

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
ÁREA DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ERIC BRASIL

CARNAVAIS ATLÂNTICOS: CIDADANIA E CULTURA NEGRA NO PÓS-  
ABOLIÇÃO. RIO DE JANEIRO E PORT-OF-SPAIN, TRINIDAD (1838-1920)

NITERÓI  
2016

ERIC BRASIL

CARNAVAIS ATLÂNTICOS: CIDADANIA E CULTURA NEGRA NO PÓS-  
ABOLIÇÃO. RIO DE JANEIRO E PORT-OF-SPAIN, TRINIDAD (1838-1920)

Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em história da Universidade  
Federal Fluminense como requisito para  
obtenção do grau de doutor.

Orientadora: Professora Doutora Martha Abreu

Coorientador: Professor Doutor Matthias Röhrig Assunção

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

B823 Brasil, Eric

Carnavais atlânticos: cidadania e cultura negra no pós-abolição. Rio de Janeiro e Port-of-Spain, Trinidad (1838-1920) / Eric Brasil Nepomuceno. – 2016.

338 f. ; il.

Orientadora: Martha Campos Abreu.

Coorientador: Matthias Röhrig Assunção.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2016.

Bibliografia: f. 313-328.

1. Carnaval. 2. História transnacional. 3. Cidadania. 4. Mobilização negra. 5. Cultura negra. 6. Rio de Janeiro, RJ. 7. Port-of-Spain, Trinidad. I. Abreu, Martha Campos. II. Assunção, Matthias Röhrig. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. IV. Título.

ERIC BRASIL

CARNAVAIS ATLÂNTICOS: CIDADANIA E CULTURA NEGRA NO PÓS-ABOLIÇÃO. RIO DE JANEIRO E PORT-OF-SPAIN, TRINIDAD (1838-1920)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em história da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do grau de doutor.

Aprovado em: 13/04/2016

BANCA EXAMINADORA

---

Professora Doutora Martha Abreu – Orientadora  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Professor Doutor Matthias Assunção - Coorientador  
University of Essex, UK

---

Professora Doutora Maria Clementina Pereira Cunha – membro  
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

---

Professor Doutor Álvaro Nascimento – membro  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

---

Professora Doutora Hebe Mattos – membro  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Professora Doutora Larissa Vianna – membro  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Professor Doutor Marcelo Magalhães – suplente  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

---

Professor Doutor Jonis Freire  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

A Pilar e Yaci, que me fazem querer dançar.

## **Agradecimentos**

Tanta gente linda e maravilhosa pra agradecer. Na minha mente desfilam como as alas de uma escola campeã, soam como a mais bela marcha, o bailado gracioso da porta estandarte de um rancho antigo. Tantas pessoas importantes, que inevitavelmente serei injusto com algumas, que ficarão de fora, como o jurado carnavalesco que tira décimos sem se saber por quê.

Começo agradecendo a todos os funcionários da Pós-Graduação em História da UFF, a Juceli, aos professores do departamento, aos funcionários das bibliotecas e arquivos do Rio de Janeiro.

Aos funcionários e professores da Universidade de Essex na Inglaterra, especialmente Lisa Wills, David Rundle e Jak Peak.

A Wlamyra Albuquerque e Álvaro Nascimento que contribuíram enormemente com seus comentários e críticas para o amadurecimento de meu trabalho, sendo fundamentais para o resultado final da tese.

A Matthias Assunção por ter acreditado no meu trabalho e me recebido tão generosamente como orientando.

A Martha Abreu, orientadora, amiga e inspiração desde os tempos de graduação. Agradeço pela confiança e orientação, pelas conversas e conselhos.

Aos membros da banca por terem aceitado participar e contribuir com meu trabalho. Banca ainda mais especial por ser formada por profissionais que admiro e me inspiraram em diferentes etapas da pesquisa. Maria Clementina Pereira Cunha, Hebe Mattos, Álvaro Nascimento e Larissa Viana: suas leituras, críticas e comentários me lisonjearam e engrandeceram.

Ao CNPq pelo financiamento da pesquisa com bolsa de doutorado e pela concessão de bolsa sanduíche – fundamental para a concretização da pesquisa.

Agradeço a tantos professores progressistas, libertários e engajados na educação pública com os quais tive o prazer de estudar, trabalhar e encontrar nas ruas do Rio.

Agradeço aos amigos e amigas de jornada acadêmica, especialmente a todo pessoal do *Cultna*, tão inteligente, feliz e contagiante. Proporcionaram-me momentos de profundo crescimento em nossas reuniões e debates mensais.

A Giovana Xavier, pela ajuda na pesquisa e pelo exemplo de engajamento no campo da História.

A Matheus Serva Pereira pelo apoio na pesquisa, mas principalmente por sua mente crítica e instigante.

Ao xará Eric Maia com quem divido gostos musicais, visuais e utópicos e muito mais.

A Livia Nascimento pela cumplicidade nesses anos de doutorado. Uma amizade verdadeira e feliz.

A Zenzem por ter compartilhado e amenizado tantos momentos em terras estrangeiras. A Kiki, Raíze, Andinho e Hosana, que me ensinaram sobre outras famílias.

Aos meus compadres Alexandre Reis e Luara Santos por todas as conversas acadêmicas e políticas. Por todo amor e companheirismo, pela família que são para mim.

Aos meus pais, Rosicleia e Rene, pela criação, amor, confiança e liberdade, pela generosidade ao longo das décadas. Ao meu irmão, Gabriel, pelo recomeço.

A Yaci, meu início, fim e meio, por ser a sustentação para tudo que eu possa fazer. Pelo apoio incontestado, pelas alegrias e por compartilhar cada momento dessa jornada – e por ter transcrito muitas das fontes usadas aqui, tornando-se especialista no Flor do Abacate.

A Pilar pelo futuro.

## Resumo

Essa tese tem como objetivo principal analisar transnacionalmente experiências de mobilização negra através dos carnavais das cidades do Rio de Janeiro e de Port-of-Spain, Trinidad entre 1838 e 1920. Busco compreender a atuação de sujeitos negros em sociedades tão distintas e como elaboraram estratégias de ação pública, de organização social e de reivindicação de direitos e cidadania no Pós-Abolição, tendo o carnaval como elemento que catalisou e potencializou suas experiências. A pesquisa esteve preocupada em refletir sobre termos de cidadania e cultura negra num contexto urbano influenciado pela diáspora africana, pela abolição da escravidão e pelo racismo. Para tanto, foram utilizadas fontes diversas referentes às duas cidades. No Rio de Janeiro pesquisei os periódicos preservados na Biblioteca Nacional, a documentação policial e de outros órgãos oficiais no Arquivo Nacional, os Diários Oficiais da União, além da vasta produção de memorialistas, folcloristas e historiadores. Para Port-of-Spain, as fontes primárias analisadas foram aquelas arquivadas na *British Library*, no *National Archives* e no *King's College* em Londres, Inglaterra. Assim como no Rio, memorialistas, folcloristas e a produção historiográfica foram fundamentais na pesquisa. A tese foi dividida em três partes: a primeira sobre os carnavais negros no Rio, a segunda sobre os carnavais negros de Port-of-Spain e a terceira, e conclusiva, apresenta a análise comparativa transnacional. Seu recorte cronológico respondeu ao período Pós-Abolição em cada cidade – a partir das décadas de 1840 e 1890, em Port-of-Spain e no Rio, respectivamente. Com essa estrutura, e ao final do trabalho, pude demonstrar o quanto estratégias de mobilização negra em ambas as cidades do Atlântico estiveram dialogando com variadas forças de suas sociedades – especialmente imprensa e polícia –, e produzindo caminhos de valorização, reconhecimento, autonomia, cidadania através de experiências onde o carnaval representou um papel fundamental em sua ação coletiva.

**Palavras-chave:** Carnaval, História Transnacional, Cidadania, Mobilização Negra, Rio de Janeiro, Port-of-Spain.



## **Abstract**

This thesis aims to analyse experiences of black mobilization transnationally through the carnivals of Rio de Janeiro and Port-of-Spain, Trinidad between 1838 and 1920. It seeks to understand the performance of black subjects in so diverse societies and how they developed strategies of public action, social organization and claimed rights and citizenship in the Post-Abolition era, with the carnival as the element that catalysed and enhanced their experiences. The research has been focused on the terms of citizenship and Black culture within an urban context influenced by the African diaspora, by the abolition of slavery and by racism. So, a variety of sources were analysed for both cities. In Rio de Janeiro I researched newspapers at the *Biblioteca Nacional*, police and government records at the *Arquivo Nacional*, beside the production of folklorists and historians. For Port-of-Spain, the primary sources analysed were located at the British Library and at the National Archives, in London. As well as in Rio, folklorists and the extant historiography were pivotal to the research. The thesis is divided in three parts: the first one deal with the Black carnivals in Rio's streets; the second one examines Black carnivals in Port-of-Spain's streets; and the third and conclusive one develops transnational analysis. Its chronological scope represents the Post-Abolition era in each city – from the 1840s and the 1890s, respectively, in Port-of-Spain and Rio. With this structure, and more particularly the final part of my work, I demonstrate how much the strategies of Black mobilization in both Atlantic cities were dialoguing with multiple forces – mainly the press and police forces –, and forging new ways of valorization, recognition, autonomy, citizenship through experiences where the carnival played a pivotal role in collective actions.

**Key-words:** Carnival, Transnational History, Citizenship, Black Mobilization, Rio de Janeiro, Port-of-Spain.

## Sumário

Agradecimentos .....	V
Resumo.....	VII
Abstract .....	VIII
Sumário .....	IX
Lista de Ilustrações.....	X
Abreviações.....	XII
Introdução .....	13
Parte I: Negros Carnavais nas ruas do Rio de Janeiro (1900-1920) .....	28
Capítulo 1: Carnaval em preto e branco: imagens e representações carnavalescas.....	29
1.1. Cordões de índios promotores de desordens? Alfredo Pinto e o Carnaval de 1909 .....	36
1.2. Fotografias: modernas representações de negros e negras na Primeira República.....	58
Capítulo 2: Cidadania na Ponta! Carnaval e mobilização negra.....	72
2.1. Os Caçadores da Montanha e Moyses Zacharias.....	76
2.2. União das Costureiras.....	93
2.3. Triunfo da Camélia .....	97
2.4. Flor do Abacate .....	103
2.5. Democracia e Progresso como lema de Moyses Zacharias.....	113
Capítulo 3. Macaco é Outro! Experiências cidadãs na comunidade negra carioca. ....	116
3.1. Desvendando os sentidos da expressão.....	121
3.2. O Rancho .....	126
3.3. Raça e racismo.....	150
Capítulo 4. Áfricas nas ruas: modernidade, direitos e imagens de Áfricas nos carnavais da Primeira República.....	156
4.1. Clube Liga Africana .....	157
4.2. Grupo Carnavalesco Africanos de Ramos.....	172
Parte II: Negros Carnavais nas ruas de Port-of-Spain (1838-1881).....	181
Capítulo 5. Trinidad: Da Abolição ao Carnaval <i>Jamette</i> (1838-1877) .....	182
5.1. O Fim da Escravidão no Caribe Inglês.....	184
5.2. Cannes Brulées, Canboulay, Carnaval e Abolição .....	190
5.3. “Abaixo do diâmetro da respeitabilidade”? O carnaval <i>Jamette</i> e a experiência negra em Port-of-Spain (1840-1877).....	206
Capítulo 6. Carnaval como direito: a Revolta do Canboulay de 1881.....	224

6.1. A revolta do Canboulay de 1881: o evento passo-a-passo .....	226
6.2. Capitão Baker e a polícia de Port-of-Spain.....	229
6.3. As tensões no seio das elites: Governador, Elite Crioula Francesa, Polícia.....	235
6.4. Costume, direito, Revolta e Carnaval .....	248
Parte III: Carnavais Atlânticos - Port-of-Spain e Rio de Janeiro (1838-1920).....	263
Capítulo 7: Imprensa e Polícia, controle e repressão: o caso dos carnavais de 1881, em Port-of-Spain e 1909, no Rio de Janeiro .....	264
7.1. Aproximações possíveis: Polícia, repressão e carnavais no Pós-Abolição .....	265
7.2. Imprensa e carnaval: projetos de controle e civilização (sic).....	274
7.3. Os desfechos daqueles carnavais de 1881 e 1909 .....	283
Capítulo 8: Mobilização Negra: carnaval e cidadania .....	287
8.1. Cordões e carnaval <i>Jamette</i> : performances negras, desafios e representações da África .....	293
8.2. Mobilização negra, política e cidadania .....	303
8.3. Quarta-feira de Cinzas : abolição, liberdade, cidadania e cultura negra .....	311
Bibliografia .....	313
Fontes .....	329
Anexo I: Cronologia da Revolta do Canboulay de 1881 .....	336

## Lista de Ilustrações

Figura 1. Diário Carioca. 31/01/1935, p. 10 .....	35
Figura 2. "Dr. Alfredo Pinto, ex-chefe de polícia." <i>O Malho</i> , 26/06/1909. ed. 354. p. 13 .....	38
Figura 3. "Protesto e Gáudio." <i>O Malho</i> , 23/02/1907. ed. 232. p. 26. ....	39
Figura 4. "Ordem e Progresso". <i>O Malho</i> . 23/01/1909. ed. 332. p. 5.....	40
Figura 5. Belizário Távora. Almanack Administrativo, mercantil e industrial do Rio de Janeiro 1911 ed. A00068 p.588 .....	44
Figura 6. <i>O Malho</i> . 23/02/1907. ed. 232. p. 18.....	46
Figura 7. "O chefe e os índios." <i>Revista da Semana</i> , 10/01/1909. ed. 452. p. 16.....	48
Figura 8. "Uma Representação". <i>Careta</i> , 20/02/1909. ed. 37. Capa. ....	52
Figura 9. <i>O Malho</i> . ed. 230. 1907. p, 36 .....	53
Figura 10. <i>Revista da Semana</i> . ed 300. 1906 .....	54
Figura 11. <i>O Malho</i> , 1904. ed. 95. p. 25 .....	55
Figura 12. <i>Revista da Semana</i> , 21/02/1909. ed. 458. p. 13. ....	57
Figura 13. <i>Revista da Semana</i> . ed. 303. 1906. p. 19 .....	62
Figura 14. <i>Revista da Semana</i> . ed. 302. p. 9 .....	62
Figura 15. <i>Revista da Semana</i> . ed. 302. p. 9 .....	63
Figura 16. <i>Revista da Semana</i> . ed. 303. p. 19 .....	63
Figura 17. Chuveiro de Prata. <i>Revista da Semana</i> . ed. 563. 1911. p. 5 .....	65
Figura 18. Chuveiro de Prata. <i>O Malho</i> . ed. 493. 1912. p. 50. ....	65

Figura 19. Flor do Abacate. <i>O Malho</i> . ed. 599. 1914. p. 36.....	66
Figura 20. “Flor do Abacate (...) Diretoria e Orquestra”. <i>Revista da Semana</i> . ed 562. 1911. p. 21.....	66
Figura 21. Pingos da Romão. “Diretoria e Orquestra. – Ninfas.” <i>Revista da Semana</i> . 1911. p. 12.....	67
Figura 22. "Flor do Abacate - Grupo Carnavalesco e Pessoal do Canto". <i>Revista da Semana</i> . 1911. p. 21.....	69
Figura 23. Ameno Resedá. “Heroínas de Momo”. <i>O Malho</i> . ed. 441. 1911. p. 46 .....	69
Figura 24. Caçadores da Montanha. “Grupo de pastoras e diretores”. <i>O Malho</i> . ed. 502. 1912. p. 2070	
Figura 25. União das Flores. “Sinfônico grupo de pastorinhas”. A Imprensa. ed. 1154. 1911. p. 3 .....	70
Figura 26. “O despertar de um Sonho”. <i>O Malho</i> . 28 de fevereiro de 1914. p.33 .....	77
Figura 27. “A verdade mascarada”. <i>O Malho</i> . 13 de fevereiro de 1915. p. 37 .....	78
Figura 28. “Resolução heroica de um suicida.” <i>O Malho</i> . 20 de fevereiro de 1915. p. 27 .....	78
Figura 29. “A carestia dos gêneros e o bode expiatório”. <i>O Malho</i> . 04/03/1916. p. 13.....	79
Figura 30. <i>O Malho</i> . 04 de março de 1916. p. 19.....	80
Figura 31. “Comício contra a carestia de vida.” <i>O Malho</i> . 10 de fevereiro de 1917. p. 20.....	80
Figura 32. “Salada da Semana – por Storni.” <i>O Malho</i> . 24 de fevereiro de 1917. p. 19.....	81
Figura 33. “Moysés Zacharias da Silva, Presidente da S. D. C. Triunfo dos Caçadores da Montanha”. <i>Revista da Semana</i> , ed. 305, 1906. p.20 .....	89
Figura 34. "Grupo da orquestra e pessoal de canto da sociedade Caçadores da Montanha". 1912..	90
Figura 35. "Aglhas, dedais e outras coisas mais." União das costureiras. ....	97
Figura 36. "As costureiras".....	97
Figura 37. "Triunfo da Camélia - Diretoria e Ninfas". <i>Revista da Semana</i> , edição 564, 1911. p. 21...	102
Figura 38. Flor do Abacate – “Diretoria e Orquestra.” <i>Revista da Semana</i> . número 562, 1911. P. 21105	
Figura 39. "Dora e 'Moreno'". <i>O Malho</i> , ed. 436, p. 13, 1911. ....	109
Figura 40. Detalhe da charge "Salada da Semana". <i>O Malho</i> , ed. 436, p. 35. 1911. ....	110
Figura 41. “O Macaco é Outro – grupo carnavalesco”. <i>Revista da Semana</i> , 1911, BN.....	137
Figura 42. Tenentes do Diabo. <i>Revista da Semana</i> , 1911, BN. ....	138
Figura 43. Licínia da Costa Jumbeba. apud. Jota Efegê, Figuras e Coisas ..	148
Figura 44. Licínia da Costa Jumbeba. Foto de Roberto Moura, 1981. ....	148
Figura 45. Embaixo, Marinho da Costa Jumbeba. <i>Correio da Manhã</i> . 16/11/1929. P.6.....	149
Figura 46. Coleta pela manutenção da Igreja do Rosário. Jean Babtiste Debret.....	161
Figura 47. Feiticeiros e apetrechos apreendidos. ....	165
Figura 48. Imperador Menelik II da Etiópia.....	170
Figura 49. “Costumes africanos. Um Doutor feiticeiro aprontando os Zulús para a guerra”. <i>O Malho</i> , 1906. p. 22.....	173
Figura 50. A Vitória das tropas portuguesas na África. <i>O Malho</i> , 1907. ....	173
Figura 51. “O africano André, de 128 anos de idade.” <i>O Malho</i> 1909 345 32.....	177
Figura 52. Um século e tanto. <i>O Malho</i> 1910 411 47.....	177
Figura 53. Tipos de Rua. <i>O Malho</i> 1911 450 15 .....	178
Figura 54. Em Carangola (Minas). <i>O Malho</i> 1911 476 45.....	178
Figura 55. Mapa do Caribe, 1894. ....	183
Figura 56. Dança de negros. 1836.....	192
Figura 57. Cortando Cana. 1836. <i>Ibid</i> . Plate 8.....	202
Figura 58. Domingo na cidade. 1836. <i>Ibid</i> . Plate 15.....	204
Figura 59. Negro Figuranti. 1836. <i>Ibid</i> . Plate 20.....	209
Figura 60. Trinidad a partir do Golfo de Paria. 1836. <i>Ibid</i> . Plate 4.....	211

Figura 61. Esquema de uma grupo do Canboulay. ELDER, 1998, .....	214
Figura 62. Negro do eito. 1836. <i>Ibid.</i> Plate 13.....	216
Figura 63. Negro Jardin.LEWIS, Maureen Warner, 2003. ....	217
Figura 64. Black Indian Warrior.CROWLEY, Daniel J. 1956. ....	218
Figura 65. Jab Molassie. <i>Ibid.</i> , p. 209. ....	219
Figura 66. Jab-Jab. <i>Ibid.</i> .....	219
Figura 67. "Brave Baker, of the Bobbies". Trinidad Then and Now. p. 322. ....	230

## **Abreviações**

AN – Arquivo Nacional

BN – Biblioteca Nacional

DOU – Diário Oficial da União

JB – *Jornal do Brasil*

GN – *Gazeta de Notícias*

TNA – The National Archives

POSG – *Port-of-Spain Gazette*

## Introdução

*O Brasil é o país do carnaval. O carnaval do Rio de Janeiro é o maior espetáculo da Terra.* Frases como essas são corriqueiras no cotidiano carioca. Nas mais variadas mídias, grupos sociais, gêneros e faixas etárias, parece ser inquestionável a posição privilegiada do carnaval na imagem contemporânea da cidade e mesmo do Brasil. De um lado, produto de exportação e propulsor do turismo, e de outro lado, símbolo identitário de um certo *espírito* carioca.

Essa posição destacada na cultura do Rio de Janeiro atual suscitou em mim inúmeras questões ainda no período da graduação. Questões especialmente ligadas à participação da população negra carioca na construção e transformação dessa festa desde o período de vigência da escravidão, passando pela Primeira República, a formação das escolas de samba e sua atual presença e protagonismo (ou não) na festa.

Por conseguinte, desenvolvi pesquisa de mestrado buscando compreender as relações e sentidos do carnaval para a população negra do Rio na década de 1880, especificamente sobre as questões ligadas aos movimentos abolicionistas, à representações da África e relações com imprensa e forças policiais. Já naquela pesquisa, minha preocupação estava nos sujeitos sociais que produziam e consumiam a festa, suas experiências e não apenas nas formas de suas práticas festivas. Isso se deve, sem dúvidas, à inspiração da História Social da Cultura, tão bem representadas pelos trabalhos de Martha Abreu e Maria Clementina Pereira Cunha, e à inspiração da obra do historiador inglês E. P. Thompson e suas contribuições para pensar a cultura inserida nas relações sociais. Na dissertação pude também discutir com mais calma questões teóricas envolvendo o carnaval como objeto de estudo da história, em suas várias vertentes.<sup>1</sup>

Com o mestrado em curso, entretanto, novas questões e problemas se colocaram de forma pungente. Percebi que o estudo das experiências negras através do carnaval não deveria se restringir ao Rio de Janeiro ou mesmo às fronteiras nacionais do Brasil, pois tal festa esteve/está presente em inúmeras cidades atlânticas onde a escravidão, a diáspora africana, o colonialismo e racismos, e as subseqüentes lutas por liberdade e cidadania marcaram os séculos XIX e XX. O momento chave para que essa perspectiva atlântica se enraizasse em meus interesses de pesquisa foi um curso sobre cultura negra no mundo Atlântico ministrado pelos professores Matthias Assunção, da Universidade de Essex, Reino Unido, e Martha

---

<sup>1</sup> NEPOMUCENO, Eric Brasil, *Carnavais da abolição: diabos e cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, 2011.

Abreu no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, no ano de 2011. A bibliografia analisada e as aulas me apresentaram a possibilidade de pensar as problemáticas das experiências negras numa perspectiva atlântica, e vários carnavais despontaram como possíveis objetos de aproximações históricas.

O carnaval da cidade de Port-of-Spain, na ilha caribenha de Trinidad, aos poucos, despertou cada vez mais minha curiosidade histórica, visto que naquela ex-colônia Britânica, o carnaval também representa atualmente a principal festa da cidade e da República de Trinidad e Tobago. Seus moradores afirmam que fazem o “maior carnaval do planeta”. A festa atual teria passado por processos semelhantes ao caso carioca, partindo de práticas culturais de matriz africana ainda no século XIX, sofrendo repressões e necessitando dialogar e negociar com diferentes grupos sociais. O carnaval percorreu um longo e turbulento caminho até conquistar a posição de festa nacional na contemporaneidade, extrapolando barreiras étnicas. Logo refleti que entender as experiências dos sujeitos sociais negros da cidade de Port-of-Spain poderia representar uma ótima estratégia para ampliar nossa compreensão em questões similares enfrentadas pelos foliões e foliãs cariocas.

O projeto de doutorado, que se concretizou com a redação dessa tese, foi construído a partir do desejo de empreender uma aproximação analítica entre as experiências de sujeitos negros nas duas cidades, Rio de Janeiro e Port-of-Spain, no período Pós-Abolição. A elaboração desse tema central precedeu e se aliou à minha participação na criação e desenvolvimento de dois grupos de trabalho, estudo e pesquisa que discutiriam O Atlântico Negro e suas culturas negras – numa perspectiva Transnacional – e o Pós-Abolição como problema histórico no Brasil.

O primeiro deles, o *Cultna* – Grupo de Estudo e Pesquisa Cultura Negra no Atlântico – foi uma iniciativa coletiva de experientes e jovens pesquisadores de várias instituições preocupados e empenhados em pensar, debater, comparar e caracterizar as Culturas Negras em sua perspectiva diaspórica no mundo Atlântico.<sup>2</sup> Desde 2012, o grupo se reúne periodicamente para leitura e debates acerca de problemas teóricos, como os conceitos de diáspora, racismo, história comparada, global e transnacional. A partir desses encontros pude amadurecer o projeto de pesquisa, focando numa abordagem transnacional, a partir da leitura e discussão de vários autores. Há uma importante produção bibliográfica de história comparada, especialmente comparando Brasil e Estados Unidos, numa perspectiva de

---

<sup>2</sup> O *Cultna* foi fundado na UFF em 2012 por mim, Martha Abreu, Hebe Mattos, Giovana Xavier, Lívia Monteiro entre outros. Para acompanhar as reuniões e eventos promovidos pelo grupo acesse: <https://cultna.wordpress.com/>

comparação entre as características dos estados-nacionais que remontam ao início do século XX.<sup>3</sup> Contudo, essa visão de história comparada tradicional não me parecia útil para pensar o caso das experiências negras carnavalescas nesse caso. Segundo Micol Seigel, a História Transnacional

Examina unidades que extrapolam e passam através das fronteiras nacionais, unidades ao mesmo tempo maiores e menores do que o estado-nação. Modelos internacionais têm guiado a história diplomática, história militar, e campos relacionados; seus focos se mostram menos atraentes para historiadores de sujeitos que não são das elites, o que em parte explica o abraço do método transnacional por historiadores sociais e culturais. (...) Talvez o centro da história transnacional é o desafio que coloca para a primazia hermenêutica das nações. Sem perder de vista as “forças potentes” que as nações se tornaram, as entende como ‘frágeis, construídas e imaginadas’. História Transnacional trata a nação como uma entre uma gama de fenômenos sociais a serem estudados, ao invés de ser o recorte do estudo ela mesma.<sup>4</sup>

A virada da história transnacional teve como um de seus combustíveis principais a mobilidade e resistência geradas pelo colonialismo, “como traduzida por intelectuais anticoloniais e pós-coloniais”.<sup>5</sup> Frantz Fanon, Homi Bhabha, entre outros intelectuais e suas obras foram importantes na crítica ao modelo mais tradicional de História comparada, que comumente privilegiava as fronteiras dos estados-nação. Em muitos casos, esse tipo de análise camuflava as relações de poder, desigualdades e conflitos internos, múltiplos no interior dessas “unidades” nacionais. Mais do que isso, Micol Seigel afirma,

Estabelecer objetos paralelos para estudo obscurece as trocas promovidas pelas próprias comparações. (...) Tudo isso sugere que estudiosos interessados em aproximações transnacionais deveriam considerar comparações entre nações como temas ao invés de métodos. Afinal, comparações são ao mesmo tempo um lugar e um propulsor de trocas transnacionais.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Para uma discussão e síntese dessa discussão comparativa entre Brasil e Estado Unidos ver: VIANA, Larissa, *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*, Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

<sup>4</sup> SEIGEL, Micol, *Beyond Compare: Comparative Method after the Transnational Turn*, *Radical History Review*, v. 2005, n. 91, p. 62–90, 2005, p. 63. “examines units that spill over and seep through national borders, units both greater and smaller than the nation-state. International models have guided diplomatic history, military history, and related fields; their state focus proves less compelling for historians of nonelite subjects, which in part explains the embrace of transnational method by social and cultural historians. (...) Perhaps the core of transnational history is the challenge it poses to the hermeneutic preeminence of nations. Without losing sight of the “potent forces” nations have become, it understands them as “fragile, constructed, imagined.” Transnational history treats the nation as one among a range of social phenomena to be studied, rather than the frame of the study itself”.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 65–66. “setting up parallel objects for study obscures the exchange fostered by comparisons themselves. (...) All this suggests that scholars interested in transnational approaches should consider cross-national comparison as subject rather than method. After all, comparisons are both a site and a motor of transnational exchange.” E continua: “This becomes abundantly clear in comparisons of the United States and Brazil. Scholars comparing these two countries have facilitated the circulation of people, ideas, and cultural forms, created transnational networks, and participated in the construction of social categories —signally, race, since race has been their overwhelming (p. 67)



O objetivo principal, então, foi compreender como esses sujeitos, atuando em sociedades tão distintas, elaboraram estratégias de ação pública, de organização social e de reivindicação de direitos e cidadania tendo o carnaval como elemento que catalisou e potencializou suas experiências.

É importante deixar claro para o leitor que essa aproximação entre sujeitos negros nas cidades do Rio de Janeiro e Port-of-Spain não aconteceu no passado. Os foliões do Rio não viajaram para o Caribe, nem os Trinidenses aportaram na Baía de Guanabara – pelo menos nenhuma fonte mostrou isso até agora. Dessa forma, a comparação de suas experiências é um exercício analítico empreendido pela minha interferência como historiador. Foi o ato da pesquisa com as fontes e sua consequente análise que possibilitou a construção dessa história transacional. O exercício analítico presente na terceira parte desta tese, nos possibilitou jogar nova luz sobre as experiências de cada uma das populações dessas cidades, assim como ampliar nosso conhecimento sobre o Atlântico Negro e as estratégias desenvolvidas por negros e negras que experimentaram os desafios provenientes da diáspora africana. Possibilita-nos iluminar também o Atlântico Negro sul, que extrapola os limites do mundo anglófono e francófono, estes últimos muito mais bem estudados até hoje do que as áreas que falam português e espanhol.

O outro grupo que contribuiu definitivamente para a escolha dos períodos e questões a serem trabalhadas no doutorado foi o Grupo de Trabalho Nacional Emancipações e Pós-Abolição, da Anpuh. Fundado no encontro nacional realizado em Natal, 2013, numa reunião que congregou pesquisadores de todo o Brasil, o novo GT tem como objetivo central:

consolidar o pós-abolição como campo de pesquisa relativamente “dissociado dos estudos sobre escravidão, abolicionismo e relações raciais” como afirmaram Flavio Gomes e Petrônio Domingues. Ao mesmo tempo, não se pode entender tal campo sem refletir sobre os processos sociais e políticos que resultaram na abolição e que, portanto, estariam incluídos no referido campo, conforme pondera Maria Helena Machado. Se os processos da abolição no século XIX definem o começo, a memória da escravidão no tempo presente definiria os limites cronológicos da temática a ser abordada dentro do campo, conforme insistem Hebe Mattos e Martha Abreu.<sup>7</sup>

Assim, meu objetivo central – analisar o Pós-Abolição numa perspectiva transacional através da análise da ação da população negra nos carnavais das cidades do Rio de Janeiro e Port-of-Spain – esteve dialogando constantemente com a produção mais recente e ativa da historiografia nacional sobre o tema.

A pesquisa e a confecção dessa tese não seriam possíveis, portanto, sem a análise de fontes primárias sobre Port-of-Spain. Graças uma bolsa sanduíche financiada pelo Cnpq pude

<sup>7</sup> <https://emancipacoeseposabolicao.wordpress.com/manifesto-de-fundacao/> consultado em 01/03/2016,

passar dez meses na Inglaterra, sediado na Universidade de Essex, sob orientação de Matthias Assunção, no ano de 2014. O objetivo principal da bolsa foi pesquisar a documentação sobre a ex-colônia britânica de Trinidad<sup>8</sup>. Por conseguinte, existe um grande volume de fontes primárias sobre o carnaval de Trinidad, organizadas e disponíveis nos arquivos britânicos. A documentação referente ao “Colonial Office” se encontra no *The National Archives*. Nesse arquivo encontramos tanto os documentos enviados pela administração colonial para a sede em Londres, como as leis produzidas pela colônia (*Ordinances*).

Além do trabalho constante com as fontes primárias, constando de sua leitura digitalização, reprodução, transcrição e catalogação, outra etapa fundamental da pesquisa foi realizada ao longo de quase todo o período de vigência da bolsa: o levantamento bibliográfico. Pesquisando na British Library e na Albert Sloman Library, da Universidade de Essex, busquei o levantamento, leitura, fichamentos da bibliografia referente ao tema e bibliografia de referenciais teóricos sobre diáspora, performance, pós-abolição.

Durante o período de bolsa no departamento de história da Universidade de Essex pude travar contato com pesquisadores importantes para o desenvolvimento da tese. Matthias Assunção, além de orientador, é autor de trabalhos de referência sobre criouliização, diáspora, História do Caribe e do Brasil. Logo, possuiu muito que contribuir para o engrandecimento da pesquisa, como tem feito. Além do professor Matthias, a Universidade de Essex conta com pesquisadores da história e cultura do Caribe, com destaque para a República de Trinidad e Tobago. O professor Jak Peak, do departamento de literatura, foi de grande ajuda nas referências sobre intelectuais, jornalistas, folcloristas e viajantes que produziram textos sobre Trinidad na virada do século XIX para o XX. Suas contribuições pautaram a pesquisa sobre as fontes e produções literárias trabalhadas nos arquivos da British Library. O professor Peter Hume e a professora Laila Haidarali (ela mesma nascida em Trinidad), o primeiro do departamento de Estudos de Literatura, Teatro e Cinema (LIFTS) e a segunda do departamento de História, contribuíram com os debates na construção de meu texto.

Tive a oportunidade de cursar um seminário ministrado pelo professor David Rundle, intitulado “*Approaches to cultural and social history*”. Tal seminário foi focado nos debates teóricos sobre as transformações paradigmáticas da historiografia desde as décadas finais do século XX. O módulo foi baseado na leitura, apresentação e discussão de textos e livros, dessa

---

<sup>8</sup> Apesar de ter permanecido como colônia espanhola entre os séculos XV e XVIII, em 1797 a ilha de Trinidad foi conquistada por Sir Ralph Abercromby, passando ao controle da coroa Britânica. Já a ilha de Tobago passou de mãos francesas para britânicas em 1814. Em 1889 Trinidad e Tobago passaram a formar uma única colônia sob controle britânico. A independência só seria alcançada em 1962.

forma, foi fundamental tanto para o aperfeiçoamento do inglês quanto de minha formação acadêmica.

Esse foi o percurso trilhado e que pautou os rumos e as escolhas para a redação dessa tese. O uso do carnaval como porta de entrada para essa análise transnacional se justifica pela história da festa nas Américas. O caso do carnaval é bastante emblemático em regiões de grande presença de descendentes de africanos e de colonização católica nas Américas. Tanto em Port-of-Spain quanto no Rio de Janeiro, a festa havia se desenvolvido em estreito diálogo com tradições africanas e crioulas ao longo do século XIX. No Pós-Abolição de cada uma dessas sociedades, o Carnaval ocupou espaço importante nas estratégias e escolhas de negras e negros empenhados em conquistar melhores condições de vida.

Portanto, nessa tese, o que mais me preocupou e guiou as análises foram os problemas comuns experimentados pelas populações negras que viveram naquelas cidades nas décadas Pós-Abolição: os debates sobre racismo e modernidade, a constante busca por cidadania e direitos, e as estratégias de mobilização para alcançar seus objetivos – também variados. Esses pontos foram fundamentais na vida de pessoas negras no Caribe britânico e no Brasil no Pós-Abolição. Assim como a intensa e cotidiana relação entre esses sujeitos e os representantes da imprensa e das forças policiais, a repressão, negociação e formação de alianças estiveram sempre presente nos embates por cidadania e nas performances culturais.

Entre esses problemas, surge também o próprio termo *cultura negra*. Nessa tese, esse termo não será prensado ou utilizado como um conceito fechado e definitivo, capaz de explicar e dar conta da análise. Muito pelo contrário, a percepção de cultura negra adotada aqui é fruto de experiências dos próprios sujeitos sociais, sempre plurais. Podemos pensar esse termo com as seguintes características:

não existem culturas negras, muito menos uma única cultura negra, definidas *a priori* como um conjunto de práticas com certas características comuns e imutáveis. As culturas tornam-se negras, em função das lutas sociais e das identidades políticas construídas pelos descendentes de africanos em todas as Américas depois da tragédia do tráfico, da escravidão africana e da experiência do racismo.<sup>9</sup>

Nas palavras de Martha Abreu, só podemos definir cultura negra – assim como cultura popular – enfrentando-a. Ou seja, através do trabalho minucioso do fazer historiográfico, através do uso de fontes e metodologias que:

---

<sup>9</sup> ABREU, Martha; BRASIL, Eric, MONTEIRO, Livia, XAVIER, Giovana. Introdução. IN: *Cultura Negra, novos desafios para a História*. No prelo.

nos permitam colocar em campo, ou na arena de conflitos, sujeitos sociais negros plurais com suas diversas expressões e representações artísticas, musicais, educacionais, políticas, ideológicas e identitárias.<sup>10</sup>

Assim como não há uma cultura negra única e definitiva, os sujeitos negros também são plurais e suas identidades são construídas de múltiplas maneiras, dialogando, negociando, formando alianças, se opondo a também variados interlocutores sociais. Portanto, ser negro varia de acordo com as experiências sociais de cada indivíduo. Ao longo da tese, veremos que não há um *sujeito negro* único, mas sim diferentes formas de se viver e lidar com as identidades. Fatores como classe, gênero, geração são fundamentais para nossa percepção das nuances dessas experiências negras no pós-Abolição. Entretanto, o elemento capaz de aproximar essas diversificadas experiências, e que nos possibilita executar o exercício de aproximação transnacional, é a existência do racismo. Ser alvo, enfrentar, silenciar, evitar, pensar o racismo foram ações recorrentes para esses variados sujeitos descendentes de africanos, impactados pela diáspora e por sociedades coloniais.

No caso específico da cidade do Rio de Janeiro, se possuímos uma bibliografia crescente sobre carnaval, é impressionante a ausência de pesquisas com perspectiva transnacional.<sup>11</sup> Esse dado, por si só, garante a relevância e importância do esforço comparativo realizado nessa tese. Uma exceção importante nesse cenário relativo ao Rio é o livro de Marco Pamplona onde ele compara a “consolidação da ordem republicana” no Rio de Janeiro e Nova York.<sup>12</sup> Um dos objetivos principais desse estudo é entender os diferentes projetos de cidadania que emergiram em ambas as cidades no momento de constituição de seus regimes republicanos. Essa perspectiva nos ajuda a justificar a comparação realizada nessa tese, que não busca comparar cronologicamente, mas sim aproximar as experiências a partir de problemas históricos comuns. No caso de Pamplona:

Ao comparar a implementação e consolidação de ordens republicanas experimentadas de forma diversa por duas sociedades é preciso destacar os respectivos processos de afirmação da ordem política e não seus períodos cronológicos. Por conseguinte, a distância de quase um século que separa o advento dos governos republicanos nos Estados Unidos e no Brasil não constitui, por si só, um elemento que dificulte uma abordagem comparada.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> A bibliografia historiográfica sobre carnaval tem crescido em número e qualidade nas duas últimas décadas. A produção historiográfica iniciada com os trabalhos de Leonardo Pereira e Maria Clementina Cunha no início dos anos 2000 romperam com obras clássicas de memorialistas, folcloristas e antropólogos que tendiam a caracterizar o carnaval carioca através de sentidos únicos – como a inversão da ordem –, de perspectivas atemporais, ou de uma linha evolutiva da festa. Para uma crítica dessas vertentes ver NEPOMUCENO, *Carnavais da abolição: diabos e cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)*.

<sup>12</sup> PAMPLONA, Marco Antonio Villela., *Revoltas, repúblicas e cidadania: Nova york e Rio de Janeiro na consolidação da ordem republicana*, Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 10.

Conclui afirmando que devemos procurar as possibilidades de comparação “na pluralidade e complexidade de cada sociedade, nos seus respectivos tempos históricos, e não cronológicos”.<sup>14</sup> No nosso caso a comparação também leva em consideração o tempo histórico e seus problemas ao invés do tempo cronológico. São as questões e mobilizações negras através do carnaval na sociedade Pós-Abolição que formam o recorte comparativo. Dessa maneira, o estudo em Port-of-Spain se inicia na década de 1838 – ano da abolição definitiva da escravidão no caribe britânico – e avança até 1881 – com a revolta do Canboulay. No Rio inicia-se a pesquisa na década de 1890 – após a abolição e proclamação da república – e avança até 1920 – pois a partir daí surgiram novos problemas, como a constituição do samba, a formação das escolas de samba, etc.

Esse recorte cronológico busca justamente estudar um período bastante negligenciado na historiografia sobre as experiências negras na cidade do Rio. Enquanto as cidade de São Paulo e Salvador conquistaram posição de destaque nos estudos sobre movimentos, identidades e associações negras no Brasil, o Rio de Janeiro acabou sendo deixado de lado, como se parte da historiografia concordasse com sua “vocaçãõ” para a mestiçagem e integração entre as raças e grupos sociais – tão bem representado pela imagem pacificadora do samba e do carnaval.<sup>15</sup> São Paulo com sua imprensa negra e associações com critérios raciais de pertencimento; Salvador com suas “nações africanas” nos candomblés e carnavais. Ambas seriam, por conseguinte, exemplos do protagonismo negro e de sua consequente insatisfação frente ao racismo ao longo dos primeiros anos da República brasileira. Vários estudos vêm comprovando a importância das associações negras para as lutas por cidadania nessas cidades.<sup>16</sup>

O pesquisador que negue a importância de se compreender as especificidades das associações negras em São Paulo e em Salvador no Pós-Abolição está fadado a não entender os caminhos e estratégias tecidas por sujeitos negros em busca de cidadania e contra práticas discriminatórias em outras partes do Brasil. Entretanto, os modelos de atuação exemplificados nos casos das cidades citadas não são os únicos e não podem delimitar a pesquisa histórica. As comparações são obviamente importantes e, eu diria mesmo fundamentais nesse mister.

Tais ressalvas talvez sejam ainda mais necessárias para o caso da cidade do Rio de Janeiro ao longo da Primeira República. Até bem recentemente era comum afirmar que a

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> VIANNA, Hermano, *O mistério do samba*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995; ENEIDA, *História do carnaval carioca*, Rio de Janeiro: Ed. Record, 1987; EFEGÊ, Jota, *Figuras e coisas do carnaval carioca*, 2<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2007.

<sup>16</sup> PEREIRA, Amílcar, *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*, Rio de Janeiro: Pallas / FAPERJ, 2013, p. 344.

cidade carecia de associações negras que tratassem da questão racial, que discutissem imagens e memórias da África, que propusessem caminhos para cidadania e igualdade. Mais por ausência de pesquisas que por conta da realidade carioca, os pesquisadores – e o senso comum – basearam-se sobremaneira na constatação da inexistência de associações nos modelos paulistas, e principalmente na ausência de uma imprensa negra naqueles padrões, para corroborar tal interpretação.

A falta de “atenção” da população negra carioca para os debates envolvendo a questão racial seria exemplificada também nas associações culturais. Mesmo nas festas e sociedades com amplo número de indivíduos negros, a experiência da cidade do Rio teria proporcionado uma relativa integração e incorporação à vida social e econômica. O carnaval e o samba seriam exemplos dessa integração “das raças” no Rio, exemplificando uma das características mais valorizadas da identidade nacional brasileira – ainda vigente –, a propensão “naturalizada” para uma suposta “harmonia racial”. Parte dessa perspectiva está presente na obra de Hermano Vianna, *O Mistério do Samba*, onde o autor trabalha com a noção do encontro entre culturas de elite e cultura popular. Esse encontro seria uma alegoria do Brasil Mestiço e o samba símbolo da nacionalidade.<sup>17</sup>

Essa leitura sobre as experiências negras cariocas na Primeira República ainda não foi completamente superada pela historiografia, muito menos pelo senso comum. Segundo Marc Hertzman,

seria um equívoco segregar Rio, São Paulo e Salvador em esferas seladas hermeticamente.” (...) [seus sujeitos históricos negros] encontraram caminhos para abraçar, formatar, definir e domesticar a África e negociar terrenos entre suas comunidades e os variados e sobrepostos círculos de intelectuais, artistas e políticos da cidade.<sup>18</sup>

Com tais preocupações em mente, Hertzman produziu uma fundamental pesquisa sobre o samba e os sujeitos sociais envolvidos com sua criação. Demonstrou como a questão racial esteve dialogando, limitando e criando identidades na vida desses sujeitos, sobretudo no período entre 1900 e 1930, que ele chama de “Missing Middle”<sup>19</sup>.

Um recente movimento na historiografia vem produzindo importantes contribuições para a compreensão desse período. Pesquisas sobre intelectuais e professores, religiosidade, artistas, políticos, sindicatos e músicos negros já estão disponíveis, ampliando nossas

<sup>17</sup> VIANNA, *O mistério do samba*, p. 193.

<sup>18</sup> HERTZMAN, Marc A., *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil*, Durham: Duke University Press, 2013, p. 7. Tradução minha.

<sup>19</sup> Se refere a lacuna de pesquisas no Rio de Janeiro: pesquisas sobre abolição, depois há um salto para pesquisas sobre o movimento negro durante a era Vargas e períodos posteriores.

capacidades de entendimento do Pós-Abolição carioca.<sup>20</sup> Como parte dessa nova historiografia sobre as experiências negras cariocas, essa tese pretende estudar atentamente as associações carnavalescas cuja maioria de membros era negra, mas que têm sido estudadas ou como exemplos da maior integração racial carioca<sup>21</sup> ou como associações de trabalhadores pobres, com pouca atenção para as questões e tensões raciais que pautavam boa parte de suas experiências.<sup>22</sup>

Segundo Kim Butler, o Pós-Abolição brasileiro precisa ser entendido e estudado em aproximação com o restante do Atlântico. Mais do que olhar para as especificidades que tornariam o caso brasileiro excepcional, Butler aponta quatro temas que unem a experiência brasileira com o resto do Atlântico:

[1] A experiência compartilhada da escravidão estabeleceu uma relação onde um segmento da população decidia a posição e função de outra. (...)

[2] A abolição brasileira foi uma iniciativa direcionada pelo Estado. Como foi o caso em todas as nações atlânticas com exceção do Haiti, República Dominicana e Estados Unidos. (...) Abolição controlada pelo Estado possuiu o benefício de permitir às elites moldar os termos iniciais da abolição ao que lhes seria vantajoso, não obstante o fato de que o resultado final seria afetado pelas iniciativas dos libertos assim como das condições do mercado mundial.(...)

[3] Abolição brasileira não foi um ato filantrópico; fez parte de um programa de modernização econômica geral que implicou na coerção de libertos para setores específicos do mercado de trabalho. (...)

[4] a construção de uma etnicidade que poderia ser usada para sua [libertos e negros livres] vantagem..<sup>23</sup>

<sup>20</sup> SILVA, Luara dos Santos, “*Etymologias preto*”: *Hemetério José dos Santos e as questões raciais do seu tempo (1888-1920)*, CEFET/RJ, 2015; POSSIDÔNIO, Eduardo, *Entre ngangas e manipansos: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*, Dissertação (Mestrado em História). Universidade Salgado de Oliveira, 2015; DANTAS, Carolina Vianna, *Brasil café com leite: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos (Rio de Janeiro, 1903-1914)*, Universidade Federal Fluminense, 2007; MAGALHÃES, Marcelo de Souza, *Ecos da política: A capital federal, 1892-1902*, Universidade Federal Fluminense, 2004; HERTZMAN, *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil*; ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna, É chegada “a ocasião da negrada bumbar”: comemorações da abolição, música e política na Primeira República, *Varia Historia*, v. 27, n. 45, p. 97–120, .

<sup>21</sup> PINTO, Luiz de Aguiar Costa, *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa Sociedade em Mudança.*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

<sup>22</sup> CUNHA, Maria Clementina Pereira, *Ecos Da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>23</sup> BUTLER, Kim D., *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-abolition, São Paulo and Salvador*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1998, p. 6. “[1] the shared experience of slavery established a relationship wherein one segment of the population decided the position and function of another. (...)

[2] Brazil’s abolition was state-directed initiative, as was the case throughout the Atlantic nations with the exception of Haiti, the Dominican Republic, and the United States. (...) State-controlled abolition had the benefit of permitting elites to shape the initial terms of abolition to their advantage, notwithstanding the fact that the ultimate outcome would be affected by the initiatives of freedpersons as wells as by world market conditions. (...)

[3] Brazilian abolition was not philanthropic; it was part of a general program of economic modernization that entailed coercing freedmen into specific sectors of employment. (...)

Eu acrescentaria dois pontos fundamentais para essa aproximação do caso brasileiro com as demais áreas do Atlântico: primeiro, a constante mobilização dos escravizados em busca de liberdade, pressionando das mais variadas formas a instituição escravista – seja através dos atos extremados das fugas, revoltas e quilombos, seja através das negociações cotidianas por autonomia.<sup>24</sup> Segundo, a experiência do racismo como ideologia tão arraigada nessas sociedades que impactaram decisivamente em políticas públicas desde o momento da Abolição da escravidão até os dias atuais. Esse ponto coloca em questão nessa pesquisa problemas comuns enfrentados por libertos e negros livres – como lidaram com suas heranças culturais, com os novos desafios numa sociedade sem escravidão e com o racismo. São problemas comuns que ajudam a pensar tanto o Caribe como o Brasil, ampliando para o Atlântico Sul problemas levantados por Paul Gilroy no Atlântico Negro.<sup>25</sup>

Essas questões também conseguem representar bem o processo de Abolição em Trinidad. Apesar disso, a bibliografia sobre a ilha também apresenta raríssimos casos de exercícios comparativos, e quando se trata do carnaval, é quase nula. A grande maioria dos estudos sobre o carnaval de Trinidad apresentam abordagem antropológica, analisando mais as formas, do que uma abordagem de história social da cultura. Muitos trabalhos se dedicaram ao estudo do Calypso – o gênero musical surgido nos carnavais dos anos 1890 que acabou conquistando destacado espaço na cultura nacional e um produto de exportação ao longo do século XX – e tantos outros discutiram a relação do carnaval com a identidade nacional, e a incorporação das formas carnavalescas negras a essa identidade. Não encontrei nenhum estudo que apresentasse uma abordagem inscrita na histórica social “thompsoniana” da experiência carnavalesca, como pretendo realizar aqui. Outro ponto importante para destacarmos é o fato de toda a bibliografia sobre Trinidad está em inglês, sendo esse estudo pioneiro em língua portuguesa.

Assim, não é difícil colocar o caso do Rio de Janeiro em aproximação com Trinidad. Contudo, o esforço, a pesquisa e a redação dessa tese demandaram empenho, fôlego e rigidez enormes para que a comparação não se resumisse a características formais ou anedóticas. Para isso foi fundamental o trabalho com as fontes primárias sobre as duas cidades.

O ponto inicial dessa pesquisa se deu no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro em busca da documentação policial relativa às associações carnavalescas durante a Primeira República.

---

[4] the construction of an ethnicity that could be used to their advantage”.

<sup>24</sup>FONER, E, *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; GENOVESE, Eugene D, *Da rebelião à revolução*, São Paulo: Global, 1983; COOPER, Frederick.; HOLT, Thomas C; SCOTT, Rebeca J, *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

<sup>25</sup>GILROY, Paul, *O Atlântico Negro, Modernidade e Dupla Consciência*, Rio de Janeiro: UCAM/Ed.34, 2000.



Felizmente, para o pesquisador, os pedidos de licenças para que sociedades civis pudessem funcionar passaram a ser de responsabilidade direta do Chefe de Polícia após a Proclamação da República.<sup>26</sup> Dessa forma encontramos inúmeras pastas contendo os trâmites para a conquista de licença por diferentes tipos de agremiações dentre elas as carnavalescas.

A partir dessa documentação, produzi um banco de dados com pedidos de licença de sociedades carnavalescas entre 1900 e 1918, computando em torno de mil entradas no banco. A partir das informações nessas fontes busquei nomes de sociedades e de seus membros nos periódicos da Biblioteca Nacional e nos Diários Oficiais da União, ambos com ótimas ferramentas de busca. Dessa forma pude mapear de forma muito mais ampla as conexões e caminhos trilhados por associações e indivíduos ao longo do tempo. Essa metodologia também me permitiu encontrar fotografias e inúmeras e surpreendentes referências das conexões entre associações carnavalescas e seus diálogos com outras esferas sociais.

Parte significativa da pesquisa se deu nos periódicos da cidade, preservados e atualmente disponibilizados on-line pela Biblioteca Nacional. Além da leitura anual do período carnavalesco – busquei ler sempre quatro dias antes e quatro dias depois do início do carnaval de cada ano do *Jornal do Brasil* e *O Paiz* e as revistas semanais *Revista da Semana* e *O Malho*<sup>27</sup> – realizei buscas ao longo de todo o ano através da sofisticada ferramenta de pesquisa on-line da hemeroteca digital da BN. Nessas buscas utilizei os mais variados termos, contudo foquei nos nomes dos membros das associações, visando localizar suas experiências sociais para além da festa. Dessa forma a gama de periódicos consultados é extensa.

A pesquisa histórica sobre os carnavais negros em Port-of-Spain, Trinidad também se valeu muito dos registros presentes nos jornais publicados na cidade que se encontram arquivados na *British Library*, em Londres. Essa biblioteca reúne o acervo do *Port-of-Spain Gazette* entre 1825 e 1956 e do *The Mirror* entre 1898 e 1916. Todos estão microfilmados e disponíveis para consulta no local. A pesquisa nesse acervo foi realizada com a leitura dos jornais entre os anos de 1838 e 1900. Como esse conjunto de fontes encontra-se apenas microfilmada, não é possível realizar a busca de termos específicos nesses jornais, sendo necessária a leitura dia-a-dia de cada publicação. Essa característica – apesar de possibilitar uma maior compreensão da estrutura e lógica dos jornais – impossibilita a realização de perguntas sobre e o desenvolvimento de estratégias de busca da atuação de indivíduos ao

<sup>26</sup> Anteriormente, no Império, as licenças eram concedidas pelo Conselho de Estado, e muitas delas se perderam ou ainda não foram organizadas.

<sup>27</sup> A escolha desses periódicos se deve a sua intensa relação, por um lado, com a festa carnavalesca e, por outro, com a atuação nos debates políticos da Primeira República no Rio. Ver OTTONI, Ana Vasconcelos, *O paraíso dos ladrões: crime e criminosos nas reportagens policiais da imprensa (Rio de Janeiro, 1900-1920)*, Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, 2012.

longo do ano, para além dos dias de carnaval – como foi possível com a documentação digitalizada pela Biblioteca Nacional, Arquivo Nacional e Diário Oficial da União no Brasil.

É preciso constar também que o Rio de Janeiro está mais documentado e o acesso a esse conjunto muito mais amplo e variado de fontes que me possibilitou aproximar de forma aguda de indivíduos e suas redes. O volume de documentos de Trinidad a que tive acesso foi sem dúvida menor, contudo, isso não limitou a pesquisa e a resposta às questões elementares levantadas e que guiaram o trabalho. Os termos da cidadania foram diferentes nos dois casos, assim como as fontes utilizadas para a comparação.

Visando tornar a pesquisa o mais acessível possível, a redação da tese foi dividida em três partes: *Negros Carnavais nas ruas do Rio de Janeiro (1900-1920)*; *Negros Carnavais nas ruas de Port-of-Spain (1838-1881)*; *Carnavais Atlânticos - Port-of-Spain e Rio de Janeiro (1838-1920)*. As duas primeiras partes da tese apresentam estudos detalhados sobre as mobilizações negras através do carnaval no período Pós-Abolição no Rio de Janeiro e em Port-of-Spain. A terceira parte, conclusiva, representa o exercício de aproximação transnacional empreendido por mim enquanto pesquisador.

A parte um está dividida em quatro capítulos. O primeiro, intitulado *Carnaval em preto e branco: imagens e representações carnavalescas*, tem como objetivo principal analisar formas de representação de mobilizações negras carnavalescas na Primeira República. Desse modo o recorte analítico foi feito nas diferentes representações sobre os grupos de Índios e seus cordões com atenção especial para a repressão policial liderada pelo chefe de polícia Alfredo Pinto. Em seguida analiso a representação de associações carnavalescas negras através de um conjunto de fotografias publicadas na imprensa.

O segundo capítulo, *Democracia e Progresso: cidadania, carnaval e mobilização negra*, tem como objetivo discutir as relações entre carnaval, mobilização negra e cidadania na cidade do Rio de Janeiro nas duas primeiras décadas do século XX. Para tanto, iremos conhecer e analisar as experiências e estratégias de atuação de sujeitos negros e suas associações – não apenas as carnavalescas. No capítulo três, *Áfricas nas ruas: modernidade, direitos e imagens de Áfricas nos carnavais da Primeira República*, o foco esteve em duas associações carnavalescas que escolheram assumir títulos que faziam referências ao continente africanos: a Liga Africana e os Africanos de Ramos, buscando compreender as relações com polícia, religiosidade e modernidade, ao mesmo tempo em que se apresentava uma performance associada a representações da África.

No quarto capítulo, *Macaco é Outro! Experiências cidadãs na comunidade negra carioca*, discuto aspectos da vida e desenvolvimento do Rancho Carnavalesco Macaco é

Outro, ao longo de mais de duas décadas no Rio de Janeiro. O foco dessa análise será a compreensão dos sentidos da expressão “macaco é outro...” para os cariocas durante a Primeira República, suas relações com as tensões raciais e as diferentes estratégias adotadas por seus membros no exercício de sua cidadania para além dos dias de carnaval.

Portanto, ao longo da primeira parte dessa tese analisaremos as experiências de cidadãos negros no Rio de Janeiro entre a abolição da escravidão e as duas primeiras décadas do século XX. Essa análise prezou pela compreensão da mobilização negra frente aos desafios postos pela realidade carioca no início do regime republicano. Esse esforço analítico possibilita compreender com mais clareza as nuances, estratégias e caminhos dessas experiências.

A segunda parte da tese, *Negros Carnavais nas ruas de Port-of-Spain (1838-1881)*, está dividida em dois capítulos. Neles empreendo uma análise das experiências negras nos carnavais da cidade de Port-of-Spain, capital da atual república de Trinidad e Tobago, antiga colônia britânica no Caribe, entre a Abolição da escravidão no caribe inglês (1834-38) e a Revolta do Canboulay de 1881.

No quinto capítulo, *Trinidad: Da Abolição às vésperas da Revolta (1834-1877)*, analiso as transformações sociais e políticas pelas quais a ilha de Trinidad passou e que são importantes para compreendermos o carnaval e sua relação com a sociedade ao longo do século XIX. Os impactos da abolição da escravidão nas práticas carnavalescas e na experiência social marcam esse capítulo. Ou seja, busco entender as relações entre o Pós-Abolição e a performance, as práticas, as tensões, identidades e rivalidades construídas entre 1834 e 1877, período de formação de uma sociedade de pessoas livres, mas inseridas num sistema de dominação colonial.

O capítulo seis, *Carnaval como direito: a Revolta do Canboulay de 1881*, pretende analisar a Revolta do Canboulay de 1881, pois, defendo que compreender as ações envolvidas nesse evento permite compreender mais claramente aspectos das relações tensas e conflituosas entre as forças policiais, autoridades coloniais e a população negra de Port-of-Spain. Um elemento central desse evento foram os debates sobre autonomia festiva, que andavam lado-a-lado com a crítica à violência policial, e à limitação dos direitos costumeiros. A perseguição ao *Canboulay* e aos grupos de *sitckfighters*, estopim para a Revolta, e a reação dos foliões negros só pode ser compreendida com uma perspectiva de história social da cultura, buscando sempre entender como as experiências sociais informaram as ações desses sujeitos nas suas práticas culturais.

Após ter travado contato e analisado detidamente experiências dos carnavais negros das ruas do Rio de Janeiro e de Port-of-Spain, busquei, na terceira e última parte, empreender um

esforço comparativo entre as experiências negras de ambas as cidades. Justifico essa escolha metodológica não através das semelhanças na forma, características e padrões estéticos das práticas carnavalescas dessas duas sociedades. A justificativa se sustenta pela semelhança dos caminhos de mobilização, das respostas às experiências negras nessas sociedades atlânticas no Pós-Abolição desenvolvidas por sujeitos negros, sempre em diálogo, negociações, confrontos frente a ações repressivas, coercivas e limitadoras empreendidas por diferentes grupos dominantes. Esses últimos, forças policiais, autoridades governamentais, elites econômicas e intelectuais, também representam aqui um caminho de comparação, visto a marcante semelhanças das estratégias discursivas e práticas utilizadas por esses grupos dos contatos com as mobilizações negras em cada contexto.

O sétimo capítulo, *Imprensa e Polícia, controle e repressão: o caso dos carnavais de 1881, em Port-of-Spain e 1909, no Rio de Janeiro*, tem como objetivo central comparar como as forças policiais e a imprensa dialogaram com as mobilizações negras no Pós-Abolição. Esses contatos nunca foram uniformes ou homogêneos, mas pelo contrário, as relações entre forças policiais e as festas populares sempre oscilaram muito de acordo com as alianças e redes sociais estabelecidas pelos sujeitos em seu cotidiano e nas ruas da cidade. A imprensa também desempenhou papel muito complexo e variado em relação ao carnaval, especialmente no que se refere às práticas negras. Buscando entender melhor as possibilidades e influências geradas desses contatos, comparo nesse capítulo a repressão policial sobre os carnavais de 1881 em Port-of-Spain e 1909 no Rio de Janeiro. O estudo comparativo dessas duas festas permitiu discutir os impactos, reações, negociações e conflitos envolvendo polícia, imprensa e foliões negros.

No capítulo oito, *Mobilização Negra: carnaval e cidadania* comparei os impactos da abolição na festa; os caminhos de formação de alianças e rivalidades; o empenho em ampliar e conquistar espaços de autonomia e direitos através da aproximação entre os cordões de índios, as associações negras do Rio de Janeiro – como a Liga Africana – com os grupos de carnaval *Jamette* e as *Yard Bands* de Port-of-Spain.

Por conseguinte, essa tese não pretende ser um trabalho exaustivo de comparação que dê conta de toda a história do carnaval das cidades, nem mesmo das experiências negras no Pós-Abolição como um todo. Contudo, acredito ter contribuído com o conhecimento histórico acerca de algumas possibilidades de mobilização negra que levaram em alta conta a festa carnavalesca como espaço catalizador de culturas negras no Atlântico. Que esse trabalho inspire e amplie os estudos que pensem tais mobilizações transnacionalmente a partir de experiências de outros grupos, em outras cidades e períodos.

# Parte I: Negros Carnavais nas ruas do Rio de Janeiro (1900-1920)

---

## **Capítulo 1: Carnaval em preto e branco: imagens e representações carnavalescas**

No meio do ano, em junho, por exemplo, poucos estão pensando no carnaval. A festa que precede a Quaresma ainda se faz longe no calendário; pelo menos quatro meses se arrastarão antes que Momo vire rei nas ruas do Rio de Janeiro. Porém, as agremiações que pretendem empolgar no Carnaval não podem se dar ao luxo do improvisado ou da correria nos preparativos. O ano fica até mesmo curto para tantos ensaios, reuniões, assembleias, bailes e eventos.

Durante a Primeira República, especialmente a partir de década de 1900 (quando da maior institucionalização e do surgimento dos concursos carnavalescos promovidos por jornais)<sup>28</sup>, as associações, populares ou não, se empenhavam em manter um calendário festivo que cobrisse todo o ano. Promoviam bailes e festas em homenagem a data de sua fundação e para a posse da nova diretoria; realizavam bailes mensais, reuniões íntimas, celebravam aniversários de sócios e de ilustres cidadãos da cidade; realizavam festa na passagem de ano, no dia de Reis e no sábado de Aleluia. Tudo animado com muita música – polcas, valsas, marchas, *schotichs*, mazurcas, tangos, lundus, maxixes e sambas – e dança, bebidas, comidas e humor.

Neste capítulo busco analisar como sociedades carnavalescas formadas por homens e mulheres negras foram representadas na imprensa e por forças policiais ao mesmo tempo em que buscavam se auto representar através de outros meios e outros sentidos na sociedade carioca que ainda estava construindo as bases da cidadania republicana entre as décadas de 1900 e 1910.

Assim, como num préstito carnavalesco, o enredo desse capítulo está dividido em algumas alas, para facilitar a construção do argumento e o entendimento do leitor. Inicialmente iremos analisar como algumas performances de matriz africana características da mobilização negra na Primeira República foram reprimidas e representadas pela polícia e pela imprensa. Tal objetivo será construído a partir da análise das múltiplas repercussões da medida criada pelo chefe de polícia, Alfredo Pinto, proibindo que grupos de índios desfilassem nas ruas no carnaval de 1909. Por fim, iremos analisar um conjunto de fotografias produzidas entre 1900 e 1920, discutindo as possibilidades de autorepresentação de homens e mulheres negras no Rio de Janeiro ao longo da Primeira República.

---

<sup>28</sup> Ver CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

Entre finais do século XIX e início do século XX, um emaranhado de práticas carnavalescas disputavam espaço nas ruas do Rio. Conforme demonstrou Maria Clementina Pereira Cunha, é muito difícil distinguir formalmente entre Cucumbis, cordões, blocos, ranchos, grandes sociedades, grupos de pastorinhas, além dos inúmeros foliões individuais que brincavam o carnaval pelas ruas da cidade. A confusão entre práticas e nomenclaturas nos parece mais intensa no olhar dos jornalistas e memorialistas, que pretendiam classificar e rotular cada forma, do que entre os próprios carnavalescos. Como já demonstrou Cunha, além de ser relativamente improvável conseguirmos estabelecer fronteiras rígidas entre cordões, ranchos, blocos, etc, é impossível também segregar tais grupos por classes sociais ou determinados espaços geográficos do Rio de Janeiro.<sup>29</sup>

A relação das forças repressivas, representadas pela polícia, e dos órgãos da imprensa da cidade com essa polifonia de práticas esteve pautada em concepções de república, civilização e modernidade. Grupos capazes de se aproximar de determinados padrões tolerados, permitidos e valorizados pela polícia e pelas elites intelectuais conseguiriam maior autonomia e espaço de sobrevivência. Esse processo de valorização de determinados padrões e práticas carnavalescas foi esmiuçado por Maria Clementina Pereira Cunha em seu livro *Ecos da Folia*, de 2002. Em sua análise, a autora demonstra como parte significativa da imprensa se empenhou em utilizar o carnaval como caminho para colocar em prática projetos de República, cidadania e nação. Esses projetos passavam diretamente pelo debate sobre modernidade. Esta era compreendida pela grande maioria dos literatos, jornalistas e políticos como uma expressão da cultura, padrões, modelos, performance e estética europeia.<sup>30</sup>

Essa modernidade europeia deveria ser implementada na festa carnavalesca através da repressão à práticas consideradas bárbaras, incivilizadas, primitivas (sic). Projetos alinhados com essa perspectiva estavam presentes também nas políticas imigrantistas, higienistas, políticas públicas voltadas para as habitações populares, e também para as formas de controle das relações de trabalho.<sup>31</sup>

Por conseguinte, característica marcante dessa concepção de modernidade era sua associação imediata com a cor branca, representada pela “civilização europeia”. No carnaval

---

<sup>29</sup> *Ibid.* Cap. 3

<sup>30</sup> CUNHA, Maria Clementina Pereira, *Carnavais e outras f[r]estas: ensaios de história social da cultura*, Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

<sup>31</sup> CHALHOUB, Sidney., *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996; SCHWARCZ, Lília Moritz, *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993; ROCHA, Oswaldo Porto, *A era das demolições: cidade do Rio de Janeiro, 1870-1920*, Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

esse ponto era representado principalmente pelas Grandes Sociedades Carnavalescas, que atingiram seu auge de popularidade e presença entre os anos de 1870 e 1890.<sup>32</sup>

A maior repressão e controle na década de 1890, anos iniciais da república, marcados pela atuação rígida do chefe de polícia Sampaio Ferraz na repressão à capoeiragem<sup>33</sup>, a implementação do Código Penal de 1890 e seus artigos embasando a “ideologia da vagabundagem”,<sup>34</sup> estava diretamente ligado aos projetos de modernidade europeia. Produziram, conseqüentemente, um aparato policial mais atento às práticas populares que pudessem reunir “vagabundos”, capoeiras, ébrios, capadócios, práticas que, nessa perspectiva, representassem o atraso (sic) e afastassem a jovem República brasileira da modernidade pretendida.

A própria demografia carioca nos anos iniciais da república demonstra tanto o crescimento da população quanto a marcante presença de negros na capital republicana. Nos dados apresentados por Sidney Chalhoub, encontramos:

Em 1872, moravam na capital 274.972 pessoas; em 1890, este número cresce para 522.651, atingindo 811.443 em 1906. A densidade populacional era de 247 habitantes por km<sup>2</sup> em 1872, passou a 409 em 1890, e a 722 em 1906. (...) O Rio de Janeiro concentrava um grande contingente de negros e mulatos – o maior do Sudeste –, como registra o censo de 1890. Dos 522.651 habitantes da capital registrados em 1890, aproximadamente 180 mil ou 34% foram identificados como negros ou mestiços.<sup>35</sup>

Esse número é ainda mais significativo quando lido em conjunto com os dados para população estrangeira: 155.202 habitantes eram de naturalidade estrangeira, o que representa 30% da população. Isso quer dizer que ao excluirmos a população estrangeira, o número de negros e mestiços entre os nascidos no Brasil era de aproximadamente 49% em 1890.

Nesse contexto, de consolidação do novo regime político, mecanismos de controle e autorização para reuniões, eventos, festas, prêmios, e demais formas de lazer tornaram-se responsabilidade da polícia, passando necessariamente pela concessão de licença assinada diretamente pelo chefe de polícia. No período imperial, as licenças estavam sob autoridade do Conselho de Estado, contudo, foi no período republicano que os trâmites para concessão das licenças passou para as mãos da polícia. Para que um grupo carnavalesco pudesse estar dentro da lei, a concessão da licença assinada pelo chefe de polícia era imprescindível. Esta obrigatoriedade expõe a constante necessidade das autoridades republicanas de manter a

<sup>32</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

<sup>33</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig, *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art*, Londres e Nova Iorque: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.

<sup>34</sup> HERTZMAN, op.cit. *Making Samba.*, p. 44–47.

<sup>35</sup> CHALHOUB, Sidney, *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*, Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 2005.



ordem e o controle sobre os grupos populares: era preciso saber onde ficava a sede, quem eram os diretores e responsáveis pelos membros do grupo.

Encontramos no Arquivo Nacional um amplo conjunto dessas licenças, envolvendo não apenas grupos carnavalescos. Nessas fontes encontramos nomes das diretorias e sócios, assim como suas moradias e profissões. Através dos estatutos anexados em muitas delas podemos visualizar as normas que os membros desejavam transparecer para o público, sobretudo para as autoridades. Boa parte da documentação é composta também pela correspondência entre os delegados distritais e o chefe de polícia; constam as opiniões dos inspetores de quartirão sobre os membros do grupo. Sendo assim, para que um pedido de licença fosse deferido ou indeferido, por exemplo, uma intensa troca de informações entre as diferentes esferas policiais era necessária, possibilitando-nos analisar quais os padrões de comportamento exigidos pelas autoridades para permitir o funcionamento de um grupo.<sup>36</sup>

Todos os grupos aqui analisados receberam licença do chefe de polícia ao menos uma vez para que sua sociedade pudesse existir. É importante notar que ao longo da primeira década de vigência do regime republicano o número de licenças preservadas no Arquivo Nacional é muito pequeno. Essa quantidade reduzida pode indicar apenas o extravio das licenças, sua destruição ou perda ao longo dos anos dentro dos arquivos. Por outro lado, o número crescente de associações devidamente licenciadas entre 1900 e 1920 pode demonstrar como os grupos populares compreenderam o uso da cultura escrita, especificamente o uso da lei em seu favor, como um caminho para garantir e expandir o direito de associação, expressão e representação diante da República que vinha se constituindo – e não o fato de a polícia ter facilitado o acesso a esse documento numa possível suavização das formas de controle.

Na capital federal entre 1890 e 1910, o cenário de tensão social esteve constantemente em ebulição. Inúmeras revoltas, motins, confrontos entre camadas populares e autoridades republicanas ocorreram, assim como conflitos envolvendo as forças armadas. As revoltas da armada, da vacina, dos marinheiros, as disputas eleitorais – que muitas vezes terminavam em conflitos armados nas ruas – marcaram o período.<sup>37</sup> A repressão consequente desse contexto impactou também as formas de controle sobre quaisquer aglomerações populares. Como

---

<sup>36</sup> Cunha também trabalhou com essa documentação. Para maiores informações sobre os pedidos de licença e uma análise mais detalhada sobre configurações geográficas e outras características (como nomes, tipos) ver: CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

<sup>37</sup> MATTOS, Hebe, A vida política, in: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.), *História do Brasil nação*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2012; NASCIMENTO, Alvaro Pereira do, *Cidadania, cor e disciplina na revolta dos marinheiros de 1910*, Rio de Janeiro: Mauad X, 2008; SEVCENKO, Nicolau, *A revolta da vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*, São Paulo: Editora Scipione, 1993.

consequência podemos perceber uma maior institucionalização das associações carnavalescas, que rapidamente aprenderam os caminhos legais para conquistar as licenças junto à polícia.

Logo, para existir e funcionar na Primeira República foi necessário tanto uma maior utilização da cultura escrita quanto de inovações culturais e apoios em outras esferas da sociedade. Ao longo das décadas de 1900 e 1910, os grupos populares se institucionalizam e multiplicaram. Neste processo de formalização perante a polícia algumas práticas foram mais aceitas, no que desempenhou papel fundamental a imprensa, representada sobremaneira pelos “cronistas de Momo”, na expressão de Eduardo Granja Coutinho.<sup>38</sup> Assim, os chamados Ranchos conquistaram a simpatia de parte dos jornalistas, galgando a posição de exemplo a ser seguido.

Os ranchos desenvolveram um modelo de organização e conduta que deveria ser seguido por aqueles que desejavam a legalização perante a polícia e o reconhecimento perante a imprensa. Adotar tais padrões – sede social, orquestra formada não apenas por instrumentos de percussão, e sim com predomínio de cordas e sopros, estrutura com porta estandarte, mestre sala, guarda de honra, fantasias, enredo, diretores de harmonia, canto, dança, grupo de pastoras – não pareceu muito sacrifício para esses grupos: produziram associações que souberam dialogar elementos culturais de matriz africana e as exigências de modernidade em voga e formas de conduta requeridas pelas autoridades policiais e por muitos jornalistas. Mais do que pensarmos em dominação, controle, manipulação ou seu oposto – resistência – acredito que devemos olhar para esse processo através das lentes da circularidade cultural e das constantes negociações necessárias para que tais grupos se mantivessem e expandissem suas redes.<sup>39</sup>

No esforço de entendermos melhor como grupos populares empreenderam esses diálogos com as variadas forças republicanas – que buscavam manter a ordem e o controle – é interessante olharmos para os termos utilizados por eles mesmos para intitular suas associações carnavalescas. Conforme Cunha já havia ressaltado, em uma minoria dos pedidos de licença encontramos os termos Rancho e Cordão - termos muitíssimo utilizados pela imprensa e mesmo pela polícia para estabelecer limites às práticas populares. Olhando para o gráfico abaixo, produzido a partir do banco de dados com os pedidos de licença preservados

<sup>38</sup> COUTINHO, Eduardo Granja, *Os cronistas de momo: imprensa e carnaval na primeira república*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

<sup>39</sup> GINZBURG, Carlo, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 255. REIS, João José; SILVA, Eduardo da, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 151.

no Arquivo Nacional, podemos perceber como tais grupos leram projetos de modernidade defendidos pela imprensa e polícia e buscaram criar caminhos para se fazer presente nas ruas.

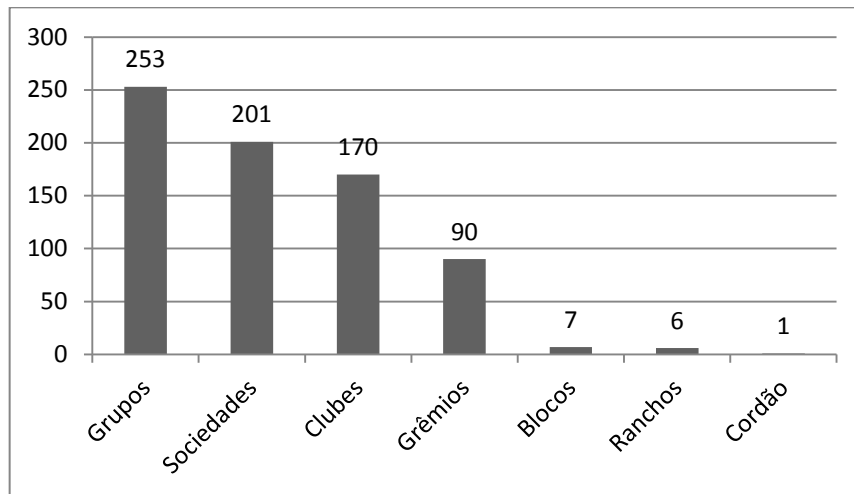


Gráfico 1. Termos utilizados para requerimento de licença.

O termo mais utilizado foi *Grupo*, aparecendo 253 vezes entre as 758 associações que pediram licença entre 1900 e 1918. Seguida de *Sociedade* (201), *Clube* (170) e *Grêmio* (90). Esses quatro termos – contabilizando 94% do total – comumente vinham acompanhados das adjetivações Carnavalesco, Dançante, Familiar, Recreativo nas mais variadas combinações. Apenas sete Blocos, seis Ranchos e um Cordão figuram entre os pedidos de licença analisados. Esses dados reforçam a afirmativa de Cunha de que nessas décadas iniciais do século XX as associações populares eram muito variadas, não possuíam características rígidas, seus membros circulavam em diferentes grupos, e que a sanha classificatória estava no olhar da imprensa.

Completo afirmando que tais foliões fizeram uma leitura aguda do cenário político e cultural da cidade e escolheram utilizar os termos mais representativos das associações valorizadas pelas elites republicanas, ao passo que evitaram classificar-se com os termos mais polêmicos e ainda abertos a interpretações hierarquizantes, especialmente Cordão e Ranchos.

A aliança com jornalistas negros também foi fundamental no processo de reconhecimento e valorização de certos grupos. No Rio de Janeiro, o jornalismo se apresentou como um caminho de ascensão social e espaço para que talentosos homens negros conseguissem se expressar e marcar posição na sociedade.<sup>40</sup> Diferentemente da formação de uma imprensa negra, como é bem documentado e estudado para o caso de São Paulo, na capital da república um número elevado de jornalistas negros estava inserido nos grandes

<sup>40</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães, *Fortes Laços em linhas rotas: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX*, Universidade Estadual de Campinas, 2014.

jornais. Obviamente essa participação não era isenta de conflitos e tensões raciais. Contudo, foi possível, através de muito esforço e da formação de inúmeras redes, que alguns indivíduos conseguissem colocar nas páginas dos jornais de grande circulação histórias, projetos, práticas e trajetórias de negros e negras da cidade. Uma espécie de imprensa negra cravada no interior dos jornais mais populares do Rio de Janeiro, como era o caso de Vagalume no *Jornal do Brasil*, que tinha na crônica carnavalesca um dos carros chefes de sua atuação.<sup>41</sup>

Francisco José Gomes Guimarães (1877-1947) foi repórter negro e com patente de capitão da Guarda Nacional. Foi ferrenho defensor do carnaval popular e durante a década de 1910 esteve à frente da estreita relação entre o *Jornal do Brasil* e os grupos carnavalescos, era membro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, e da Associação Beneficente da Federação dos Homens de Cor do Brasil.<sup>42</sup>



Figura 1. Diário Carioca. 31/01/1935, p. 10

Segundo Eduardo Granja Coutinho:

<sup>41</sup> Ainda é preciso mais pesquisas e análises sobre a atuação desses intelectuais negros atuando através da grande imprensa no Rio de Janeiro. Ver: *Ibid.*, SILVA, op.cit. “*Etymologias preto*”..., COUTINHO, op.cit. *Os cronistas de momo...*

<sup>42</sup> EFEGÊ, op.cit. *Figuras e coisas do carnaval carioca*.

Foi ele [Vagalume] quem, nos anos 1910, apareceu como o paladino das pequenas sociedades, o cronista militante da cultura negra que se bateu contra a repressão ao Carnaval proletário da Cidade Nova, da Zona Sul e dos subúrbios. Foi ele quem escreveu, melhor do que ninguém, a crônica – a ‘pequena história’ – da cultura afro-brasileira, sendo reverenciado pelos chorões, sambistas, macumbeiros e foliões do Carnaval antigo.<sup>43</sup>

Coutinho afirma ainda que o compromisso político de Vagalume “era com a cultura popular de matrizes negras”.<sup>44</sup> Mantinha relações de amizade e admiração com o pessoal que frequentava a casa de Tia Ciata.<sup>45</sup> No ano de 1933, Vagalume publicou o livro “Na roda de Samba”, uma obra fundamental para a história do gênero e da história do Rio de Janeiro.<sup>46</sup> Essas são as razões que fazem de Vagalume um personagem fundamental para as redes de sociabilidade criadas pelos foliões negros na Primeira República, e sua presença será constante nessa tese.

### 1.1. Cordões de índios promotores de desordens? Alfredo Pinto e o Carnaval de 1909

Alfredo Pinto, chefe de Polícia da capital federal, iniciou os trabalhos em 1909 logo no segundo dia do ano. E já estava com o carnaval em mente, preocupado em manter a ordem naquela festa tão popular. Publicou a seguinte recomendação aos seus subordinados:

Secretaria da polícia do Distrito federal

Rio de Janeiro, 2 de janeiro de 1909

Recomendo-vos que não consentais, em absoluto, na realização de ensaios de cordões carnavalescos, senão no dia determinado nas respectivas licenças e somente até as 10 horas da noite.

Outrossim, recomendo-vos que tenhais o mais severo escrúpulo nas informações necessárias a concessão de licenças para o funcionamento de clubes em geral ou de sociedades e grupos carnavalescos que pretendam sair nos dias destinados a tais folguedos; [ilegível]que, os denominados cordões, sejam compostos de pessoas com profissão conhecida e que os requerentes assinem termo de responsabilidade nessa delegacia.

Devereis também declarar formalmente aos ditos requerentes que resolvi proibir a exibição desses cordões de indivíduos fantasiados de índios, os quais são, quase sempre, os promotores de desordens e de acidentes na via pública.

Assinado: Alfredo Pinto Vieira de Mello

Chefe de Polícia<sup>47</sup>

<sup>43</sup> COUTINHO, op.cit., p. 44.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>45</sup> Chegando mesmo a participar da polêmica em torno da composição de *Pelo Telefone*, supostamente o primeiro samba gravado, registrado na Biblioteca Nacional como de autoria de Donga e Mauro de Almeida. HERTZMAN, op.cit...

<sup>46</sup> VAGALUME, Francisco Guimarães, *Na Roda de Samba*, Rio de Janeiro: Typ. São Benedicto, 1933.

<sup>47</sup> AN. GIF1 - 6C251

No documento, Pinto clamava para que seus comandados aumentassem a fiscalização sobre os ensaios dos cordões carnavalescos e reforçassem a atenção quanto à coleta de informações necessárias para a concessão ou não das licenças para clubes em geral e especialmente para grupos carnavalescos que pretendessem sair às ruas. Aos membros dos ditos cordões a atenção deveria ser redobrada e as exigências incluíam a necessidade de serem “compostos de pessoas com profissão conhecida e que os requerentes assinem termo de responsabilidade nessa delegacia”.

Se as diretorias dos cordões conseguissem cumprir todas as exigências, ainda deveriam ser comunicados que o chefe de polícia havia decidido “proibir a exibição desses cordões de indivíduos fantasiados de índios, os quais são, quase sempre, os promotores de desordens e de acidentes na via pública”.

Essa medida repressiva e suas consequências para aquele carnaval servem aqui como porta de entrada para pensarmos as tensões entre performances de matriz africana no carnaval, sua representação na imprensa e a repressão policial.

Nascido no Recife, em 1863, Alfredo Pinto Vieira de Melo teve carreira como magistrado entre 1887 e 1890 em Minas Gerais. No ano de 1893 foi nomeado chefe de polícia do mesmo estado por Afonso Pena e se tornou deputado federal entre 1897 e 1902. Chegou ao Rio de Janeiro em 1902 para exercer a advocacia e “foi nomeado representante da Fazenda Nacional junto à Comissão de Obras do Porto do Rio de Janeiro pelo presidente Rodrigues Alves (1902-1906), durante o período de grandes reformas urbanas por que passou a cidade”.<sup>48</sup> No governo do presidente Afonso Pena, Alfredo Pinto foi alçado a chefe de polícia da capital federal, ficando no cargo entre 1906 e 1909.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> JUNQUEIRA, Eduardo. Verbetes “Alfredo Pinto”. In: *Dicionário da Elite política Republicana (1889-1930)*. FGV / CPDOC. <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/PINHEIRO,%20Alfredo.pdf>

<sup>49</sup> Como era tradicional entre os chefes de polícia da capital federal, Pinto tornar-se-ia ministro da Justiça e já no fim da vida, ocupou cadeira no Supremo Tribunal Federal. Ver.: BRETAS, Marcos Luiz, *A guerra das ruas: povo e polícia na Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 1997. JUNQUEIRA, Eduardo. op.cit.



**Figura 2. "Dr. Alfredo Pinto, ex-chefe de polícia." *O Malho*, 26/06/1909. ed. 354. p. 13**

Em seus anos como chefe de polícia da capital, Alfredo Pinto se empenhou em estabelecer medidas moralizadoras (sic), argumentando sempre em nome da ordem, da lei e da segurança – características recorrentes entre os ocupantes do cargo. Não só os índios dos cordões estariam na mira do chefe de polícia: no ano de 1907, Pinto iniciou campanha contra o jogo do bicho.<sup>50</sup> O popular jogo de azar carioca já havia sofrido várias tentativas de extinção, a de Pinto não seria a primeira nem a última. É interessante analisarmos a charge publicada n’*O Malho* de autoria de Alfredo Storni (1881-1965).<sup>51</sup> Nela, o chefe de polícia está de sabre em punho agarrando o “jogo do bicho pelo pescoço. “Já pra cadeia, seu bandido!”, brada o chefe. A resposta do “jogo” é sintomática da relação complexa entre polícia e práticas ilegais na cidade. “Todos vocês começam assim”: “medidas enérgicas contra o jogo do bicho, e deixam livremente [o jogo de azar], que tem feito muito maiores vítimas do que eu”.

<sup>50</sup> Sobre o jogo do Bicho ver: MAGALHÃES, Felipe., *Ganhou, leva! : o jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960)*, Rio de Janeiro: FGV, 2011.

<sup>51</sup> Trabalhou como chargista de *O Malho* entre 1907 e 1922.

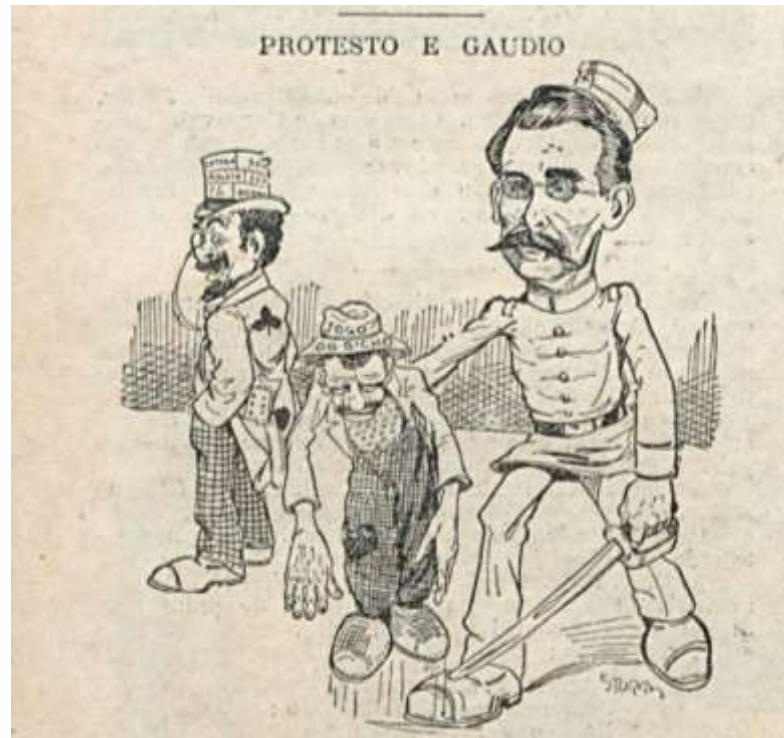


Figura 3. "Protesto e Gáudio." *O Malho*, 23/02/1907. ed. 232. p. 26.

A crítica à postura da polícia é evidente no traço e no texto do chargista: para ele, é comum os recém-empossados chefes de polícia buscarem implementar medidas repressivas contra práticas tradicionalmente criticadas na cidade. Entretanto, é comum também que tais medidas sejam endereçadas a práticas populares, que causariam inclusive menores estragos para a vida da sociedade, na visão do chargista. Enquanto os “verdadeiros problemas”, relacionados a poderosos grupos econômicos da cidade, seriam deixados de lado – os jogos de azar que envolviam casas de apostas nos ricos salões do Rio, representado na charge por um homem elegantemente vestido, portando uma alta cartola.

Dois anos mais tarde, Pinto voltaria a ser criticado pela imprensa, dessa vez por ter utilizado de força demasiada contra a população nas manifestações contra a Light, em 1909. Duas semanas após ter publicado o edital contra os índios, o chefe de polícia teria que enfrentar uma série de protestos contra os serviços prestados pela Light na cidade. Nesses protestos, o alvo principal foram os bondes elétricos, que na década de 1900 tornaram-se monopólio da empresa canadense.<sup>52</sup> Com isso, as reclamações sobre o aumento intervalo entre os carros e a piora no serviço cresceram aceleradamente.

Durante três dias, entre 11 e 13 de janeiro de 1909, ruas e praças do centro vivenciaram a construção de barricadas, bondes virados e queimados e vários confrontos com a polícia. O

<sup>52</sup>ROCHAS, Amara Silva de Souza. Modernas seduções urbanas: a eletrificação no Rio de Janeiro., *Revista Anos 90*, v. 14, p. 202–217, 2000.



estopim para tais manifestações foram alterações nas paradas dos bondes, deixando os passageiros mais longe sem que o preço da tarifa fosse diminuído. O prefeito Souza Aguiar manteve as alterações de pontos e itinerários, convocou exército e marinha para ajudar na manutenção da ordem (sic).

A polícia, liderada por Pinto, usou de extrema violência para dispersar a multidão, assassinando cinco pessoas e deixando 67 feridos e 120 presos. A ação violenta da polícia foi duramente criticada pela imprensa, destacando-se o fato de uma das vítimas ser uma mulher de 60 anos de idade que estava na sacada de sua residência e outra um menino de 12 anos.



Figura 4. "Ordem e Progresso". *O Malho*. 23/01/1909. ed. 332. p. 5

A brutalidade da polícia foi retratada n’*O Malho* em tom satírico e muito crítico. Sob o título de “Ordem e Progresso”, lema estampado na bandeira nacional da República, alguns policiais da cavalaria são retratados desferindo golpes com seus sabres, com olhar insano, em meio a uma população desesperada, em fuga. O cenário é composto por bondes em chama, lâmpadas destruídas e densa fumaça que cobre o céu noturno. A legenda diz: “Quadro histórico comemorativo do ‘heroísmo’ da polícia militar contra o povo”. O original ficaria no palácio do Catete, sede da República e morada oficial do Presidente, cópias seriam enviadas para a prefeitura, para a Força policial e para o corpo de bombeiros. Uma terceira cópia viajaria para mais longe, seria exposta na Exposição Internacional da Zululândia.<sup>53</sup>

Portanto, o ano de 1909 não estava sendo nada tranquilo para a polícia, e o carnaval ainda nem havia chegado. Contudo, antes de entrarmos nos dias de Momo, precisamos compreender os motivos que levaram o chefe de polícia a proibir “a exibição desses cordões de indivíduos fantasiados de índios”.

O olhar cauteloso e repressivo da polícia do Rio sobre os cordões não se iniciou com Alfredo Pinto. Segundo Cunha, ao longo das décadas de 1890 e 1900 as medidas repressivas direcionadas a grupos carnavalescos tornar-se-ão cada vez mais complexas e eficientes. Com um breve olhar sobre os jornais cariocas da década de 1900 encontramos inúmeras referências relativas aos cuidados da polícia em relação aos grupos classificados por eles como cordões.

No *Jornal do Brasil* em setembro de 1901, o subdelegado do 1º distrito [o jornal não informa de qual circunscrição urbana], “afim de evitar os conflitos de sempre”, “resolveu proibir os ensaios dos cordões carnavalescos”.<sup>54</sup> Os “conflitos de sempre” demonstram uma construção narrativa da polícia e de jornalistas buscando associar essa prática à violência, desordens e ações criminosas. Portanto, foi comum também a associação entre cordões e a prática da capoeiragem na década de 1900. Um caso ocorrido em novembro de 1901, relatado pelo *Jornal do Brasil*, nos oferece mais subsídios para compreendermos como cordões e seus membros eram representados pela polícia e pela imprensa carioca.

Em Niterói, cidade vizinha da capital da república, então capital do estado da Guanabara, teria ocorrido “correrias” praticadas por capoeiras na noite de 10 de novembro de 1901. Nessas “correrias”, Lucio Alvim teria sido agredido com cacetadas por um grupo. Segundo ele :

---

<sup>53</sup> Essa última referência é interessante, pois pode indicar a associação da brutalidade da polícia comandada por Pinto com as forças colônias na África e sua contumaz e sistêmica violência contra a população local.

<sup>54</sup> JB. 18/09/1901. P.3.

A agressão foi motivada pela rivalidade existente entre sócios de cordões carnavalescos.

Pelos depoimentos acima ficou provado que a agressão foi praticada por Cypriano de tal, preto, que foi empregado da estrada de ferro Leopoldina.

Lucio, no seu depoimento, declara que foi agredido por três indivíduos, conhecendo apenas Cypriano, o primeiro que lhe deu a cacetada.

(...)

Em poder dos presos foram encontradas duas navalhas e bem assim uma bengala de ferro pertencente a Cypriano que se evadiu.<sup>55</sup>

Mais do que atentarmos para a agressão sofrida por Lucio Alvim, é importante analisarmos os detalhes dessa notícia. Cypriano de tal seria um homem preto, teria trabalhado na estrada de ferro e participava de um grupo carnavalesco, munido de uma bengala. Essa descrição poderia ser utilizada para tantos outros homens negros da capital federal – como veremos no capítulo seguinte. Entretanto, a associação entre cordões, capoeiras, navalhas, homens negros indicava representações negativas construídas pela imprensa e pelas ações repressivas da polícia que colocariam sob suspeita quaisquer indivíduos negros que participassem de associações carnavalescas do período.

Não busco com essa última afirmativa apagar o elemento da violência presente nos cordões, muito menos negar a presença de capoeiras entre seus membros. Muitos conflitos se originaram do confronto entre cordões que se encontravam nas ruas estreitas do centro da cidade. Entretanto, a violência assumia em muitos casos um caráter ritual, onde os cordões disputavam a primazia carnavalesca, cujo objetivo final era rasgar ou capturar o estandarte do grupo rival.<sup>56</sup> O uso de cacetes, navalhas, da prática da capoeira fazia parte da formação de uma masculinidade juvenil naqueles anos iniciais do século. Os membros desses cordões encaravam o carnaval como oportunidade para alcançar prestígio e reconhecimento social. Os desafios físicos travados entre esses jovens homens se relacionava com as inúmeras tradições de lutas com cacetes no Atlântico.<sup>57</sup>

Essa característica dos cordões é percebida também na preocupação demonstrada na documentação policial da década de 1910. O chefe de polícia Belizário Távora estabelece as instruções que deveriam ser “observadas pelos rondantes durante os 3 dias de carnaval”:

<sup>55</sup> JB. 12/11/1901 p. 3.

<sup>56</sup> CUNHA, Maria Clementina Pereira, Vários Zés, um sobrenome: as muitas faces do senhor Pereira no carnaval carioca da virada do século, in: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.), *Carnavais e outras F(R)estas. Ensaios de história social da cultura*2, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2002, p. 371–408.

<sup>57</sup> Ver capítulo 8 dessa tese.

6º Prender todas as pessoas encontradas na prática de qualquer crime ou delito, apresentando-as a autoridade competente, e as que promovam vaias, gritos de morra, fora, assobios a qualquer sociedade. (...)

8º Evitar encontro de cordões carnavalescos e que os mesmos promovam distúrbios; obrigando-os a obedecerem as ruas de subida e descida, de acordo com edital do Dr. 1º Delegado Auxiliar.<sup>58</sup>

Buscava chamar atenção dos oficiais de polícia nas ruas para algumas estratégias utilizadas pelos membros dos cordões: eram comuns os desafios, hostilidades gritos, vaias quando dois cordões se encontravam no carnaval. Quem promovesse alguma dessas práticas deveria ser preso. Para reforçar e aprofundar as práticas repressivas sobre os Cordões, o chefe de polícia publica nova circular às vésperas do carnaval dizendo:

III – Cassar imediatamente a licença a todos os cordões ou grupos carnavalescos que alterem a ordem pública, detendo incontinentemente os desordeiros, para os fazer processar, na forma da lei;

VI – Revistar, à saída das respectivas sedes, os indivíduos que façam parte dos cordões, verificando se trazem consigo armas proibidas e, em caso afirmativo, prender os contraventores que serão processados nos termos do art. 377, do Código Penal;

IX – Proibir correrias que possam trazer prejuízo a boa ordem dos festejos, assim como agressões, vaias ou assuadas a grupos, clubes ou préstito, efetuando a prisão dos desobedientes ou recalcitrantes e processando-os na forma da lei;

X – Proibir terminantemente o uso de apitos pelos cordões e grupos carnavalescos ou mascaras avulsos, evitando confusões possíveis de socorro feitas do mesmo modo.<sup>59</sup>

A arbitrariedade das recomendações de Belizário impressiona. Estabelece a revista de todos os membros dos cordões ao saírem das sedes, proíbe o uso de apitos, criando uma norma que pressupõe o caráter criminoso dos indivíduos que participavam de grupos considerados cordões pela polícia.

A relação de Belizário Távora com práticas populares foi intensa. Ocupou o cargo de chefe de polícia ao longo do governo do Marechal Hermes da Fonseca, entre 1910 e 1914. Em 1912 proibiu que as coristas dos teatros se apresentassem de maiô.<sup>60</sup> Segundo Felipe Magalhães, Belizário foi acusado de “envolvimento com o jogo e esteve às voltas com denúncias de corrupção”, sendo o chefe de polícia “homenageado” no samba Pelo Telefone.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> AN – GIF1 - 6c377.

<sup>59</sup> AN – GIF1 - 6C377.

<sup>60</sup> *O Malho*, ano XI, n. 519, 24 de agosto de 1912

<sup>61</sup> MAGALHÃES, op.cit.,



**Figura 5. Belizário Távora. Almanack Administrativo, mercantil e industrial do Rio de Janeiro 1911 ed. A00068 p.588**

Entretanto, os cordões eram muito mais do que apenas um grupo de capoeiras sedentos por conflitos, como imprensa e polícia muitas vezes tentavam estabelecer. Os cordões traziam consigo para as ruas um conjunto variado de referências a carnavais antigos. Nas palavras de Cunha, esses grupos “mais se parecem com uma federação de tradições renegadas, das quais os índios são apenas um elemento”<sup>62</sup>. Então, por que Pinto proibiria apenas os grupos de índios nos cordões?

O olhar repressivo de Alfredo Pinto aos índios dos cordões indica sua preocupação com certas performances de matriz africana representada por esses homens que se fantasiam com penachos. A fantasia de índio no carnaval carioca remonta aos Cucumbis Carnavalescos que encontraram seu auge na década de 1880. Esses grupos eram formados por homens e mulheres negras e narravam, nos dias de carnaval, histórias de embaixadas, reinos, feiticeiros africanos, em língua banto, com instrumentos de percussão. Traziam para as ruas Reis e Rainhas do Congo, encenavam um enredo centrado na vitória da magia do feiticeiro que conseguia reviver o príncipe assassinado por um reino rival. Nesses Cucumbis a performance de representações da África era evidente e fundamental para sua existência e compreensão. Os

<sup>62</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*, p. 181.

membros dessa corte “africana” eram negros e vinham fantasiados com cocares, saias e colares de penas, braceletes, chocalhos, carregavam animais vivos e empalhados como cobras e lagartos.<sup>63</sup>

A noção de performance nos ajuda a pensar como a representação dessas formas de brincar o carnaval eram um caminho de comunicação e criação de laços identitários. Segundo Herculano Lopes, o uso do termo performance para a história da cultura

permite um olhar novo sobre certos fenômenos que já foram esquadrihados através de prismas diversos. (...) O uso de linguagens corporais, técnicas retóricas, expressões faciais, manipulação de emoções, regras de procedimento coletivo, decoração visual do corpo e do espaço – só para citar alguns elementos performáticos – em manifestações públicas contribuem para a construção de identidades coletivas que ao mesmo tempo refletem e influenciam o curso dos eventos.<sup>64</sup>

A performance pressupõe a recepção por parte de seus participantes e de espectadores presentes no momento de sua realização. O ato efêmero da performance busca comunicar, transmitir sentidos que vão além do texto de uma canção, englobam a roupa, os gestos, músicas, ritmos improvisações<sup>65</sup>. Por mais que seja difícil desvendar nas fontes tais características das performances populares, visto que em sua maioria registram apenas textos, é importante pensarmos esses cordões compostos por grande número de indivíduos negros, trazendo para um público amplo um conjunto de práticas que nos permite entender sua exibição como uma performance cultural de matriz africana, especialmente por sua vinculação as Cucumbis Carnavalescos.

Os Cucumbis aparentemente não sobreviveram para além da década de 1890, contudo suas tradições musicais e performáticas foram fundamentais na constituição das práticas carnavalescas das décadas de 1900 e 1910. Os cordões são o maior exemplo desse impacto. Eneida Moraes, em seu livro clássico sobre a história do carnaval carioca, afirma que:

É fora de dúvida que os primeiros de nossos cordões nasceram dos Cucumbis (...) Muito do vestuário e muitos dos personagens dos Cucumbis existiram nos cordões até bem pouco tempo, mesmo quando os cordões se transformaram nos ranchos de hoje [1958, quando da primeira publicação do livro].<sup>66</sup>

<sup>63</sup> BRASIL, Eric, Cucumbis Carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880), *Afro-Ásia*, n. 49, p. 273–312, 2014.

<sup>64</sup> LOPES, Antonio Herculano. *Performance e história*. Fundação Casa de Rui Barbosa. Rio de Janeiro, s.d., pp. 5.

<sup>65</sup> BONGIOVANNI, Luca, *Entre modernidades desarticuladas, tradições e nação: uma análise dos textos autorais e das encenações da Companhia Negra de Revistas – Rio de Janeiro, 1926.*, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.. ZUMTHOR, Paul., *Performance, recepção, leitura*, São Paulo: EDUC, 2000, p. 28–44.

<sup>66</sup> ENEIDA, op.cit., p. 102–103.

A autora, apesar de uma perspectiva bastante superada acerca de uma “linha evolutiva do carnaval carioca”, bem evidente na última frase da citação, é uma fonte fundamental para os interessados em carnaval. Ainda sobre os cordões ela afirma que a primeira vez que encontrou esse termo nos jornais foi no ano de 1886, mas que “a grande era dos cordões foi o início do século XX”.<sup>67</sup>

Em 1907, a revista *O Malho* publicou uma fotografia do Grupo Carnavalesco Coração de Ouro. À sua frente o grupo de índios se prepara para desfilar. Esses homens negros seriam constantemente associados à imagens da África pelos jornais cariocas do período.



**Figura 6. *O Malho*. 23/02/1907. ed. 232. p. 18**

Em 1909, n’*O Malho*, o jornalista afirma que “A polícia tem licenciado uma penca de grupos e cordões que com os seus saracoteios e acompanhamentos africanos são o terror do Sr. Lopes Trovão”<sup>68</sup>. Em na edição de 4 de março do mesmo ano, afirma

“(…) Zé Povo as aguarda [sociedades com seus préstitos] com as suas palmas e não fará cara feia aos cordões de cantilena africana e letras... cariocas! O que ele quer é pretexto para encher o centro da cidade e os pontos dos arrabaldes onde também se faz Carnaval.”<sup>69</sup>

No ano seguinte, ainda n’*O Malho*, o jornalista afirma que diante dos cordões “mais ou menos africanizados” a população irá se divertir.<sup>70</sup> E conforme demonstrou Cunha, a

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 103.

<sup>68</sup> *O Malho* ed. 128. 25/02/1909 p.9

<sup>69</sup> *O Malho* ed. 129. 4/03/1909 p.13

<sup>70</sup> *O Malho* ed. 385 1910 p. 20

imprensa constantemente associou essas práticas a adjetivos como bárbaros, aterradores, selvagem, boçal, horríveis, fétidos.<sup>71</sup> Complemento essa acertada análise afirmando que o alvo principal dessa crítica eram performances mais associadas a representações da África e memórias do cativo, que envolviam práticas consideradas facilitadoras de desordens ou comportamentos violentos, daí a proibição do chefe de polícia em relação aos grupos de índios nos cordões.

O controle policial sobre os cordões é perceptível nos editais e notícias veiculadas na imprensa. Ao longo da década de 1900 encontramos inúmeras notas publicizando ordens do chefe de polícia para limitar os trajetos e direções dos cordões pela cidade.<sup>72</sup> Em fevereiro de 1904, o *Jornal do Brasil* publicou um aviso do chefe de polícia: “O Cordão carnavalesco que não exibir a sua licença, uma vez solicitada pela polícia, será remetido preso para a polícia central.”<sup>73</sup>

Portanto, a decisão de Alfredo Pinto em janeiro de 1909 não estaria na direção contrária dos seus predecessores nem se chocaria diretamente com boa parte da imprensa, que entendia os cordões e suas práticas atrasadas e bárbaras (sic) como um entrave para o carnaval e república moderna que se pretendia. Alguns jornalistas se apressaram em apoiar a medida do chefe de polícia, como é o caso da publicação da revista *Careta* de 16 de janeiro de 1909:

O chefe de polícia proibiu os índios no Carnaval pelo seguinte: não querendo proibir os sórdidos *cordões*, proibiu o que neles havia de mais reles e indecente, isto é, aqueles índios sem espírito que vão à frente a soprar no apito, abrindo o caminho com uma brutalidade sem nome...

Enxergão [autor]<sup>74</sup>

Os índios representariam o mais indecente nos “sórdidos cordões”, reforçando nosso argumento de que esta fantasia – com sua performance associada a representações da África e do cativo - era encarada tanto pela polícia quanto por parte da imprensa como alvo a ser extinto das ruas. Na revista *Fon-Fon*, esse ponto fica ainda mais evidente, e a relação com a África e o “primitivismo” são apontados ainda mais contundentemente. No texto, o autor afirma que não cabe a revista julgar se a medida teve razão de ser, porém afirma que:

aquela espécie de fantasia era interpretada e realizada de certo modo boçal, como boçais de africanismo são já, por si, os intitulados e sambadores *cordões* carnavalescos, desde a calamidade dos títulos com que se batizam a sem graça e estupidez da maioria das figuras, das estropiações dos cantos inexpressivos e,

<sup>71</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*, p. 174–181.

<sup>72</sup> JB 6/02/1903 p. 4, 03/05/1905 p. 4, 23/02/1906 p. 5; 10/02/1907 p.11

<sup>73</sup> JB 13/02/1904. P. 4

<sup>74</sup> *Careta* ed. 033 16/01/1909 p.22



principalmente, as asneiras e desenxabimentos dos versos detestáveis quer como rima e metro, quer como expressão significativa.<sup>75</sup>

Se alguns textos apoiaram abertamente a decisão de Alfredo Pinto, as críticas na imprensa foram muito mais volumosas e impactantes para o desenrolar da história. A *Revista da Semana*, em 19 de janeiro de 1909 publicou charge de Bambino sob o título “O chefe e os ‘índios’”. Nela um grupo de índios vestidos de penas, segurando arcos, corre com olhar de pavor enquanto o chefe de polícia se aproxima com dedo em riste. Ele diz: “Raspem-se!... Não quero nem um só no Carnavall!...” Os “índios” respondem: “Está bão, seu chefe, por isso não é preciso virar... bicho!...”

O humor da charge ataca diretamente o autoritarismo e violência que marcaram a atuação de Pinto em relação a outras práticas e manifestações públicas ao longo de sua permanência no cargo. Não devemos esquecer que na semana anterior à publicação dessa charge, a polícia havia assassinado cinco pessoas nas manifestações contra os maus serviços prestados pela companhia Light. O olhar apavorado dos índios e seu pedido para que o chefe não vire “bicho” é uma referência direta ao temor que a polícia emanava naqueles meses iniciais de 1909.



Figura 7. "O chefe e os índios." *Revista da Semana*, 10/01/1909. ed. 452. p. 16.

A *Gazeta de Notícias* iniciou dura campanha contra a proibição assinada pelo chefe de polícia.<sup>76</sup> Já no dia 05 de janeiro questionava que os jornais noticiam a proibição dos índios, mas que ninguém perguntou ainda os motivos para o Dr. Alfredo Pinto. O jornalista diz que não entende direito: seria um puro capricho? Afirma que outras fantasias seriam mais

<sup>75</sup> *Fon-Fon* 18/02/1909. P. 10

<sup>76</sup> Um dos grandes jornais cariocas, o primeiro a defender o abolicionismo nos idos da década de 1870.

propícias para esconder más intenções, especialmente o dominó: fantasia onde a pessoa ficava completamente coberta, da cabeça aos pés, deixando apenas os olhos a mostra. Essa fantasia era muito valorizada nos bailes dos salões mais abastados da cidade, onde pessoas das elites se escondiam por trás dos seus dominós de cetim para livremente flertar nos dias de carnaval.: “Nenhuma [fantasia] que tão facilmente permita o porte de armas, de todas as espécies, desde o punhal, ao revolver e à garrucha [como a de dominó]”.<sup>77</sup>

Ao contrário, a fantasia de índio é a que menos se presta para esses fins. Portanto, o jornalista tenta explicar a proibição:

Desconfia-se que, como esse é um traje muito usado por gente do povo, sobretudo em bairros onde as desordens são frequentes, o Dr. Alfredo Pinto deu uma certa responsabilidade à fantasia pelos atos dos fantasiados.

É talvez levar longe demais o direito de fazer induções psicológico-policiais! (...)

Não se vê portanto, qual o motivo que levou o Dr. Alfredo Pinto a baixar a sua estranha ordem. Estranha – e talvez mesmo ilegal.<sup>78</sup>

No dia seguinte a *Gazeta de Notícias* retorna a questão, agora com uma análise que argumenta usando a constituição federal:

Lá está no art. 72 que ninguém é obrigado a fazer nem deixar de fazer senão o que for determinado por lei. Por isso, não é lícito matar ninguém – pois há uma lei que o proíbe – mas é perfeitamente permitido sair, no Carnaval (e até, penso eu, em qualquer tempo) vestido de índio. De índio ou de outra coisa, que não seja indecente.

Certo, a polícia tem o direito de verificar o que é e o que não é indecente ou inconveniente, e como para isso não há regras científicas infalíveis, algum arbítrio há de aparecer nas suas ordens. Mas esse arbítrio não pode estender-se indefinidamente. O chefe de polícia não pode amanhã declarar que não consente que ninguém se vista de dominó branco, ou amarelo, ou de uma cor determinada.

Assim, esse caso de proibição de fantasias de índios é uma arbitrariedade característica.<sup>79</sup>

Segue dizendo que se fosse folião carnavalesco pediria habeas-corpus preventivo a um juiz federal, e citando o livro ‘A luta pelo direito’, de Rodolfo Ilhering, completa:

quem tem um direito, pequeno ou grande, deve lutar por ele, firmemente, tenazmente, até vencer! O essencial não é o que se conquista de cada vez: o essencial é ter como disciplina de caráter que, pelo que é nosso direito, devamos sempre pelear.

Sua conclusão, entretanto, é a de que ninguém entrará na justiça por tal direito. Na visão desse jornalista não lutaríamos por direitos por acharmos que são pequenos, e não

<sup>77</sup> GN – 05/01/1909 p.1

<sup>78</sup> GN – 05/01/1909 P.1

<sup>79</sup> GN – 06/01/1909. P. 1

pelejaríamos por outros por que “nos assombram pela sua magnitude, acabamos por não lutar por nenhum”. Essa passagem final demonstra como o autor compreende de forma limitada a luta por direitos na república brasileira, e ignora como esses foliões se empenharam em conquistar, ampliar e manter direitos pelo carnaval e muito além dele – esse é o tema central do nosso capítulo seguinte.

A pressão sobre a medida repressiva da polícia não veio apenas de jornalistas que a entendiam como inconstitucional e arbitrária. Na edição de 24 de janeiro de 1909, o jornal *O Paiz* publica uma notícia em tom apaziguador e conciliador, muito em função de ser um jornal bastante próximo do governo e alinhado com suas medidas. O texto busca esclarecer o assunto, dizendo que “o caso da proibição de fantasias de índios no carnaval, afinal, não chegou a ser uma proibição”<sup>80</sup>. Também diz que a polícia não voltou atrás na decisão, mas sim que na circular

verifica-se que a recomendação era unicamente para que os delegados não permitissem indivíduos assim fantasiados [de índios] à frente de cordões carnavalescos, com o fim de evitar desordens perigosas, provocadas por toda aquela simulação de combate selvagem, que era de praxe entre eles.

Podem, pois, os adoradores do gênero andar livremente, de sábado à noite à quarta-feira de cinzas, armados de plumagens multicores, em *moillot* cor de chocolate, com ou sem lagarto às costas...<sup>81</sup>

Ou seja, para o jornalista d’*O Paiz*, não haveria nenhum problema, pois não foi vedado o direito às pessoas se fantasiarem de índios. Apenas foi proibido que indivíduos fantasiados de índios desfilassem à frente de cordões, para evitar desordens. Esse “esclarecimento” – que na prática apenas reforça a perseguição aos grupos de índios que realizavam uma performance coletiva nas ruas da cidade – foi pressionado por grupos sociais que ultrapassavam a imprensa e a polícia.

Na matéria do dia seguinte, 25 de janeiro de 1909, o texto é mais taxativo: “Os índios podem sair”. E anuncia que, em reunião com o Sr. J. dos Santos Guimarães, proprietário da casa “A Fortuna” – uma das grandes varejistas que vendiam produtos carnavalescos – e com os srs. Drs. Pereira Braga e Alfredo Macedo, o chefe de polícia teria dito:

que não pensara em proibir esta ou aquela fantasia mas procurava impedir que os folguedos populares fossem perturbados pela irreflexão de alguns exaltados que se aproveitassem da ocasião para servir-se de instrumentos contundentes e perfurantes de que se achassem munidos em virtude de seus trajes característicos.

---

<sup>80</sup> *O Paiz* – 24/01/1909. P.3

<sup>81</sup> *Idem*.

Além disso, não seria descende a polícia consentir que cordões carnavalescos continuassem a exibir pelas ruas cobras e jacarés, apresentando um artefato falso de nossa educação, contrário ao nosso progresso material e à nossa civilização.

Dessa forma, acrescentou o Sr. Chefe de polícia, nenhuma oposição fazia a que se apresentem nos dias de Carnaval cordões de índios ou outros diversamente fantasiados.

Deseja apenas que por qualquer forma, não seja alterada a ordem pública e que se não ofendam o nosso orgulho de povo civilizado.

Assim, nenhum cordão seria proibido de sair, desde que possuísse licença para tal, e que a preocupação do chefe de polícia seria apenas a manutenção da ordem e que não se ofenda “nosso orgulho de povo civilizado”, e por isso, estariam proibidos o porte de animais vivos e empalhados por esses grupos.<sup>82</sup> Concepções de ordem e civilização caminham juntas nesse momento.

A Casa da Fortuna não perde tempo e na edição seguinte do *Jornal do Brasil* já anuncia a novidade e convoca a todos para visitar a loja na Praça Onze e comprar seus produtos carnavalescos.

CARNAVAL – 1909

AOS CORDÕES CARNAVALESCOS

OS ÍNDIOS NOS CORDÕES

O proprietário da casa FORTUNA tem a máxima satisfação em participar ao (sic) seus amigos e fregueses que o Exmo. Sr. Dr. Alfredo Pinto, digno Chefe de Polícia desta Capital, permite que os sócios dos cordões carnavalescos tomem parte nas passeatas dos mesmos, fantasiados de índios, como até aqui, sendo apenas proibida a exibição de animais e de qualquer objeto dos quais costumam fazer uso, fabricado em condições de servir de arma.

VIVA O CARNAVAL CARIOCA O PRIMEIRO CARNAVAL DO MUNDO

Viva também a casa FORTUNA que possui o mais lindo e completo sortimento e é a que vende mais barato.

À FORTUNA

PRAÇA 11 DE JUNHO

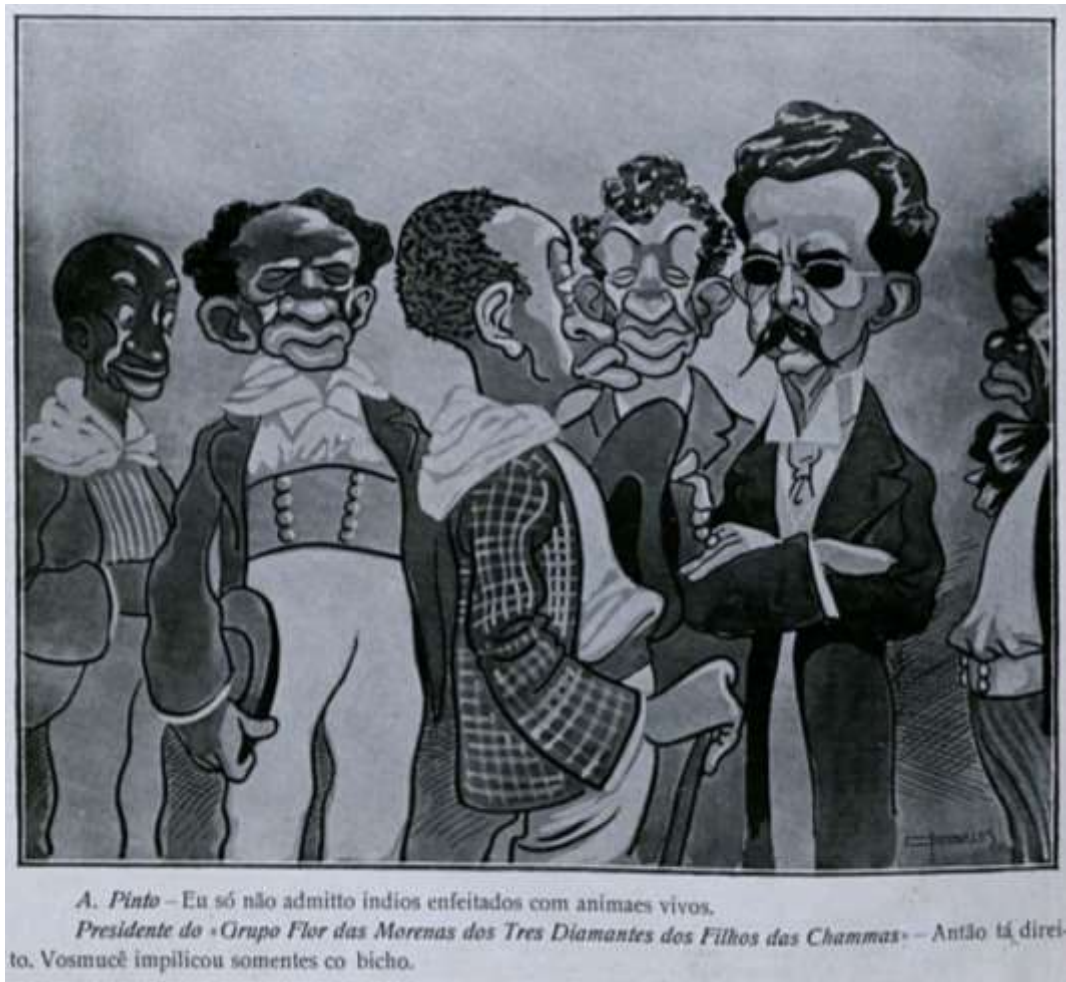
J. dos Santos Guimarães.<sup>83</sup>

Vinte dias após ter assinado a medida que proibia cordões de grupos de índios de desfilar no carnaval, Pinto havia alterado bastante suas intenções iniciais: naquele momento os índios estavam liberados, inclusive para sair nos cordões, segundo o anúncio da casa A Fortuna. Estariam proibidos apenas os animais e objetos que poderiam servir como armas. A mudança de posição de Pinto esteve diretamente ligada à pressão das ruas, além da

<sup>82</sup> JB – 25/01/1909 p. 12

<sup>83</sup> JB - 26/01/1909 p.16

posição da imprensa e de comerciantes. A polícia havia, duas semanas antes, atacado brutalmente o povo nas ruas, assassinado cinco pessoas, ferido mais de sessenta e prendido um centena em função das manifestações contra a *Light*. O ressentimento das ruas com a polícia não era novidade na capital federal e em momentos como esse, de confronto direto, a desconfiança e sentimento de vingança eram renovados<sup>84</sup>. A medida contra os índios havia sido assinada antes dos confrontos entre polícia e populares. Naquele momento, vésperas do carnaval, pressionada pela imprensa, por comerciantes e pelas ruas, Pinto decide mudar de estratégia, e tenta negociar com o povo: podem sair de índios, inclusive nos cordões, desde que mantenha a ordem, não utilizem adereços como armas e não apresentem animais nas ruas. Adota, portanto, uma estratégia que tentava separar as práticas culturais da tão alardeada ordem, presente mesmo no lema do pavilhão nacional.



**Figura 8. "Uma Representação". *Careta*, 20/02/1909. ed. 37. Capa.**

Essa posição revisada de Pinto é bem retratada na charge de Carlos, na capa da revista *Careta* de 20 de fevereiro de 1909, retratada acima. Sob título de “Uma Representação”, um

<sup>84</sup> Ver BRETAS, op.cit..

grupo de homens negros, segurando os chapéus, se encontram com o chefe de polícia para esclarecer os limites de sua performance na festa daquele ano. Alfredo Pinto diz: “Eu só não admito índios enfeitados com animais vivos.” O presidente da fictícia associação intitulada “Grupo Flor das Morenas dos Três Diamantes dos Filhos das Chamas” responde, ainda desconfiado e buscando esclarecimento: “Antão tá direito. Vosmucê implicou somentes co bicho.”<sup>85</sup> Aqui há uma ironia clara em referência à campanha de perseguição ao jogo do bicho encampada pelo chefe de polícia desde 1907. Mas há outros elementos acerca da representação de homens e mulheres negras que devem ser observadas.

No diálogo entre os membros da associação e o chefe de polícia, os traços bastante carregados na hora de retratar as feições e especialmente os lábios dos homens, aproximando seus traços à imagem comum dos macacos, ficam evidentes. Em alguns casos a associação com os símios é ainda mais explícita e direta. No anúncio de biscoitos reproduzido abaixo, o chargista coloca uma “Clown” em conversa com o “Simão”, sob o título de “Palhaço e Macacão”. O homem negro aparece com traços símios, mesmo que isso não tenha nenhuma relação com a propaganda do biscoite que se pretende vender.



Figura 9. O Malho. ed. 230. 1907. p. 36

Mesmo quando os negros são retratados bem vestidos, nos padrões mais elegantes da sociedade carioca, como os membros da associação carnavalesca da charge de 1909, a tensão

<sup>85</sup> Careta. 13/02/1909. Capa.

racial ainda está presente. Raul, através de seu lápis, nos mostra uma conversa alegórica que para ele seria possível entre um casal de negros. O homem convida a mulher para visitar o Jardim Zoológico, mas a resposta da mulher é negativa. Para Raul ela teria ouvido a “voz da consciência” e preferiria evitar aquele passeio, pois temia encarar os macacos do zoológico e possivelmente ter que encarar também expressões e ofensas racistas.



**Figura 10. Revista da Semana. ed 300. 1906**

É importante notar também que em todas as charges aqui apresentadas, quando possuíam legendas que “davam voz” aos indivíduos negros representados, a fala dos mesmos aparecia como completamente fora dos padrões aceitos pela norma culta do português. Tal estratégia reforça uma imagem de ignorância e mesmo de incapacidade de aprendizado por parte desses sujeitos.

Mesmo homens negros que ocupavam posições mais destacadas na sociedade carioca eram representados como simplórios, quando não ignorantes. Na charge abaixo, sob o título “A Gramática às Escuras”, podemos ver o professor Hemetério José dos Santos conversando com Monteiro Lopes.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> Sobre Monteiro Lopes ver DANTAS, Carolina Vianna, Monteiro Lopes (1867-1910), um “líder da raça negra” na capital da república, *Afro-Ásia*, n. 41, p. 167–209, 2010. SILVA, Luara dos Santos. “*Etymologias preto*”: Hemetério José dos Santos e as questões raciais do seu tempo (1888-1920). Dissertação de mestrado. CEFET/RJ, 2015.



**Figura 11. O Malho, 1904. ed. 95. p. 25**

*Monteiro Lopes:* -Essa história, *deu* dez hora, *deram* dez hora, é conformis a gente estivé no singulá ou no plurá...

*Hemetério:* - Como é isso? Não entendo!

*Monteiro Lopes:* - Eu exprico: si nós anda só cá na rua e o relajo bate as taes hora, si diz-se – *deu* dez hora; mas si a gente está em casa com sua muié e seus fio, si diz-se – *deram* dez hora...

*Hemetério:* - E o sujeito, quem é o sujeito?

*Monteiro Lopes:* - Ora, seu cumpadre! Pois o sujeito da muié não é o marido?

*Hemetério:* - Não é isso: quem é o sujeito da oração?

*Monteiro Lopes:* - Pois entonces quem há di sê? Sujeito de oração é ... padre!



A legenda tenta fazer humor com a suposta dificuldade do advogado Monteiro Lopes em compreender a norma culta do português. Mesmo Monteiro Lopes sendo advogado, ele é retratado como um homem que fala fora dos padrões entendidos como corretos.

Retornando à charge sobre a proibição ou não dos Índios, os foliões, todos negros, são retratados com feições e lábios exageradamente grandes, numa aproximação com representações de macacos. Mesmo estando vestidos de casacas, segurando chapéus e bengalas, o autor da charge não deixa de colocar em suas bocas a fala fora dos padrões cultos do português coevo. Portanto, mesmo criticando a postura de Pinto, o chargista produz uma representação racializada e racista dos membros dos cordões que se empenhavam em se fantasiar de índios naquele carnaval. Ou seja, o racismo cotidiano entendia, reproduzia e naturalizava tanto a inferioridade daqueles indivíduos, quanto sua propensão a se fantasiar e brincar o carnaval com formas culturais específicas.

É difícil encontrar registros nas fontes da pressão dos próprios foliões sobre a medida do chefe de polícia, contudo, indícios como os da charge acima apontam para a insatisfação e desconfiança deles para com a força policial. Durante o carnaval daquele ano uma canção tornou-se popular e grande sucesso, sendo cantada por diferentes grupos, com diferentes versos, mas o mote e o tom de desafio eram tema invariável. Ela dizia:

CARNAVAL.

(...)

G.C. Faíscas de Ouro

Eu quero sair de Índio

Eu quero me embriagar

Quero puxar o cordão

Pra polícia me pegar.<sup>87</sup>

Essa era uma versão de uma marcha de carnaval já popular em 1905 que dizia: “Eu vou beber / E vou me embriagar, / Eu vou fazer barulho / Pra polícia me pegar”<sup>88</sup>. A versão se referindo aos índios parece ter sido registrada pela primeira vez num ensaio da Grande Sociedade Carnavalesca Tenentes do Diabo, em 12 de janeiro de 1909, com a letra: Eu vou beber / Eu vou me embriagar / Vou sair de índio / Pra polícia me pegar.<sup>89</sup> Não há como saber onde foi composta ou cantada primeiro, mas o que importa para nós é que ganhou as ruas e se

<sup>87</sup> GN –02/1909. P. 7

<sup>88</sup> *Correio da Manhã*. 06/03/1905. P.1.

<sup>89</sup> *Gazeta de Notícias*. 12/01/1909. P.4.

tornou o maior sucesso daquele carnaval, cantada tanto pelas grandes sociedades quanto pelos grupos populares.

Na charge abaixo, publicada na *Revista da Semana*, de 21 de fevereiro de 1909, o folião negro vestido de palhaço dizia ao seu parceiro: “Eu quis sair de índio, mas desta vez o raio da mulher escondeu todos os espanadores!”. Talvez ela tenha ficado muito preocupada com tanto disse me disse entre pode ou não pode, e para evitar que o marido atraísse problemas com a polícia ela escondeu os penachos da casa. É uma piada, mas reflete o momento de tensão e rivalidade entre polícia e foliões negros que costumavam usar a fantasia de índio naquele carnaval de 1909.



Figura 12. *Revista da Semana*, 21/02/1909. ed. 458. p. 13.

A análise desse evento nos permite compreender com mais clareza o fato de apenas uma minoria ínfima dos grupos carnavalescos que pediram licença para existir, funcionar e ensaiar entre 1900 e 1920 ter utilizado denominações como cordão, rancho e bloco. A utilização de termos como grupo, grêmio e sociedade demonstrava uma percepção clara por parte dos requerentes de que seria preciso demonstrar respeitabilidade e filiação aos padrões da modernidade pretendida por polícia e imprensa para garantir seu direito de organização, reunião, expressão e de circular pela cidade. Podemos concluir também que a perseguição aos cordões e especificamente a repressão aos índios estava ligada a uma percepção racializada da festa, onde performances de matriz africana, expressando tradições ligadas a passados

africanos, constituíam a ameaça principal à ordem aos olhos das forças republicanas e de parte significativa da imprensa carioca.<sup>90</sup>

### **1.2. Fotografias: modernas representações de negros e negras na Primeira República.**

A modernidade compreendida por grupos importantes das elites intelectuais cariocas refletia padrões e concepções europeias de conduta, beleza, comportamento, música e estética. A população negra da cidade precisou – ainda precisa – ao longo de todo período Pós-Abolição lidar com essa dupla consciência: ser negro e estar no interior de uma sociedade que se pretende moderna.<sup>91</sup> A modernidade europeia tinha como um de seus principais divulgadores a fotografia. Na cidade do Rio, as revistas ilustradas, que se difundiram após 1900, se tornaram as principais agências de produção fotográfica. Nas palavras de Ana Mauad, essas revistas desempenharam importante papel na “divulgação, aceitação e naturalização de um modelo de vida associado a signos de distinção e representação social tipicamente burgueses”.<sup>92</sup>

Entre 1900 até 1928, desde a fundação da *Revista da Semana* até o surgimento da revista *O Cruzeiro*, essas revistas publicavam imagens buscando transmitir um suposto “jeito carioca”, reforçando a noção da cidade enquanto “cartão postal da modernidade”.<sup>93</sup> O Carnaval moderno dos salões e das grandes sociedades também foi alvo das lentes e publicado nesses veículos. Com o crescimento e popularização dos bailes de sociedades populares – que dialogavam com os padrões das grandes sociedades – percebemos que os olhares dos fotógrafos e jornalistas também se voltaram para elas. As sociedades carnavalescas entenderam a fotografia como mais um espaço para se fazer representar para um público mais amplo.

Aqui iremos analisar, portanto, um conjunto de fotografias de associações carnavalescas publicadas n’*O Malho* e na *Revista da Semana*. Ambas as revistas apresentavam uma tendência crítica e cômica. Segundo Ana Mauad, o tom era de pilhéria, sendo a *Revista da Semana* “lançada em 1900 repleta de imagens fotográficas, e posteriormente adquirida pelo *Jornal do Brasil* e vendida como suplemento de sábado – e *O Malho*, lançada em 1902,

<sup>90</sup> Por outro lado, percebemos também que nem todos os jornalistas compreendiam a presença negra na festa como algo a ser totalmente combatido – muitos defenderam o direito de se usar as fantasias de índio – no capítulo seguinte iremos analisar com mais detalhes as alianças de jornalistas com sociedades negras.

<sup>91</sup> GILROY, op.cit.

<sup>92</sup> MAUAD, Ana Maria, *Flagrantes e instantâneo: fotografia de imprensa e o jeito de ser na belle époque*, in: LOPES, Antonio Herculano (Org.), *Entre Europa e África: a invenção do carioca*, Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, Topbooks, 2000, p. 267.

<sup>93</sup> *Ibid.*

especializou-se em crítica política e caricaturas, chegando a ser uma das mais importantes revistas de crítica da primeira década [do século XX].”<sup>94</sup>

Segundo Carolina Vianna Dantas, a *Revista da Semana* custava em 1904 \$300 (trezentos réis) e *O Malho* \$400.<sup>95</sup> A autora completa: “Um operário, que tinha seu salário pago por hora, para conseguir ter uma renda mensal de 50\$000 deveria trabalhar de 12 a 16 horas por dia, incluindo os sábados e pelo menos dois domingos por mês, quando não todos”.<sup>96</sup>

Flor do Abacate, Caçadores da Montanha, Pingos da Romã, Triunfo da Camélia, União das Flores, Chuveiro de Prata, entre tantas outros aparecem nessas fotografias com seus membros majoritariamente compostos por pessoas negras. Não se auto proclamaram homens de cor, não impediram a participação de brancos ou estrangeiros, não reclamaram para si espaços ou tratamento diferenciado. Contudo, tais grupos, repletos de diferenças e polifonia, expressavam elementos culturais socialmente reconhecidos e valorizados por grupos de mulheres e homens de descendência africana, o que os aproximava em muitos momentos. Esses elementos culturais foram gestados ao longo de todo o século XIX em constantes diálogos, apropriações e reconstruções a partir das experiências sociais desses indivíduos negros na sociedade carioca. Mary Karasch utiliza o termo afro-carioca em seu livro sobre a vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850) para caracterizar essa cultura.

Graças à diversidade étnica da cidade, [os africanos escravizados] criaram uma cultura afro-carioca nova que combinava muitas tradições africanas e luso-brasileiras. Forjaram ‘um bando’ (umbanda) a partir de muitos grupos, e o que desenvolveram não era mais unicamente africano ou mesmo luso-brasileiro, mas uma mistura de costumes que aliviava o fardo da escravidão, transmitia tradições religiosas e contribuía para o desfrute de uma vida social. Os escravos também abriram sua cultura para homens e mulheres livres, que se juntavam a eles em comemorações populares. (...)

Mesmo dentro dos constrangimentos da vida urbana e apesar de seu labor constante, os escravos eram participantes ativos da evolução de uma nova cultura, com linguagem, etiqueta, comidas, roupas, artes, recreação, religião, vida em comum e estrutura familiar próprias. É essa cultura afro-carioca, forjada a partir das muitas tradições culturais da primeira metade do século XIX, que continua a dar forma cultural ao Rio contemporâneo, onde o samba ainda é dançado, instrumentos da África Central são tocados e espíritos africanos ainda são reverenciados.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> MAUAD, Ana Maria, *Sob o signo da imagem: a produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social da classe dominante, no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX.*, Universidade Federal Fluminense, 1990, p. 208.

<sup>95</sup> Enquanto as mais refinadas Kosmos e Almanaque Garnier custavam 2\$000 e 4\$000 respectivamente. DANTAS, op.cit. *Brasil café com leite...*, p. 52.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> KARASH, Mary, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808- 1850*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 292.

Ao longo desse capítulo e do próximo, analisaremos um conjunto de associações compostas por maioria de homens e mulheres negras que não explicitou referências diretas a representações da África ou memórias do cativo, mas que representou uma possibilidade de mobilização para pessoas negras capaz de cativar e criar vínculos e redes sociais para ampliar espaços de cidadania na Pós-Abolição.

O cruzamento de fontes possibilitou o mapeamento dessas sociedades. Nos jornais, revistas ilustradas, relatos de memorialistas e folcloristas busquei o cruzamento de nomes de sociedades e indivíduos que previamente haviam aparecido na documentação policial, catalogando e criando banco de dados com as informações. Esse conjunto documental possui também em torno de duas dezenas de imagens – especialmente charges e fotografias produzidas entre 1906 e 1920 – que possibilitaram a seleção de sociedades majoritariamente negras. Essas associações, como veremos ao longo desse tópico e no capítulo seguinte, correspondiam aos grupos mais aceitos pela imprensa do período. Não tenho como afirmar se eram os mesmos grupos de índios dos cordões estudados acima, contudo são formados pelos mesmos sujeitos sociais. O que demonstra como havia várias estratégias e muitas possibilidades a serem testadas naquele momento.

A história da fotografia e a história da fotografia de homens e mulheres negras no Brasil representa um ponto ainda pouco estudado na historiografia, especialmente no que tange ao período da Primeira República. A historiadora Sandra Koutsoukos, é uma das poucas pesquisadoras a nos proporcionar uma obra de grande qualidade na análise de “negros no estúdio fotográfico”.<sup>98</sup> Sua obra analisa com cuidado conjuntos de fotografias da segunda metade do século XIX. Segundo ela, a partir da década de 1870 aconteceu uma maior “democratização” da autoimagem: o avanço da técnica fotográfica diminuiu rapidamente o tempo de exposição dos modelos e o valor monetário das imagens.

Logo houve também certa padronização da imagem de si e do outro. O mais modesto procurava se espelhar na foto do outro para construir a sua representação. Nos estúdios que atendiam uma clientela mais variada, de classes distintas, a visão da foto do outro, igual a ele (que, por sua vez, se espelhara na foto de outro, de classe igual ou superior), representando de maneira tão distinta, dava segurança ao mais modesto, pois mostrava que era possível aquele tipo de representação; dava uma certa permissão para que ele também se (auto) representasse daquela forma e possuísse, de fato, como sua, aquela forma de imagem.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado, *Negros no estúdios do fotógrafo*, Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 10.

Em pouco tempo se espalham estúdios e fotógrafos pelas cidades brasileiras. Esses profissionais buscam se manter em contato com o que estava acontecendo no exterior através de viagens, estágios, visitas a estúdios famosos.

Como demonstra a autora, entre 1900 e 1920, a fotografia já não era uma novidade na cidade do Rio de Janeiro. Já era compreendida como caminho para se representar pela ampla maioria da população carioca. No conjunto de fotografias reunidas aqui, iremos analisar as estratégias de homens e mulheres negras para se auto representarem como cidadãos modernos da capital da República.

É possível notar um esforço por parte dos membros das sociedades, apesar da evidente direção dos fotógrafos, em demonstrar que possuíam qualidades para serem parte da sociedade moderna carioca. Tais qualidades seriam expressas através das roupas, da postura, e da própria aproximação com jornalistas, intelectuais e políticos.

Os membros das diretorias buscavam aparecer sempre bem trajados, de terno e gravata, em postura séria, passando todo o sentido de seriedade e respeitabilidade. Tais características podem parecer tão distantes da loucura, desordem e liberdade tão marcante no imaginário sobre a festa carnavalesca. Entretanto, é preciso entender que esses indivíduos pretendiam afastar as imagens estereotipadas publicadas na própria imprensa. Como vimos, homens negros eram comumente retratados com roupas humildes, sem sapatos, em postura submissa nas charges ou eram associados a práticas bárbaras, primitivas e violentas, como aquelas dos “fétidos cordões”, com seus índios “selvagens”. Nas imagens que vemos abaixo, os jovens homens negros em nada lembravam os vendedores ambulantes descalços e maltrapilhos das charges ou os índios violentos e incivilizados que Alfredo Pinto pretendia proibir.

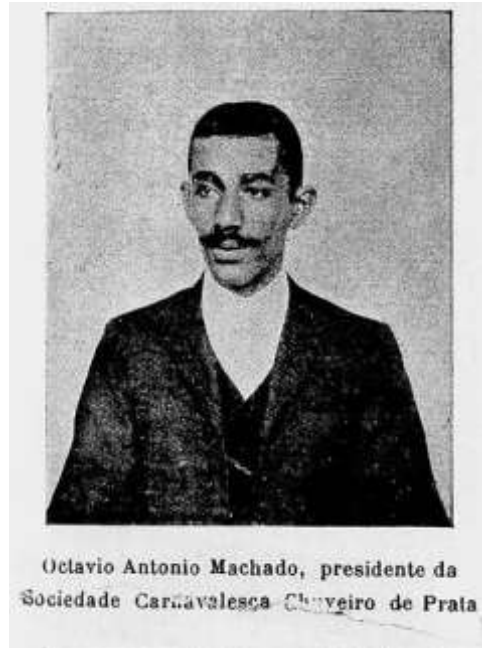


Figura 13. *Revista da Semana*. ed. 303. 1906. p. 19



Figura 14. *Revista da Semana*. ed. 302. p. 9



Figura 15. *Revista da Semana*. ed. 302. p. 9



Figura 16. *Revista da Semana*. ed. 303. p. 19

As fotos coletivas também buscam transmitir uma mensagem de serenidade e organização. Geralmente são organizadas com alguns indivíduos sentados e outros em pé, em salão bem decorado; o estandarte está presente na maioria das fotos. Em algumas os membros da orquestra seguram seus instrumentos, mas é raro fotos das agremiações de maioria negra em que os membros estejam fantasiados ou em posição mais relaxada, ou dançando no



período anterior a 1920.<sup>100</sup> A presença de crianças e jovens também aponta para o interesse em demonstrar o caráter familiar e ordeiro daquelas agremiações.

A pose escolhida pelos seus membros, mesmo que direcionada por um fotógrafo, demonstra mais do que apenas um jeito de todos aparecerem num mesmo enquadramento.

Para Kosssoy:

Para Walter Benjamin, a pose, o ritual fotográfico e seu caráter de grande acontecimento, eram os itens que faziam com que as pessoas posassem compenetradas, com rostos circunspectos (...). Na mesma direção Boris Kosssoy argumentou que para os representantes da burguesia o ‘olhar austero’ (não o sofrido) era uma verdadeira norma”: entendido e recebido como indicador de sua posição social e sua idoneidade moral.<sup>101</sup>

Posar para o fotógrafo, se fazer representar numa maneira austera, comportada, transmitia uma mensagem para o observador. Buscando reforçar uma imagem de posição social e idoneidade moral, os foliões também se valiam de objetos para compor a cena. Eles “constituem uma linguagem simbólica que torna inteligível a ideia que se queria passar. Assim como acontecia na pintura, em fotografia a presença de determinados objetos induzia o observador da foto a uma associação de ideias”.<sup>102</sup>

A soma da pose com os objetos explicitam uma performance pública dessas associações, buscando representar sua ascensão social e a respeitabilidade que constituiriam tais grupos e indivíduos. Também evidencia o conhecimento e o domínio dos códigos vigentes daquela sociedade no que se refere a ascensão social e modernidade. Assim podemos ver nas imagens que os salões das sociedades eram sempre decorados com quadros, troféus, estandartes – símbolos de distinção e valor de cada agremiação – móveis, cortinas, papel de parede; os homens sempre que possível de terno, gravata, lenço no bolso, alguns com flores na lapela, sapatos lustrados ou não a mostra, postura serena, pernas cruzadas, rostos sérios e olhando diretamente para a lente.

<sup>100</sup> As imagens de *O Malho* após 1920 mudam um pouco de caráter: mais imagens externas, mais descontraídas.

<sup>101</sup> Apud: *Ibid.*, p. 66.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 77.

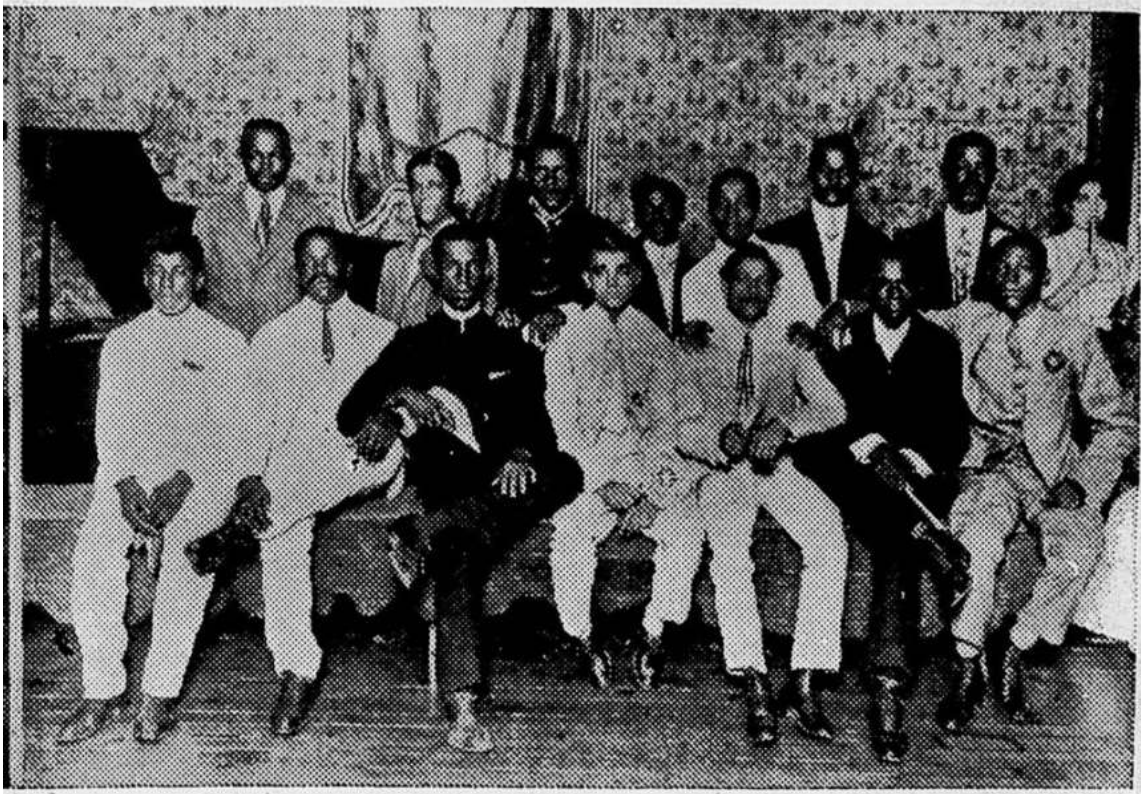


Figura 17. Chuveiro de Prata. *Revista da Semana*. ed. 563. 1911. p. 5



Figura 18. Chuveiro de Prata. *O Malho*. ed. 493. 1912. p. 50.



Figura 19. Flor do Abacate. *O Malho*. ed. 599. 1914. p. 36

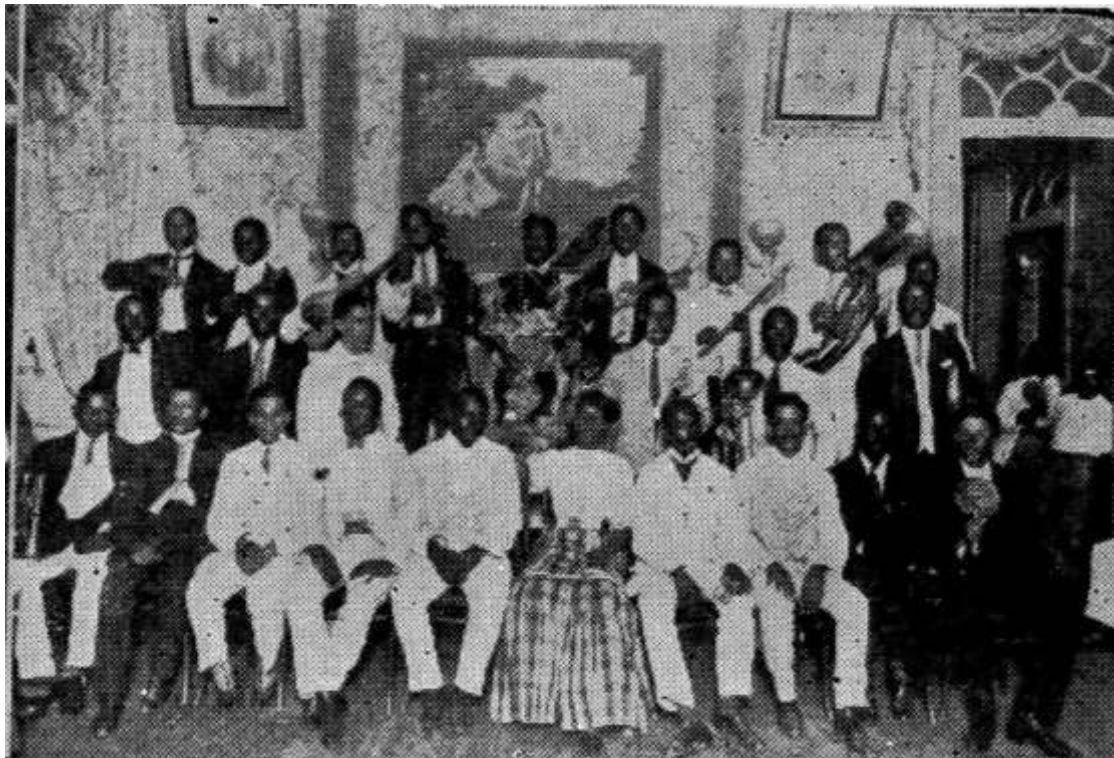


Figura 20. “Flor do Abacate (...) Diretoria e Orquestra”. *Revista da Semana*. ed 562. 1911. p. 21



Figura 21. Pingos da Romão. “Diretoria e Orquestra. – Ninfas.” *Revista da Semana*. ed. 563. 1911. p. 12

As mulheres negras merecem atenção destacada. Os grupos de pastoras<sup>103</sup> aparecessem, sem exceção, muito bem comportadas, quase sempre sentadas, portando longos vestidos – de cor clara em sua maioria – com expressões sérias, mãos ao colo, cabelos presos atrás da cabeça ou formando coques.<sup>104</sup> Algumas seguram leques, símbolo de distinção social, luvas, joias, arranjos no cabelo. Tais imagens são muito distantes daquelas apresentadas nas charges comuns na imprensa da época onde as mulheres negras geralmente são mais velhas, enroladas em panos, com lenços na cabeça.

É importante notar que essas mulheres negras, com sua performance diante dessas lentes, também estão se opondo a já tradicional representação feminina sexualizada nos carnavais. Como já demonstrei em outra pesquisa, era comum que as grandes sociedades carnavalescas utilizassem mulheres em seus carros, muitas vezes com pouca roupa.<sup>105</sup> A representação sexualizada da “mulata” e da “morena” também era recorrente na imprensa, nas peças do Teatro de Revista e nas músicas do período.<sup>106</sup> Ou seja, objetos, poses e roupas formam aqui uma linguagem simbólica que busca afastar os estereótipos racializados colados nas mulheres negras da Primeira República.

As mulheres negras que compunham o grupo Flor do Abacate, por exemplo, apareciam nos textos dos jornais como “amestradas morenas”,<sup>107</sup> ou ainda: “A Flor do Abacate é composta de rapazes decididos e de belas morenas do populoso bairro [do Catete].”<sup>108</sup>

As pastoras posavam serenas, bem vestidas e comportadas, passando a imagem de feminilidade respeitável,<sup>109</sup> bastante distinta do imaginário da mulata libidinosa. Os músicos trajavam ternos e mantinham a pose para a fotografia. A imagem que lutavam para passar desafia ainda hoje os olhares estereotipados sobre o negro no Pós-Abolição brasileiro.<sup>110</sup>

<sup>103</sup> As pastoras eram geralmente responsáveis pelo coro do canto das sociedades.

<sup>104</sup> Para aprofundar esse debate ver: XAVIER, Giovana. *Branças de almas negras? beleza, racialização e cosmética na imprensa negra pós-emancipação (EUA, 1890-1930)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2012.

<sup>105</sup> Ver BRASIL, Eric, Paradoxos carnavalescos : a presença feminina em carnavais da primeira república (1889-1910 ), *Clio*, v. 31, n. 1, p. 1–15, 2014.

<sup>106</sup> LOPES, Antonio Herculano, Vem cá, mulata!, *Tempo*, v. 13, n. 26, p. 80–100, 2009.

<sup>107</sup> O IMPARCIAL – 17 de Janeiro de 1916/P. 5.

<sup>108</sup> O PAIZ – 07 de janeiro de 1912/P. 6

<sup>109</sup> XAVIER, op.cit. *Branças de almas negras...*

<sup>110</sup> NASCIMENTO, Alvaro Pereira do, Qual a condição social dos negros no Brasil no fim da escravidão? O Pós-abolição no ensino de história, in: SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade (Org.), *A República e a questão do negro no Brasil*, Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

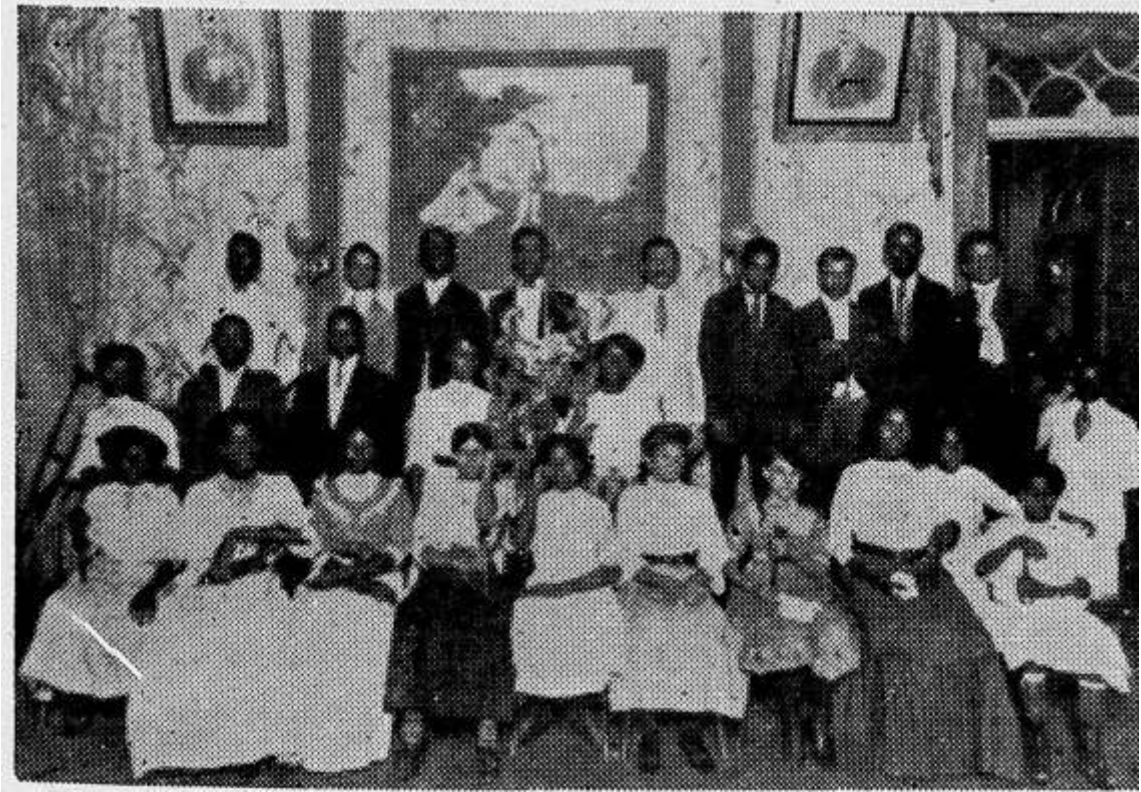


Figura 22. "Flor do Abacate - Grupo Carnavalesco e Pessoal do Canto". *Revista da Semana*. ed 562. 1911. p. 21



Figura 23. Ameno Resedá. "Heroínas de Momo". *O Malho*. ed. 441. 1911. p. 46



Figura 24. Caçadores da Montanha. “Grupo de pastoras e diretores”. *O Malho*. ed. 502. 1912. p. 20



Figura 25. União das Flores. “Sinfônico grupo de pastorinhas”. *A Imprensa*. ed. 1154. 1911. p. 3

Portanto, acredito que as sociedades carnavalescas compostas por mulheres e homens negros entenderam a fotografia como um caminho para enfraquecer imagens estereotipadas e preconceituosas acerca de indivíduos negros e suas práticas. A fotografia também foi espaço

da performance que tornava pública a capacidade daqueles indivíduos em participar da modernidade carioca, sem deixar de dançar, cantar, e praticar o carnaval a partir de suas experiências históricas.

Desejavam construir através do registro fotográfico uma imagem de moralidade e respeitabilidade compatíveis com os padrões aceitos na sociedade carioca do período. Confrontavam, dessa maneira, estereótipos racistas sobre a incompatibilidade entre pessoas negras e a modernidade. As fotografias tiradas nas sedes das sociedades se somavam ao esforço desses grupos para demonstrar sua respeitabilidade diante das forças policiais, em busca de licença, diante dos jornais em busca de apoio e diante do público em busca de valorização e sucesso. O carnaval tornava-se momento de expressão artística coletiva dessas lutas por visibilidade e respeito.

Esses mesmos sujeitos buscavam outros caminhos aliados ao carnaval para melhorar suas experiências e garantir mais oportunidades para sua família. Veremos a seguir como o carnaval esteve ligado e dialogando com diferentes esferas da vida desses indivíduos negros na Primeira República.



## Capítulo 2: Cidadania na Ponta! Carnaval e mobilização negra.

Num tom imparcial, formal e direto, os pedidos de licença endereçados ao chefe de polícia não deixam transparecer os matizes de pele dos sócios. Esses sujeitos não faziam questão de registrar naquele tipo de documento tal informação, nem lhes era preciso. Falavam o estritamente necessário para conquistar a licença. Aprenderam os trâmites que o papel selado e assinado pela autoridade policial mais poderosa da capital federal – o chefe de polícia, aquele sujeito responsável por determinar as medidas e limites para cada carnaval, aquele responsável por reprimir e dialogar diretamente com os foliões, aquele responsável também por caçar as licenças dos que descumprissem os termos pré-estabelecidos – chegasse a suas mãos.

As associações carnavalescas não optaram por assumir títulos com rótulos raciais, como várias associações civis fizeram mesmo no Rio de Janeiro, mas especialmente em São Paulo.<sup>111</sup> É preciso discutir com mais atenção essa escolha. Segundo Paulina Alberto, depois da Abolição em 1888, liberdade e cidadania foram similarmente condicionadas por desigualdades sociais e raciais que sobreviveram e evoluíram na ausência da escravidão.<sup>112</sup> Como já afirmaram Hebe Mattos e Ana Lugão Rios, não devemos entender a situação da população negra no Pós-Abolição apenas como reflexo das condições geradas pela escravidão.<sup>113</sup> Obviamente o peso simbólico e material da escravidão foi sempre um fardo e fator relevante nas desigualdades raciais e econômicas no Brasil. Porém, durante muito tempo se compreendeu as disparidades raciais no Brasil como simples consequência do ponto de partida social diferente vivenciado pelos ex-escravos. Porém, na análise de Carlos Hasenbalg, essa noção traz pelo menos dois problemas para a compreensão das relações raciais no Brasil Pós-Abolição: primeiro, ela não leva em consideração que a maioria da população não-branca teve experiência prévia com a liberdade, o que é facilmente demonstrável pelo relativamente pequeno número de escravizados no ano de 1888, em torno de 750 mil; e segundo,

não leva em conta a diferença entre a experiência histórica de grupos negros e mulatos e aquela de imigrantes europeus que entraram no Brasil entre 1890 e 1930. A maioria desses imigrantes não possuíam habilidades particulares ou qualificações, nem possuíam recursos econômicos.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Para o Rio de Janeiro ver: DOMINGUES, Petrônio, Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930), *Revista Brasileira de História*, v. 34, n. 67, p. 251–281, 2014., para São Paulo: BUTLER, op.cit.

<sup>112</sup> ALBERTO, Paulina L., *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-century Brazil*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, p. 3.

<sup>113</sup> RIOS, Ana Lugão; CASTRO, Hebe Maria Mattos de, *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*, São Paulo: Civilização Brasileira, 2005, p. 301.

<sup>114</sup> HASENBALG, Carlos A., *Race Relations in Post-abolition Brazil: The Smooth Preservation of Racial Inequalities*, University of California, Berkeley, 1978, p. 165–166.

Ou seja, para esse autor, o ponto de partida de imigrantes brancos e as populações não-brancas brasileiras eram bastante similares economicamente. Dessa forma, teriam que enfrentar dificuldades semelhantes em sua vida cotidiana. Entretanto, segundo Hasenbalg, as práticas racistas na sociedade brasileira excederam sobremaneira as consequências da escravidão e legaram profundas desigualdades durante o Pós-Abolição – salários, empregos, educação, moradia, direitos políticos, entre outros – temas que estarão sempre na pauta das ações dos membros das sociedades carnavalescas negras, como veremos a seguir.

Mesmo com a escravidão ficando pra trás na história, as práticas racistas permaneciam, gerando o que o autor chama de processo de acumulação de desvantagens pelos filhos e netos das populações não-brancas. Isso afetaria a autoimagem, a motivação e as expectativas dessas populações.<sup>115</sup>

O processo de abolição da escravidão não veio acompanhado de políticas públicas que pudessem garantir a real emancipação desta parcela da população, sem a discussão e expansão do acesso à terra, à educação e à melhores condições de trabalho. Durante a Primeira República as teorias do embranquecimento ganharam força em setores ilustrados e diretivos da sociedade brasileira, influenciando políticas públicas que não atentavam para problemas específicos das populações negras no Brasil.<sup>116</sup>

As políticas de incentivo à imigração europeia nas primeiras décadas da República são talvez o maior exemplo da força das teorias do embranquecimento no Brasil. A vinda de imigrantes brancos possibilitaria de uma só vez sanar dois problemas da sociedade brasileira na percepção de grande parcela das elites políticas e econômicas do país: suprir a suposta carência de mão-de-obra, e acelerar o processo de embranquecimento da população. Essa imigração, associada com uma alta taxa de mortalidade da população negra, proporcionou uma acentuada diminuição da população não-branca ao longo da Primeira República.<sup>117</sup>

Em meio a esse contexto – de intensa desvalorização por parte significativa das classes dominantes das tradições, estéticas, práticas negras e onde as teorias científicas racista afastavam os debates de igualdade e cidadania e aproximava-os da biologia<sup>118</sup> – inúmeros intelectuais e grupos negros optaram por

enfrentar o racismo através de comportamentos exemplares ao invés de palavras de confronto, e ao escolher recorrer à ‘amizade’ e sentimentos elevados de brancos mesmo em face de pungente discriminação, [eles] não estavam capitulando ao

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>116</sup> ALBERTO, op.cit.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>118</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz, *História do Brasil nação: A abertura para o mundo, 1889-1930*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 61.

conformismo. Eles estavam combatendo o racismo como eles experimentavam na República – não na forma legal, mas como um conjunto de ‘dogmas’ sobre inferioridade cultural e racial que condicionava suas relações interpessoais com colegas brancos, familiares, ou patrões.<sup>119</sup>

Por exemplo, no caso da imprensa negra paulista, o discurso da *Fraternidade* tornou-se arma retórica importante em suas lutas para participar da comunidade nacional.<sup>120</sup> A noção de harmonia racial como patrimônio nacional já aparece em discursos e textos jornalísticos na década de 1910, em contraposição ao segregacionismo da sociedade dos Estados Unidos. Portanto, para Alberto, a ideia de harmonia racial não foi apenas utilizada por membros da elite branca como arma de controle e políticas racistas. Em certos momentos poderia prover uma linha de defesa contra formas abertas de discriminação.<sup>121</sup> E, nas suas palavras:

Em um sistema político onde igualdade tinha pouco sentido, mas onde argumentos invocando sentimentos poderiam conter o avanço da legislação racista, a metáfora da fraternidade, com suas mútuas obrigações de amor e respeito familiar implícitas, proveram aos homens da classe de cor uma arma estratégica em sua luta contra a exclusão racial.<sup>122</sup>

As sociedades carnavalescas negras apresentam características que nos possibilitam incluí-las nessas discussões e mesmo aproximá-las das estratégias da imprensa negra paulista de defender a fraternidade entre todos, evitar demandar cidadania ou direitos através de distinções raciais que implicariam em distinções sociais. Entretanto, é importante ressaltar que tais escolhas não refletem simplesmente a aceitação das teorias racistas de embranquecimento por parte dessas associações. Flávio Gomes, sobre a imprensa e clubes negros, afirma que,

O fato de os valores e visões de mundo divulgados nesse tipo de imprensa serem, em grande parte, os mesmos das elites brancas e das classes dominantes a ausência de um projeto específico das ‘classes de cor’; indica, sobretudo, que um tipo de diálogo esteve em curso. E qualifica-lo de ‘embranquecimento’ ou mesmo de ter reproduzido ‘valores importados’ revela pressupostos analíticos evidentemente parciais (...) Ao instituírem-se territórios de lazer análogos aos dos brancos – quanto aos códigos de conduta e símbolos de status conquistados (no vestuário e na linguagem sobretudo) – contudo exclusivamente frequentados por negros, diminuiu-se o percurso em direção à ‘igualdade’.<sup>123</sup>

No Rio de Janeiro Pós-Abolição, as sociedades carnavalescas negras também se valeram de visões de mundo, práticas e formas das elites brancas, assim como buscaram nelas aliados. Porém recriaram tais práticas de acordo com seus interesses e expectativas. Pretenderam fazê-lo evitando reforçar estereótipos racistas, ao contrário, decidiram valorizar a

<sup>119</sup> ALBERTO, op.cit. p. 36.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>123</sup> GOMES, Flávio dos Santos, *Negros e política (1888-1937)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 92.

igualdade e fraternidade, e que a cidadania não deveria ser segregada de acordo com as cores da pele.

Ao lado da grande importância das relações de trabalho e moradia, as identidades étnicas e as afinidades culturais entre as populações descendentes de africanos da cidade tiveram um peso significativo na formação das associações carnavalescas. Leonardo Pereira afirmou

Mais do que social, era, assim, étnica a ligação de muitos desses pequenos clubes do bairro. Por mais que a Saúde estivesse longe de constituir qualquer tipo de território exclusivamente negro, abrigando muitos trabalhadores de outras procedências e perfis étnicos, o modelo adotado por clubes como aqueles baseava-se no compartilhamento e defesa de alguns símbolos identitários de matriz africana.<sup>124</sup>

Como pretendo demonstrar aqui, esses “símbolos identitários de matriz africana” foram defendidos ao mesmo tempo em que dialogavam com as ideias mais *modernas* do período, buscando manter e expandir direitos que extrapolavam as práticas festivas. E que a partir desses diálogos – e conflitos – surgiram as expressões carnavalescas e culturais que formataram boa parte da identidade cultural carioca na primeira metade do século XX, e que de certa forma ainda marca identidades na cidade em pleno século XXI.

Conquistando posição de destaque na cultura popular e estabelecendo importantes referências para as identidades e formas de ação da população negra na cidade, associações carnavalescas representam um fértil caminho para se compreender as diferentes estratégias de combate ao racismo e de superação das limitações políticas, econômicas e sociais impostas pelo regime republicano. Assim, o objetivo principal deste capítulo é analisar as experiências e performances da população negra da cidade através de suas associações carnavalescas que extrapolaram os três dias consagrados a Momo. Não busco apenas a compreensão das formas artísticas, mas principalmente os sentidos sociais de tais práticas.

Para tanto é necessário investigar de maneira mais minuciosa as múltiplas redes de sociabilidades tecidas pelos membros das associações carnavalescas. Os fios dessas complexas teias sociais passam pelas por diferentes palcos, salões e picadeiros, pelas práticas musicais, mas também pelas relações de trabalho, educação, eleições, religiosidade, compreendendo um amplo mapa de mobilizações negras da cidade. Analisar os sentidos dessas redes possibilitar-nos-á compreender a experiência cidadã e as estratégias de mobilização negra nos anos iniciais da república.

---

<sup>124</sup> PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda, Os Anjos da Meia-Noite: trabalhadores, lazer e direitos no Rio de Janeiro da Primeira República, *Tempo*, v. 19, n. 35, p. 97–116, 2013, p. 107.

### 2.1. Os Caçadores da Montanha e Moyses Zacharias.

Para ser sócio de uma associação carnavalesca era preciso pagar mensalidades e ajudar com os rateios do clube. Despesas que pesariam no minguado orçamento de grande parte da população negra da cidade, comumente ocupando postos de trabalho com baixa remuneração. Analisando essas sociedades percebemos que eram majoritariamente compostas por trabalhadores do Arsenal da Marinha, da Estrada de Ferro Central do Brasil, de estivadores do cais do porto, de soldados do exército e da polícia, e operários no geral. Alguns eram “trabalhadores do comércio” e tantos outros eram funcionários públicos.<sup>125</sup> Aqueles que apareciam nas listas de sócios e diretores nos documentos policiais sempre possuíam emprego, sendo essa uma das exigências da polícia para conceder a licença.

As experiências de trabalho eram fundamentais na vida desses sujeitos para além da conquista da licença carnavalesca. Conquistar empregos estáveis era essencial nas batalhas do dia-a-dia. Se durante os anos iniciais da República, a crise do Encilhamento gerou falência e aumento nos preços, a década de 1910 – com o processo de substituição de importações e a crise da agricultura – experimentou o aumento da importância das cidades na economia nacional, elevando as disputas por empregos, arrojando salários e aumentando o custo de vida.<sup>126</sup> Entre 1887 e 1912 o custo geral de vida subiu 940%.<sup>127</sup>

Os trabalhadores urbanos, sofrendo diretamente com os efeitos de uma economia fortemente ligada aos interesses agroexportadores e carentes de leis de proteção ao trabalhador, intensificaram sua mobilização na década de 1910. Suas principais reivindicações giravam em torno da regulação da jornada de trabalho, dos salários e da oficialização de órgãos de representação. Entre 1910 e 1913 aumenta a carestia e com isso aumenta o número de associações operárias e protestos, situação que se agrava com o avanço da Primeira Guerra Mundial, e atinge seu ápice com as grandes greves de 1917 e 1919.<sup>128</sup>

Segundo Eulália Lobo et. al., a Primeira Guerra Mundial (1914-1918)

provocou uma alta dos preços de exportação e do mercado do Rio. Os preços dos gêneros de consumo importados experimentaram uma ascensão pronunciada, decorrente da falta de transporte e das dificuldades de exportação nos países de origem. Os dos alimentos produzidos no Brasil e exportados sofreram o reflexo do

<sup>125</sup> AN – GIFÍ– 6c63, 135, 170, 251, 365, 367, 368, 377, 408.

<sup>126</sup> Mas ainda bastante restrito a algumas áreas (RJ, SP, BH). 1920: 69,7% pessoas se dedicavam a agricultura; 13,8% indústria e 16,5% serviços. Diferentes temporalidades convivendo e se chocando. SCHWARCZ, Lilia Moritz, *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*, São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 152.

<sup>127</sup> HERTZMAN, op.cit. p. 42.

<sup>128</sup> SCHWARCZ, op.cit. *História do Brasil nação...* p. 57.

aumento da demanda externa. Os produtos de consumo interno exclusivo tenderam a substituir os de importação, o que afetou o seu nível de preços.<sup>129</sup>

Gêneros alimentícios de grande importância na dieta do carioca sofrem diretamente com esse contexto de Guerra e crise internacional. Feijão, farinha de mandioca, toucinho, manteiga, farinha de trigo, charque, bacalhau, arroz, açúcar e café apresentam alta de preços significativos entre 1914 e 1918.<sup>130</sup>

Tamanha crise não passa despercebida entre os cronistas e chargistas da capital. Tais jornalistas se valem do humor carnavalesco para ao mesmo tempo debochar e denunciar a corrupção e a incapacidade dos políticos em solucionar as crises constantes e ridicularizar a suposta apatia, inocência e ignorância do “Zé Povo”. Muitas vezes se colocavam numa posição acima dos corruptos políticos e dos alienados populares (sic).

No carnaval de 1914, três mulheres acordam o “Zé” de seu sonho carnavalesco. Elas são a Crise, a Carestia e a Politicagem, produto dos “maus governos” que atrofiam e matam o “Zé”, inocente e passivo ao longo do ano. A ideia da Crise como uma mulher magra e cadavérica percorre as páginas das revistas ilustradas daqueles anos. No carnaval de 1915, a Crise aparece fantasiada de Fatura, assutando o sujeito na charge abaixo d’*O Malho*.



Figura 26. “O despertar de um Sonho”. *O Malho*. 28 de fevereiro de 1914. p.33

<sup>129</sup> LOBO, Eulália Maria Lahmeyer *et al*, Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro 1820-1930 - resultados preliminares, *Revista Brasileira de Economia*, v. 25, n. 4, p. 235-265, 1971, p. 249.

<sup>130</sup> *Ibid.* Nota 17.



Figura 27. “A verdade mascarada”. *O Malho*. 13 de fevereiro de 1915. p. 37



Figura 28. “Resolução heroica de um suicida.” *O Malho*. 20 de fevereiro de 1915. p. 27

Findo o carnaval daquele ano, o Zé, desta vez representado por um homem negro, recusa a oferta de um bacalhau pela Quaresma. Ele já estaria “na espinha”, com a casa assolada pela carístia, falta de trabalho, crise, falta d’água, politicagem.

O mesmo Zé estaria prestes a ser assassinado pela faca “Alta dos Preços”, empunhada pelo “Gêneros Alimentícios” enquanto a “Carne Seca” segura suas pernas. O pobre “Zé”

clama pela ajuda dos “senhores do governo”. Recebe a zombaria do “Acúcar”, que lhe diz que quem “manda aqui somos nós!”.



Figura 29. “A carestia dos gêneros e o bode expiatório (carro de crítica)”. *O Malho*. 04 de março de 1916. p. 13

Mas aparentemente o Zé escapou mais uma vez da tentativa de assassinato por parte da Crise e da Carestia. Nas três charges seguintes, dos anos de 1916 e 1917, da revista *O Malho*, o povo é representado como alienado folião, que apesar de ser o mais atingido pela crise, não demonstra consciência política e só deseja brincar o carnaval, apesar da barriga a “roncar-lhe de fome”. Em 1916 um folião é retratado com traços símios e pele escura. A legenda diz:

Neste ano entramos no Carnava na fase mais desgraçada e miserável que um povo possa atingir no decurso de sua vida civilizada! E ainda há quem tenha coragem de divertir-se, com a alma despedaçada e a barriga a roncar-lhe de fome!





Figura 30. *O Malho*. 04 de março de 1916. p. 19



Figura 31. “Comício contra a carestia da vida.” *O Malho*. 10 de fevereiro de 1917. p. 20

Em 1917, auge do sucesso de “Rolinha”, que seria registrada na biblioteca Nacional por Donga e Mauro de Almeida sob o título de “Pelo Telefone”, o “povo” se diverte enquanto o “orador” fala às moscas num “comício contra a carestia da vida”. Cantando “Ai a Rolinha, sinhô, sinhô...” “o povo só toma a sério o Carnaval e o mais, enquanto a reação for só de *língua*, de panfletório, o povo irá fazendo das tripas coração, cantando a Momo, para espantar a Fome.”



Figura 32. “Salada da Semana – por Storni.” *O Malho*. 24 de fevereiro de 1917. p. 19

Ainda nos resquícios do sucesso da “Rolinha”, Storni faz sua análise através da charge acima. O povo engole calado as dificuldades ao longo do ano, e aproveita para “desferrar-se” nos dias de Carnaval. Essa ideia de carnaval como válvula de escape foi muito comum entre a imprensa brasileira, e mesmo entre inúmeros pesquisadores do tema.<sup>131</sup> Atualmente muitos

<sup>131</sup> DA MATTA, Roberto, *Carnavais malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *Carnaval brasileiro. O vivido e o mito*, São Paulo: Brasiliense, 1992.

avanços interpretativos já foram feitos, mas a ideia de extravasar as tensões de um ano inteiro nos dias da loucura carnavalesca ainda está presente nas mentes de muitos foliões. Mas a análise de Storni ultrapassa essa noção. Para ele o povo é surdo ou incapaz de entender os gritos esganiçados da Crise, que o privaria até de “seu sustento rudimentar”. A política com suas teias também não foi capaz de despertar o interesse do povo. Nem mesmo o “fantasma da guerra” produziu “o mínimo efeito”. Momo seria um Napoleão “nestas terras”, reinando incólume entre as mazelas da vida.

Este conjunto de charges publicadas n’*O Malho* nos possibilita perceber a intensa sensação de crise econômica e política que marcariam as duas décadas iniciais do século XX. Ao mesmo tempo expressa uma percepção estereotipada e negativa sobre a população pobre da cidade do Rio por parte significativa da imprensa: estes seriam completamente alienados dos debates políticos e não demonstrariam interesse nem mesmo no combate aos problemas econômicos, que os afetariam diretamente. Essa concepção teve importantes reflexos inclusive entre pesquisadores, como José Murilo de Carvalho, que olharam para a Primeira República e entenderam os trabalhadores como bestializados (incapazes de compreender o desenrolar dos eventos políticos da cidade) ou bilontras (espécie de ‘malandros’ que pretendiam se afastar da política, pois não a entenderiam como caminho para melhoria nas condições de vida). Bestializados ou bilontras só lutariam por sua cidadania de forma reativa e violenta, sem organização ou movimentos propositivos. Ou então buscariam “a participação não através da organização dos interesses, mas a partir da máquina governamental, ou em contato direto com ela”, através do que Carvalho chama de “Estadania”.<sup>132</sup>

Se significativa parcela dos caricaturistas, jornalistas e intelectuais – e mesmo parte da historiografia – compreendeu a população pobre como alienada e incapaz de se mobilizar por seus direitos e aspirações na Primeira República, o olhar sobre a experiência de mulheres e homens negros era ainda mais complicada. Sobre eles recaíam olhares racializados que reforçavam visões de inferioridade, violência, ócio e preguiça.<sup>133</sup> Segundo Marc Hertzman “ainda em 1940, empregadores brancos superavam empregadores negros na proporção de 12:1.”<sup>134</sup> Os desafios eram enormes, sobretudo aqueles relacionados às relações de trabalho e moradia, temas mobilizadores durante os anos iniciais da república.

<sup>132</sup> CARVALHO, José Murilo de, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 65; 196.

<sup>133</sup> NASCIMENTO, Qual a condição social dos negros no Brasil no fim da escravidão? O Pós-abolição no ensino de história.

<sup>134</sup> HERTZMAN, op.cit. p. 254. Nota 14.

O preço dos aluguéis na cidade acompanharam a alta nos custos de vida e, mesmo após as reformas urbanas na década de 1900, os cortiços, estalagens, casas de cômodo, habitações coletivas em geral ainda eram uma realidade marcante na vida dos cariocas. Segundo Eulalia Lobo et. al., no ano de 1908, com base no jornal *A Voz do Trabalhador*, órgão da Confederação Operária Brasileira,

as fábricas de tecidos do Rio de Janeiro estavam alugando casas para famílias operárias por 8\$000, 10\$000 e 30\$000. Nessa oportunidade o jornal se queixava de que os salários dos tecelões tinham sido reduzidos de 1\$300 a 2\$000 por dia, para o nível de 600 a 1\$000 por dia no ano de 1908. Portanto, o aluguel mais baixo representava 44% do salário mínimo e o mais alto 50% do salário máximo.<sup>135</sup>

Arrocho salarial caminhava lado a lado com o aumento no preço dos gêneros alimentícios e o alto custo dos aluguéis. Eulália Lobo afirma ainda que,

a reimplantação do sistema de monocultura de exportação não foi favorável a uma melhoria do padrão de vida do trabalhador manual, apesar do surto de industrialização desse período. (...) Se por um lado a acumulação capitalista baseada nas exportações do café, na liberação de capitais investidos no tráfico negreiro e na entrada de capitais estrangeiros financiou o desenvolvimento industrial da segunda metade de século [XIX], também impôs limitações a esse surto fabril, provocando uma alta dos alimentos e influenciando no padrão salarial que não permitia uma grande ampliação do poder aquisitivo do mercado interno.<sup>136</sup>

Entender esse contexto de carestia combinada aos altos custos dos aluguéis na cidade ajuda a compreender melhor a relação das camadas populares com o Presidente Marechal Hermes da Fonseca, eleito em 1910, após intensa disputa com Rui Barbosa, com sua conhecida Campanha Civilista. O discurso do Marechal ao longo da campanha focava na ampliação das indústrias nacionais, desenvolvimento do comércio, e crítica à monocultura; defendia a ampliação dos transportes e a educação como caminho para desenvolver a economia e a justiça do país. O poderoso senador Pinheiro Machado foi um dos principais sustentáculos de sua campanha. Machado desejava a manutenção da constituição de 1891 para manter os poderes estaduais, o que interessava as oligarquias do Rio Grande do Sul, seu estado de origem.<sup>137</sup>

Segundo Marcelo Henrique Pereira dos Santos, nas eleições de 1910, tanto Hermes da Fonseca quanto Rui Barbosa valeram-se dos esquemas políticos mais comuns durante a

<sup>135</sup> LOBO et al, op.cit. p. 256.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>137</sup> SANTOS, Marcelo Henrique Pereira dos, *Rui Barbosa e Pinheiro Machado: disputa política em torno da candidatura e do governo do Marechal Hermes da Fonseca*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005, p. 129. em diante.

Primeira República – fraudes, manipulações e o uso dos poderes locais representados pelos coronéis.<sup>138</sup>

Após eleito, Hermes empreendeu uma intensa campanha de apropriação do Primeiro de Maio e buscou maior aproximação com os operários. Segundo Luciana Barbosa Areas, o governo de Hermes da Fonseca foi o primeiro a tratar da questão operária em plataforma de governo. Muitos republicanos radicais, que cerravam fileiras com o Marechal, defendiam o contato com operários como forma de legitimar o governo. Há uma clara tentativa de monopolizar as comemorações do 01 de Maio, concedendo folgas e ponto facultativo e realizando eventos de celebração.<sup>139</sup>

Vários sindicatos e associações operárias apoiaram o presidente, sobretudo aqueles de corrente mais reformista (chamados de ‘amarelos’ pelos membros do anarco-sindicalismo, especialmente). Um dos pontos mais importantes na atração do apoio dos operários foi a criação (ou pelo menos os planos de construção) das vilas operárias. Segundo Fernandes e Oliveira, o governo Hermes da Fonseca estabeleceu as primeiras políticas habitacionais, antes de Getúlio Vargas. Afirmam que, citando Claudio Batalha,

pele lado da história do movimento operário o pensamento se deixa seduzir pela corrente anarco-sindicalista, para a qual as vilas operárias não tiveram qualquer relevância, pois sendo uma bandeira dos sindicatos reformistas não poderiam ter maiores consequências. Os pesquisadores parecem assumir a mesma antipatia que os anarquistas, (...) especialmente quando viam o fortalecimento [dos ‘amarelos’] pelo apoio ao nome de Hermes da Fonseca para a presidência (...), e posteriormente, com a contribuição do governo com o patrocínio do IV Congresso Operário em 1912.<sup>140</sup>

Em abril de 1911 o governo federal lançou o projeto final de uma vila operária a ser construída em Manguinhos. Apresentava 1.350 habitações, escolas profissionais, correio, teatros, biblioteca, mercado, corpo de bombeiros, delegacia e os aluguéis custariam entre 40\$000 e 60\$000 (mais do que um operário poderia pagar, em torno de 30\$000). Para viver nela, o operário deveria apresentar o certificado de proletário, ter boa conduta e ser chefe de família e seria descontado em folha, sendo o empregador o fiador.<sup>141</sup>

<sup>138</sup> Contudo, o Marechal teria mais estados ao seu lado nessa disputa, sendo eleito presidente. SANTOS, op.cit. *Rui Barbosa e Pinheiro Machado...*

<sup>139</sup> ARÊAS, Luciana Barbosa, As comemorações do primeiro de maio no Rio de Janeiro (1890-1930), *História Social*, n. 4/5, p. 9–28. Não houve monopólio, e o 01 de maio continuou sendo disputados por diferentes grupos. Os governos seguintes mudaram de estratégia e intensificaram a repressão às celebrações e às associações operárias.

<sup>140</sup> FERNANDES, Nelson da Nóbrega; OLIVEIRA, Alfredo César Tavares de, Marechal Hermes e as (des) conhecidas origens da habitação social no Brasil: o paradoxo da vitrine nãoovista, *Scripta Nova Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales*, v. 14, n. 331, p. 1–13, 2010. Barcelona. p.5

<sup>141</sup> *Ibid.*

Tabela 1. Custo de Vida e Salários - Rio de Janeiro, 1909 - 1914

Atividade / Provisão	Ano	Preço / Valor
Custo de vida individual estimado (por mês)	1913	110\$000
Custo de vida estimado para uma família de quatro pessoas (por mês)	1913	210\$000
Quarto mensal com alimentação em pensão	1910-1913	100\$000 – 300\$000
Aluguel mensal de terreno para construir moradia provisória	1909	75\$000
Salário de policial (por mês)	1911-1913	120\$000 – 200\$000
Salário de Operário fabril (por mês)	1910-1913	50\$000 – 104\$000
Salário de Criado (por mês)	1910-1913	40\$000 – 150\$000
Salário de Cozinheiro (por mês)	1910-1913	30\$000 – 200\$000
Ordenado oferecido para criada (entre 12 e 16 anos) no <i>Jornal do Brasil</i> (por mês)	1913	25\$000
<b>Mensalidade do Macaco é Outro</b>	<b>1911</b>	<b>2\$000</b>
<b>Joia para tornar-se membro do Macaco é Outro</b>	<b>1911</b>	<b>5\$000</b>
Mensalidade dos Tenentes do Diabo	1913	5\$000
Joia para tornar-se membro dos Tenentes do Diabo	1913	20\$000
Lança-perfumes (10 – 60 gramas)	1912	7\$000 – 22\$000
Preço da carne (por quilo)	1910-1914	\$400 – 1\$525
Preço do pão (por quilo)	1910-1913	\$400 - \$500
Preço do arroz (por quilo)	1910-1914	\$300 - \$747
Preço do leite (por litro)	1910-1914	\$400 - \$500
Tarifa do bonde	1910-1912	\$100 - \$400
Edição da <i>Revista da Semana</i>	1913	\$300
Edição avulsa do <i>Jornal do Brasil</i>	1913	\$100
Cadeira para assistir espetáculo no Teatro Recreio	1913	3\$000
Camarote no Teatro Recreio	1913	15\$000

Fontes: HERTZMAN, Marc H. *Making Samba: a new history of race and music in Brazil*. Duke University, 2013. LOBO, Eulália Maria Lahmeyer, CANAVARROS, Octavio, FERES, Zakia, GONÇALVES, Soni, MADUREIRA, Lucena Barbosa. *Revista brasileira de Economia*, Rio de Janeiro, 25 (4): 235/265, out./dez. 1971 p. 256. *Jornal do Brasil* 07/01/1913 e *Revista da Semana*, edição 663, 1913 – Fundação Biblioteca Nacional, seção periódicos.

Devido à dificuldade em fazer conversões de valores monetários em espaços de tempo tão longo, precisamos recorrer à tabela acima para ter uma noção mais clara de valores e custo

de vida da população carioca do período: um operário fabril que ganhasse em torno de 75\$000 (setenta e cinco mil-réis) teria grande dificuldade em se manter no Rio de Janeiro, visto que o custo de vida individual girava em torno de 110\$000. Teria que fazer muitos apertos para conseguir pagar aluguel, alimentação, transporte, vestuário, mesmo conjugando seus ganhos com o do trabalho de uma esposa e talvez dos filhos. Com 2\$000 poderia comprar um litro de leite, pães, um quilo de carne e um quilo de arroz e talvez sobrassem alguns réis para pagar a tarifa do bonde.

A pedra fundamental da chamada vila Deodoro foi lançada em 01 de maio de 1911.<sup>142</sup> Logo foi organizada uma grande manifestação operária para celebrar o aniversário do presidente, dia 12 de maio, e congratula-lo por sua atenção à causa dos trabalhadores. Um préstito foi organizado, composto por 88 grupos, dentre eles dezoito associações carnavalescas – dentre elas os Caçadores da Montanha, a Flor do Abacate, o Ameno Resedá e a Liga Africana, tema do capítulo quatro da tese. Tais grupos carnavalescos fechavam o préstito, encerrando o desfile após a apresentação de bandas de música, fogos de artifício, discursos de líderes operários.

Essa manifestação esteve repleta de membros do governo, de influentes e importantes políticos, demandou um grande investimento na organização, com a contratação de bandas, fogos de artifício entre outros elementos. Apesar de possuir um caráter bastante oficial, essa manifestação nos possibilita analisar também as visões de trabalhadores negros sobre aquele momento e compreender como as associações carnavalescas estavam imiscuídas em diferentes redes.

Um dos personagens com a função de endereçar palavras ao chefe do poder executivo foi Moyses Zacharias da Silva. Segundo o Diário oficial da União de 13 de Maio de 1911, Moyses seria o presidente da comissão de operários e falou “em nome do operariado”. Reproduzo o discurso na íntegra a seguir:

Exmo. Sr. Marechal Presidente da República – Incumbido por meus companheiros das classes operárias para traduzir-lhes o pensamento, trazendo-os em massa compacta à vossa presença. Desobrigo-me desse honroso dever por meio desta tosca alocução.

De há muito, Exmo. Senhor, estava **a classe proletária como que divorciada das classes dirigentes e só nas forças armadas parecia repousar a lei garantidora dos direitos do cidadão.**

Esquecidos como servos da gleba, ou repudiados, ou caluniados como elemento subversivo da ordem social, **os operários de todos os matizes**, reunindo-se em

---

<sup>142</sup> Os trabalhos foram parados em 1913, quando Pinheiro Machado conquistou a hegemonia dentro do governo. Ainda assim a Vila foi inaugurada em 01 de maio de 1914. *Ibid.*

**pacíficas associações**, sempre mostraram no Brasil a sua índole conservadora, e esperam na justiça dos homens, pelo menos, as simpatias que merecem aqueles que representam o rude trabalho, **a força vital de uma nação**.

Sucederam-se os governos da **livre República que abraçamos há 22 anos**, e vós fostes o primeiro Presidente que nos encaraste com a devida justiça, traçando uma tangente no círculo de nossas aspirações, já dispensando do ponto obrigatório os empregados públicos no dia 1 de maio, já lançando a pedra fundamental de uma das primeiras vilas para residência dos menos favorecidos da fortuna, atos estes que vieram diretamente trazer-nos verdadeiro conforto e excitar-nos a gratidão.

Para patentearmos esse sentimento afetivo, ofereceu-se-nos naturalmente o ensejo de vosso aniversário natalício, dia de congratulações de parentes e de amigos sinceros, aos quais nos associamos em ações de graça à Providência por nos haver conservado a vossa vida até hoje, seguidas de preces para que seja dilatada a vossa existência, afim de que prestéis maiores serviços para nossa cara Pátria, do que aqueles que possais realizar num quadriênio de governo.

O nosso reconhecimento ficará gravado indelével neste álbum, em cujas páginas inscrevemos os nossos nomes, rogando-vos que nos releveis a ousadia de vo-lo oferecer, como penhor da nossa gratidão e lembrança perpétua do dia de hoje.<sup>143</sup>

Moyses Zacharias da Silva pretende deixar claro em seu discurso que as classes operárias vinham se sentindo excluídas pelas “classes dirigentes”, confiando mais nas forças armadas do que nos mecanismos da política republicana – tal ponto se reforça quando olhamos para a relação das classes populares com membros do exército, especialmente quando mediavam conflitos com as autoridades republicanas.<sup>144</sup>

Contudo, desejava também reforçar o caráter pacífico das associações operárias e dizer que “os operários de todos os matizes” almejavam justiça para sua causa, pois eram a “força vital de uma nação.” Realmente, os trabalhadores do Rio de Janeiro possuíam muitos matizes, de ideologia, de nacionalidade, de religião, de gostos musicais e de cor de pele. Moyses era negro e pretendia, em seu discurso de líder operário, chamar atenção para a necessidade de superar as tensões entre os diferentes “matizes” em busca da justiça.

Estariam ali, nas ruas, porque Hermes da Fonseca seria o primeiro presidente em vinte e dois anos de “livre República” a apontar para ações que atendessem as aspirações das classes operárias. Se por um lado demonstra a gratidão por tal postura do presidente, o discurso de Moyses se encerra reforçando um acordo implícito estabelecido naquele ato. Ele afirma que o álbum entregue ao presidente, composto pela assinatura dos operários, representa um penhor da gratidão desses, mas ao mesmo tempo é “uma lembrança perpétua do dia de hoje”. Moyses ao mesmo tempo agradece a criação da vila operária e sela um pacto material e simbólico de

<sup>143</sup> DOU. 13/05/1911. P. 3679 e seguintes.

<sup>144</sup> Sobre as tensões entre as diferentes forças com autoridade policial nas ruas do Rio ver BRETAS, op.cit.



apoio com o presidente.<sup>145</sup> Pare que esse pacto simbólico se mantenha é preciso que ambas as partes se permaneçam leais aos termos.

A estratégia de Moyses Zacharias ilustra bem um modo de interação social bastante comum na cultura brasileira e, como afirma Kim Butler, “amplamente abraçada pelos afro-brasileiros”, que ela chama de *Patronage*:

Não apenas condicionou suas relações com brancos e a sociedade como um todo, mas informou a estrutura da extensão que encorajou dinâmicas mútuas de patronagem dentro da comunidade negra. Também, entre afro-brasileiros as dinâmicas de patronagem não englobaram o aspecto violento e abusivo tão frequentemente evidente no modelo senhorial desenvolvido durante a escravidão. Como uma linguagem nacional do discurso social, a patronagem colocou afro-brasileiros num papel de dependência em relação a patrões brancos. A representação desproporcional de brancos em posições de poder ajudou a institucionalizar as relações entre brancos e negros como patrões e clientes, respectivamente.<sup>146</sup>

Escolher utilizar esse tipo de interação social, baseada na construção de alianças com indivíduos brancos poderosos não implicava uma submissão dos sujeitos negros. Mas sim a percepção de uma alternativa de acesso a bens de capital e simbólicos disponíveis da sociedade brasileira da época. Nesse evento o pacto é estabelecido diretamente com o chefe do poder executivo, mas nas mais comuns relações do cotidiano da população negra, tais alianças se deram com jornalistas, comerciantes, e outras agremiações - como veremos a seguir.

Entretanto, antes de chegar à posição de líder operário e discursar diretamente para o presidente da República, Moyses Zacharias da Silva trilhou um longo caminho buscando consolidar sua cidadania. Nossa atenção aqui recai especialmente sobre esse sujeito negro não apenas pelo fato de ter conquistado tão honrosa posição ao discursar naquele evento de 1911, mas porque sua trajetória possibilita entendermos mais claramente os elos entre as diversas redes e espaços de sociabilidade tecidas por sujeitos negros na Primeira República na cidade.

Moyses era o Presidente da Sociedade Dançante Carnavalesca Triunfo dos Caçadores da Montanha no ano de 1906, quando envia documento pedindo licença para que a associação

---

<sup>145</sup> Essa noção de pacto material e simbólico tem inspiração no trabalho de Angela de Castro Gomes sobre a Invenção do trabalhismo, analisando as relações contruídas entre Vargas e os trabalhadores. GOMES, Angela Maria de Castro., *A invenção do trabalhismo*, [Rio de Janeiro]; São Paulo, SP, Brasil: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro ; Vértice, 1988.

<sup>146</sup> BUTLER, op.cit. p. 23. “Not only did it condition their relationship with whites and the larger society, but it informed the structure of the extent that it encourage mutual dynamics of patronage within the black community. Also, among Afro-Brazilians the dynamics of patronage did not encompass the abusive or violent aspect so frequently evident in the seigneurial model developed under slavery. As a national language of social discourse, patronage placed Afro-Brazilians in a role of dependency upon white patrons. The disproportionate representation of whites in positions of power helped institutionalize the relationship between whites and blacks as patrons and clients, respectively”.

pudesse “sair em passeata nos dias de Carnaval.”<sup>147</sup> O delegado da 17ª circunscrição Urbana (2º distrito do Engenho Novo) responde “não haver inconveniente na saída, durante os 3 dias de carnaval, da Sociedade Dançante Carnavalesca ‘Triunfo dos Caçadores da Montanha’ com sede à rua Santo Amaro nº 43.”<sup>148</sup>



**Figura 33. “Moysés Zacharias da Silva, Presidente da Sociedade D. C. Triunfo dos Caçadores da Montanha”. *Revista da Semana*, ed. 305, 1906. p.20**

A sociedade Dançante Carnavalesca Triunfo dos Caçadores da Montanha, fundada provavelmente na primeira metade da década de 1900, teve intensa participação nos carnavais cariocas até a década de 1920. Além de desfilar seus préstitos no sábado e nos três dias de carnaval, os Caçadores da Montanha participaram de concursos promovidos pelos jornais, visitaram as sedes e bailes de sociedades como a Flor do Abacate e o Ameno Resedá, participaram de peças do Teatro de Revista como o Fandanguassu, promoveram bailes e passeatas nos dias de Reis, e organizaram festivais públicos focados na realização de partidas

---

<sup>147</sup> AN – GIF1 - 6C171.

<sup>148</sup> Idem.

de futebol. Também estiveram presentes na manifestação operária em homenagem ao presidente Hermes da Fonseca, onde seu antigo presidente iria discursar.<sup>149</sup>



**Figura 34. "Grupo da orquestra e pessoal de canto da sociedade Caçadores da Montanha". 1912. ed. 36.**

A liderança demonstrada por Moyses na esfera carnavalesca e sindical andou lado a lado com sua constante busca por exercer seus direitos políticos. Em 1905 encontramos seu nome no alistamento eleitoral do Distrito Federal. Moyses era eleitor da Segunda Pretoria de Santa Rita.<sup>150</sup> Quatro anos mais tarde, em 1909, ocuparia cargo de suplente na mesma pretoria, para servir nas eleições municipais “marcadas para o dia 31 de outubro” de 1909.<sup>151</sup> Seu nome apareceria repetidas vezes nas listas de eleitores do Distrito Federal entre as décadas de 1910 e 1920.

A Constituição de 1891 definiu os cidadãos brasileiros aptos a votar em seu artigo 70, que dizia:

São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos, que se alistarem na forma da lei.

§ 1º Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para os estados:

1º) os mendigos;

2º) os analfabetos;

3º) as praças de pré, excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior;

<sup>149</sup> A Imprensa. 06/1/1911 e 14/02/1911; GN. 09/01/1910. *Revista da Semana*. 18/03/1906; *A Noite*. 06/01/1913; *Correio da Manhã*. 06/02/1910 e 30/12/1912; *A Notícia*. 28/03/1910 e 19/11/1910. *O Paiz*. 10/05/1911 e 30/12/1919. *O Imparcial*. 25/12/1919.

<sup>150</sup> DOU. 12/10/1905. P12 do suplemento.

<sup>151</sup> DOU. 21/10/1909. P. 7576

4º) os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra, ou estatuto, que importa a renúncia da liberdade individual.

§ 2º A eleição para cargos federais rege-se-á por lei do Congresso.

§ 3º são inelegíveis os cidadãos não alistáveis.<sup>152</sup>

Portanto, as exigências centrais para o exercício da cidadania política eram ser maior de 21 anos e não ser analfabeto.<sup>153</sup> Tal definição manteve o número de eleitores ao longo do período que a constituição esteve em vigor sempre entre 2 e 5% no Brasil.<sup>154</sup> Entretanto, apesar das dificuldades, fraudes, violência e barreiras institucionais à efetivação das escolhas através do voto, as eleições desempenhavam um papel importante durante a Primeira República. Primeiro, serviam para regular disputas entre coronéis e pautar negociações entre as elites locais e as oligarquias estaduais. Muitas vezes inviabilizando o constante clima de conflito e mesmo de guerra civil entre elites locais.<sup>155</sup>

Segundo, como descreveram Ângela de Castro Gomes e Martha Abreu, as eleições possuíam um papel chave no sistema político, especialmente nas cidades:

De um lado, porque eram fundamentais para uma relativa, mas estratégica, circulação de elites, introduzindo na cena política um mínimo de competição e renovação. De outro, porque eram responsáveis por uma incipiente porém pedagógica, mobilização de eleitores, o que ocorria certamente de formas muito diversas, fundamentando um aprendizado político constante pela realização sistemática de pleitos.<sup>156</sup>

Não podemos esquecer que esses ainda eram os anos iniciais da república, e a experiência do voto e do engajamento político ainda estava sendo construída; sofrendo com inúmeras barreiras e limitações. Mesmo assim, homens como Moyses, entenderam a importância do voto como caminho para cidadania. No ano de 1918 seu nome aparece na relação de capitães da Guarda Nacional que tiveram suas patentes “julgadas [e] devidamente legalizadas” pela Comissão de Organização das forças de 2ª linha (referente a Guarda Nacional).<sup>157</sup> Essa milícia, fundada ainda em tempos do império, só aceitava eleitores como membros. Durante a Primeira República, a Guarda Nacional desempenhou um papel

<sup>152</sup> KARAWEJCZYK, Monica, O Voto Feminino no Congresso Constituinte de 1891: Primeiros Trâmites Legais, *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, 2011.

<sup>153</sup> Sobre a questão do voto feminino na constituição de 1891 e seu debate no carnaval ver: BRASIL, op.cit.Paradoxos carnavalescos...

<sup>154</sup> MATTOS, op.cit. A vida política, p. 93.

<sup>155</sup> Os coronéis usavam com fins políticos a capacidade de mobilizar homens armados e o controle de eleitores. Assim podiam negociar frente as forças estaduais e controlar cargos e funções públicas. *Ibid.*, p. 96.

<sup>156</sup> Apud. *Ibid.*, p. 113.

<sup>157</sup> DOU. 19/12/1918. P,15016.

praticamente simbólico, ornando de status social seus membros. Seria encerrada em 1918, mas até lá muitos ostentariam títulos de tenentes e coronéis da Guarda Nacional.

A distinção e o prestígio do título de capitão da Guarda Nacional foram ostentados por outros negros contemporâneos, como o cronista Vagalume e o músico Eduardo das Neves.<sup>158</sup> É importante notar que ser membro da Guarda Nacional ocupava, portanto, um importante espaço na busca por prestígio e respeitabilidade na sociedade carioca. Tal estratégia foi utilizada por negros de diferentes origens sociais, baianos, cariocas, jornalistas, estivadores e muitos membros das sociedades carnavalescas que temos estudado.

A trajetória de Moyses Zacharias da Silva até desembocar no discurso diante do presidente da República conjugou constante participação através do voto, fazendo valer seus direitos políticos, com a participação e liderança em associações civis, como a sociedade carnavalesca Caçadores da Montanha. Também foi membro da diretoria da União dos Operários Estivadores no ano de 1911. Uma parte dos estatutos dessa sociedade civil foi publicada no Diário Oficial da União no dia 02 de julho de 1911 dois meses após a homenagem ao presidente Hermes da Fonseca. Segundo seus estatutos, reformados em 1910, a sociedade havia sido fundada em 1903 e tinha por fim:

- a) Proteger e defender os seus associados, trabalhar pelo levantamento moral e prosperidade intelectual e material da classe.
- g) Comemorar solenemente o seu aniversário de fundação e o dia **1 de maio**.
- h) Criar **aulas de instrução, jornal de propaganda, uma biblioteca**, quando os recursos sociais o permitirem, promover conferências e preleções que interessem à classe e sejam para ela outros tantos elementos de instrução e educação cívica.
- i) Fornecer auxílios pecuniários aos sócios enfermos e também para o funeral dos mesmos dentro desta Capital.
- j) Intervir, pelos meios ao seu alcance e de acordo com a lei, em todas as questões, que por ventura se suscitem, por **motivos de salário, horas de trabalho e regalias de classe**.
- k) Fundar uma caixa de resistência para ocorrer [socorrer?] às despesas com **greves** que porventura sejam decretadas pela assembleia geral ou pelas maiorias das classe (com adesão da sociedade), sendo-o fundo da mesma caixa constituído pelas ‘contribuições de entrada’, por donativos voluntários ou de outra natureza.<sup>159</sup>

Celebrar o 01 de Maio, valorizar a instrução, lutar por melhores salários e condições de trabalho, criar uma caixa de resistência para ajudar os operários em momentos de greve. Objetivos claros e bem definidos estabelecidos pelos estivadores: educação e melhores condições de trabalho. Moyses foi o Primeiro Secretário da União no mandato da diretoria em

<sup>158</sup> ABREU; DANTAS, op.cit. É chegada “a ocasião da negrada bumbar” ...

<sup>159</sup> DOU. 2/07/1911. P8134.

1911. Acompanhar os indícios da trajetória de Moyses pelas décadas iniciais do século XX nos possibilita avaliar o apoio e participação de associações carnavalescas no evento em homenagem ao presidente Hermes da Fonseca. Tais grupos escolhem participar não porque eram manipulados, ou *amarelos*. Estavam tomando decisões políticas a partir de lógicas próprias. As relações de trabalho, os direitos políticos e civis, e as lutas por melhores condições sociais, a busca por ocupar o espaço público com seus desfiles carnavalescos, não eram entendidas como esferas tão separadas como podemos supor. Moyses Zacharias da Silva agiu em inúmeras frentes para, como homem negro, marcar posição de igualdade e expor suas reivindicações, não importando os “matizes” que diferenciam os sujeitos sociais.

Moyses, não deve ser encarado como exceção, mas sim como um dos que tiveram a sorte de legar documentos para nós historiadores entendermos melhor sua vida de cidadão negro na Primeira República. Como veremos a seguir, a cidadania esteve na ponta<sup>160</sup> para inúmeros deles, em variadas sociedades, mobilizando-se para além da estadia, das imagens de bestializados ou bilontras.

## 2.2. União das Costureiras

A experiência de Moyses Zacharias pode ser vista em tantos outros homens negros contemporâneos. João da Cruz Silva Freitas compôs, juntamente com Moyses, uma comissão representando a União dos Operários Estivadores responsável para enviar uma mensagem ao presidente da República. Nessa mensagem eles afirmavam não ter ligação com a propaganda anarquista que vinha crescendo entre os trabalhadores do porto. Pelo contrário, eles acreditavam e apoiavam a importância no Estado republicano na regulamentação das relações trabalho. Congresso, Câmara e Poder executivo deveriam criar leis para “permitir a todo cidadão trabalho em condição de equidade e de higiene; proteger a criança e assegurar à mulher proletária grávida a assistência necessária (...), disseminar a instrução primária e profissional.”<sup>161</sup>

Moyses e João, mantendo sua luta pelo desenvolvimento dos direitos dos cidadãos operários do Rio de Janeiro, se encontrariam novamente naquele ano de 1908, dessa vez na inauguração de uma “nova escola primária” criada pela União dos Estivadores.<sup>162</sup> E no ano seguinte, ampliando sua atuação, João da Cruz Silva Freitas era membro do Partido Operário

<sup>160</sup> Em expressão da época, “na ponta” significava estar na moda, na vanguarda, em evidência.

<sup>161</sup> *O Paiz*. 13/01/1907. P.5.

<sup>162</sup> *Correio da Manhã*. 04/05/1908. P. 2

Republicano, que “se dispõe a entrar francamente em luta,, no terreno político, para defesa dos interesses das classes trabalhadoras”.<sup>163</sup>

João da Cruz esteve atuando também através do voto e da participação como jurado - sorteado como júri do tribunal da 9ª sessão ordinária da segunda pretoria em 1899 e eleitor da Terceira Pretoria, Região da Freguesia do Sacramento, 1903.

Em caminhos de mobilização semelhantes ao de Moyses Zacharias, João foi presidente do Clube Carnavalesco União das Costureiras em 1906. Esse clube, sediado na Rua do Livramento número 58, conquistou sua licença de funcionamento e para sair nos três dias de carnaval no ano de 1906. Seus estatutos estavam “regularmente redigidos e selados”, e seus membros puderam realizar os trâmites para a festa dentro da lei. Entretanto, três anos depois, nosso conhecido Alfredo Pinto, chefe de polícia do distrito federal, assina a seguinte circular:

Secretaria de polícia do distrito Federal

Rio de Janeiro, 1 de maio de 1909

Recomendo-vos que façais cessar a licença com que funciona a Sociedade Carnavalesca Dançante União das Costureiras, com sede à rua General Câmara nº 206, visto ser um centro de devassidão, e disso deis ciência à autoridade local, afim de que essa sociedade não funcione clandestinamente.

Alfredo Pinto Vieira de Mello

Chefe de Polícia.<sup>164</sup>

No entendimento do chefe de polícia, a sede da sociedade seria um “antro de devassidão”, logo não poderia funcionar. Três dias depois, o delegado da área envia nota confirmando a cassação da licença de funcionamento. Quais motivos levaram Alfredo Pinto direcionar seu ataque “moralizador” aos membros das Costureiras?

Entre 1906 e 1909 encontramos vários anúncios de bailes a fantasia, participação na festa da Penha, assembleias, bailes no dia 31 de dezembro; eventos comuns entre tantas outras agremiações cariocas. No dia 13 de Maio de 1908 a União das Costureiras promovia feijoada e baile, convidando todos os sócios.<sup>165</sup> No mesmo ano, em outubro, montariam uma barraca na festa da Penha, intitulada Barraca Brasil União das Costureiras.<sup>166</sup>

A festa da Penha constituía, nos anos iniciais da República, um dos espaços populares mais importantes do Rio de Janeiro. Unindo práticas culturais de diferentes tradições, a festa da Igreja da Penha era também um momento onde os grupos carnavalescos apresentavam

<sup>163</sup> *A Imprensa*. 28/06/1909.

<sup>164</sup> AN – GIFÍ - 6C170.

<sup>165</sup> JB. 13/05/1908. P.12

<sup>166</sup> *A Imprensa* . 05/10/1908. P1

parte dos preparativos para o carnaval seguinte. Ocorrendo nos domingos de outubro, a festa possibilitava que tais grupos cantassem as músicas e executassem suas performances para um público semelhante ao que encontrariam no carnaval. Servia como um termômetro para se avaliar o que poderia funcionar e ser sucesso nos dias de Momo.<sup>167</sup>

Nas barracas montadas no ‘Arraial da Penha’, comidas, músicas e danças atraíam o público. Segundo Soihet, seus nomes, como Gruta da África, Sultana da Bahia e Flor da Cidade Nova, “guardam referências que vão da África, passando pela Bahia, até chegar ao Rio, simbolizando a trajetória espacial da cultura negra.”<sup>168</sup> Eminentemente portuguesa ainda no período colonial, a festa da Penha havia sido conquistada pela população negra da cidade, tendo seu apogeu nas décadas iniciais da República.

Em seu livro *Subversão Pelo Riso*, Soihet demonstra como, ao longo das décadas de 1900 e 1910, a festa foi alvo de medidas repressivas e de relatos preconceituosos. Jornalistas e memorialistas que constantemente associavam as práticas presentes na festa como símbolo do atraso a ser combatido. Segundo a autora, batuques e sambas foram proibidos e seus participantes foram perseguidos nesse período. Apesar disso, “os populares resistiam cada vez mais (...) Os grupos musicais e os blocos carnavalescos, cantando sambas e batuques – apesar das proibições – marcavam na Penha a sua presença, assumindo definitivamente o seu espaço.”<sup>169</sup>

Aquele ano de 1908 foi realmente agitado para os membros do clube. Já em janeiro estavam presentes nas páginas dos jornais, retratados como elegante rancho de elegantes senhoritas. E o programa do carnaval daquele ano era o seguinte:

No sábado será realizado, no seu esplêndido salão da rua General Câmara, um soberbo e monumental baile à fantasia; no domingo, as 4 horas da tarde, sairá um vistoso préstito com o estandarte da sociedade, acompanhado por uma banda de música, carros com associados e convidados, afim de percorrer as ruas principais; e, a noite, continuará o baile à fantasia, que se repetirá na segunda e terça-feira.<sup>170</sup>

No ano em que seriam caçados pelo chefe de polícia, realizaram “um vistoso préstito e percorreu as ruas principais” em homenagem a virada do ano. “Conquistando merecidos aplausos de toda a população carioca”, rumaram para seus salões por volta de uma da madrugada iniciando baile à fantasia. Empolgado, o jornalista conclui:

<sup>167</sup> SOIHET, Rachel, *A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle époque ao tempo de Vargas*, Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora, 1998.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>170</sup> GN. 22/02/1908. P4



As pecadoras, que muito estimam a União das Costureiras, e o popularíssimo Chico, o alegre folião e boêmio incorrigível, concorreram extraordinariamente para a alegria da festa.

Enfim, a passeata de ante ontem e o animado baile à fantasia que terminou ao romper do dia foram mais um sucesso retumbante, que fica fazendo parte das efemérides das Costureiras.<sup>171</sup>

Rompiam o ano com baile até de manhã, cheio de música e repleto das “pecadoras”. O olhar repressor de Alfredo Pinto recaiu sobre eles com rigor, e a licença foi caçada. Entretanto esse fato não impediu que a sociedade se mantivesse presente nos carnavais seguintes. Não consegui encontrar as licenças para os anos de 1910 e 1912, contudo, após Pinto deixar o cargo de chefe de polícia, as Costureiras estavam de volta promovendo bailes e desfilando nas ruas. As imagens que se seguem mostram um padrão um pouco diferente daquelas analisadas anteriormente. Aqui podemos ver uma maior descontração e relaxamento. Podemos perceber pessoas deitadas, homens e mulheres se tocando, uma maior mistura entre os sexos, sem a rigidez na separação vista nas demais fotos de sociedades negras. Presença marcante de mulheres negras parece ter sido a marca dos bailes da União das Costureiras.

Infelizmente, as fontes limitaram o estudo mais detalhado da participação e influência feminina nessas sociedades e as redes sociais por elas estabelecidas. A exclusão das mulheres dos meios formais de participação política e pública fez com que as fontes históricas apresentem um desequilíbrio enorme entre homens e mulheres entre seus registros. A busca nas listas de eleitores, membros da Guarda Nacional, e mesmo nos periódicos da cidade trouxe como resultado recorrente uma hegemonia masculina nesse tipo de fonte.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> GN. 02/01/1909. P3

<sup>172</sup> Dizer isso não me exime de responsabilidade de tentar entender mais claramente a ação dessas mulheres na Primeira República. Talvez por falta de fôlego ou pelo meu lugar de fala, acabei por dedicar menos atenção do que o necessário para essa questão. A autocrítica busca abrir caminho para novas pesquisas mais atentas às questões de gênero tão fundamentais na vida cotidiana, hoje e sempre.



Figura 35. "Aguilhas, dedais e outras coisas mais." União das costureiras.



Figura 36. "As costureiras".

### 2.3. Triunfo da Camélia

A cada ano uma música estourava como o grande sucesso do carnaval carioca. Sendo tocada por diferentes bandas, em múltiplos bailes, sedes de grupos carnavalescos e nos préstitos que ganhavam as ruas. No ano de 1904 – em meio às tensões e debates acerca dos

projetos de reforma urbana e medidas higienistas encarnadas nas figuras do prefeito Pereira Passas e do médico sanitarista Oswaldo Cruz, respectivamente – os carnavalescos cariocas logo elegeram sua canção favorita: “Rato, rato”.

Rato, rato, rato  
 Por que motivo tu roeste meu baú?  
 Rato, rato, rato  
 Audacioso e malfazejo gabiru. (...)  
 Rato velho, descarado, roedor  
 Rato velho, como tu faz horror!  
 Vou provar-te que sou mau  
 Meu tostão é garantido  
 Não te solto nem a pau.<sup>173</sup>

Essa “polca glosante”, como descreveu Jota Efegê, dialogava diretamente com o contexto social da cidade, que sofria com epidemias de febre amarela e peste bubônica. Buscando combater os vetores desta última, Oswaldo Cruz estabeleceu como objetivo exterminar os ratos da cidade. Para tanto foi criada a função do “ratoeiro”, pessoa que deveria capturar ratos e em troca receberia dinheiro da prefeitura do Distrito Federal. Quanto mais ratos, mais réis na algibeira do cidadão. Logo, a nova “profissão” estabeleceu também novas formas de comércio. Os *ratoeiros* passavam pelas regiões reconhecidamente mais frequentadas pelos ratos, tocando sua corneta e anunciando: “Rato, rato, rato!”. Compravam os ratos dos moradores para revendê-los por 200 réis a unidade. Estimasse que mais de um milhão de ratos tenham sido exterminados.<sup>174</sup>

Entretanto, muitas estratégias foram usadas para aumentar a renda e a “produção” dos roedores. Alguns passaram a comprar ratos de outras cidades, ou mesmo cria-los em cativeiro, outros vendiam ratos de cera e papelão.

<sup>173</sup> É possível ouvir as diferentes versões da música no acervo do IMS. ROCHA, Casemiro; ROCHA, Casemiro. *Rato rato*. [S.l.]: Odeon, 1907-1912.

<sup>174</sup> EFEGÊ, op.cit. *Figuras e coisas do carnaval carioca*.

Diante de tamanha mobilização popular na caça dos bichinhos, o sucesso da polca “Rato, rato” pode ser entendida justamente por sua habilidade em dialogar e fazer graça com os acontecimentos da cidade. Contudo, mais do que a letra da canção, composta posteriormente por Claudino Castro, o que a tornava tão engraçada e quase irresistível à risada para os moradores da cidade, era a habilidade do autor da música em emular com seu pistão – trompete – o grito dos *ratoeiros*: “Rato rato, rato!”.

O habilidoso trompetista era Casemiro da Rocha – “músico de excelente categoria, integrante da famosa banda do corpo de bombeiros de 1907 a 1912, ao tempo que Albertino Pimentel (Carramona) era o regente”<sup>175</sup> – sua composição foi gravada pela Casa Edison alguns anos depois<sup>176</sup> e, segundo Efegê, tornar-se-ia um “mini-clássico de nossa música popular”.<sup>177</sup> Casemiro da Rocha ficaria popular após essa canção e ele continuaria compondo e participando da vida cultural da cidade nos anos seguintes. Em 1912 encontramos no Diário Oficial da União mais uma obra, dessa vez registrada na Biblioteca Nacional:

Biblioteca Nacional

DIREITOS AUTORAES

Mês de dezembro

De ordem do Sr. diretor geral e de conformidade com o que prescreve o art. 10 das instruções expedidas em 41 de junho de 1901 pelo Sr. ministro da Justiça e Negócios Interiores, para a execução do art. 13 da lei n.496, de 1 de agosto de 1898, faço publico que se efetuaram os seguintes registros:

(...) N. 1.185 - «Os seis condenados», polca (choro) de Casemiro Gonçalves da Rocha, em manuscrito; executada em 1910.<sup>178</sup>

A principal composição de Casemiro Rocha tornou-se sucesso durante o carnaval de 1904, e nos anos seguintes ele não deixaria de estar presente nas ruas durante o reinado de Momo. Como músico talentoso participou da orquestra da Flor do Abacate e da Sociedade Dançante Carnavalesca Familiar Triunfo da Camélia, ao mesmo tempo em que era membro da banda do Corpo de Bombeiros.

<sup>175</sup> EFEGÊ, Jota, *Figuras e coisas da música popular brasileira Volume 2*, Rio de Janeiro: Edição FUNARTE, 1980, p. 214.

<sup>176</sup> ROCHA, Casemiro; ROCHA, Casemiro. *Rato rato*. [S.l.]: Odeon, 1907-1912. ROCHA, Casemiro; COSTA, Claudino. *Rato rato*. [S.l.]: Odeon, 1912-1915.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>178</sup> DOU - 3/02/1912. P1651

Até o momento não encontrei imagens ou referências explícitas que possibilitem afirmar que Casemiro da Rocha fosse negro ou mestiço. Entretanto, vale buscarmos uma maior aproximação com os grupos carnavalescos que Casemiro participou e a experiência dos músicos que compartilharam esses espaços com ele.

Como já afirmou Marc Hertzman, a música foi um espaço de ascensão social e de fortalecimento de alianças. Já no contexto da Primeira República músicos negros mantinham relações com brancos abastados “e nem sempre colocavam em primeiro plano sua cor em suas ações e expressões públicas”. Segundo Hertzman, músicos negros do Rio souberam dialogar com hierarquias e categorias, com a modernidade e o passado, “encontraram caminhos para dar forma e usar as categorias, suposições, e mitos ligados ao samba, raça, gênero, autoria, e brasilidade”.<sup>179</sup>

A presença de Casemiro na Sociedade Triunfo da Camélia me parece um indício importante para pensarmos sua posição social e alianças durante as décadas de 1900 e 1910. Em 1906, essa sociedade entra com pedido de licença para funcionar ao longo do ano e para sair no carnaval. Endereçada ao Chefe de polícia, o documento, assinado por Aprígio Fernandes de Vasconcellos, presidente da mesma à época, dizia:

Exmo. Snr. Doutor Desembargador Chefe de Polícia do Distrito Federal.

Aprígio Fernandes de Vasconcellos presidente da Sociedade Carnavalesca Dançante Familiar Triunfo da Camélia, com sede a rua de S. Pedro nº 295, vem mui respeitosamente solicitar a V. Ex. licença para o funcionamento da referida sociedade no corrente ano; deixando de apresentar a licença do ano passado; vista ter se extraviado na ocasião da mudança de sede.

O suplicante Exmo. Snr., fiado nos altos sentimentos de justiça de V. Ex. espera

Deferimento

Rio de Janeiro, 6 de Fevereiro de 1906.

Aprígio Fernando de Vasconcellos

Presidente.<sup>180</sup>

A licença é concedida e a sociedade mantém o direito de funcionar e desfilar pelas ruas mais um ano. Fato que, segundo o *Jornal do Brasil*, já teria ocorrido em 1904 e 1905.<sup>181</sup> No

<sup>179</sup>HERTZMAN, op.cit., p. 6–11.

<sup>180</sup>AN - GIF1 6C170

ano de 1906, mesmo ano do pedido de licença citado acima, a *Gazeta de Notícias* publica a seguinte nota:

S. D. Triunpho da Camélia. - Com seu rico estandarte de cetim verde recortado, passaram garbosas, com grande acompanhamento de damas ricamente fantasiadas que entoavam versos de Casemiro Rocha.<sup>182</sup>

As damas cantavam os versos de Casemiro Rocha, compositor já afamado pelo sucesso no carnaval de 1904, não precisava de adjetivos na notícia do jornal. A simples publicação de seu nome bastava para assegurar a qualidade da música dessa associação.

No ano seguinte, 1907, o jornalista do *Jornal do Brasil* afirma que “o Triunpho da Camélia, [era] um bando de **mulatinhas** com camélias, tesoura, regador e flores, a dançar uns maxixes de massadas, com uma canção suave e melodiosa.”<sup>183</sup> As “mulatinhas” seriam fotografadas no ano de 1911 junto com os membros da diretoria do grupo. A foto foi publicada na *Revista da Semana* e traz seis jovens mulheres negras e cinco homens, sendo quatro negros e um de pele mais clara. A foto foi tirada em uma sala, provavelmente na sede do grupo, que até 1908 era na Rua Senador Pompeu, 127, onde podemos visualizar o estandarte. Apesar de a legenda afirmar que os homens na foto são membros da diretoria, podemos ver que pelo menos três deles seguram instrumentos musicais: os dois primeiros, da esquerda para a direita, com instrumentos de percussão (provavelmente pandeiros) e o terceiro com um violão.

Não há como afirmar que Casemiro da Rocha esteja nesta foto, contudo ele era o diretor geral da agremiação em 1908<sup>184</sup> e em 1909 aparece como presidente da mesma, que segundo a avaliação da *Gazeta de Notícias* possuiria um “excelente quinteto”.<sup>185</sup> Seria o mesmo quinteto retratado na foto de dois anos depois? Não temos como afirmar com precisão, mas é importante notar que a presença de Casemiro da Rocha nesta sociedade foi marcante desde pelo menos 1906 ocupando diferentes cargos em sua diretoria.

---

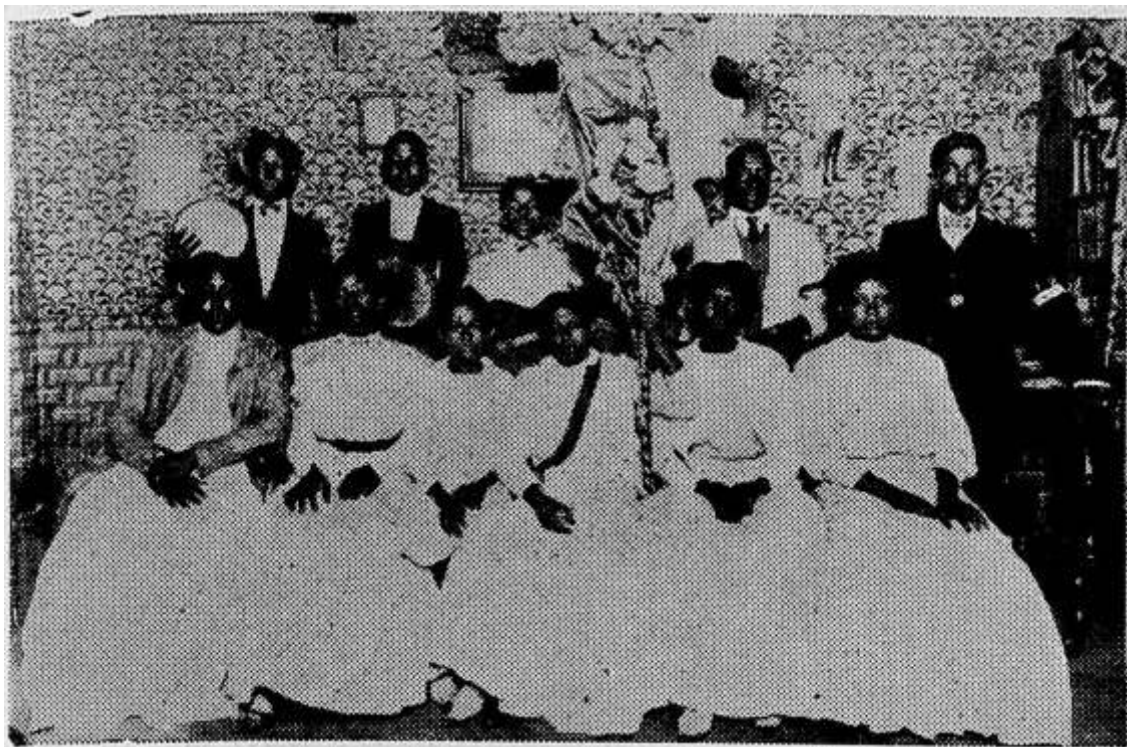
<sup>181</sup> JB 07/02/1904. P8. JB 05/03/1905. P6

<sup>182</sup> GN. 27/02/1906. P1

<sup>183</sup> JB 16/02/1907, p. 4. Grifo meu.

<sup>184</sup> GN 26/02/1908. P4

<sup>185</sup> GN. 1909 00053. P1



**Figura 37. "Triunfo da Camélia - Diretoria e Ninfas". *Revista da Semana*, edição 564, 1911. p. 21**

Não podemos deixar de analisar o título dessa associação, sobretudo após olharmos para a fotografia de seus membros. O Triunfo da Camélia pode ser encarado como mais um título de rancho carioca que se inspirou nas flores. Ameno Resedá, Flor do Abacate, Mimoso Manacá, Flor da Lira, União das Flores, Rosa Branca, Rosa de Ouro são mais alguns exemplos. Também foi bastante comum a utilização do termo Triunfo, desde a época dos Cucumbis ainda durante o império: Triunfo dos Caçadores da Montanha, Triunfo da Inveja, Triunfo das Violetas entre tantos outros. Entretanto, o Triunfo da Camélia trazia consigo uma referência explícita – e ainda facilmente reconhecível por seus contemporâneos – às lutas pela Abolição da Escravidão.

A Camélia foi símbolo dos abolicionismos no Rio de Janeiro, especialmente a partir de 1885. Na cidade era fácil reconhecer as casas e pessoas que apoiavam a causa: as camélias comunicavam o desejo pela liberdade.<sup>186</sup> Tal referência esteve presente na performance pública do grupo quando as “mulatinhas com camélias, tesoura, regador e flores” dançavam maxixe no carnaval. Em 1910, 22 anos após a Abolição da escravidão, a Gazeta de Notícias conseguia perceber a conexão entre o título do grupo e a história da luta por liberdade do Rio: “A camélia no auge do seu triunfo teve também o seu grupo. Ontem, com todas as suas

<sup>186</sup>SILVA, Eduardo da, *As Camélias do Leblon e a abolição da escravatura*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 136.

pastorinhas, seus dançarinos, cantores, etc., eles vieram buscar o estandarte novo: um rico estandarte de lindo recorte e bordado a ouro”.<sup>187</sup>

Carlos Vieira de Jesus, presidente da sociedade em 1905 entrou com recurso na junta eleitoral buscando conseguir o título de eleitor nos anos de 1904, 1905 e 1908. Finalmente aparece como eleitor nas listas eleitorais entre os anos de 1918 e 1926.<sup>188</sup> Arthur Ribeiro de Sant’Anna foi tesoureiro da sociedade em 1905, primeiro secretário em 1908 e 1909, vice-presidente em 1910. Já em 1892, Arthur Ribeiro de Sant’Anna fez exames de instrução primária na 3ª escola para o sexo masculino, no 2º distrito de Santa Rita; em 1905 entrou com recurso na junta eleitoral para ser alistado como eleitor. Ainda o encontramos como eleitor em 1921 pela região da Saúde. Ao longo da década de 1920 e 1930, Arthur seria funcionário do Arsenal de Marinha.<sup>189</sup> Acacio Joaquim da Graça, primeiro fiscal do Triunfo da Camélia em 1908 e vice-presidente em 1909, foi mesário na Quarta Pretoria, Quinta secção, em 1909 e 1911.<sup>190</sup>

Ao lado do músico Casemiro da Rocha, inúmeros indivíduos buscando também ascensão social e participação da república. O fizeram ao mesmo tempo em que participavam de associação carnavalesca estreitamente vinculada a memórias da luta contra a escravidão.

#### 2.4. Flor do Abacate

Uma das mais famosas agremiações carnavalescas do período, a Sociedade Dançante Carnavalesca Flor do Abacate, possuía um número elevado de negros em sua composição, sobretudo na orquestra e entre as pastoras (mulheres responsáveis pelo coro). Essa associação participava do carnaval pelo menos desde 1908 (primeiro pedido de licença que encontrei – Arquivo Nacional, GIFL, 6C250) e continuou bastante ativa na vida festiva da cidade ao longo da década de 1920.

<sup>187</sup> GN. 06/02/1910. P3. Os últimos registros que encontramos do grupo na imprensa data de 1911: a fotografia da *Revista da Semana* e uma nota n’A Imprensa que diz: Está todo ele preparado para as grande (sic) lutas. / O uniforme destes foliões é interessante. Parecerão uns ‘yankees’, pois se vestirão de brim, tendo para isso já encomendado vários ternos na Casa Paris, à rua dos Andradas n.41. / O pessoal da Camélia é bom de verdade.” (A IMPRENSA 15/02/1911. P5).

<sup>188</sup> 21/09/1904. Seção 1. P13. 17/10/1905. Seção 1 p108. 19/02/1908. Seção 1 p.12. 02/02/1918. Seção 1. 038. 08/03/1919. Seção 1. P74. 16/02/1921. Seção 1. P61. 03/08/1922. Seção 1. P57. 01/01/1924. Seção 1. P 148. 22/09/1925. Seção 1. P162. 14/01/1926. Seção 1. P55. 10/07/1946. Seção 1. P32. Funcionário público em 1918. Se aposenta pelo Instituto de aposentadoria e pensões dos marítimos em 1946.

<sup>189</sup> 06/12/1892. Seção 1. P10

26/11/1905. Seção 1. P16. 30/01/1921. Seção 1 P 150. 26/12/1936. Seção 1. P11.

<sup>190</sup> 09/01/1909. Seção. P47. 28/02/1911. Seção 1. P11.



Fundada em primeiro de abril de 1906<sup>191</sup>, representa um dos maiores exemplos de sucesso do modelo de associação desenvolvido na cidade que, muito além do tríduo momesco, tornou-se uma instituição carioca, calcada no lazer e na diversão, mas que extrapolou tais limites. Em 12 de novembro de 1910, o primeiro secretário interino da sociedade, Sebastião de Oliveira, assinaria o seguinte anúncio publicado no *Jornal do Brasil*:

S. D. C. FLOR DO ABACATE

Sede, Rua do catete, 257

Terça-feira, 15 de novembro de 1910, realiza-se o nosso modesto baile, para comemorar esta inesquecível data pela mocidade desta Sociedade.

Nesse dia será inaugurado o nosso Pavilhão auri-verde, às 11 horas da noite.

O ingresso aos srs. Sócios com o rateio no livro de ouro e aos convidados os cartões expedidos pela secretaria.

À dama, no prazer e a alegria!

O 1º secretário interino, Sebastião Oliveira.<sup>192</sup>

A mocidade da Flor do Abacate desejava celebrar a “inesquecível data” da Proclamação da República e convocava a todos os sócios e pessoas previamente convidadas a comparecerem e admirarem o novo pavilhão verde e amarelo da agremiação, as cores da bandeira nacional. Os salões ficaram “repletos”, “onde se viam ricas ‘toilettes’”, e o Sr. Fidelis Cardoso “em bela alocução, fez o panegirico da data, sendo ao terminar, vivamente aplaudido.”<sup>193</sup> O “Pavilhão social” verde e amarelo foi inaugurado, as pastoras cantaram o hino da sociedade, “mesa de doces e finos licores” foi servida aos presentes e as danças seguiram até de manhã, “reinando sempre a mais entusiástica alegria.”

Inúmeras outras agremiações celebravam o aniversário da República. Contudo, é significativo que a sociedade Flor do Abacate escolhesse também participar e expor publicamente seu desejo de comemorar a República e que tivesse decidido eleger as cores verde e amarela como as que ilustram seu estandarte, principalmente pelo fato de estas não terem sido as cores escolhidas no ano de sua fundação. Como afirmou Jota Efegê, as cores da sociedade seriam preto e branco em seu primeiro carnaval em 1907.<sup>194</sup> A Flor do Abacate,

<sup>191</sup> EFEGÊ, op.cit. *Figuras e coisas do carnaval carioca*, p. 137.

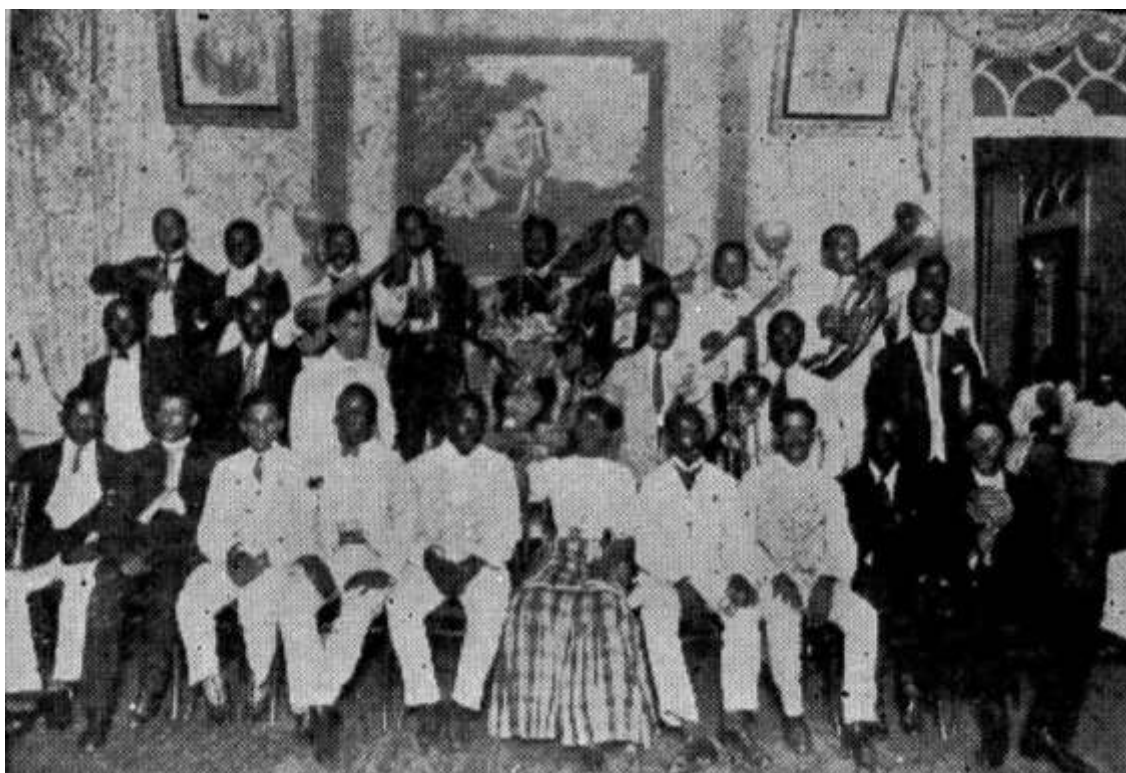
<sup>192</sup> JB. 12/11/1910. P.6

<sup>193</sup> *O Paiz*. 21/11/1910. P3

<sup>194</sup> *Ibid.*

assim como tantas outras agremiações carnavalescas fundadas na cidade do Rio de Janeiro nos anos iniciais da República, eram composta por ampla maioria de indivíduos negros.

Na imagem abaixo vemos a diretoria com a orquestra da associação. A ampla maioria dos membros, tanto da orquestra quanto da diretoria é negra. Como já afirmei, estes não eram grupos exclusivos de negros. Entretanto é importante chamar atenção para o fato de que aspectos culturais e históricos aproximavam indivíduos negros no momento de formar associações e escolher caminhos de atuação na sociedade.



**Figura 38.** Flor do Abacate – “Diretoria e Orquestra.” *Revista da Semana*, número 562, 1911. P. 21

Como afirmou Leonardo Pereira, participar dessas agremiações populares representava um caminho de formação de identidades, “manifestação autônoma de suas próprias tradições festivas” e de expressar (e viver) seus próprios valores e códigos de conduta. O autor conclui que essas associações eram formadas por trabalhadores de baixa renda e que seus bailes constituíam “momentos de ampla confraternização ente segmentos diversos das classes trabalhadoras cariocas”.<sup>195</sup> Contudo, não podemos deixar de levar em consideração as tensões raciais da sociedade carioca e que as alternativas criadas por negros e

<sup>195</sup> PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. “E o Rio dançou: identidades e tensões nos clubes recreativos cariocas (1912 – 1922)”. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnavais e outras f[r]estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Ed. Da Unicamp, CECULT, 2002.

descendentes passavam pela formação de agremiações festivas e musicais, tendo o carnaval como momento máximo da performance pública de suas identidades.

Não estavam sozinhos, contudo. Seus bailes e eventos eram oportunidades para o estreitamento de laços e o reforço nas alianças construídas entre seus membros. A relação da sociedade Flor do Abacate com os Caçadores da Montanha – que havia sido presidida pelo nosso conhecido Moyses Zacharias – é intensa nas fontes: aparecem repetidas vezes como sendo “coirmãs”, e participando de bailes e homenagens recíprocas. Na festa promovida num domingo de janeiro de 1911, a presença de duas dessas “coirmãs” foi notada pelo jornalista:

Destas, tem ela a mais perfeita e a mais sincera amizade, e ainda na sua festa de domingo, teve, mais uma vez, prova de que, se não duvida: dentre outras sociedades que abrilhantavam a noite com o concurso da sua bela presença, lá estiveram os Caçadores da Montanha e o Ninho do Amor. São dois nomes conhecidos, os demais queridos, cita-los é o bastante, nada mais se pode dizer.<sup>196</sup>

Em *O Paiz* o encontro de Caçadores com Abacates foi descrito com pompa e solenidade:

O majestoso rancho dos Caçadores da Montanha, da rua Pedro Américo, depois de realizar uma passeata de sucesso, foi cumprimentar o Flor do Abacate, em sua sede, e que o recebeu com todas as honrarias possíveis. (...)

Ao sair o rancho dos Caçadores da sede do Flor do Abacate, as “pastoras” deste acompanharam a sociedade coirmã até a rua, onde foram executados bailados de mutuo efeito.<sup>197</sup>

O grupo também se apresentou com frequência nos palcos dos teatros da cidade, participando ativamente de espetáculos do Teatro de Revista. Além dos palcos teatrais, a Flor do Abacate participou de eventos no Circo Spinelli, dividindo o picadeiro com o palhaço Benjamin de Oliveira.<sup>198</sup>

A presença de músicos negros nas orquestras de agremiações como a Flor do Abacate reforça a noção da música como elemento crucial na ascensão social dessa população na Primeira República. Em 1910, Sinhô foi contratado como pianista para um dos bailes na sede do Flor do Abacate. O “exímio pianista Sinhô, (...) fará executar os melhores choros da época

<sup>196</sup> *A Imprensa* – 24 de janeiro de 1911/P. 3

<sup>197</sup> *O Paiz* – 24 de janeiro de 1911/P. 6.

<sup>198</sup> Encontrei inúmeros grupos sendo contratados para se apresentar nos espetáculos tanto nos teatros como no circo nesse período, demonstrando que as redes eram muito mais profundas e difundidas do que se supunha.

com o seu deslumbrante terno de cordas”, no baile de 24 de setembro.<sup>199</sup> No carnaval de 1915, o mestre sala da agremiação recebia atenção da imprensa, pois era antigo membro d’O Macaco é Outro, grupo composto por membros reconhecidamente negros.<sup>200</sup>

Essas associações se tornaram espaços centrais na formação de alianças, contatos e redes de sociabilidade para os músicos negros cariocas. Além de Sinhô, Donga também era presença constante, por exemplo, na Flor do Abacate. No de 1910, antes de Donga tornar-se famoso com “Pelo Telefone”, ele chefiou a “afinada orquestra de violões, cavaquinhos, clarinetas e metais” da sociedade.<sup>201</sup>

Além da presença desses músicos que ficariam famosos e entrariam para a memória da música brasileira, muitos outros perceberam nas orquestras carnavalescas a possibilidade de melhorar suas condições de vida. Como já demonstrou Marc Hertzman, apesar da música ter sido fundamental nas experiências dos negros no Pós-Abolição, era muito difícil viver apenas da música. Nesse período músico ainda não era uma categoria profissional, muito menos era possível viver apenas dessa atividade.<sup>202</sup> Portanto, as oportunidades abertas pelos bailes, desfiles e espetáculos das sociedades carnavalescas eram valiosas para os músicos em geral, especialmente para os negros.

Em baile realizado em sua sede, a Flor do Abacate abria vagas para sua orquestra:

A Flor do Abacate autorizou o diretor de harmonia a contratar mais oito músicos, a fim de reforçar a incomparável orquestra.

Quando já estávamos em perfeita camaradagem com aquela plêiade de carnavalescos, o diretor sr. Romeu Silva chamou a nossa atenção, pois que a Flor do Abacate, grata a nossa visita, ia executar uma marcha em homenagem ao *Jornal do Brasil*.<sup>203</sup>

Era fundamental uma boa orquestra para ter sucesso no carnaval. A Flor do Abacate foi notória pela sua. Seu mestre de canto em 1913,<sup>204</sup> Romeu Silva, seria líder de uma das mais

<sup>199</sup> *Jornal do Brasil*, 24/09/1910. P3

<sup>200</sup> *Jornal do Brasil*, 03/01/1915. P.1

<sup>201</sup> *O Paiz* – 23/01/1910. P. 4

<sup>202</sup> HERTZMAN, op.cit.

<sup>203</sup> JB. 07/01/1913.

<sup>204</sup> *O Imparcial* – 04 de Fevereiro de 1913/P. 4.

importantes *Jazz Bands* cariocas da década de 1920, gravando centenas de músicas na pela Casa Edson e realizando eventos por todo Brasil e mesmo no exterior.<sup>205</sup>

Porém, anos antes de Romeu Silva se tornar o famoso *band leader*, a Flor do Abacate já havia gravado marchas carnavalescas em disco. A orquestra e as pastoras, junto com o coro gravaram pelo menos cinco marchas de autoria de Otávio Dias Moreno<sup>206</sup>.

A história de Otávio Dias Moreno, porém, foi muito mais conturbada e violenta do que o sucesso carnavalesco pode supor. No ano de 1911, apenas três anos antes de estar na ponta entre os compositores carnavalesco, Moreno esteve envolvido num crime que mobilizou a cidade. Moreno assassinara sua companheira, Dora Henriqueta dos Santos e em seguida tentou o suicídio. Essa tragédia foi tratada pelos jornais com ares sensacionalistas e revela bastante das imagens construídas acerca de homens negros e relações com mulheres brancas no Pós-Abolição.

Otávio ganhava a vida cantando em pequenos bares e cafés da cidade, onde conheceu a portuguesa Dora, também cantora. Passaram a viver juntos e se apresentar em dupla. Após o crime, os jornais da cidade relatam que Moreno era “um crioulo” ciumento que dependia do dinheiro da companheira. Nessa condição o “ciúme do crioulo cresceu”. Em seu bilhete suicida, Moreno afirma que Dora havia trazido a desgraça para sua vida, lhe traia e ele não conseguira suportar.

Segundo Marc Hertzaman, que analisou também essa tragédia, “chamar Moreno de crioulo refletia o desejo da imprensa em retratá-lo como perigoso e de pele escura” e associá-lo com a escravidão. A imagem que se busca estabelecer é de uma besta selvagem numa fachada bem vestida. *O Malho* publica uma foto do casal e descreve Otávio como um “pretencioso, elegante crioulo” que vivia de cantar e contar piadas em clubes fajutos, sem condição de se sustentar. Na foto, Moreno aparece elegantemente trajado, segurando sua bengala.

---

<sup>205</sup> Ver LABRES, Jair Paulo, *Que jazz é esse? As jazz-bands no Rio de Janeiro da década de 1920*, Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, 2014.

<sup>206</sup> MORENO, Otávio D; RANCHO CARNAVALESCO FLOR D.O ABACATE. Aménidade. [S.l.]: Phoenix, 1913-1918. MORENO, Otávio D; RANCHO CARNAVALESCO FLOR DO ABACATE. Ao cair da noite. [S.l.]: Phoenix, 1913-1918. MORENO, Otávio D; RANCHO CARNAVALESCO FLOR DO ABACATE. Ao cair da tarde. [S.l.]: Phoenix, 1913-1918. MORENO, Otávio D; RANCHO CARNAVALESCO FLOR DO ABACATE. Saudade. [S.l.]: Odeon, 1913-1918. MORENO, Otávio D; RANCHO CARNAVALESCO FLOR DO ABACATE. Vitória. [S.l.]: Odeon, 1913-1918.



**Figura 39. "Dora e 'Moreno'". *O Malho*, ed. 436, p. 13, 1911.**

Bem diferente do casal retratado na charge da mesma revista na edição seguinte. Nela podemos ver o homem negro, de olhos brancos esbugalhados, de lábios vermelhos e grossos deitado sobre o violão. Sobre ele, uma mulher magra e muito branca jaz com uma grande espada ensanguentada na barriga. Na legenda podemos ler: “Um preto cantor, que passava por Moreno, não podendo mais suportar o peso, que as infidelidades de sua companheira branca lhe fazia sofrer, resolveu assassina-la e suicidar-se!... Eis aí o que dá às vezes a democracia do preto no branco.”



Figura 40. Detalhe da charge "Salada da Semana". *O Malho*, ed. 436, p. 35. 1911.

Hertzman afirma que, a imprensa trata o casamento de Dora e Moreno como um conto de cautela: “Um exemplo extremo do que poderia acontecer quando um homem negro “vestido” ou se pensando por mais claro do que “realmente” era” se relaciona com uma mulher branca<sup>207</sup>. Esse era o desfecho da “democracia do preto no branco.” A pela branca de Dora na charge enfatiza a negritude de Moreno. “A maleabilidade dela – em uma imagem, escura [dark] e corpulenta; na outra, branca como lírio – ajuda a estabelecer as coordenadas da normatividade feminina brasileira em duas formas.” Portuguesa, cantora de cabarés, relacionando-se com homem negro: jovens brasileiras jamais deveriam fazer isso ou o resultado poderia ser trágico.

<sup>207</sup> HERTZMAN, op.cit.

Ainda nas palavras de Hertzman, Moreno também é pintado de duas formas: o *dandy* frágil moreno e o violento louco crioulo/preto/negro. Nas duas ele seria incapaz de “produzir e contribuir no Brasil moderno.”<sup>208</sup>

Contudo, o que o que Marc Hertzman não soube – ou não colocou no livro – é que Otávio Dias Moreno não morreu em sua tentativa de suicídio. E é justamente os rumos que sua vida tomou depois desse crime que nos ajudam a refletir sobre possibilidades abertas pela música e formas culturais para homens negros na Primeira República.

Entre 1914 e 1916, Moreno foi tratado pelos cronistas carnavalescos como um dos grandes compositores de marchas para os ranchos. Compondo sempre para a Flor do Abacate, viu suas canções gravadas no vinil, impressas nos jornais e cantadas nas ruas. A qualidade de suas composições e sua atuação carnavalesca, na organização e ensaio de orquestras da Flor do Abacate colocou-o em uma posição completamente diferente daquela em que se via em 1911. Do crioulo assassino e pouco, a música o colocou como “grande compositor de marchas”, “inesquecível companheiro”, ilustre cidadão que tinha seu aniversário lembrado por jornais da cidade.

Otávio Moreno era um homem negro. Cidadão carioca que através da música e do carnaval buscou estabelecer redes e alianças e gravar seu nome na história, ascender socialmente. Aparentemente conseguiu. Sua trajetória, entretanto, reforça como a posição das mulheres na história da sociedade brasileira é marcada pela violência e impunidade. Dora teve sua vida arrancada pelas mãos do companheiro, que três anos depois estava sendo louvado nas páginas dos jornais por suas músicas.

Por outro lado, este caso triste, nos ajuda a compreender com mais clareza a importância da música e do carnaval como caminho de ascensão social na cidade. E que tal ascensão estava constantemente ligada à possibilidade de negociar estereótipos racistas. Por conta dos séculos de escravidão e por conta da força das experiências racistas, seu apelido matizava sua pele e evitava que fosse associado com a palavra negro, ainda bastante ligada ao passado escravista e às dores causadas por experiências racistas<sup>209</sup>.

Nas palavras de Kim Butler, explicando a diferença entre racismo e racialismo:

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>209</sup> CASTRO, Hebe Maria Mattos de, *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil século XIX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.



Racismo é a crença na existência de ‘raças’ enquanto subdivisões da espécie humana definidas biologicamente. Racialismo, que deriva dessa presunção, é a crença que aquelas raças devem ser comparadas hierarquicamente de tal forma que um deva ser ranqueada superior à outra.<sup>210</sup>

Portanto, foi uma alternativa possível à tentativa de se afastar das imagens e memórias da África e da cor negra em sociedades de passado escravista e com hierarquias estruturadas no racialismo.

Afro-brasileiros, posicionados como estavam nas camadas mais baixas da escada social, lutaram para melhorar suas posições utilizando os tradições determinantes de estatura social: cor, riqueza, cultura. Dentre esses a cultura era a mais fácil de mudar. Ao invés de abraçar heranças culturais africanas e coletividades de pessoas de descendência africana, muitos afro-brasileiros tomaram seu primeiro passo em direção à mobilidade social desassociando-se do que era pejorativamente chamado de a crioulada – as massas negras. Para a maioria dos afro-brasileiros, ser africano e/ou ser negro era sinônimo de servidão, pobreza e barbaridade. Dentro do contexto da sociedade brasileira, se distanciar de outros negros pareceu uma escolha racional de uma opção com o maior potencial para benefícios.<sup>211</sup>

Parece-me que esse foi o caso de Otavio Dias Moreno: ele buscou, através da roupa, formas culturais e da matização de sua negritude através do apelido, se afastar desse passado de violência e exploração e das imagens de primitivismo associadas ao termo negro entre seus contemporâneos. Essa afirmativa não pretende, contudo, alegar que Otávio Dias Moreno buscasse silenciar sua negritude e negar seus vínculos culturais com a cultura negra da cidade. Ele representa, entretanto, uma possibilidade de atuação de uma homem que negociou negritude e modernidade na cidade do Rio de Janeiro. Essa é apenas uma possibilidade dentre as muitas construídas ao longo da Primeira República. Veremos o caso da Liga Africana e dos Africanos de Ramos que desmontam a argumentação de Butler ao se assumirem enquanto africanos sem negar sua modernidade carioca – ver capítulo quatro.

---

<sup>210</sup> BUTLER, op.cit., p. 49. “Racism is the belief in the existence of ‘races’ as biologically defined subdivisions of the human species. Racialism, which derives from this assumption, is the belief that those races may be compared hierarchically in such a way that one may be ranked superior to another”

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 54. “Afro- Brazilians, positioned as they were on the lowest rungs of social ladder, sought to improve their standing using the traditional determinants of social stature: color, wealth, culture. Of these culture was the easiest to change. Rather than embrace African cultural heritage and collectives of people of African descent, many Afro-Brazilians took their first step toward social mobility by disassociating themselves from what was deprecatingly called a crioulada – the black masses. For most Afro-Brazilians, being African and/or black was synonymous with servitude, poverty, and barbarity. Within the context of Brazilian society, distancing oneself from other blacks seemed a rational choice of the option with the greatest potential for benefits.”

Mesmo no caso de Moreno, não devemos pensar sua trajetória apenas como alguém que tentou se afastar da negritude. Suas músicas propiciaram que inúmeros outros indivíduos negros, homens e mulheres, marcassem sua presença em espaços modernos e valorizados pela sociedade carioca. Com sua performance negra cantaram inúmeras canções e atingiram públicos diversos e variados, muito além de seus salões carnavalescos.

### **2.5. Democracia e Progresso como lema de Moyses Zacharias.**

O associativismo expresso pela formação dessas sociedades carnavalescas é um exemplo da constante mobilização negra ao longo da Primeira República. O carnaval desempenhou um papel de destaque nessas estratégias de mobilização em busca de direitos civis, políticos e sociais. E esse será um ponto nevrálgico de comparação com as experiências negras através do carnaval de Porto de Espanha, em Trinidad, tema da segunda parte da tese.

Entendo associativismo aqui como definido por Petrônio Domingues, “uma noção dinâmica envolvendo um processo contraditório e conflitivo que combina resistência, assimilação e (re)apropriação de ações coletivas e formas organizativas para a defesa dos interesses específicos do grupo”.<sup>212</sup> Petrônio Domingues demonstra o florescimento no Rio de Janeiro, nos anos logo após a proclamação da República, de:

um associativismo negro com bases raciais em vários aspectos semelhantes ao paulista no decorrer da Primeira República, de sorte que ali os libertos e seus descendentes erigiram agremiações, tanto de caráter recreativo e religioso quanto de cunho político e social. Retóricas de igualdade racial foram articuladas no bojo de ações coletivas de auxílio mútuo, de plataformas no campo de direitos e cidadania, de negociações em prol de demandas sociais, políticas e culturais, de intervenções nas estruturas formais de poder, em suma, no âmbito de sonhos e expectativas de inclusão social, reconhecimento e plena participação na vida nacional.<sup>213</sup>

Guarda Negra; Sociedade Beneficente Estrela da Redenção (1888); Clube Republicano dos Homens de Cor (1889); Grêmio Literário Treze de Maio (1888); Caixa Beneficente José do Patrocínio (1889); Confederação Brasileira dos Homens de Cor (1903); Grêmio dos Homens de Cor; Centro Cívico Monteiro Lopes (1910); Associação dos homens de Cor (1921); Centro Patriótico Treze de Maio (1922) São alguns exemplos dessa “arena fluida, plural e multifacetada, calibrada por diferentes experiências político-culturais, perspectivas de cidadania e narrativas de igualdade” que emergiu na cidade do Rio logo após a Abolição e ao longo da Primeira República.

A constante reivindicação pelo cumprimento dos direitos civis e expansão dos direitos políticos e sociais foi a tônica entre as associações negras da cidade. Foram entendidas “como

<sup>212</sup> DOMINGUES, op.cit. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930), p. 254.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 271.

um importante espaço de construção de identidades e de luta por direitos, empoderamento e igualdade.”<sup>214</sup> Essas preocupações estavam também no cerne das associações carnavalescas negras, mesmo que através de estratégias diferentes, como veremos a partir de agora.

Podemos concluir que, ao contrário das percepções presentes nas charges que vimos no início desse capítulo, a população negra estava constantemente preocupada em melhorar a vida para além dos dias do carnaval. Conquistar melhores posições no mercado de trabalho era um caminho essencial, assim como votar, ser membro da Guarda Nacional, participar de organizações civis das mais variadas. Contudo, o carnaval não era visto por eles como um elemento contraditório nessa luta, e sim parte complementar na experiência cidadã. A performance de Moyses Zacharias também se fez na esfera política, aliando o prestígio e reconhecimento social, servindo de modelo e exemplo de empoderamento para tantos indivíduos negros que olhavam para aquele orador diante do presidente da república. Alguns desses haviam sido seus companheiros de folia nos Caçadores da Montanha outros companheiros na União dos Operários Estivadores.

Os debates políticos e a constante mobilização para ampliar os direitos civis, sociais e políticos são bem exemplificados por outra sociedade presidida por Moyses Zacharias. Em dezembro de 1907, ele assinou pedido para aprovação de estatutos para que a “Sociedade Dançante Familiar Democracia e Progresso” pudesse funcionar ao longo do ano de 1908.

O chefe de polícia assina concedendo a aprovação dos estatutos no dia 26 de novembro de 1907, após ter recebidos informações atestando a idoneidade dos diretores da associação. Nos estatutos descobrimos que essa associação familiar pretendia realizar bailes mensais e que seria permitido a entrada ilimitada de sócios, desde que atendessem as exigências estatutárias: ter entre 18 e 50 anos de idade, possuir bom comportamento, pagar joia de 5\$000 réis e mensalidade de 2\$000; seriam aceitos membros de ambos os sexos, sem distinção de cor e nacionalidade. Todos os cargos seriam eleitos por todos os membros através de votação direta, todos teriam o direito de se expressar nas assembleias, assim como convocar assembleias extraordinárias e conferir os livros atas, as contas e balancetes financeiros da associação.

Direito de expressão, exercício do voto, fiscalização dos gastos coletivos, reuniões mensais para lazer, igualdade entre sexos, cores e nacionalidades, reconhecimento por parte dos órgãos oficiais e cumprimento das leis. Esses eram os princípios básicos que pautavam o funcionamento do grupo. Não eram elementos raros ou exclusivos entre as associações

---

<sup>214</sup>*Ibid.*, p. 265.

cariocas – carnavalescas, dançantes, sindicais – contudo é significativo o título escolhido por seus membros: subvertendo o lema estampado na bandeira nacional, substituindo ordem por um conceito muito mais caro para seus sócios, Moyses Zacharias assinou e conquistou o direito de estampar em seu estandarte o lema “Democracia e Progresso”, talvez imaginando que também deveria estar no pavilhão verde e amarelo.

Tais associações populares não escolheram estabelecer critérios raciais para a aceitação de membros nem mesmo pretenderam criar caminhos segregacionistas. Ao contrário, decidiram que suas associações carnavalescas evitariam os rótulos raciais tão em voga nas “ciências” e na política coeva, e mobilizariam, com intenso afinco, diversos meios para conquistar espaços e direitos no regime republicano, numa grande rede de sociabilidade capaz de garantir uma experiência cidadã.

### Capítulo 3. Macaco é Outro! Experiências cidadãs na comunidade negra carioca.

O que te faz achar graça em uma piada ou anedota? O que te faz entender uma gíria ou expressão ou ofensa assim que ela chega aos seus ouvidos? Nem sempre problematizamos essas questões no nosso dia-a-dia, apenas sabemos seus significados e muitas vezes acreditamos que estes são “naturais”. Contudo, ao mergulharmos em papéis antigos, lendo com calma os relatos de tempos idos, muitas vezes percebemos que não somos capazes de rir das piadas remotas ou desvendar o sentido de uma expressão popular. Para o historiador essa incapacidade de capturar os sentidos do que parecia óbvio aos sujeitos do passado precisa servir de constante alerta e motivação. Como já afirmou Darnton, “quando não entendemos um provérbio, ou uma piada, ou um ritual, quer dizer que estamos no caminho de alguma coisa.”<sup>215</sup>

Provérbios, piadas, pilhérias e ofensas, poemas (em forma de música) são elementos constituintes do Carnaval carioca, recheado de humor e de crônicas da vida urbana do Rio de Janeiro e mesmo do Brasil. Ainda hoje, sobretudo com o crescimento monumental do Carnaval de rua a partir dos anos 2000,<sup>216</sup> as brincadeiras carnavalescas dialogam contundentemente com o cotidiano da cidade, sendo compreendidas imediatamente por boa parte dos cariocas.

Contudo, ao tentar compreender a participação da população negra nos carnavais da Primeira República o historiador se depara com sua incapacidade de rir do que parecia tão evidentemente engraçado para os foliões coevos. Ou, ainda, a incapacidade de compreender uma ofensa, uma atitude vexatória, racista. Como solucionar esse problema? Felizmente, a historiografia avançou sobremaneira nas últimas décadas nesse mister. Ainda segundo Darnton, devemos buscar a compreensão dos significados para os próprios contemporâneos e para tanto é fundamental a execução de um “modo antropológico de fazer história”. Ele explica:

Expressões individuais tomam lugar dentro de um idioma geral, que nós aprendemos para classificar sensações e dar sentido a coisas pensando através de um enquadramento provido por nossa cultura. Portanto, deve ser possível para o historiador descobrir a dimensão social do pensamento e implicar significados de

<sup>215</sup> DARNTON, Robert, *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*, New York: Basic Books, 2009, p. 5. “when we cannot get a proverb, or a joke, or a ritual, or a poem, we know we are on to something”.

<sup>216</sup> No ano de 2012 mais de 5 milhões de pessoas participaram do carnaval de rua na cidade do Rio de Janeiro. O Globo. Consultado em 12/01/2015. <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/carnaval/2012/noticia/2012/02/blocos-de-rua-do-rio-atraem-mais-de-53-milhoes-de-folhoes-diz-secretario.html>

documentos relacionando-os ao mundo de significados ao seu redor, passando do texto para o contexto e de volta novamente até ele tornar claro seu caminho através do mundo mental estrangeiro.<sup>217</sup>

Portanto, sob clara inspiração da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, Darnton afirma que a busca pelos significados pressupõe uma descrição densa daquela cultura, sempre reforçando a necessidade de afastar a falsa sensação de familiaridade com as sociedades que estudamos.

Mas já se foram muitos parágrafos teóricos para um estudo sobre o carnaval. Voltemos à busca por compreender os sentidos por trás das piadas, das pilhérias, das ofensas, dos ritos e das expressões que formavam a base do carnaval carioca.

\*\*\*

Em 1920, seria publicado na coletânea *Histórias e Sonhos* o conto “O Moleque”. Seu autor, Lima Barreto, constrói uma narrativa que parte do geral, do amplo, e aos poucos se aproxima do cotidiano do subúrbio carioca, como num zoom literário. Inicia discutindo a natureza do Rio de Janeiro, os povos e nomes tupi, primeiros habitantes “destas terras”, até chegar a Inhaúma, no subúrbio da cidade. Fala brevemente das pessoas e da vida comunitária, de seus tipos sociais e práticas religiosas. A história, então, passa a focar na vida de D. Felismina e de seu filho, o “moleque” Zeca.

D. Felismina, “além de lavar para fora, tinha uma pequena pensão que lhe deixara o marido, guarda-freios da Central, morto em um desastre. Era uma preta de meia-idade (...) Ninguém lhe sabia uma falta, um desgarrar qualquer, e todos a respeitavam pela sua honra e virtude. Era das pessoas mais estimadas da ruela e todos depositavam na humilde crioula a maior confiança”. Seu filho Zeca, que aos poucos se torna o protagonista, é apresentado como

um pretinho de pele de veludo, macia de acariciar o olhar, com a carapinha sempre aparada pelos cuidados da mão de sua mãe, e também com as roupas sempre limpas, graças também aos cuidados dela. Tinha todos os traços de sua raça, os bons e os maus; e muita doçura e tristeza vaga nos pequenos olhos que quase ficavam no mesmo plano da testa estreita.

Doce, resignado, e obediente, não havia ordem de sua mãe que ele não cumprisse religiosamente. De manhã, o seu encargo era levar e trazer a roupa dos fregueses; e ele carregava os tabuleiros de roupa e trazia as trouxas; sem o mais pequeno (sic) desvio de caminho.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> DARNTON, Robert. op.cit.. p. 6. “Individual expressions takes place within a general idiom, that we learn to classify sensations and make sense of things by thinking within a framework provided by our culture. It therefore should be possible for the historian to discover the social dimension of thought and to tease meaning from documents by relating them to the surrounding world of significance, passing from text to context and back again until he has cleared a way through a foreign mental world.

<sup>218</sup> BARRETO, Lima, *Histórias e sonhos: contos*, São Paulo: Editôra Brasiliense, 1956.

Dentre os vários temas magistralmente tramados por Lima Barreto, a questão racial no Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX ocupa papel central no conto. O ápice da narrativa ocorre quando o menino Zeca chega chorando à casa do Coronel Castro, “empregado aposentado da alfândega, conhecido em Inhaúma pelo seu gênio benfazejo e seu infortúnio com os filhos e filhas”. O Coronel, tentando sempre ajudar, pergunta o motivo da choradeira. Diante da constante negativa do menino, o Coronel oferece como pagamento pela verdade uma fantasia de diabinho para Zeca poder sair no carnaval que se aproxima. Frente a tal proposta tentadora, Zeca revela o segredo em troca da fantasia.

No sábado, véspera de carnaval, Zeca entra em casa com um “embrulho guizalhante e um outro, com rasgões no papel, por onde saíam recurvados chifres e uma formidável língua vermelha. Era uma horrível máscara de ‘diabo’”. Ao se deparar com a “rubra vestimenta de ganga rala e [a] máscara apavorante de olhos esbugalhados, língua retorcida e chifres agressivos, [D. Felsimina] apareceu tão amedrontadora que se o próprio diabo a visse teria medo.” A pobre mãe imediatamente imaginou a Casa de Detenção, com suas grades e muros altos!

Mas logo Zeca esclarece que não havia motivo para toda essa preocupação: ‘seu’ Castro quem deu a fantasia, não havia o menino roubado nada. Ainda intrigada, a mãe pergunta por que ele precisava da fantasia de diabinho. Finalmente Zeca elucida o mistério e revela o segredo:

- Não lhe contei que há meses, diversas vezes, quando passava, para ir à casa de dona Ludovina, diante do portão do capitão Albuquerque, os meninos gritavam: ó moleque! - ó moleque! - o negro! - ó gíbi!? Não lhe contei?

- Contou - me; e daí?

- Por isso quando o coronel me prometeu a fantasia, eu aceitei.

- Que tem uma cousa com a outra?

- Queria amanhã passar por lá e meter medo aos meninos que me vaiaram.

Assim termina o conto. Com um final aberto ao que estaria por vir naquele carnaval. Nós não sabemos como Zeca enfrentou os seus rivais, mas podemos tirar algumas conclusões reveladoras do percurso que trilhou até ali.

O primeiro elemento é a fantasia de diabinho. Tal vestimenta carnavalesca, desde as últimas décadas do século XIX, esteve estreitamente vinculada a jovens foliões negros. Trajar-se de diabinho no carnaval era uma prática carnavalesca que englobava a dança, a pilhéria, o humor e muitas vezes doses de violência, revanchismo e tensões raciais. Não é atoa que grande parte da imprensa e da repressão policial entre 1880 e 1900 elegeu essa fantasia

como símbolo do perigo, violência e crimes nas ruas do Rio durante os carnavais. Em certos momentos, como às vésperas da Abolição da escravidão, o diabinho foi compreendido por jornalistas e polícias como sinônimo de capoeira – o termo utilizado para o praticante da capoeira. Quando D. Felismina imagina Zeca atrás das grades da Casa de Detenção, um leitor desavisado pode pensar que seu temor está apenas ligado à possibilidade do menino ter roubada a fantasia. No entanto, ela e Lima Barreto sabiam que encarnar um diabinho no carnaval despertaria desconfiança e mesmo temores, e que a chance de sofrer repressão policial seria multiplicada.<sup>219</sup>

Zeca também estava ciente dos riscos de se fantasiar de diabinho, assim como sabia que aquela fantasia cairia como uma luva para sua vingança: o diabinho – com sua língua enorme – calunia, versa, faz pilhéria sem ser reconhecido; sua longa calda vermelha trás consigo um histórico de práticas carnavalescas diretamente ligadas à juventude negra desde os tempos do Império e que seriam prontamente reconhecidos nas ruas.

Entretanto, o elemento que mais nos interessa aqui, e que foi propulsor para Zeca sair de diabinho no carnaval, são as ofensas dirigidas ao jovem negro por um grupo de meninos abastados. Lima Barreto constrói a sentença ofensiva numa crescente de significados, onde os termos ganham peso ofensivo gradativamente. Inicialmente Zeca é chamado de “moleque” duas vezes. Não deve ter dado bola, continuou caminhando. O termo moleque designava jovem negro e foi usado pejorativamente desde os tempos da escravidão, inferiorizando homens negros. Mas, tão habituado a ouvi-lo, Zeca relevou.

Em seguida, os ofensores, percebendo que o primeiro tiro não acertou o alvo, lançam o que pra eles seria uma ofensa maior: “ó, negro!”. Difícil saber até que ponto ser chamado de negro ofenderia o menino Zeca, mas com certeza o fato dos ofensores tentarem diferenciá-lo pelo seu tom de pele causou desconforto ao jovem<sup>220</sup>.

Zeca deve ter apertado o passo, desejoso de se afastar daqueles que tentavam desvirtuar seu caminho de trabalho.

Diante da obstinação de Zeca em continuar andado, os agressores atacam com a última ofensa: “ó gibi!”. Agora Zeca foi atingido duramente. As lágrimas de raiva e impotência sobem aos olhos e a garganta se fecha com um nó apertado, que só os que já sofreram com o racismo podem sentir. Zeca, em meio ao seu trabalho honesto e dedicado, é chamado de macaco, tem sua humanidade rebaixada e negada por jovens de sua mesma idade. O que

---

<sup>219</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição*

<sup>220</sup> Segundo Hebe Mattos, nos anos seguintes a Abolição o termo negro ainda era utilizado como sinônimo de escravo. Hebe Maria Mattos de Castro, *Das Cores Do Silêncio: Os Significados Da Liberdade No Sudeste Escravista, Brasil Século XIX* (Nova Fronteira, 1998), p. 379.



soava como piada e brincadeira na boca dos agressores atingia a pele negra do jovem como uma ofensa imperdoável, que merecia vingança.

Através da dor de Zeca, Lima Barreto nos mostra como era comum ofender os negros no Rio de Janeiro chamando-os de macacos. Gibi, segundo o dicionário para gírias cariocas de Raul Pederneiras é sinônimo de macaco<sup>221</sup>. A associação entre pessoas de pele negra e macacos tem longa história<sup>222</sup>, porém desde finais do século XIX até meados do século XX, tal atitude racista foi sobremaneira fortalecida, quando não respaldada, pelo Darwinismo social e as teorias raciais que entendiam a humanidade dividida em raças, cada qual com suas qualidades e defeitos. A suposta “raça negra” apresentaria limitações intelectuais tamanhas que seria possível aproximá-los dos símios, negando sua humanidade, relegando-os ao barbarismo e a vida animalesca.<sup>223</sup>

Ser chamado de moleque, Zeca relevou; negro também, pois sua pele não o permitia negar. Mas ser chamado de macaco<sup>224</sup> era ofensa que não poderia ser tolerada. Era preciso responder. Portanto, para Lima Barreto, que jamais se conformou com as experiências racistas sofridas por ele, o caminho contra o racismo era *não silenciar*. O caminho era responder. Porém, ele também sabia das dificuldades dessa resposta: Zeca poderia acabar na casa de detenção, sua mãe poderia perder clientes, perder o respeito e as alianças construídas em seu bairro. Assim, o momento carnavalesco da inversão da ordem se torna propício para que Zeca revide, sem temer tanto as consequências de um confronto com pessoas de situação social tão distinta.

Na primeira versão do conto (sucinto e inacabado)<sup>225</sup> a ofensa é “seu mouco, macaco”, direta, gritada contra Zeca, ao invés de gíbi. O título também era mais explícito: “A Vingança (Uma história de Carnaval)”. Na versão publicada, Lima Barreto achou melhor menear a ofensa e aparentemente colocá-la dentro de uma crescente racista.<sup>226</sup>

Não seria a única vez que Lima Barreto trataria do tema. Em seus Diários Íntimos escreveu, em 17 de janeiro de 1905:

<sup>221</sup> PEDERNEIRAS, Raul, *Geringonça carioca: verbêtes para um dicionário da gíria*, [s.l.]: F. Briguet, 1946. A obra foi concluída em 1910, mas só publicada em 1922.

<sup>222</sup> Henry Louis Gates Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism: A Theory of African-American Literary Criticism* (Oxford University Press, 1988), p. 320.

<sup>223</sup> SCHWARCZ, op.cit. *O Espetáculo das raças...*

<sup>224</sup> João Cândido tb foi chamado de macaco pela *Careta*. Ver NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Um reduto negro: cor e cidadania na Armada (1870-1910). In: DA CUNHA, O M G; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.), *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, p. 95.

<sup>225</sup> Seção de manuscritos da Biblioteca Nacional, 1-6, 34, maço 869. Apud. CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

<sup>226</sup> Outras diferenças: Zeca compra a fantasia o conto se passa na cidade, os meninos são filhos do doutor.

Hoje, à noite, recebi um cartão-postal. Há nele um macaco com uma alusão a mim e, embaixo, com falta de sintaxe, há o seguinte:

“Néscios e burlescos serão aqueles que procuram acercar-se de prerrogativas que não tem. M”.

O curioso é que o cartão em si mesmo não me aborrece; o que me aborrece é lobrigar se, de qualquer maneira, o imbecil que tal escreveu tem razão.

“Prerrogativas que não tenho”...

Ah! Afonso! Não te dizia...

Desgosto! Desgosto que me fará grande.<sup>227</sup>

Analisando este fragmento, Flávio Gomes e Petrônio Domingues afirmam:

Ser chamado de “macaco” era uma ofensa que deixava Lima Barreto desestabilizado emocionalmente. Mexia com os seus brios; feria sua autoestima. Sem dúvida, uma injúria pungente, que amargava como fel, mas que fez parte do cotidiano dele e de outros “mulatos e negros” no momento decisivo dos embates travados, no *rés do chão*, em torno dos sentidos e significados de raça, trabalho e cidadania no Brasil. Em seu diário, Lima Barreto não só se restringia a lamentar as desditas da vida como procurava reverter esses episódios em fonte de motivação e energia para a criação de seus projetos, sonhos e utopias.<sup>228</sup>

Zeca também não se conformaria e ao invés de escrever livros e contos, iria usar de outras estratégias, àquelas mais ao seu alcance para transformar o desgosto em motivação: a pilhéria carnavalesca como arma contra o racismo.

Contudo, outras estratégias foram possíveis, testadas e utilizadas por diferentes atores negros nos anos iniciais da República, na mesma época de Lima, para criticar e negar práticas racistas – e especificamente afastar a comparação entre humanos e macacos. O Rancho Carnavalesco Macaco É Outro produziu performances antirracistas negando que pele negra fosse sinônimo de inferioridade.

### 3.1. Desvendando os sentidos da expressão.

Macaco é Outro! Afinal, o que significava essa frase para os contemporâneos? A interpretação óbvia para nós, como leitores vindos do futuro, seria a negativa veemente da alcunha de macaco. A negação, ao mesmo tempo, traz consigo a possibilidade de ver outros como macacos, outros grupos poderiam até ser chamados de macacos, mas “nós” não. Contudo, é preciso sacudir a falsa familiaridade, que muitas vezes impede o historiador de perceber interpretações anacrônicas. Para tanto precisamos retornar às fontes.

<sup>227</sup> No “Diário Íntimo” existem algumas histórias recolhidas por Lima sobre macacos. BARRETO, Lima, *Diário íntimo: Memórias*, São Paulo: Editora Brasiliense, [s.d.]. P.35

<sup>228</sup> DOMINGUES, Petrônio, GOMES, Flávio. *Experiências Da Emancipação: Biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*, São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 8.

A primeira vez que encontrei tal expressão publicada nos jornais foi em 1909 como nome da agremiação carnavalesca. Contudo, entre 1910 e 1934 encontrei nos jornais da cidade do Rio de Janeiro a utilização da expressão “macaco é outro...” em diferentes contextos, muitos deles não associados ao carnaval. Aparentemente a expressão conquistou espaço na linguagem popular, arraigando-se entre as gírias cariocas de tal forma que foi redigida inúmeras vezes nas páginas impressas por mais duas décadas.

É muito complicado – para não dizer impossível – determinar a origem de qualquer expressão, estabelecer com precisão quando foi utilizada pela primeira vez ou a que grupo social cabe sua “invenção”. Entretanto, é importante ressaltar que a primeira vez que esta expressão aparece escrita num jornal<sup>229</sup>, sem estar ligada ao nome do rancho carnavalesco, foi no ano de 1910.

Joaquim Martinho dos Santos é um incorrigível ‘pau d’água’ que vive sempre a pilheriar, mas sem ofender a pessoa alguma.

Tantas vezes foi ele preso para a delegacia do 4º distrito, que acabou por fixar ai sua residência, lá vivendo a comer e a dormir.

*Qualquer coisa que lhe diziam e que ele supunha ser mentira, acudia logo com a frase sem nexo: ‘Macaco é outro’.*

Tantas vezes usou a frase que, afinal, ficou com o vulgo por que é conhecido: - ‘Macaco é outro’.

Ontem, com a mania de responder aos outros como faz com as pessoas da delegacia, levou uma formidável bofetada.

Estava no botequim do Liborio, à rua Luiz de Camões.

Em dado momento, um marinheiro perguntou-lhe qualquer coisa, a que ele respondeu: ‘Macaco é outro’, não vou nisso...

*O marinheiro enraivecido pela resposta, deu-lhe tremenda bofetada que lhe esbarrachou o nariz, pondo-se ao fresco, em seguida.*

‘Macaco é outro’, depois de medicar-se na Assistência recolheu-se à sua residência, ao 4º distrito, contando o caso ao comissário Aguiar.<sup>230</sup>

Joaquim Martinho dos Santos conquistou o apelido de “Macaco é outro” por constantemente responder a supostas mentiras com essa expressão. Joaquim era um “pau d’água”, ou seja, um “ébrio habitual” no linguajar da época, um alcoólatra, provavelmente. Vivia a pilheriar e era frequentador assíduo da delegacia da 4ª circunscrição urbana, Sacramento. Podemos supor os motivos dessa frequência na delegacia: o uso de álcool em

<sup>229</sup> Utilizei a ferramenta de busca da hemeroteca digital da Biblioteca Nacional. Esse sistema permite a busca de uma ou mais palavras em um conjunto enorme de periódicos já digitalizados e disponíveis para consulta on-line. <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

<sup>230</sup> GN. 08/01/1910. P.4 Grifos meus.

excesso, o ato de pilheriar, estar sempre circulando pelas ruas, provavelmente sem emprego e residência fixa (visto que acabou por “fixar residência” na delegacia) são elementos centrais na perseguição policial à população pobre do Rio de Janeiro em inícios do século. A busca por manutenção do controle social recaía especialmente sobre negros e mestiços nessas décadas iniciais do Pós-Abolição.<sup>231</sup>

Não temos como afirmar que João Martinho dos Santos seja negro, porém, é revelador o motivo deste ter levado uma bofetada de um marinheiro no botequim do Libório, na rua Luiz de Camões. O marinheiro “enraiveceu-se” com a possibilidade de ter sido chamado de macaco e logo agrediu João. Por quê?

No interior do botequim, com os homens e mulheres buscando diversão, bebendo cerveja e paraty, uma brincadeira ou outra poderia passar despercebida, mas a ofensa de macaco para o marinheiro foi dura demais. Ele, se não fosse negro ou mestiço (o que a historiografia mostra ser bastante provável)<sup>232</sup>, teria muitos companheiros de pele negra e que ultimamente vinham demonstrando cada vez mais insatisfação com o tratamento racista no interior da Marinha. Não é por acaso que em novembro daquele mesmo ano eclodiria a Revolta dos Marinheiros, liderada por João Cândido, cuja bandeira central era a abolição dos castigos físicos, da chibata, como punição aos marinheiros. As tensões raciais no interior da Marinha e os castigos físicos à semelhança das punições aos escravos faziam muitos marinheiros se questionarem dos reais avanços trazidos pela Abolição da escravidão<sup>233</sup>.

O marinheiro não relevou a palavra macaco, agrediu João Martinho e em seguida pôs-se “ao fresco”, tentando acalmar a raiva que o dominou. João foi à delegacia, após medicar-se, onde contou o caso.

Em 29 de agosto de 1913, agora no 23º distrito, em Madureira, Grão de Bico, um “celebre ‘pau d’água’”, entrou na delegacia e, tentando comprovar que não tinha relação com o roubo na casa de um 2º tenente do 1º regimento da cavalaria do Exército mirou “a todos, pronunciou: - o macaco é outro!...”.<sup>234</sup> A expressão aqui pode ser entendida como a negativa de uma suposta acusação. “O culpado é outro” ou “eu não serei responsabilizado por algo que não fiz”.

Uma conversa reveladora supostamente ocorreu entre um jornalista de *A Época* e um funcionário da região portuária em março de 1917. O trabalhador relata a transformação ocorrida na empresa em que trabalhava após a mudança dos administradores. Ele afirma que

<sup>231</sup> SCHWARCZ, op.cit. *O Espetáculo das raças*; HERTZMAN, op.cit.

<sup>232</sup> NASCIMENTO, op.cit. *Cidadania, cor e disciplina...*

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> *Correio da Manhã*. 29/08/1913. P7.

está trabalhando muito, que tem as mãos grossas e apesar de gostar “mais de dinheiro que de trabalho”, e “como o primeiro só nos vem às mãos por causa do segundo, eu me contento com ambos”. Afirma que antes existiam muitos trabalhadores que pareciam “madamas finas”, que não apareciam a não ser no dia do pagamento, contavam “lorotas” e “filavam o almoço a bordo”.

Mas, como não há mal que sempre dure nem que eternamente ‘ature’... da noite para o dia o ‘mundo virou pelo avesso’.

Hoje tudo aqui trabalha. E você quer saber de uma coisa? Isso aqui está até me parecendo uma empresa estrangeira, onde todo mundo trabalha de verdade. Tanto o comandante Müller, como o comandante Midose, não tem descanso. A ‘*negrada*’ agora não tem que facilitar, pois, quando pensam que estão a sós tem um dos dois pela proa. Muitas vezes eles passam pela gente como um raio e, quando a gente os supõe longe, é puro engano. Eles têm tomado rumo desconhecido, depois dão uma volta na ‘linha de fora’, e no primeiro bordejo estão novamente pondo muita gente na tonta.(...)

Antigamente eu ouvia muita gente ‘falar grosso’ e ‘arrastar pomada’ e prestígio; mas, com o comandante, não há disso: ele também é ‘grosso’ e não tem medo de caretas.

O que ele fizer está bem feito. Mas, como lhe ia contando, quem viu esta casa ontem e vê hoje fica até assombrado.

Já não há falta de navios e embarcações.

Nas oficinas se nota um movimento extraordinário.

A bordo existem sobressalentes a vontade.

Os pedidos são satisfeitos à tempo e à hora, em suma: tudo se mexe, tudo se move.<sup>235</sup>

Enquanto fala sobre o comandante Muller, que não persegue, mas também “não alimenta ‘pançudos’”, percebe que o próprio se aproxima e exclama: “Cuidado... Lá vem ele, ali. ‘Macaco é outro’.” E se retira “à francesa”, “servindo de prova de sua própria argumentação”. Aqui a expressão “macaco é outro” significa algo próximo de “comigo não” ou “eu é que não vou ser reprimido ou pego sem trabalhar!”.

Num relato com ares de tratado antropológico, de narrativa sobre seres de terras exóticas, um repórter publica em *A Manhã*, no último dia do ano 1927, sua experiência na Praia das Virtudes<sup>236</sup>. Após a descrição de uma série de atitudes agressivas e abusivas contra jovens mulheres, dedicando especial atenção a uma menina negra sendo tocada contra vontade na praia, o relato se encerra com o seguinte caso:

<sup>235</sup> *A Época*. 10/03/1917. P6.

<sup>236</sup> Ficava localizada próximo de onde hoje está o Aeroporto Santos Dumont.

A última impressão que trouxemos da praia das Virtudes foi esta: junto à uma casa de banhos, havia grande ajuntamento. No centro do círculo estava um menor de cor preta, a gemer horripelmente, deitado num banco. Haviam-no coberto com uma toalha.

- Coitadinho! – diziam em redor. Quase morreu afogado! Bebeu muita água. Pode morrer!

Um banhista perguntou:

- Quem é a mãe dele?

Outro respondeu:

- É dona Dulce.

E olhando para um mulato corpulento:

- Vai perguntar entre as mulheres quem é dona Dulce!

- Vá você! – respondeu o mulato. Agora mesmo perguntei à uma mulher, ali na praia, se ela era dona Dulce, e ela me deu uma bofetada! Vá você! *Macaco é outro...*

O menino continuava a gemer, com um tremor de impressionar. (...) <sup>237</sup>

Mais uma vez um homem negro utiliza a expressão “macaco é outro” para negar algo. O sentido dessa vez se aproxima de “Não irei fazer isso!”, “Não serei obrigado a passar por tal situação”.

Em todos os casos que vimos até aqui a expressão foi utilizada sempre como forma de negar alguma acusação ou possibilidade de fazer algo indesejado, denunciar uma mentira ou calúnia. Ainda mais relevante é o fato de todos os exemplos terem envolvido pessoas negras ou práticas socialmente associadas à população negra: o trabalho no cais do porto, marinheiros, a presença de termos como “negrada”, “mulato”, “cor preta”, ou acusações de “pau d’água”, e “visitas” à delegacia.

A expressão realmente conquistou seu lugar no vernáculo carioca com tal força que foi utilizada para nomear músicas, peças de teatro e até mesmo filmes! Ainda em fevereiro de 1913, em baile à fantasia carnavalesco no Teatro Carlos Gomes, aparece o maxixe “Macaco é Outro”<sup>238</sup>. Deve ter feito muito sucesso, pois dois meses depois, segundo *O Século*, o ministro da Agricultura receberia “de presente um piano fabricado no Paraná. Ao que sabemos, no primeiro choro oficial para a estreia dos marfins, será executada a música muito em vaga (sic) Macaco é outro... Já é.”<sup>239</sup>

Além de nomear maxixe e choro, Macaco é outro foi o título de uma “Revista em 2 atos” de autoria de Luiz Leitão e Cândido Nazareth, musicada pelo Maestro Paulino

<sup>237</sup> *A Manhã*. 31/12/1927. P1.

<sup>238</sup> *Correio de Manhã*. 03/02/1913. P5

<sup>239</sup> *O Século*. 14/04/1913. P1. Encontramos gravação na Casa Edson. SEIXAS, Jorge; BANDA DA CASA EDISON. *Macaco é outro*. [S.l.]: Odeon, 1907-1912.

Sacramento, escrita em dezembro de 1916 e encenada no teatro Polyterpsia, em Niterói.<sup>240</sup> E em outubro de 1918 apareceria no programa do Teatro São José a “nova burleta em três atos, original de Caim & Abel” chamada “Macaco é outro...”.<sup>241</sup>

Na década de 1930, com a difusão dos cinemas nos subúrbios, muitos filmes estrangeiros ganharam as telas cariocas. Seus títulos eram substituídos por expressões em português. Dentre eles encontramos uma comédia da *Vitaphone Varieties USA* chamada “O Macaco é outro”. O filme foi aprovado na relação de filmes examinados pela comissão de censura realizada entre 28 de agosto e 16 de setembro de 1933. No ano de 1934 o filme “Macaco é Outro” (sem o artigo O, presente na publicação da censura) esteve em cartaz no Cinema Real, no Cinema Bento Ribeiro, no cinema da Penha.<sup>242</sup>

Infelizmente não há como saber quais os roteiros, personagens, histórias desses filmes, contudo é relevante notar como a expressão, inicialmente utilizada majoritariamente por pessoas negras com o objetivo de negar alguma posição de inferioridade, acusação injusta ou duvidar de mentiras, tornou-se mais uma gíria no vernáculo popular carioca, ganhando as ruas e palcos da cidade, atingindo os meios mais modernos de circulação de informação e imagens, o cinema.

### 3.2. O Rancho

Se a expressão popularizou-se, o seu mais reconhecido uso, ao menos nos dias de hoje, foi como título do Rancho Carnavalesco Macaco é Outro. Em 22 de janeiro de 1912, Miguel Luiz Gomes assinava como presidente do Rancho um pedido de licença para funcionamento anual e aprovação dos estatutos. No documento, enviado ao chefe de polícia, Miguel Luiz Gomes faz questão de declarar sua idade, 64 anos (fato pouco comum nas demais licenças) e afirmar que é funcionário público. Mencionar a idade indica a intensão do presidente de se distanciar dos mais jovens, apontando para um comportamento mais responsável e ordeiro. Se apresentar como funcionário público corresponde à estratégia de comprovar a honestidade e idoneidade da agremiação.

Como era de praxe, o chefe de polícia pede maiores informações ao 2º delegado Auxiliar. Este por sua vez encaminha ofício para o Delegado do distrito, que então demanda de seus subordinados a coleta de informações. O Inspetor da região afirma, em 29 de janeiro,

<sup>240</sup> GN 12/12/1916. P4 e *A Época* 28/12/1916 p3.

<sup>241</sup> *O Imparcial*. 31/10/1918. P6. Paulino Sacramento era negro e foi professor de música do Instituto Profissional, maestro da Companhia Nacional de Operetas, Mágicas e Revistas, musicou peças encenadas no Circo Spinelli. GN, 13/01/1906, p.6; *O Paiz*, 23/01/1910, p.5; 20/11/1911, p.3; Viúva Alegre, *O Paiz*, 23/01/1912, p.16; *O Paiz*, 05/01/1916. P.3.

<sup>242</sup> 16/09/1933. *Cineart*. 21/08/1934. *Diário de Notícias*. P12. 05/09/1934. JB. P32. 4/11/1934. JB. P46.

que “o rancho carnavalesco Macaco é Outro com sede à rua Visconde de Itaúna nº 117, é composto de pessoas sobre as quais nada consta nesta inspetoria.” No dia seguinte o Comissário de Polícia José Monteiro de Freitas faz seu parecer: “Cumprindo o despacho do Doutor Delegado, informo que o rancho carnavalesco Macaco é Outro (...) é composto de pessoas, contra as quais nada me consta que as desabone.”

Diante dessas informações, o delegado do 14º distrito julga “não haver inconveniente algum em ser concedida a licença requerida”. O 2º Delegado Auxiliar, então, opina “pela concessão da licença” em 01 de fevereiro, e pergunta ao chefe de polícia: “Conceda-se?”. A resposta é positiva e a sociedade recebe o documento que garante não apenas seu funcionamento ao longo do ano, mas também a aprovação de seus estatutos.

Dois anos mais tarde, em janeiro de 1914, o novo presidente do Rancho, Manoel Agobar da Silva (vice-presidente em 1912), pedia licença de funcionamento anual e licença para sair à rua nos dias de carnaval. Dessa vez o endereço do rancho havia sido alterado para a Rua Benedito Hypólito, n. 210 – vizinha da antiga Praça Onze, bem próximo da rua Marquês de Sapucaí, onde hoje está localizado o Sambódromo Darcy Ribeiro.<sup>243</sup> Este era o endereço de residência de Germano Lopes da Silva, um dos seus membros mais afamados, conhecido como *Macaco Sabe Sabe*.<sup>244</sup> Neste pedido de licença o procedimento de avaliação se repete assim como as conclusões: “Foi boa a sindicância procedida sobre o rancho”, podendo ser concedidas.

Portanto, essa associação teve como endereço de sua primeira sede formalizada na documentação policial a casa de Tia Ciata, famosa baiana radicada no Rio, na Rua Visconde de Itaúna, n. 117. Sua residência é considerada um dos espaços de circulação cultural mais destacado durante a Primeira República<sup>245</sup>. Hilária Batista de Almeida, a Tia Ciata d’Oxum, ocupa ainda hoje uma posição de destaque na história da cultura negra carioca. Baiana radicada no Rio de Janeiro ainda na década de 1870, sua casa teria se tornado ponto de encontro e recepção de baianos recém-chegados, lugar de festas que duravam dias e berço do samba carioca<sup>246</sup>.

É inegável a posição de liderança religiosa e cultural de Ciata e de outras mulheres negras baianas, assim como suas casas foram locais de reunião de inúmeros homens e

<sup>243</sup> Sobre a Praça Onze ver MOURA, Roberto M, *Praça Onze: no meio do caminho tinha as meninas do Mangue*, Rio de Janeiro: Relume Dumará: Rio Arte, 1999.

<sup>244</sup> AN, GIF1, 6C408.

<sup>245</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*; GOMES, Tiago de Melo, Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930, *Afro-Ásia*, n. 30, p. 175–198, 2003..

<sup>246</sup> MOURA, Roberto, *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: FUNARTE, Instituto Nacional de Música, Divisão de Música Popular, 1983.



mulheres negros. Gente que contribuiu enormemente para a formação das expressões culturais negras ao longo da Primeira República. Contudo, muitas outras tias, casas, espaços e pessoas negras ocuparam posições semelhantes na circularidade cultural e na formação da cultura negra carioca, que aos poucos conquistou a posição de cultura popular da cidade (com destaque para o samba e práticas carnavalescas).

Não pretendo aqui negar a posição conquistada por Ciata na memória da cidade, principalmente por esta constituir elemento importante nas lutas pela valorização da identidade negra e contra o racismo em nossa sociedade contemporânea. Contudo, seguindo o movimento de outros pesquisadores, pretendo entender melhor as relações desse grupo “baiano” com a experiência de se viver no Rio e, mais centralmente, como estes construíram formas de participação e redes de solidariedade na cidade.<sup>247</sup> A análise atenta da vida pública da associação Macaco é Outro nos possibilita compreender como esses “bairanos” eram e lutavam para ser cidadãos cariocas, integrados na vida da cidade.

A ideia de uma ‘diáspora baiana’ que teria gerado no Rio uma “elite” entre a população negra, destacando-se como elemento central na criação da cultura negra carioca (liderando o processo de construção do samba como gênero musical e da criação dos ranchos carnavalescos) tem sido reproduzida acriticamente por diversos pesquisadores ao longo das últimas décadas. O trabalho de Roberto Moura sobre Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro indubitavelmente se destaca como formatador dessa interpretação.<sup>248</sup> Segundo ele, os bairanos chegados ao Rio, desde a década de 1870, teriam constituído um grupo coeso o bastante para ocupar um papel de hegemonia na comunidade negra carioca.

Não há dúvidas que um contingente expressivo de bairanos aportou na cidade após o fim do tráfico atlântico de africanos escravizados, com a intensificação do tráfico interno, e que após a Abolição da escravidão e a Proclamação da República, negros bairanos livres vieram buscar melhores condições de vida na capital da nova República.

Para além dos dados estatísticos, a experiência dos “bairanos” na cidade não se fez isolada dos demais grupos e das tradições pré-existentes. Muito pelo contrário, para que os emigrados conseguissem imprimir suas marcas foi necessário a elaboração de redes e o diálogo com grupos anteriormente estabelecidos. O arcabouço cultural do Rio foi gestado ao

---

<sup>247</sup> GOMES, op.cit. Para além da casa da Tia Ciata...; LOPES, Nei, *Partido-alto : samba de bamba*, Rio de Janeiro: Pallas, 2005; LOPES, Nei., *O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical : partido-alto, calango, chula e outras cantorias*, Rio de Janeiro: Pallas, 1992. ABREU, Martha; AGOSTINI, Camila; MATTOS, Hebe. “Robert Slenes entre o passado e o presente: esperanças e recordações sobre diáspora africana e cultura negra no Rio de Janeiro”. No prelo.

<sup>248</sup> MOURA, op.cit. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*.

longo de séculos de contatos, conflitos e rearticulações culturais no choque de povos de diferentes origens, como já demonstrou Tiago de Mello<sup>249</sup>.

Devemos ressaltar aqui a grande importância de outro grupo de migrantes negros: os descendentes da última geração de africanos escravizados do sudeste, oriundos dos velhos vales de café do interior do estado do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. Segundo a Abreu:

Esses novos migrantes, em sucessivos momentos abandonaram as plantações onde seus antepassados próximos foram escravizados, e trouxeram consigo suas famílias, memórias, patrimônio cultural, musical e artístico – expressões duramente construídas nos tempos de cativo no sudeste do Brasil. Se seus representantes provinham de diferentes áreas do sudeste, trouxeram para a cidade do Rio de Janeiro uma experiência histórica e cultural comum, logo visível e localizável nos morros, subúrbios e áreas rurais da Baixada fluminense, não só em termos populacionais, mas também através de seus jongos, calangos, folias de reis, macumbas e umbandas.<sup>250</sup>

Esses migrantes tiveram que negociar com diferentes atores, formar novas alianças e redes, impactando sobremaneira nas formas artísticas e culturais da cidade. Ocuparam não só a chamada Pequena África e a Zona portuária, mas também as montanhas da grande Tijuca e “as planícies dos subúrbios e áreas rurais próximas à cidade, como Jacarepaguá, Vila Isabel, Madureira, Oswaldo Cruz e Irajá, e, até mesmo a chamada baixada Fluminense, como Nova Iguaçu, Nilópolis, Duque de Caxias, Itaboraí e São Gonçalo”. Trazendo seus Jongos, Calangos e folias de reis, em breve entrariam em contato com as práticas locais, ajudando a criar grupos carnavalescos e, ao longo da década de 1920, estariam na base do surgimento das escolas de samba.

A lista de fundadores e membros ilustres das Escolas de Samba que vieram ou eram descendentes de negros do Vale do Paraíba e de demais regiões do Sudeste é quase interminável, como apontam as recentes pesquisas de Martha Abreu. Por exemplo,

Na mangueira, Jorge Zagaia, “membro n.1 da ala de compositores”, era de Santa Maria Madalena, no norte do estado do Rio de Janeiro; Maria Vidal dos Santos era de Porto Novo do Cunha, Minas Gerais; Geraldo Theodoro Pereira, de Juiz de Fora, Minas Gerais; Clementina de Jesus, nascida em Valença também era figura assídua na Mangueira. Papel importante ali tiveram os filhos e netos de migrantes do interior do estado do Rio de Janeiro e Minas Gerais, como Cartola, Xangô da Mangueira, Devani Ferreira, o Tatinho, todos grandes versadores. O pai de Tatinho era conhecido por ser grande calangueiro. (...)

No Salgueiro, a lista impressiona. Neca da Baiana, Manuel Laurindo da Conceição, que chegara ao morro por volta de 1910, havia nascido em Valença, estado do Rio, pouco antes da passagem do século; Joaquim Casemiro, o Calça-Larga, havia nascido em Miracema, estado do Rio de Janeiro, em 1908. Calça-Larga teria

<sup>249</sup> GOMES, op.cit. Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930.

<sup>250</sup> ABREU, AGOSTINI, MATTOS. op.cit.

chegado ao Morro do Salgueiro em 1932, quando começou a organizar “pastorinhas” e a dirigir os sambas das escolas do morro. Do interior do estado do Rio de Janeiro também podem ser destacados Paula da Silva Campos, a Paula do Salgueiro, de Cantagalo; D. Ana Bororó, de Campos; Manoel Dionísio, de Além Paraíba. Geraldo de Souza, o Seu Geraldo Babão, Eduardo do Salgueiro e os familiares de Jorge Bombeiro, D. Caboclinha e Tia Ciça, eram de Minas Gerais.<sup>251</sup>

Portanto, não podemos continuar reproduzindo afirmações acriticamente sobre uma possível “elite baiana” na cidade responsável pelo desenvolvimento do samba e do carnaval utilizando como fonte apenas os relatos orais dos próprios membros de tal grupo, como parece ser o caso do livro de Roberto Moura.

De volta ao rancho, Maria Clementina Pereira Cunha afirma que este seria um grupo de *Sujo* criado pela família de Tia Ciata para responder a Hilário Jovino.<sup>252</sup> Este grupo sairia com fantasias simples ou apenas com roupas sujas e rasgadas, quase num improviso, sem ensaios, num contraponto aos ranchos tão bem organizados que tomavam conta do Rio em finais da década de 1900. Para Maria Clementina Pereira Cunha, esse *sujo*, apesar de criado apenas como resposta a uma briga interna à suposta “comunidade baiana”, teria um claro componente racial na medida em que negava a alcunha de macaco e extrapolou as rivalidades iniciais para se tornar algo maior.<sup>253</sup>

A análise detalhada das fontes – pedidos de licença para funcionamento, textos nos periódicos, informações contidas no Diário Oficial da União – comprova parte das afirmações de Cunha. Entretanto, revela mais. Em seu livro *Ecos da Folia*<sup>254</sup>, a autora realiza uma história social do carnaval carioca primorosa, analisando a formação das agremiações, suas relações com imprensa e forças políticas, policiais e econômicas republicanas. Busca compreender a história da formação desses grupos e suas diferentes matrizes e práticas. Uma de suas maiores contribuições foi a realização de uma análise focada nos grupos sociais e não apenas na forma de suas práticas carnavalescas.

Assim como toda grande obra historiográfica, *Ecos da Folia* abriu vários novos caminhos para pesquisa. Por exemplo, a autora dedica pouca atenção à importância das relações raciais, suas tensões e identidades na formação de grupos, alianças e rivalidades. Esse ponto fica claro na sua análise do Macaco é Outro. Apesar de constatar o componente racial explícito no grupo, a autora não avança na pesquisa com essa preocupação em mente.

<sup>251</sup> ABREU, AGOSTINI, MATTOS. op.cit.

<sup>252</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ibid.*

Buscando ampliar o entendimento do peso das tensões raciais na experiência de negros no Pós-Abolição carioca, partindo das possibilidades abertas pelo *Ecoss da Folia*, coletei inúmeras fontes sobre o Macaco é Outro. Vamos à sua análise.

Em 22 de janeiro de 1912, anexado ao pedido de licença de funcionamento, a diretoria do Macaco é Outro enviou duas cópias de seus estatutos para serem aprovados (uma delas devidamente selada). Nele estão estabelecidas as regras de funcionamento, estrutura, objetivos, funções e informações básicas sobre a agremiação. Seus estatutos seguem o padrão de redação e estrutura das demais sociedades, inspirados no modelo dos estatutos das Grandes Sociedades Carnavalescas.<sup>255</sup>

O estatuto afirma que os fins da agremiação são “proporcionar a seus membros divertimentos sérios e agradáveis” e que o número de sócios “será ilimitado permitindo-se a admissão de pessoas de ambos os sexos e qualquer nacionalidades desde que tenham ocupação e sejam maiores de 18 anos”. O rancho promoveria “reuniões familiares”, “dois bailes obrigatórios sendo um em homenagem a sua fundação e outro a posse da nova diretoria”. Além dessas festas internas eles sairiam “à rua na véspera e nos três dias do Carnaval podendo de acordo com a deliberação de seus membros em assembleia geral, solenizar estes dias com baile a fantasia”.<sup>256</sup>

Ficam estabelecidas quatro classes de sócios: fundadores, contribuintes, beneméritos (“aqueles que fizeram jus a este título por serviços prestados a Sociedade”) e honorários (“pertencendo ou não ao Grêmio auxiliarem com o concurso de seus conhecimentos”). Qualquer membro que indicasse dez membros receberia “um voto de louvor da Diretoria” e tal seria registrado em ata.

Sobre os sócios em geral – “compreende-se de ambos os sexos” – afirma que seria seu dever “auxiliar os cofres da Sociedade, quando se tratar de divertimentos extraordinários sem o que não terá o direito a eles”, assim como manter “a delicadeza recíproca e mútua proteção” entre si. O sócio teria o direito de ser votante e votado nas eleições, de assistir aos divertimentos promovidos pela Sociedade, de emitir propostas para admissão de novos sócios, “de fazer convites para divertimentos com o consentimento por escrito”, contudo, “perderão estes direitos os que não estejam quites”.

A diretoria seria composta pelo presidente e vice; 1º e 2º secretário; tesoureiro, 1º e 2º procurador, 1º e 2º fiscal; 1º e 2º “mestre de sala”, com mandato de um ano. Caberia à diretoria a admissão e demissão de funcionários internos, a autorização das despesas

---

<sup>255</sup> AN – GIFÍ - 6C365.

<sup>256</sup> Idem.

extraordinárias e a convocação de assembleias, “expedir convites às famílias, jornais e Clubes para festejos sociais”.

O presidente poderia suspender e adiar a Assembleia Geral se esta se tornasse “tumultuosa”, assim como poderia “chamar a atenção do sócio que no uso de palavras exprimir-se em termos inconvenientes”.

O sócio que atrasasse o pagamento de três mensalidades consecutivas deixa de ser sócio “salvo se quiser pagar os atrasados e contribuir com nova joia”; estando “sujeitos as mesmas penas àqueles que procurarem o desprestígio da Sociedade difamando-a por escrito ou verbalmente”.

Ao final, um artigo pouco comum: “sendo desolvida (sic) a Sociedade tudo quanto a ela pertencer será vendido em leilão e revertendo o resultado da venda para uma Instituição de Caridade”.

Portanto, os estatutos demonstram que em 1911 (data assumida pela agremiação como de sua fundação) o Macaco é Outro passava por um processo de institucionalização. Três anos após sua primeira aparição nas ruas do Rio – provavelmente como o *sujo* descrito por Cunha, respondendo à rivalidade com Hilário Jovino – o rancho desejava formalizar sua participação e estabelecer critérios mais claros de funcionamento. Buscavam demonstrar universalidade para o acesso de novos membros, e critérios imparciais de aceitação: era preciso estar empregado e possuir dinheiro para o pagamento das mensalidades e joia, e ser indicado por um membro atual.

Em 1911, já não desejavam mais ser apenas o *sujo* que saía de improviso entre um rancho e outro. Estabelecem a execução de reuniões familiares e bailes frequentes, saída à rua nos carnavais e baile à fantasia. Para atuar no concorrido carnaval carioca precisavam de ensaios, organização e dinheiro. Pagamento de mensalidades e joias seriam fundamentais para a confecção de fantasias, adereços, instrumentos, manutenção da sede.

Sócios só poderiam entrar se fossem indicados por outros sócios (os quais seriam responsáveis pelos novos membros). Tal medida visava facilitar o controle interno e a manutenção da ordem nos bailes e ensaios. Esses mesmos sócios – de ambos os sexos – poderiam votar e ser votados, e propor ações para o grupo. As eleições aconteceriam anualmente para o preenchimento dos cargos da diretoria.

Alguém poderia argumentar que, na realidade, estes estatutos não passavam apenas de um engodo para a conquista da licença, uma forma de burlar o controle da polícia. Com certeza os documentos produzidos pelas agremiações carnavalescas com o intuito de conquistar as licenças são repletos de formalidades legais e de exageros ordeiros. Os

carnavalescos sabiam os procedimentos e como redigir um documento que fosse prontamente entendido e, na maioria das vezes, deferido pelo chefe de polícia. Contudo, como já afirmou Marc Hertzman, as próprias sociedades populares entendiam a necessidade da manutenção de certos níveis de controle interno, de respeito às regras estabelecidas nos estatutos, para que maiores tumultos ou “desordens” não despertassem a atenção da polícia.<sup>257</sup>

Com a grande multiplicidade de agremiações e associações (festivas ou não) surgindo anualmente na cidade do Rio de Janeiro, uma das estratégias mais utilizadas pelas autoridades policiais em seu afã de manter a ordem pública foi transferir a responsabilidade de controle para as diretorias de tais grupos. Caberia, assim, aos diretores manter o controle dos membros, tanto nos dias de reuniões em sua sede, quanto nos desfiles em dias de carnaval. Logo, podemos afirmar que boa parte dos estatutos, mesmo que floreados e exagerando em muitos aspectos, representavam normas de conduta pretendidas pelas diretorias, como caminho para manter as práticas dos sócios dentro de um limite aceitável pela polícia.

Parece-me que com o Macaco é Outro não foi diferente: os estatutos e os pedidos de licença expressam o interesse de seus membros na maior institucionalização e conseqüente legitimação de suas práticas. Porém, o que levou a mudança desse grupo? O que fez passarem do informal *sujo* da casa de Tia Ciata para um rancho popular e respeitado pelas mais destacadas associações carnavalescas negras na década de 1910? Uma análise dos cronistas carnavalescos pode nos ajudar a compreender.

As primeiras referências sobre o Macaco é Outro encontrei no ano de 1909, com o grupo já participando do “plebiscito de carnaval” do *Correio da Manhã*. Este concurso buscava premiar os mais belos grupos carnavalescos e os votos eram depositados por leitores nas urnas espalhadas pela cidade. O concurso – outros jornais também realizavam, como o *Jornal do Brasil* – estava dividido em duas “linhas”. A primeira linha reunia as consideradas Grandes Sociedades Carnavalescas: Fenianos, Tenentes do Diabo e Políticos. Na segunda linha, disputava a taça, as centenas de grupos variados, dentre eles o Macaco é Outro. No dia 18 de fevereiro a parcial da votação contava 381 votos para o Macaco é Outro, 459 para o Ameno Resedá e 5.490 para o Pingas Carnavalescos.<sup>258</sup>

Neste mesmo ano, os membros do rancho chamaram a atenção de cronistas de dois dos maiores jornais da cidade. Na *Gazeta de Notícias*, podemos ler:

Muito original rancho carnavalescos (sic), Macaco é Outro!! As suas vestimentas, de um *fino gosto*, imitando feios bugios, e as danças graciosas que executavam, fizeram

<sup>257</sup> HERTZMAN, op.cit.

<sup>258</sup> *Correio da Manhã*. 18/02/1909

de sua passeata ontem uma verdadeira marcha triunfal. *O engraçado rancho carnavalesco não só dançou bem, mas com muita graça.*<sup>259</sup>

### E n' *O Paiz*

Pouco depois de 1 hora da tarde, foi o nosso escritório invadido por três enormes máscaras, vestidos de veludo vermelho, que nos declaram pertencer ao Rancho Carnavalesco Macaco é Outro, serem ao todo cerca de 40, de ambos os sexos, terem sido pegados no mato pelos caboclos, e que vinham declarar a nominata da macacada e cumprimentar a nossa redação.

Efetivamente, chegando à janela vimos uma horda deles, amestrados, dançando como gente e *muito bem ensaiados.*<sup>260</sup>

Ambos os textos mostram que seus membros já saíam fantasiados em 1909, trajando roupas de “veludo vermelho” “imitando feios bugios”. A qualidade da dança também é destaque, onde “cerca de 40, de ambos os sexos” dançam “como gente”, muito bem ensaiados e com muita graça. Tais descrições são bastante distintas daquela usada por Cunha para exemplificar o *sujo*, como essa citação utilizada pela autora, que data de 1891: “Alguns grupos de máscaras, desses que o povo apelida ‘sujos’, passaram suarentos e molhados, cantando em voz rouca e horrivelmente desafinada umas coisas que terão o nome de coplas, porque escritas não chegam ao fim do papel”.<sup>261</sup>

No dia 23 de fevereiro de 1909, em frente à redação d' *O Paiz* o grupo dá nova prova de ensaio e qualidade, cantando a seguinte marcha:

Faz muito bem, faz muito bem  
 Dizia alguém  
 Saber por quem  
 Foi dito isto e aquilo outro  
 Um, um, um, um,  
 Macaco é outro, macaco é outro,  
 Eu ouço. Nos estão chamando,  
 Nós que temos as pernas curtas  
 Tratemos de ir caminhando.<sup>262</sup>

Nesta letra podemos notar a clara referência a outra pessoa ou grupo que teria dito “isto e aquilo outro” sobre o pessoal da associação, sendo importante saber quem disse, e em resposta eles cantariam: “um, um, um, um / Macaco é outro, macaco é outro”!

<sup>259</sup> GN. 02/1909. Grifos meus.

<sup>260</sup> *O Paiz*. 02/1909. Grifos meus.

<sup>261</sup> GN, 10/02/1891.

<sup>262</sup> *O Paiz*. 23/02/1909.

O cronista não parece perceber os diálogos e tensões presentes na letra daquela marcha. Contudo, cinco dias antes, no mesmo jornal, foi publicada marcha cantada por outro grupo, que nos ajuda a entender:

Bella Morena galante / pode fazer alarido, / porque é coisa que não creio, / que a parede tem ouvido! / desse rancho da cidade / o que é mais belo e querido, / dizem todos em segredo / que é o Parede tem ouvido! / Agora macaco é outro, / Diz certo povo querido / Que criticava dos outros / E agora põe apelido. / *Certos macacos chamados / Andam fazendo ruído*, / Sem se lembrarem, entretanto, / Que a parede tem ouvido! / Há sempre muito derriço / nas conversas de nababo / E eu quero mesmo por isso, / Do porco cortar o rabo...<sup>263</sup>

O Grêmio Carnavalesco Parede Tem Ouvido, com sede a ladeira da Providência, n. 10, seria formada por “rapazes folgazões e delicadíssimos”, dentre eles Hilário Jovino, “cabra laureado nas pugnas de Momo”. Em sua marcha, os membros do Parede tem Ouvido diz que “certos macacos chamados andam fazendo ruído”, que agora querem dizer que não são macacos, que macaco é outro. Mas uma vez a tensão passa batida pelo olhar dos cronistas.

Porém, ao confrontarmos essas duas fontes, podemos concluir que Cunha estava correta ao afirmar que o surgimento do Macaco é Outro esteve diretamente ligado a um quiproquó entre os *xarás* Hilária Batista (Tia Ciata) e Hilário Jovino (Lalau de Ouro). No entanto, afirmo que devemos entender esse grupo como mais do que um *sujo* improvisado pela família de Ciata. Já em 1909 o grupo, com cerca de 40 pessoas desfila fantasiado e coreografado, buscando reconhecimento de cronistas carnavalescos e participa de concurso de sociedades.

Se a briga entre Ciata e Hilário foi propulsora na formação do Macaco é Outro, a análise dos jornais nos mostra que o grupo ultrapassou essa perspectiva muito cedo, desenvolvendo um rancho variado e popular, que discutia a questão racial nas ruas do Rio.

Já em 1911 o Macaco é Outro recebe em sua sede a primeira visita de Vagalume<sup>264</sup>. Era dia 29 de janeiro e, segundo o Tiririca, tesoureiro da sociedade, o “buffet” de “Caruru de quiabos, vatapá de garoupa, muqueca de arraia, frigideira de camarão, canjiquinha, cuscus de tapioca e de milho, doce de coco, café, vinho, cerveja e sorvetes” tinha sido preparado para saudar o aniversário do ilustre cronista carnavalesco, que seria no dia seguinte. Cientes de que “como outros grupos carnavalescos pretendessem fazer idênticas manifestações, aproveitava aquela oportunidade da visita, afim de que a primazia coubesse ao Macaco é Outro.”<sup>265</sup>

<sup>263</sup> *O Paiz*. 02/1909. Grifo meu.

<sup>264</sup> Ver COUTINHO, op.cit. *Os cronistas de momo...* p. 90–107.

<sup>265</sup> JB. 29/11/1911.



A matéria no jornal se inicia com Vagalume reconhecendo que estava equivocada sobre a sociedade quando, dois anos antes, acreditou que esta teria vida efêmera. Mas naquele carnaval, reconsiderou sua posição:

Mas erramos, porque o grupo tomou vulto, caía no gosto do povo e hoje é afinal uma sociedade carnavalesca de grande movimento e geral aceitação, cheia de glórias e coberta de louros. (...) O estandarte está sendo cuidadosamente feito, afim de que a 'macacada' apareça chic e deslumbrante aos olhos do povo carioca<sup>266</sup>

Vagalume, que inicialmente pensou que o Macaco é Outro seria um grupo pequeno e de atuação restrita, entendeu em 1911 que aquela associação já tinha tomado “vulto”, caído no gosto popular. Tinha caído também no gosto do próprio cronista. A relação estreita de Vagalume com membros do Rancho desempenhou papel importante na conquista de espaços simbólicos na festa.

Defendo que um dos elementos que possibilitaram o Macaco é Outro conquistar tanto destaque na imprensa está justamente ligado ao fato de Vagalume ter se empenhado em divulgar e valorizar esse grupo. Nas palavras de Coutinho:

A importância de vagalume como um intelectual que abria espaços, legitimava e dava visibilidade à cultura negra subalterna era amplamente reconhecida pela comunidade de sambistas, chorões, carnavalescos e macumbeiros.<sup>267</sup>

Tal afirmação vem de encontro com as fontes. Ao longo da década de 1910, período de atuação mais destacada de Vagalume no *Jornal do Brasil*, encontramos 51 referências ao Macaco é Outro em suas páginas (entre 1911 e 1920). Esse número corresponde a mais do que o dobro das referências encontradas no *Correio da Manhã*, que somam 23 entre 1909 e 1916. Na *Gazeta de Notícias* 12 vezes (1909 e 1918) e n' *O Paiz* oito (1909 e 1920).

Novas ceias e bailes seriam oferecidos à imprensa ainda naquele ano e nos anos seguintes, especialmente entre 1911 e 1917, as referências ao grupo apenas se tornam mais frequentes. Marchas são publicadas, anúncio de bailes, recepção de outras sociedades em sua sede, participação na festa da Penha, enviam carta ao *Correio da Manhã* comunicando que também transfeririam os festejos de 1912 para abril em respeito à morte do Barão do Rio Branco;<sup>268</sup> seus membros aparecem frequentemente em homenagens a outras sociedades.<sup>269</sup>

<sup>266</sup> Idem.

<sup>267</sup> COUTINHO, op.cit. *Os cronistas de momo...* p. 103.

<sup>268</sup> Sobre isso ver: MONTEIRO, Débora Paiva, *O Sonho de Todo Folião. Um ano com dois carnavais (Rio de Janeiro – 1912)*, Universidade Federal Fluminense, 2012.

<sup>269</sup> *Correio da Manhã* 17/02/1912, 28/01/1913, 03/02/1913; GN 19/01/1912, 01/02/1912; JB 20/02/1911, 26/02/1911, 04/11/1912, 06/01/1913, 08/02/1913, 26/01/1914, 25/03/1914, 20/07/1914, 09/01/1915, 4/02/1916, 02/01/1917; *A Época* 21/01/1913, 29/01/1913, 07/01/1917.

Entre os anos de 1918 e 1926 a sociedade continua sendo notícia nos periódicos. Contudo, o maior destaque é dado à luta de alguns membros para manter o grupo em atividade. Ao mesmo tempo os cronistas carnavalescos demonstram respeito e esperança de que o Macaco é Outro volte às ruas, devido a sua importância para o carnaval carioca.

As fotografias abaixo foram publicadas na *Revista da Semana* no dia 18 de fevereiro de 1911. Lado a lado estavam as fotos do Macaco é Outro – com seus membros todos negros – e do Tenentes do Diabo – representados por homens brancos.

Nesta imagem do Macaco é Outro, temos um exemplo do padrão da maioria das fotografias de sociedades populares, como analisado no capítulo um dessa tese. Aqui podemos ver nove homens, todos de terno, sete mulheres, algumas muito jovens, de saias longas e blusas de manga comprida. Cinco crianças também aparecem, sendo dois meninos, que seguram uma espécie de pandeiro e outro um piano de cuia. Todos têm tons de pele que impossibilitariam que fossem considerados brancos na sociedade carioca de início do século XX.

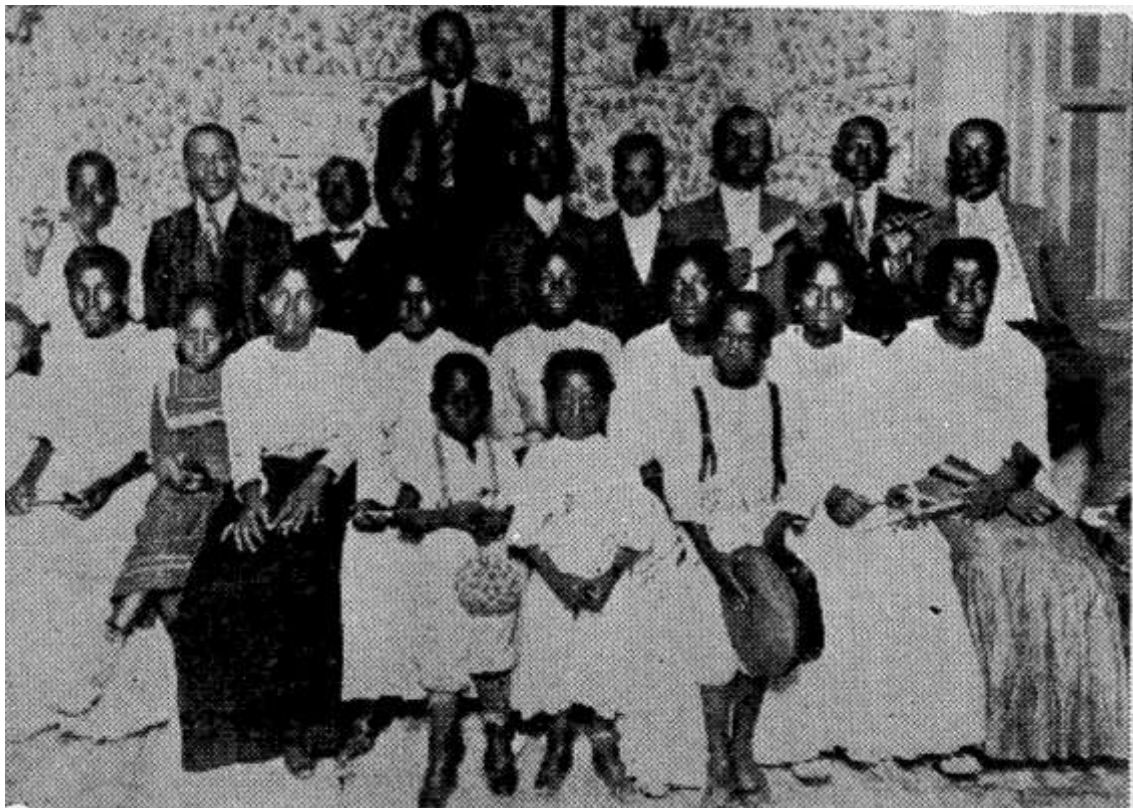
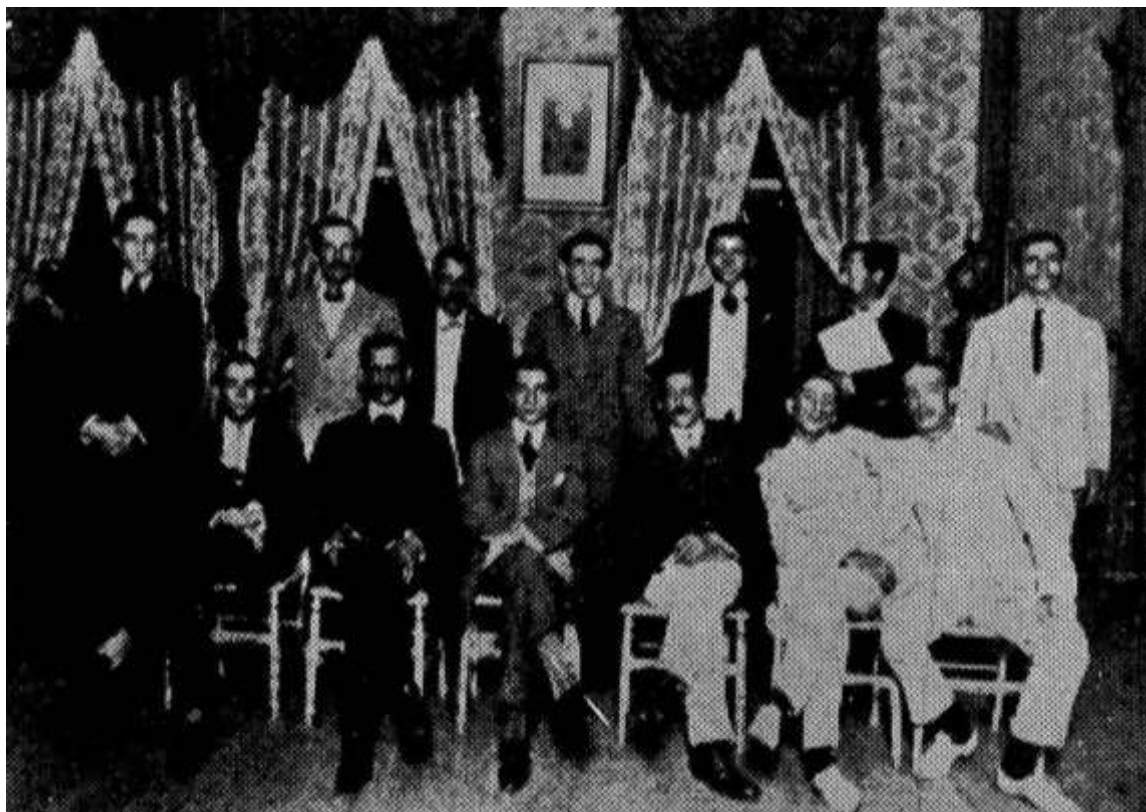


Figura 41. “O Macaco é Outro – grupo carnavalesco”. *Revista da Semana*, 1911, BN.



**Figura 42. Tenentes do Diabo. *Revista da Semana*, 1911, BN.**

Segundo seus estatutos, o número de sócios do rancho seria “ilimitado permitindo-se a admissão de pessoas de ambos os sexos e qualquer nacionalidades desde que tenham ocupação e sejam maiores de 18 anos.” Não há barreiras, portanto, a entrada de pessoas por razão da cor de sua pele. Os sócios deveriam ser indicados por outros sócios e pagar 5\$000 (cinco mil réis) de joia e 2\$000 (dois mil réis) de mensalidade.

Como vimos anteriormente, era recorrente o desejo por parte dos membros e, sobretudo da diretoria, em se apresentar perante as autoridades policiais como uma sociedade composta apenas por trabalhadores. Para tanto, a diretoria decide anexar a lista de sócios, completada por suas moradias e locais de trabalho. Dentre eles, dois trabalhavam no Tribunal do Júri, dois na Escola Politécnica, dois na Estrada de Ferro Central do Brasil, um na Companhia telefônica, um no Arsenal de Marinha, um no Fórum, um na Prefeitura, um na Polícia Central, um no comércio e três eram operários.

A primeira observação que salta aos olhos é o fato de muitos membros serem trabalhadores empregados em instâncias do poder judiciário e executivo da cidade (Tribunal de Júri, Fórum, Prefeitura), ou ligados à força policial e à Marinha. Alguns têm posições em instituições importantes como a Escola Politécnica, Companhia Telefônica e a Estrada de Ferro Central do Brasil.

É perceptível que esses homens possuíam empregos melhores do que a média dos homens negros durante o Pós-Abolição carioca. Seus salários seriam melhores, suas condições de vida idem. Seriam, então, uma elite dentro da comunidade negra? Antes de responder tal pergunta é importante notarmos que a lista enviada à polícia com os diretores e sócios do Macaco é Outro corresponde a uma seleção entre a totalidade dos membros. Segundo os jornais, o grupo dançava com mais de 40 pessoas, possuía um grupo de pastoras, etc. Os quinze nomes daquela lista correspondem a menos pessoas do que as retratadas na foto do grupo.

Quais profissões teriam as outras dezenas de pessoas, homens e mulheres, que saíam no Macaco é Outro? As fontes impossibilitam uma resposta definitiva para tal questão. Contudo, sabemos que além dos membros com empregos mais destacados, que poderiam indicar uma certa “elite”, encontramos também três operários e um trabalhador no comércio (que poderia ser um caixeiro, um dono de venda, até um, pouco provável, comerciante de café), e sabemos que a maioria das mulheres negras desse período ocupavam cargos de trabalho ligados ao serviço doméstico, ou eram costureiras, cozinheiras, algumas poucas eram professoras, e muitas, sobretudo após a Primeira Guerra Mundial, passaram a trabalhar em indústrias.

Contudo, trabalhadores mais bem remunerados, como o bedel da Escola Politécnica Germano Lopes da Silva, não teriam grande dificuldade em pagar a mensalidade do Macaco é Outro. Entretanto, se ele pretendesse entrar para o Clube Carnavalesco Tenentes do Diabo, uma das três Grandes Sociedades Carnavalescas, teria que desembolsar uma joia no valor de 20\$000 (quatro vezes mais do que a do Macaco é Outro) e uma mensalidade de 5\$000. Com certeza essa disparidade financeira já caracterizava uma primeira seleção para participação nesses grupos. Portanto a constituição desse grupo não estava baseada nas experiências de trabalho. Seus membros possuíam profissões distintas, inclusive com rendas diversas.

Sobre os membros listados na documentação enviada para a polícia também constam seus endereços. Vale a pena uma breve análise desses para pensarmos na configuração social do Macaco é Outro. Poderíamos pensar que seus membros seriam moradores de uma mesma região, vizinhos, etc. ou pelo menos moradores de uma mesma freguesia da cidade. Entretanto, essa não é a realidade. Apesar de a maioria apresentar endereços em torno da Praça Onze, na Cidade Nova, localizada na Freguesia de Santana, encontramos endereços em Sacramento, São José e mesmo em freguesias suburbanas, como Engenho de Dentro e Piedade.

É importante ressaltar que alguns dos membros dividiam o mesmo endereço; outro morava na Rua Barão de São Felix 174 – casa de João Alabá – e apenas um apresentou o

endereço da casa de Tia Ciata, Visconde de Itaúna 117. Essa característica aponta para moradias coletivas, e demonstra a dificuldade de se conseguir arcar com as despesas de aluguel no Rio neste período. Outro ponto importante é o fato de três dos quinze membros listados morarem em freguesias suburbanas. Neste caso a formação de alianças e afinidades passava por outros critérios que não apenas o local de moradia e a experiência do trabalho.

Estes carnavalescos não estavam numa posição muito superior ou afastada dos demais. Eram trabalhadores negros que lutavam para ampliar seus espaços de autonomia e valorização. Suas associações conquistaram posição de destaque entre as centenas ou milhares de grupos populares coevos. Sua ação coletiva, festiva e social, conquistou sim o reconhecimento perante a população do Rio de Janeiro, ampliando suas formas de exercício de cidadania, e possibilitando que pessoas com menos recursos financeiros experimentassem esse movimento no interior da agremiação carnavalesca.

Uma análise breve da atuação de algum de seus membros na sociedade carioca nos ajuda a compreender as redes que tais sujeitos estavam inseridos e também possibilita a aproximação do Macaco é Outro com as demais sociedades negras estudadas no capítulo anterior.

### **3.2.1. Germano Lopes da Silva**

Quando Germano Lopes da Silva chegou à redação do *Jornal do Brasil* e pediu para ser recebido por Vagalume, deve ter se apresentado como *Macaco Sabe-Sabe*, famoso mestresala do Rancho Carnavalesco Macaco é Outro<sup>270</sup>. Diante de presença carnavalesca tão ilustre, Vagalume não poderia recusar e recebeu o folião. A conversa foi publicada no *Jornal* da seguinte:

Macaco É Outro

Há dias, por engano dissemos que a sociedade Carnavalesca Macaco é Outro... havia encostado e que o Macaco Sabe-Sabe passara a fazer parte da Flor do Abacate (...)

Sabe Sabe veio procurar-nos dizendo:

- Seu Vagalume, há um engano que venho desfazer em nome da macacada, que está furiosa.

- Por que?

- Nem é bom pensar nisto o “*Jornal do Brasil*” disse que o “!Macaco é Outro... havia encostado. A isto só mesmo respondendo em francês.

<sup>270</sup> Era responsável pelos ensaios das pastoras – grupo de mulheres que cantavam – e pelas músicas.

- Em francês, “Sabe Sabe”?

- Sim senhor, pois então por ser macaco não posso saber francês? Pois então lá vai – “Jamé de la via”

- “De la via”, Sabe Sabe?

- Sim Senhor e fique sabendo que é castiço

- Onde aprendeu isto?

- Na academia. Não me formei agora por 60\$000, porque o pagamento lá da repartição anda atrasado. Mas o pessoal lá na “toca” ficou “ranzinza” quando viu aquilo no jornal. Faça o favor de dizer que o “Macaco é Outro...” nem morreu, nem encostou e que vai sair belo e formoso no passo do “corta-jaca” fazendo inveja a negrada. Saí no Abacate porque o senhor sabe, “Hodie mi cras tibi” [expressão latina que significa: “Hoje eu, amanhã tu”].

- Latim, Sabe Sabe?

- Não se espante, falo várias línguas e especialmente a vernácula. Mas tratando-se do “Macaco é Outro...” pode dizer no “*Jornal do Brasil*” que o grupo sairá nos três dias e que já começamos os ensaios para os quais temos o prazer de convidar o “*Jornal do Brasil*”.<sup>271</sup>

Germano conseguiu seu objetivo principal: o *Jornal do Brasil* publicou a notícia de que o Macaco é Outro iria sair às ruas nos três dias de carnaval, que eles não estavam nem “encostados” nem mortos. Poderia voltar tranquilamente para sua casa e retomar os preparativos para o carnaval, mas sem descuidar dos afazeres de bedel numa das instituições de ensino mais importantes da cidade.

Se por um lado era importante o reconhecimento e divulgação através da imprensa (assim os grupos teriam mais visitantes, sócios e chances de crescimento), por outro, a experiência de Germano mostra como um homem negro poderia, apesar de todos os obstáculos, atuar como um cidadão na Primeira República.

Nascido provavelmente em finais da década de 1870, Germano se casou com Maria da Conceição e Silva em 1899, na freguesia de São Cristóvão e teve pelo menos cinco filhos<sup>272</sup>. Ao longo das décadas de 1900, 1910 e 1920 morou na Rua de São Pedro, na Rua Benedito

<sup>271</sup> JB. 09/01/1915.

<sup>272</sup> Arquivo Nacional. Habilitação para casamento, Pretoria do Rio de Janeiro, 10 (Freguesia de São Cristóvão) - 7C. FICHA: 70387. Diário Oficial da União.

Hipólito, na Rua Dr. Pedro Nunes e na Rua Pereira da Silva.<sup>273</sup> Essa constante mobilidade e mudança de endereço reflete a dificuldade em conseguir se fixar numa casa própria. Os aluguéis muito elevados e a constante desvalorização dos salários obrigavam as famílias a permanecerem em constante luta pelo direito a moradia.

Já nos anos de 1904 e 1905, Germano aparece como eleitor qualificado no segundo distrito da freguesia de São José.<sup>274</sup> Em 1918 é eleitor na freguesia de Santana, assim como nos anos de 1919, 1921 e 1924.<sup>275</sup> Em 1906, Germano é qualificado para o serviço de reserva da Guarda Nacional na freguesia de Santana.<sup>276</sup> Germano via nela mais um caminho de conquistar respeito e galgar posições nas hierarquias sociais da cidade, assim como tantos outros homens negros.

No ano de 1911 solicita ao Ministério da Fazenda que passe a receber a gratificação correspondente ao cargo de bedel da Escola Politécnica, visto que vinha exercendo o cargo interinamente.<sup>277</sup> Germano permaneceria trabalhando na Escola Politécnica até 1932, quando deu entrada no pedido de aposentadoria.<sup>278</sup>

Esteve presente nas missas em homenagem a personagens ilustres da cidade como do Dr. João Clodoaldo Monteiro Lopes, irmão do Dr. Manoel da Mota Monteiro Lopes, em 1908..<sup>279</sup>

Em 1923, Germano doou 1\$000 para o jornal *A Noite* comprar “mimo” para o senador Paulo de Frontin pelos “serviços a favor do povo” e em 1927 esteve presente a uma recepção em homenagem ao mesmo senador no Derby Club<sup>280</sup>. André Gustavo Paulo de Frontin, nascido em Petrópolis, Rio de Janeiro, em 1860, foi senador do Distrito Federal entre 1917 e 1918 e entre 1921 e 1930; ocupou o cargo de Prefeito do Distrito Federal no ano de 1919 e foi deputado federal ente 1919 e 1920. Fundou a Sociedade Desportiva Derby Club em 1885, da

<sup>273</sup> Diário Oficial da União e periódicos da BN.

<sup>274</sup> DOU. 29/05/1904. P2489 e 05/08/1904 p.8618.

<sup>275</sup> DOU. 3/04/1918 p4538 seção 1; 5/11/1918. 67 (Suplemento). Seção 1; 08/03/1919. P3183 seção 1; 01/1921. P129 (suplemento). Seção 1; 01/1924. P202 (Suplemento)

<sup>276</sup> Diário Oficial da União (DOU). 11/07/1906. P3707-3708

<sup>277</sup> DOU. 28/07/1911. P9309. Seção 1

<sup>278</sup> DOU. 14/05/1932. P9306. Seção 1

<sup>279</sup> Deputado federal negro eleito em 1909, Monteiro Lopes era delegado, abolicionista, socialista e republicano histórico. Participou da Sociedade União dos Homens de Cor do Rio de Janeiro e da Irmandade de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Teve atuação sempre próxima ao operariado e às associações negras. As suspeitas de que sua eleição não seria reconhecida por ele ser negro – como havia ocorrido em 1905 - mobilizaram diversos grupos em seu apoio nos diferentes estados do país no ano de 1909. Tal ação popular garantiu que Monteiro Lopes assumisse o mandato. Ver: DANTAS, Carolina Vianna, Monteiro Lopes (1867-1910), um “líder da raça negra” na capital da república, *Afro-Ásia*, n. 41, p. 167–209, 2010.

<sup>280</sup> *A Noite*. 08/02/1923. JB. 06/09/1927.

qual se tornaria presidente perpétuo. Reconhecido pelas importantes obras para solucionar problemas de abastecimento de água na cidade em 1889, Paulo de Frontin tornou-se professor do curso de ciências físicas e matemáticas da Escola Politécnica, local de trabalho de Germano. Em 1897 e entre 1910 e 1914 dirigiu a Estrada de Ferro Central do Brasil. Aliando o destaque profissional com redes políticas, transformou-se, “em curto espaço de tempo, num dos principais próceres da política carioca.”<sup>281</sup>

Germano Lopes da Silva, portanto, tinha motivos para expressar publicamente seu apoio ao senador. Em sua perspectiva tratava-se de um político com grandes recursos técnicos e preocupado em melhorar a vida do povo. Como eleitor, funcionário da Escola Politécnica, instituição em que Frontin havia lecionado, e sócio efetivo do Centro Republicano do Distrito Federal, Germano se mostrava um cidadão bastante atuante na esfera política e pública da cidade.

Também foi muito ativo no mundo carnavalesco desde a década de 1900, quando em 1905 foi mestre de salão (ou mestre geral) do Clube Carnavalesco Rosa Branca (ao lado de Leôncio Manuel Bahia, que também seria membro do Macaco é Outro).<sup>282</sup> Ao longo da década de 1910 esteve empenhado em tornar o Macaco é Outro em grande sociedade, incorporando a figura do Macaco Sabe-Sabe ou Macaco Sabe-Tudo. Sob essa máscara circulou nas redações de jornais e foi reverenciado por cronistas e por seus pares.

Podemos perceber que Germano buscou diferentes formas de se inserir na sociedade carioca, não apenas através da cultura carnavalesca. Além de todo destaque como mestre-sala, se vangloriava de falar francês, latim e “outras línguas”, era eleitor do distrito de Santana, circulava entre ilustres da cidade (como quando esteve presente na missa em homenagem ao irmão falecido de Monteiro Lopes), anualmente seu aniversário era lembrado em jornais.

Enquanto sujeito de sua história, foi pai de família, trabalhador estável, letrado e eleitor, membro do Centro Republicano do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que atuou em diversos grupos carnavalescos, com destaque para aquele que trazia à tona (e criticava) as relações raciais que experimentaram tantos de seus contemporâneos, sendo sua própria residência a sede do grupo.

---

<sup>281</sup> Surama Conde Sá Pinto. Verbete Paulo de Frontin. *Dicionário da Elite Política Republicana*. CPDOC. <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/Frontin,%20Paulo%20de.pdf>

<sup>282</sup> JB. 14/02/1905.



A presença de Germano na cidade, em diversos locais, parece desafiar as visões de uma história única do Pós-Abolição, que ressaltou a pobreza, a violência e as limitações enfrentadas pela população negra do período.

### **3.2.2. Boaventura Alves Ferreira**

O vice-presidente do Macaco é Outro em 1914 era muito experiente no carnaval, mas também estava a décadas atuando em organizações civis e políticas na cidade do Rio de Janeiro. Em 10 de junho de 1888, Boaventura Alves Ferreira assinava como primeiro secretário da Sociedade Dançante Familiar Brado da Abolição do Brasil, que naquele mesmo dia anunciava a mudança de nome para Brado da Abolição Treze de Maio<sup>283</sup>. Em 1909 ocupava os cargos de vice-presidente da Sociedade Dançante Recreio do Paraíso e era presidente da Sociedade Dançante Carnavalesca Triunfo Caçadores da Montanha.<sup>284</sup> Em 1914, além de vice-presidente do Macaco é Outro, Boaventura também era membro do conselho fiscal da Sociedade Dançante Carnavalesca Flor do Abacate.<sup>285</sup> Aparentemente, Boaventura era muito requisitado e se empenhava para atuar intensamente nas pugnas carnavalescas.

Se era dedicado folião, também buscava exercer sua cidadania através do voto: em 1896 já aparece como eleitor na freguesia de Santo Antonio. Também desejava galgar posições na hierarquia social carioca, e, assim como Germano, foi qualificado para a Guarda Nacional em 1911, na freguesia da Glória.<sup>286</sup>

Apesar de descrito na documentação do Macaco é Outro como trabalhador do Tribunal do Júri em 1914, Boaventura Alves Ferreira enfrentou dificuldades em pagar aluguéis no Rio e garantir moradia para sua família. Em 1915, foi réu em uma ação de despejo impetrada por Silva & Barros na 3ª pretoria cível, correspondente às freguesias de Santana e Santo Antonio.<sup>287</sup>

### **3.2.3. Leôncio Manuel Bahia**

Leôncio Manuel Bahia era sócio do Macaco é Outro em 1914 e morador da casa de número 117, da Rua Visconde de Itaúna. É provável que tenha nascido na década de 1870,

---

<sup>283</sup> Diário de Notícias. 10/06/1888.

<sup>284</sup> GN. 02/1909 e 05/11/1909.

<sup>285</sup> *A Época*. 19/08/1914.

<sup>286</sup> DOU. 29/05/1896. P2484. 29/06/1911. P7990.

<sup>287</sup> AN. DOCUMENTOS JUDICIAIS. Despejo. Pretoria do Rio de Janeiro, 10 (Freguesia de São Cristóvão) - 7C. FICHA: 346067

assim como Germano. Foi casado com Paula Clementina Bahia, com quem teve pelo menos quatro filhos. Seu filho Manuel, foi aceito em 1908 no Instituto Nacional Masculino.<sup>288</sup>

No ano de 1895 consta na lista de eleitores da paróquia de São José. Em 1898, 1901, 1905, 1906, 1918, 1923 apareceria nas listas de eleitores da freguesia de Sacramento. Em 1903 foi mesário no distrito de São José.<sup>289</sup>

Além de ativo eleitor, Leôncio Manuel Bahia desempenhou papel de destaque e liderança entre seus colegas de trabalho. Era funcionário da diretoria de Matas, Jardins, Caça e Pesca da Prefeitura Municipal desde pelo menos 1906. No ano de 1907 foi o iniciador da caixa beneficente dos guarda jardins da Prefeitura. A partir daí foi requerido diversas vezes a comparecer ao montepio municipal, onde, em 1936 foi membro da comissão contribuinte.<sup>290</sup> Faleceria no ano de 1951, com aproximadamente 73 anos. Em sua homenagem foi celebrada missa na Igreja de Santa Efigênia.<sup>291</sup> No mesmo ano o Montepio dos Empregados Municipais convocava os seus parentes pedindo “que se apresente a certidão e [que] comprovem as despesas com o funeral”.<sup>292</sup>

Na vida de Leôncio não havia distância entre festa, lazer, política e trabalho. Ele atuava intensamente nessas diferentes esferas. Foi secretário da Sociedade Prazer da Rosa Branca em 1905 e vice-presidente do Itaqui Futebol Clube em 1933.<sup>293</sup> Muitos anos antes, quando ainda estava com seus vinte e poucos anos, Leôncio foi preso por estar jogando o “Monte” numa casa da Rua da Alfândega, 286, junto com Jacintho Coelho Mesquita – outro futuro membro do Macaco é Outro.<sup>294</sup>

#### **3.2.4. Família Jumbeba**

Em 1914, o tesoureiro e o 1º procurador do Macaco é Outro moravam na mesma casa, trabalhavam no mesmo lugar e dividiam o sobrenome Jumbeba. Leopoldino e Claudionor eram pai e filho, e assim como inúmeros outros membros de sua família, participaram intensamente da vida carioca.

<sup>288</sup> AN. DOCUMENTOS JUDICIAIS. Pretoria Cível do Rio de Janeiro, 4 (Freguesias da Glória, Lagoa e Gávea) - 6N. FICHA: 221118.

<sup>289</sup>DOU. 05/06/1895 – seção 1 – p 8133, 23/05/1898 – seção 1 – P 2232, 29/05/1901 – seção 1 – p 2454, 29/07/1903 – seção 1 – P 3531, 12/10/1905 – seção 1, 27/01/1906 – seção 1, 6/02/1908 – seção 1 – P 1022, 27/01/1918 – seção 1 – p1523, 4/08/1923 – seção 1 – 22179

<sup>290</sup> DOU. 27/03/1907 – seção 1 – P 2098. 27/05/1941 – seção 2 – p3625-6  
21/03/1942 – seção 2 – p 2040

<sup>291</sup> *Diário de Notícias*. 13/10/1951. p.3.

<sup>292</sup> *Diário de Notícias*. 29/02/1951. P. 7.

<sup>293</sup> JB. 13/07/1933. P.16

<sup>294</sup> JB. 13/04/1901. P1.

Seu pai, Henrique Rodrigues da Costa Jumbeba era secretário da Sociedade Dançante Familiar Flor do Rosário em 1881.<sup>295</sup> Ele teria uma relação estreita com as irmandades ligadas aos homens de cor do Rio de Janeiro: foi escrivão da Venerável Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia nos anos de 1898, 1899 e 1900<sup>296</sup> e tesoureiro e outros cargos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito em 1891, 1892, 1894, 1901, 1902 e 1905.<sup>297</sup>

Apesar da ligação com as irmandades, Henrique teve uma mácula em sua ficha criminal: respondeu a processo por rapto de uma menor em 1889. Na *Gazeta de Notícias* podemos encontrar:

Preso no bairro da Engenhoca, em Niterói o pardo Jumbeba acusado de haver raptado uma menor.<sup>298</sup>

O “pardo” Jumbeba foi absolvido e retomou sua intensa vida, dividida entre as irmandades, suas obrigações como eleitor, como trabalhador e pai de família. Fazendo sua vida na Freguesia de Santana, aparece nas listas de eleitores em 1894 e 1901;<sup>299</sup> foi sorteado para ser jurado no julgamento de Vicente Turano, acusado de atentado ao pudor em 15 de maio de 1905.<sup>300</sup>

Desde 1897, pelo menos, foi funcionário da Estrada de Ferro Central do Brasil, onde participou da comissão que pleiteava aprovação de projeto de reforma da Estrada de Ferro apresentado à câmara dos deputados em 26 de maio de 1908.<sup>301</sup> Em 1904 doou 2\$000 “em auxílio aos companheiros flagelados pela seca do Norte, através do Centro das Classes Operárias”.<sup>302</sup> Pediu aposentadoria junto ao ministério da fazenda em 1913.<sup>303</sup>

Como não poderia deixar de ser, sua missa de sétimo dia foi realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, no dia 24 de dezembro de 1927.<sup>304</sup> Seus filhos já estavam criados, muitos trabalhando também da Estrada de Ferro Central do Brasil, participando de diferentes agremiações, tanto festivas como operárias e esportivas.

---

<sup>295</sup> GN. 19/10/1881. P3

<sup>296</sup> GN. 07/14/1898; 01/11/1899; 12/04/1900.

<sup>297</sup> GN. 08/06/1893; 28/05/1894; 13/10/1894; 24/08/1902; 25/08/1905; 03/10/1905;

<sup>298</sup> GN. 09/05/1889.

<sup>299</sup> DOU. 10/08/1894 – seção 1 – p 2938. 4/06/1901 – seção 1 – P2583

<sup>300</sup> JB. 1906.

<sup>301</sup> GN. 30/05/1908.

<sup>302</sup> JB. 03/06/1904. P. 2

<sup>303</sup> DOU. 15/01/1913

<sup>304</sup> GN. 18/08/1927. P. 6.

Mas afinal, o que é jumbeba? Segundo a *Revista Farmacêutica* em sua edição número 06 de 1886, páginas 7 a 10, a *Jumbeba* é uma planta da família das solanáceas, e seria vulgarmente conhecida também como a Jurubeba do Rio de Janeiro. Seria muito comum no Rio de Janeiro, especialmente em Cascadura, Tijuca e Corcovado, crescendo aí espontaneamente.<sup>305</sup> Segundo o *Jornal do Agricultor*, em 1882, a *Jumbeba* seria popularmente usada como diurético e calmante de dores ciáticas, comum no Rio de Janeiro.<sup>306</sup>

A família Jumbeba tem seu nome ligado a uma planta muito comum no Rio de Janeiro e o velho patriarca Henrique, tinham suas raízes fincadas na cultura negra carioca. Seu filho Leopoldino da Costa Jumbeba se casou com a filha mais velha de Tia Ciata, Isabel Pereira no ano de 1893.<sup>307</sup> Com ela teve pelo menos oito filhos.

Leopoldino foi também funcionário da Estrada de Ferro Central do Brasil, participando de comissões de trabalhadores, foi jurado na 8ª Pretoria em 1902,<sup>308</sup> e participou do Rosa Branca de Ciata. Claudionor, seu filho mais velho, também conseguiu emprego na Estrada de Ferro Central do Brasil (assim como seus irmãos Marinho e Miguel da Costa Jumbeba), foi “aprovado com distinção grau 10 na 2ª classe da 3ª Escola Pública do Sexo Masculino do 4º distrito, dirigida pela professora catedrática D. Ermelinda Rodrigues da Silva Soares” em 1906 e em 1918 era eleitor no distrito de Santana.<sup>309</sup> Ao longo dos anos 1920 atuou em pelo menos quatro times de futebol na cidade, participando de inúmeros torneios.<sup>310</sup> Sua irmã Licínia da Costa Jumbeba, a Lili Jumbeba, foi a primeira porta bandeira do Macaco é Outro.<sup>311</sup>

<sup>305</sup> *Revista Pharmaceutica*. 1886. P. 89-92

<sup>306</sup> *Jornal do Agricultor*. 1882. P. 237

<sup>307</sup> AN. Habilitação para casamento. Pretoria do Rio de Janeiro, 3 (Freguesia de Sacramento) – EV. 1893. Ficha 32684. NÚMERO: 7820; MAÇO: 489.

<sup>308</sup> JB. 13/12/1902. P.2

<sup>309</sup> JB. 10/11/1906. DOU. 05/11/1918

<sup>310</sup> Por exemplo: JB. 19/05/1923; 03/07/1926.

<sup>311</sup> EFEGÊ, op.cit. *Figuras e coisas do carnaval carioca*, p. 2011–213.



**Figura 43. Licinia da Costa Jumbeba. apud. Jota Efegê, Figuras e Coisas do Carnaval Carioca. P. 295.**



**Figura 44. Licinia da Costa Jumbeba. Foto de Roberto Moura, 1981.**

Marinho da Costa Jumbeba, irmão de Lili e Claudionor, se destacou como mestre sala, participando de inúmeros grupos. Nascido na casa de sua avó Ciata na Rua da Alfândega, reá conhecido como “Zinho”.<sup>312</sup> Segundo Jota Efegê, teria aprendido o bailado leve e a função de mestre-sala com Germano Lopes da Silva.<sup>313</sup> Trabalhou como estivador no ano de 1929 e, sofrendo acidente enquanto trabalhava no “vapor Darro”, teve sua foto publicada no *Correio da Manhã*. Podemos ver na imagem abaixo José Azevedo, o estivador que salvou Marinho

<sup>312</sup> LOPES, op.cit. *Partido-alto...*

<sup>313</sup> EFEGÊ, op.cit. *Figuras e coisas do carnaval carioca*, p. 279–280.

após um vazamento de gás no frigorífico do navio onde ambos trabalhavam descarregando batatas, castanhas e bacalhau.<sup>314</sup>



**Figura 45. Embaixo, Marinho da Costa Jumbeba. *Correio da Manhã*. 16/11/1929. P.6.**

A família Jumbeba – e os demais membros do Macaco é Outro – demonstra como a comunidade negra do Rio costurou trabalho, família, religião e lazer como bases de suas ações. Contudo, também comprovam que a população negra pretendia participar da vida política da cidade através do voto; que desejavam fazer parte de instancias de poder, como a Guarda Nacional; sabiam da importância da educação para ascensão social. Portanto, não visavam uma cidadania limitada à música ou à festa. Lutaram para viver e legar para seus filhos o direito a cidadania plena, sem deixar de lado o Carnaval – fossem imigrantes baianos ou seus descendentes ou imigrantes do Vale do Paraíba ou carioca, seus caminhos corresponderam a estratégias comuns.

---

<sup>314</sup> *Correio da Manhã*. 16/11/1929. P.6

### 3.3. Raça e racismo

Apesar de não haver referência explícita em seus estatutos à cor dos membros, muito menos restrição relacionada a ela, o Rancho Carnavalesco Macaco é Outro possibilitava uma postura ao mesmo tempo crítica e satírica frente às tensões raciais no início da República. Seu título buscava negar a ofensa racista, contudo, não afirmava a inexistência de “macacos”: seriam outras pessoas, outros grupos os ‘macacos’? As sutilezas e complexidades das relações sociais e raciais no Rio de Janeiro desafiam o historiador. A partir do seu título, não é possível ver uma agremiação que congregasse todas as pessoas de pele negra na luta antirracista, essa leitura seria completamente anacrônica.

Entretanto, a performance do *Macaco é Outro*, se não representa um protótipo de luta contra o racismo, exemplifica uma estratégia específica de um grupo visando se afastar da visão estereotipada e racista através da ironia, do humor, da sátira. Como veremos, essa estratégia, que diferia muito daquelas construídas por Lima Barreto e seu personagem Zeca, recebeu valorização e reconhecimento entre os seus pares carnavalescos – sociedades importantes como a Flor do Abacate e o Ameno Resedá.

Em seu título, a sociedade usava uma expressão de negação, explicitando que não eram macacos, que se existisse alguém a ser comparado com macacos seria outra pessoa ou grupo. Em suas práticas e performances a estratégia era outra. Num tom sarcástico e debochado, os membros da diretoria assumiam nomes de “macacos” na pilhéria carnavalesca:

A sua diretoria é composta dos macacos: Chimpanzé, presidente; Gorila, vice-presidente; Mão Negra, 1º secretário; Zizi Baboula, 2º secretário; Orangatango, tesoureiro; Tenor, diretor de harmonia; Trepador, 1º mestre-sala; Macaquinho Cheiroso, 2º mestre sala; pé de Boi, 3º mestre-sala; Conversa, 4º mestre-sala; Garganta, 5º mestre-sala; *Gibi*, 6º mestre-sala; Feiticeiro, 7º mestre-sala; Cozinheiro, 8º mestre-sala.

Todos sob a regência do macaco Tudo-cobre.<sup>315</sup>

A performance teatral e satírica conseguiu causar impacto já nos primeiros carnavais de atuação do Rancho. As referências nos jornais aos seus foliões crescem ano a ano. Logo o rancho conquistaria seu espaço nos concursos carnavalescos promovidos por jornais. No *Jornal do Brasil* de 29 de fevereiro de 1911, um de seus versos é transcrito:

**Homens:** Macaco é Outro... Na ponta

**Pastoras:** Está na ponta e estará

**Homens:** Toda a gente assim nos conta

<sup>315</sup> Repare que o quinto mestre sala assumia o nome de Gibi, o mesmo termo utilizado no conto de Lima Barreto como sinônimo de macaco para ofender o jovem Zeca. Grifo meu. *Gazeta de Notícias*, 4/02/1910. Fundação Biblioteca Nacional – seção de periódicos.

**Pastoras:** Macaco é Outro... Vencerá

**Coro Geral:** Meu macaco feiticeiro / Engraçado e tentador / Meu macaco tão faceiro / Da vitória é o portador <sup>316</sup>

Nessa estrofe o *Macaco é Outro* estaria na ponta – ou seja, na moda, seria sucesso e destaque, numa expressão bastante popular nas décadas de 1900 e 1910 – e encontraria vitórias nos concursos carnavalescos. Em outro relato carnavalesco, citado abaixo, a associação com a população negra é ainda mais evidente, pois, a marcha cantada às vésperas do carnaval, afirmava que o “macacão”, chefe da “negrada” era “batuta” e “sabichão”:

Diretor: Há nos fundos duma gruta / Coro: Um macacão / Diretor: Que é nosso chefe, é batuta / Coro: É sabichão / Diretor: Quando sai a macacada / Coro: O macacão / Diretor: Sai na frente da negrada / Coro: O sabidão / Diretor: Pula, salta, mexe e vira / Coro: O macacão <sup>317</sup>.

Segundo *A Época* em 1913, os membros do Rancho cantavam e dançavam “com os gestos característicos dos chimpanzés e outros bichos feios”. <sup>318</sup> Dois dias depois, no mesmo jornal, mais uma vez o ‘macaco’ e as pessoas que participam são associadas com o adjetivo “feio/feia”. E desta vez com caráter “científico” apesar do tom zombeteiro:

E, si o Macaco é Outro alcançou um ruidoso sucesso há três anos passados, agora, que é composto de fortes elementos, certamente alcançará maior sucesso ainda.

Macaco é outro! Tanto melhor, pessoal de meu fraco; antes outro do que este seu amigo, que, por ser foi pra... gente feia, protesta em altos sons, *contra a teoria que a este respeito o grande naturalista Darwin explanou.*

(...) Tudo isto [danças e músicas] com os gestos característicos dos símios, e faça o leitor uma ideia do sucesso que fará, pelo Carnaval, o Macaco é Outro. <sup>319</sup>

O autor do texto seria um “nego” feio, que protestava contra a “teoria de Darwin” que, na leitura distorcida do darwinismo social, entendia que o ser humano teria evoluído dos macacos, e que os negros ainda estariam mais próximos destes numa escala evolutiva. As teorias racistas mais comuns da época entendiam a humanidade dividida em diferentes raças, cada qual com características e limitações dadas por natureza. A “feitura” e a semelhança com macacos seria “natural” da “raça” negra, assim como sua tendência ao ócio, à incapacidade intelectual, aproximando-os dos seres mais primitivos. <sup>320</sup> Para esse cronista, como “nego feio”, não era possível concordar com Darwin, era preciso protestar contra a associação entre negros e macacos: macaco é outro!

<sup>316</sup> *Jornal do Brasil*, 29/02/1911. Fundação Biblioteca Nacional – seção de periódicos.

<sup>317</sup> *A Época*. 07/01/1917.

<sup>318</sup> *A Época*, 19/01/1913.

<sup>319</sup> *A Época*, 21/01/1913. P4.

<sup>320</sup> SCHWARCZ, op.cit. *O Espetáculo das raças...*



Em janeiro de 1917, Vagalume perguntava nas páginas do *Jornal do Brasil*: “Quem não conhece os gloriosos carnavalescos que há muitos anos na Cidade Nova vem conquistando repetidos louros?” Se referia a Germano Lopes da Silva, o Macaco Sabe-Sabe, membro do Macaco é Outro e destacado carnavalesco. Segundo Vagalume:

Se não houver nenhum contratempo, teremos em breve uma surpresa feita pela tia Cejata (sic), que vai oferecer uma dita ao pessoal da folia, afim de que Sabe-Sabe faça a fala do trono, *cientificando a todos que Macaco é Outro...* vai também fazer a sua letra e que Momo espera que cada um cumpra o seu dever.<sup>321</sup>

Germano Lopes da Silva iria “cientificar” de que eles não eram macacos. E iria fazê-lo na “fala do trono”, nomeado por tia “Ceata”. Mais uma vez aparece a ideia da ciência para enfrentar a ciência racista. Obviamente, tratava-se de uma “ciência carnavalesca” encarnada por um Macaco Sabe-Sabe, ocupando o lugar do imperador na fala do trono, imperador da folia. Uma alegoria carnavalesca, repleta de simbolismo e significados escusos.

Contudo, boa parte das referências nos jornais apenas tratam a performance da sociedade *Macaco é Outro* como engraçada, divertida, composta de gente com “espírito galhofeiro”. Destacam sempre o humor, a qualidade das danças e músicas, a beleza das pastoras, mas parecem não compreender mais profundamente os sentidos que levaram esse grupo a ganhar o reconhecimento entre os demais.

Centenas de grupos possuíam qualidade musical, apresentavam grupos ensaiados com esmero, orquestras talentosíssimas, carros alegóricos e fantasias luxuosas; belas pastoras, sedes com pomposa decoração. Ainda assim os ranchos mais renomados do carnaval carioca prestavam homenagem ao *Macaco é Outro*, abaixando seus estandartes quando da sua passagem.<sup>322</sup> Membros do Ameno Resedá e da Flor do Abacate – dois dos mais famosos grupos da época – também assumiam personagens símios e desfilavam entre os “macacos”.

Segundo Maria Clementina Pereira Cunha, um dos membros do rancho afirmou, sobre sua participação na Festa da Penha de 1916: “Quando colocávamos as mãos nas máscaras gozando a cor e o aspecto da nossa raça e dizíamos baixinho: ‘*Nós somos gente*’, e bem alto o grito de guerra: ‘*O macaco é outro!*’”.<sup>323</sup> Tais elementos reforçam a consciência da sátira contida na performance daquele grupo, tanto por seus participantes quanto por muitos outros grupos e por parte do público que os aplaudia

A reverência dos demais grupos revela um entendimento mais profundo por parte dos foliões negros daquela prática. Enquanto jornalistas em sua maioria apenas conseguiam ver a

<sup>321</sup> JB. 02/01/1917. P10. Grifo meu.

<sup>322</sup> EFEGÊ, op.cit. *Figuras e coisas do carnaval carioca*.

<sup>323</sup> JB. 16/01/1916. Apud. CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...* Grifo meu.

graça de suas danças ou a qualidade de suas marchas, a comunidade negra prestava reverência aos que tinham coragem de ridicularizar a prática racista de comparar cidadãos e cidadãs negras a macacos.

A performance baseava-se na ironia e na hipérbole: homens e mulheres negras que se fantasiavam de macaco, não para aceitar a pecha, mas para ridicularizar tal incabível comparação. Henry Louis Gate Jr., ao analisar a produção artística e intelectual afro-americana (especialmente na literatura), nos apresenta ao conceito de *Signifyin(g)*. Segundo ele, tal termo pode ser entendido como a ressignificação e recriação na cultura afro-americana de signos pré-existentes. Seria o tropo afro-americano, tendo a ironia como elemento central. Apenas aqueles que compartilham do *background* cultural seriam capazes de compreender os sentidos profundos de práticas desenvolvidas a partir do tropo *Signifyin(g)*.<sup>324</sup> Em suas palavras:

Estratégia verbal indireta que explora o vão entre os significados denotativos e figurativos das palavras. Um simples exemplo seria insultar alguém para lhe mostrar afeto. (...) Um tropo de repetição e inversão de voz duplicada que exemplifica a propriedade distintiva do discurso negro.<sup>325</sup>

A performance do *Macaco é Outro*, onde negros utilizavam fantasias de macacos e dançavam imitando-os, correspondia a um significado completamente diferente para aqueles que compartilhavam suas experiências sociais e culturais. A ironia era fundamental para denunciar olhares racistas.

A análise de Errol Hill sobre negros que se pintavam de preto em carnavais de Trinidad no século XIX pode nos ajudar a compreender com mais clareza essa situação. Segundo ele, ao usar melado (preto) para pintar o corpo, o indivíduo negro

Expõe e denuncia publicamente a objetificação de negros na produção agrícola e industrial de açúcar que classes socialmente dominantes normalmente ignoraram durante o resto do ano.<sup>326</sup>

E sobre casos semelhantes em Cuba, afirma que:

<sup>324</sup> Em sua análise, Gate Jr. Se aproxima dos poemas e músicas que tem como personagem o Signifying Monkey. Segundo ele “The ironic reversal of a received racist image of the black as simian-like, the Signifying Monkey, he who dwells at the margins of discourse, ever punning, ever troping, ever embodying the ambiguities of language, is our trope for repetition and revision, indeed our trope of chiasmus, repeating and reversing simultaneously as he does in one deft discursive act.” GATES JR., op.cit. *The Signifying Monkey...* p. 51–54.

<sup>325</sup> Idem. Verbal strategy of indirection that exploits the gap between the denotative and figurative meanings of words. A simple example would be insulting someone to show affection. (...) A trope of doubled-voice repetition and reversal that exemplifies the distinguishing property of Black discourse.

<sup>326</sup> HILL, Erol. Apud ACHING, Gerard, *Masking and Power: Carnival and Popular Culture in the Caribbean*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, p. 17. “To publicly exposes and denounces the objectification of Blacks in the agricultural and industrial production of sugar that dominant social classes normally ignored during the rest of the year.”

Esta máscara se esforça para maximizar a visibilidade social dentro de um contexto colonial racista, do século XIX, em que o corpo negro foi considerado economicamente lucrativo ao mesmo tempo em que eram privados de agência social.<sup>327</sup>

Portanto, quando um indivíduo negro usa como artifício uma máscara ou se pinta de preto, os sentidos são muito diversos daqueles depreendidos dos *blackfaces* tradicionais.<sup>328</sup> Em Trinidad e em Cuba pintar-se de preto atacava diretamente a invisibilidade e inevitavelmente denunciava a objetificação dos corpos negros nessas sociedades coloniais. Nesses casos o mimetismo é utilizado como arma de denúncia ao racismo.

Segundo Aching, o ato de se mascarar e praticar o mimetismo<sup>329</sup> foram usados constantemente para desafiar autoridades e normas, representaram:

Modos complexos de comunicação subversiva através da sátira, paródia, caricatura, e humor nas fantasias, músicas e danças. (...) Em outras palavras, estilos e modos de visibilidade pública durante o carnaval descreveram e personificaram historicamente aspectos fundamentais tanto da organização quanto da contestação das hierarquias sociais.<sup>330</sup>

Entendo ser possível ver a performance dos membros do Macaco é Outro se aproximando dessas experiências no Caribe: o ato de se mascarar de macaco e dançar “como eles” pode denotar um mimetismo para ridicularizar a realidade, muito informada por práticas racistas. Como afirma Gerard Aching, o mimetismo precisa ser entendido nesses casos como uma forma de política “em baixa frequência” – numa expressão utilizada por Paul Gilroy – justamente porque esse foi o tipo de política que compreendeu aqueles agentes sociais que utilizaram espaços públicos parcialmente ocultos ou limitados para tentar modifica-los.<sup>331</sup>

Os membros da sociedade *Macaco é Outro* que escolheram participar deste grupo foram socialmente reconhecidos e valorizados por tal, cientes de que a ironia carnavalesca, através das máscaras e danças, seria ferramenta suficientemente poderosa para ser reconhecida por seus pares. Não há dúvidas que esta estratégia não correspondia à regra, nem que foi aplaudida e entendida por todos da mesma forma – nem mesmo que todos os seus membros

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 18. “This masking strives towards maximizing social visibility within a racist, nineteenth-century colonial context in which the black body was deemed economically lucrative yet simultaneously deprived of social agency.”

<sup>328</sup> CHUDE-SOKEI, L, *The Last “Darky”*: Bert Williams, Black-on-Black Minstrelsy, and the African Diaspora, Londres: Duke University Press, 2005.

<sup>329</sup> Com os sentidos do conceito de mimicry em inglês: The action or skill of imitating someone or something, especially in order to entertain or ridicule. In: Oxford Dictionaries. <http://www.oxforddictionaries.com/us/>

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 4. “complex modes of subversive communication through satire, parody, caricature, and witticism in costuming, songs, and dance. (...) In other words, styles and modes of public visibility during carnival have historically described and embodied fundamental aspects of both the organization and contestation of social hierarchies”.

<sup>331</sup> ACHING, op.cit., p. 32.

compreendiam-na uniformemente. Provavelmente Lima Barreto não se sentiria confortável diante de tal performance. Contudo, ela garantiu aplausos, diversão, visibilidade e respeito para esses homens e mulheres negras durante o auge das teorias racistas na cidade do Rio de Janeiro.

## Capítulo 4. Áfricas nas ruas: modernidade, direitos e imagens de Áfricas nos carnavais da Primeira República

Cucumbis Africanos, Benguelas, Nação Angola, Nicolau Mikimba, Mina de Ouro, Cabundas, Príncipe Negro, Liga Africana e Africanos de Ramos. Estes são alguns grupos que decidiram portar referências ao continente africano em seus estandartes e títulos durante os carnavais da cidade do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. Mais de cinquenta anos após o fim do tráfico de africanos escravizados, imagens de áfricas estavam sendo construídas e confrontadas nos anos iniciais da República brasileira. Se por um lado tais grupos não chegam a constituir um número expressivo dentre as várias centenas de agremiações populares, por outro representam oportunidade real de nos aproximarmos, como já demonstrou Wlamyra Albuquerque, das “elaborações indenitárias, arranjos socioculturais, e, principalmente, noções de raça” da população negra nas experiências do Pós-Abolição<sup>332</sup>.

Ao analisar os sentidos tecidos pelas performances carnavalescas dos grupos Embaixada Africana e Pândegos d’África, na cidade de Salvador, Bahia, neste mesmo período, Wlamyra Albuquerque afirma que, ao se assumirem africanos no carnaval, esses sujeitos históricos, por um lado,

enfaticavam e subvertiam o lugar de marginalidade que lhes cabia na sociedade do período, ao passo em que podiam atualizar vínculos comunitários. Por outro lado, os negros que se ‘africanizavam’ poderiam não estar negando, talvez, até reafirmassem, uma identidade brasileira e baiana.<sup>333</sup>

Em sua pesquisa, pândegos e embaixadores são estudados para além da simplificadora dicotomia assimilação/resistência.<sup>334</sup> Segundo Albuquerque, é preciso mirar nossa análise nas “mensagens cifradas que, oportunamente, eram traduzidas no interior da própria comunidade negra”. Assim seria possível pensar “como o passado africano estava compondo a experiência daqueles que lidavam com os estigmas do escravismo e os limites da cidadania negra.”<sup>335</sup>

Infelizmente não dispomos da mesma abundância de fontes para os grupos citados na abertura desse tópico em comparação com a documentação sobre seus pares baianos. Se os jornais, os registros policiais e judiciais e os relatos de memorialistas baianos estão repletos de informações sobre os Pândegos e a Embaixada, as fontes semelhantes para o Rio de

---

<sup>332</sup>ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de, *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 184.

<sup>333</sup>*Ibid.*, p. 185.

<sup>334</sup>Visão essa defendida por Peter Fry et.al. Para quem certos grupos negros teriam aceitado as formas, estruturas e mesmo sentidos das práticas carnavalescas brancas, exemplificando, assim, um processo de assimilação perante ideais de branqueamento cultural. FRY, Peter; CARRARA, Sergio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza, Negros e brancos no carnaval da Velha República, in: REIS, João José (Org.), *Escravidão e invenção da liberdade – estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1988.

<sup>335</sup>ALBUQUERQUE, op.cit. *O jogo da dissimulação...* p. 185.

Janeiro rareiam. Entretanto, se não temos textos de Manuel Querino ou Nina Rodrigues sobre essas sociedades, com esforço de pesquisa é possível empreender uma análise histórica que contribua para o entendimento das experiências negras no início da República. Para tanto, partindo das reflexões propostas por Albuquerque, iremos focar a análise em duas associações que recorreram à polícia para conquistar licenças de funcionamento e se legitimar, legando-nos informações também nas folhas diárias da cidade: são elas o Clube Liga Africana e o Grupo Carnavalesco Africanos de Ramos.

Que significados convivem, dialogam e se chocam em torno das práticas carnavalescas desses dois grupos? Compreender os sentidos por trás dessas escolhas nos ajuda a trazer à tona as possibilidades de atuação e combate a práticas racistas e excludentes ao longo da Primeira República. Estas associações que decidiram explicitar leituras de “áfricas” nas ruas do Rio serão analisadas a partir de documentos policiais (como os pedidos de licença para funcionamento anual e para desfiles e ensaios carnavalescos), processos judiciais, relatos em jornais diários e revistas, verbetes de dicionários coevos, assim como as produções de memorialistas e folcloristas.

#### 4.1. Clube Liga Africana

Nos anos de 1912, 1913 e 1914 encontrei requerimentos de licenças anuais de funcionamento do grupo intitulado Clube Liga Africana.<sup>336</sup> Nesses três anos sua sede permaneceu inalterada, localizada na Rua Barão de São Félix, n. 174. Coube a João Martins assinar a documentação como presidente do clube:

O Clube ‘Liga Africana’, com sede a Rua Barão de São Félix, 174, por seu presidente abaixo assinado, tendo seus estatutos aprovados por esta secretaria, mui respeitosamente, vem solicitar a V. Exc.<sup>a</sup> a necessária licença para continuar a funcionar regendo-se pelos seus estatutos, no corrente ano de 1912. Confiado na Justiça do pedido

Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1912.

João Martins – Presidente.<sup>337</sup>

Questionado sobre os membros desse grupo pelo chefe de polícia, o comissário da delegacia de polícia do 8º Distrito (região da freguesia de Santana) responde que não havia inconveniente em conceder a licença, “pois que esta ‘sociedade’ é composta de pessoas ordeiras”.<sup>338</sup>

<sup>336</sup> AN - GIF1 6C367.

<sup>337</sup> AN - GIF1, 6C367.

<sup>338</sup> Idem.

A licença foi concedida, como já havia ocorrido em 1911 (apesar de não ter sido possível encontrar o documento). Nos dois anos seguintes (1913 e 1914) estes fatos se repetem, com os mesmos pareceres das autoridades: a licença de funcionamento anual pode ser concedida, pois os membros do Clube seriam “pessoas idôneas e ordeiras”, nada constando “em desabono à idoneidade de sua diretoria e mais membros”.

Outro dado relevante presente nesta documentação é o fato de os estatutos do Clube Liga Africana terem sido aprovados em anos anteriores. Isso demonstra que a sociedade soube produzir um documento escrito capaz de contemplar boa parte das exigências policiais. Estipulou preços de joias e mensalidades, nomeou diretoria, estabeleceu normas de conduta e objetivos para a associação, definiu o funcionamento das assembleias, as regras das eleições e os critérios para quem desejasse se tornar membro. Infelizmente as velhas páginas desses estatutos se perderam entre os papéis da polícia republicana e não temos como analisa-las com mais detalhes.

Contudo, podemos concluir que o Clube Liga Africana estava ciente da necessidade da documentação escrita – produzida dentro de certos padrões aceitos pelas autoridades – e que seus estatutos apresentavam uma sociedade no modelo das centenas de outras que recebiam licenças anualmente. Um grupo de foliões que pretendia, através da formação de uma sociedade, se divertir no carnaval. Entretanto, como veremos, essa era apenas a faceta mais visível da Liga Africana.

Apesar de só ter encontrado documentos no Arquivo Nacional referentes aos anos de 1912, 1913 e 1914, quando buscamos informações em outras fontes encontramos a Liga Africana atuando publicamente no Rio de Janeiro entre 1911 e 1927. Apareceu como licenciada para sair à rua nos Carnavais de 1911, 1912, 1914, 1915, 1917, 1920, 1921 em vários periódicos da cidade do Rio. Nos anos de 1922, 1925, 1926 e 1927 o grupo aparece convocando os interessados para missas em homenagem a membros falecidos<sup>339</sup>.

Portanto, esta associação teve capacidade de mobilizar seus membros por quase duas décadas, mantendo a legitimidade oficial, através das licenças, e participando publicamente das festas da cidade. Se comparada com outros grupos mais famosos – como a Flor do Abacate ou o Ameno Resedá – sua influência parece pequena, visto que não galgou posições de destaque nos relatos de memorialistas, folcloristas e historiadores do carnaval na cidade. Contudo as redes sociais de seus membros ultrapassavam a festa carnavalesca.

---

<sup>339</sup> *O Paiz*: 28/01/1911, 14/02/1917, 2/01/1926, 12/01/1926. *Jornal do Brasil*: 04/04/1912, 22/02/1914, 13/07/1915, 06/02/1921, 01/04/1925. *A Noite*: 13/02/1915, 09/02/1917. *Correio da Manhã*: 10/03/1917, 15/02/1920.

#### 4.1.1 Carnaval e religiosidade no Rio de Janeiro

Para nossa grata surpresa o número 174 da Rua Barão de São Félix localizava-se a casa de João Alabá de Omolu. A casa de João Alabá é reconhecidamente uma das primeiras casas de candomblé do Rio de Janeiro.<sup>340</sup> Nela foram iniciadas inúmeras filhas de santo, entre elas Tia Ciata e importantes sambistas e carnavalescos eram seus *ogãs* (como João da Baiana e Hilário Jovino).<sup>341</sup>

A Liga Africana estaria sediada na casa de João Alabá, dividindo espaço com o candomblé? Coincidência? Confirmando a ligação desse grupo com a famosa casa de candomblé, encontramos a seguinte nota no *Jornal do Brasil* de 14 de dezembro de 1926:

Liga Africana

João Martins (Alabá)

O Club Liga Africana, fundamente desolado com o infausto passamento de seu inolvidável fundador, presidente e benemérito João Martins (Alabá) fará celebrar depois de amanhã, 5ª feira, 16 do corrente, 30º dia de seu passamento, no altar-mor da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e S. Benedito, às 9 e ½ horas, uma missa pelo eterno repouso de sua alma, convidando, por este meio a família, pessoas de amizade e conhecidos a assistirem a este ato religioso e caridade, confessando-se antecipadamente gratos<sup>342</sup>.

O presidente que assinou os pedidos de licença nos anos de 1912, 1913 e 1914, João Martins, era o próprio pai de santo João Alabá e foi a Liga Africana quem convocou missa após um mês de seu falecimento.

A experiência da Liga Africana representa uma ótima oportunidade para entendermos melhor elementos que marcaram boa parte da mobilização e experiências das comunidades negras da cidade no início do século XX. Primeiramente precisamos olhar com mais atenção para o endereço de sua sede. A Rua Barão de São Félix estava localizada na freguesia de Santana (bem próximo de onde hoje está a estação de trem Central do Brasil). Esta freguesia, juntamente com Santa Rita e Espírito Santo, representava, segundo Maria Clementina Pereira Cunha, a parcela do centro do Rio de Janeiro “com maior densidade populacional, onde se concentravam negros e imigrantes pobres, situada nas imediações do porto e acima do Campo de Santana, repleta de cortiços, candomblés, maltas de capoeira e habitada também pela parte

<sup>340</sup> Apesar de o termo “candomblé” não ser encontrado com frequência nas fontes do período. Ver POSSIDÔNIO, op.cit.

<sup>341</sup> GAMA, Elizabeth Castelano, História e memória do candomblé no Rio de Janeiro: novas perspectivas de análise, *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 9, 2011; CONDURU, Roberto, Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX, *Topoi*, v. 11, n. 21, p. 178–203, 2010.

<sup>342</sup> *Jornal do Brasil*, 14/12/1926. P23.



da população egressa da chamada ‘diáspora baiana’<sup>343</sup>. Centenas de grupos carnavalescos eram sediados em suas ruas, convivendo e coabitando com os cortiços, candomblés, botecos, casas de meretrícios, vendas, etc.<sup>344</sup>

As oportunidades de trabalho oferecidas pela zona portuária e a média de preços mais baixo das moradias eram pontos fundamentais para a atração de migrantes vindos das mais variadas regiões do Rio de Janeiro, do Brasil e de imigrantes europeus.<sup>345</sup> A migração para a cidade do Rio esteve muito calcada na recepção dos que chegavam por parentes já instalados na cidade.<sup>346</sup> Muitíssimos vieram do Vale do Paraíba, das antigas fazendas de café – muitas em processo de decadência com a pouca produtividade de seus pés de café e com o impacto do 13 de Maio –, outros vieram das Minas Gerais e do Nordeste como um todo. Trouxeram suas tradições e experiências de trabalho, família e lazer. Contudo, para se estabelecer na cidade, foi preciso dialogar, ceder, tecer, elaborar novas formas de sociabilidade a partir das redes pré-existentes nos emaranhados culturais do Rio de Janeiro.

O baiano João Martins chegou ao Rio ainda no último quartel d século XIX, o que significa que em 1911 (quando da primeira fonte sobre licença da Liga Africana para funcionar) ele já estaria na cidade há aproximadamente trinta anos. Casado com Deolinda Martins, João Martins faleceria no mesmo ano que sua esposa, em 1926, completando na cidade em torno de 45 anos de moradia.

No *Jornal do Brasil* de 31 de maio de 1925 a diretoria da Liga Africana publicava:

João Martins (Alabá) e D. Deolinda Martins

Amigos, correspondentes da Liga Africana, fazem celebrar, hoje, às 8 e 9 horas, no altar-mor da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, missas de um e seis meses, respectivamente, de D. Deolinda Martins e seu esposo João Martins (Alabá), para cujo ato convidam os demais amigos e parentes a assistirem, antecipando-se agradecimentos.<sup>347</sup>

Ao longo dos anos 1920 e 1927 nove missas seriam anunciadas nos jornais em nome da Liga Africana, homenageando membros da associação. Cinco delas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Esta era tradicionalmente a igreja dos homens pretos

<sup>343</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...* p. 165. Sobre a diáspora baiana não existem provas concretas apresentadas por pesquisas historiográficas. Ver GOMES, Tiago de Melo, op.cit. Para além da casa da Tia Ciata.

<sup>344</sup> Ver os mapas “Lazer, cultura, sociabilidade: cotidiano de trabalhadores em Santana. RJ – 1905, Cecult, Unicamp. <http://www.ifch.unicamp.br/cecult/mapas/mapagotto1905/introgotto1905.html>. Consultado em 23 de fevereiro de 2015.

<sup>345</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...* CARVALHO, Marcela Melo de, *Babel de Crenças: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*, Dissertação (Mestrado em História). PUC/RJ, 2010.

<sup>346</sup> COSTA, Carlos Eduardo C. da, *Campesinato Negro no Pós-Abolição: Migração, Estabilização e os Registros Cíveis de Nascimentos. Vale do Paraíba e Baixada Fluminense, RJ. (1888-1940)*, Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

<sup>347</sup> JB. 31/05/1927. P21.

desde o período colonial e estabelecia importantes relações com associações negras e operárias no Rio de Janeiro.

As Irmandades religiosas de homens pretos e pardos, especialmente aquelas ligadas a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão, sobressaem na história do Rio de Janeiro com suas folias e reisados longo do período colonial e no Império. Tais práticas festivo-religiosas tiveram papel de destaque na experiência negra para a formação de agremiações festivas, mas que também contemplavam sempre um espírito de solidariedade e identidade coletiva.<sup>348</sup> Devido aos poucos padres ao longo do período colonial, “boa parte da sustentação da Igreja ficava a cargo de associações religiosas leigas”, as irmandades. Desempenhando papel sócio-religioso, tais irmandades garantiam benefícios importantes na vida de escravos e libertos – como a realização de missas, sacramentos, orações pelos mortos, lugar para enterrar membros, acúmulo de dinheiro para a compra de alforrias, ou para socorrer membros necessitados, construir capelas, realizar procissões e festas para seus oragos.<sup>349</sup>



**Figura 46. Coleta pela manutenção da Igreja do Rosário. Jean Babtiste Debret.**

Grupos pastoris, com suas procissões no ciclo natalino, reisados e congadas, com seus préstitos de coração de reis Congo, Cucumbis, com seus enredos sobre embaixadas e batalhas de uma África Banto (reconstruída pela narrativa festiva carioca)<sup>350</sup> engrossavam o complexo caldo cultural de matrizes africanas presentes na cidade desde o período colonial.

<sup>348</sup> SOARES, Mariza de Carvalho, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, [s.l.: s.n.], 2000.

<sup>349</sup> KARASH, op.cit. p. 130–133.

<sup>350</sup> Sobre os Cucumbis ver: BRASIL, op.cit. Cucumbis Carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880).

Assim, as irmandades religiosas, e especialmente àquela ligada a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito ocupavam uma posição destacada na cultura negra carioca, aproximando catolicismo e práticas de matriz africana. Era comum mandar rezar missas pelas almas dos membros de candomblés e macumbas. A diretoria da Liga Africana homenageou seus membros ilustres com missas numa das igrejas mais intrinsecamente ligadas à experiência religiosa e festiva da população negra no início do século XX.

Que o Chefe de Polícia (quem assinava o documento concedendo ou não a licença para os grupos carnavalescos), e talvez o segundo delegado auxiliar, não soubessem da existência da casa de candomblé no mesmo endereço da Liga Africana é razoável supor. Contudo, é pouco verossímil que o delegado do 8º distrito policial, assim como o inspetor da área, desconhecêssem o fato de a Liga Africana dividir o endereço com a casa de candomblé de João Alabá. Como vimos no capítulo anterior, as licenças eram concedidas após uma breve investigação sobre os membros da diretoria e, quando possível, dos demais sócios, assim como era preciso saber onde era a sede e recolher informações com o inspetor local. Geralmente esse inspetor e os policiais conheciam muito bem a região onde atuavam, sendo também reconhecidos pelos moradores. Muitas vezes viviam na mesma região onde trabalhavam. Segundo Cristiane Miyasaka, em pesquisa sobre casos de contravenção nas freguesias suburbanas, 57% das testemunhas em casos de contravenção eram policiais, e que parte significativa desses residiam e trabalhavam na mesma região. Portanto, desempenhavam papel de testemunha pois conseguiam reconhecer facilmente os “vagabundos da área”.<sup>351</sup> Isso era fundamental para o exercício da vigilância policial no início da República.<sup>352</sup>

Na Rua Barão de São Felix, tradicional reduto de cortiços, sedes de cordões e candomblés, a polícia conhecia a grande maioria dos espaços de sociabilidade e reconhecia os mais destacados “ébrios”, “capadócios”, capoeiras, “vadios”, assim como famigerados líderes religiosos, festeiros e de trabalho (que muitas vezes eram a mesma pessoa).

Logo, é um dado relevante que o Clube Liga Africana tenha obtido licenças sucessivas para funcionar ao longo de mais de uma década estando tão fortemente vinculada a uma casa de candomblé e com título fazendo referência ao continente africano. Para entender melhor esse fato precisamos olhar, então, brevemente para o Código Penal de 1890. Ao longo do título IV (dos crimes contra o livre gozo e exercício dos direitos individuais), do livro II (Dos

<sup>351</sup> MIYASAKA, Cristiane Regina, *Viver nos Subúrbios: a experiência dos trabalhadores de Inhaúma (Rio de Janeiro, 1890-1910)*, Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2008..

<sup>352</sup> Martha Abreu afirma que também no império a busca por controle era intensa. A polícia não muda de uma hora pra outra: usa antigas estratégias para controle de agremiações populares. Contudo, acredito que a centralização das licenças na figura d Chefe de Polícia trouxe mais eficiência nesse mister. Martha Abreu, *O Império Do Divino*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 406.

crimes em espécies) encontramos artigos que versam sobre a liberdade religiosa. O artigo 179, no capítulo II – Dos Crimes contra Liberdade Pessoal – afirma que é crime, com pena de prisão celular (entre um e seis meses), “perseguir alguém por motivo religioso ou político”. No capítulo III – Dos Crimes Contra o Livre Exercício dos Cultos – aparecem quatro artigos tornando crime o ato de “ultrajar qualquer confissão religiosa”, “impedir, por qualquer modo, a celebração de cerimônias religiosas, solenidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturba-la no exercício de seu culto”, ameaçar ou injuriar ministros de qualquer confissão religiosa.<sup>353</sup>

Na letra fria da lei temos a impressão de que todas as religiões seriam amparadas e seus participantes protegidos. Contudo, as religiões de matriz africana seriam perseguidas e reprimidas ainda que a liberdade de culto fosse uma garantia constitucional. As forças policiais, aliando preconceitos raciais e religiosos, encontrariam outros caminhos legais para reprimir e controlar os cultos afro-brasileiros.

No título III (Dos crimes contra a tranquilidade publica), em seu capítulo III, intitulado Dos Crimes contra a Saúde Pública, três artigos foram endereçados às práticas religiosas de matriz africana, sem que para tanto, os legisladores explicitassem o caráter de perseguição religiosa ou racializada. Os artigos assumem um caráter meramente científico, num tom imparcial.

O artigo 157 torna crime a pratica do

espiritismo, [da] magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades físicas:

Penas – de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o medico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.

Os artigos 158 e 159 afirmam que

Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

---

<sup>353</sup> Código penal brasileiro (dec. n. 847, de 11 de Outubro de 1890) posto em dia com as remissões aos seus artigos, contendo as leis de imprensa, peculato e moeda falsa, [s.l.]: Acadêmica, 1890.

Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

(...) Art. 159. Expor á venda, ou ministrar, substancias venenosas, sem legitima autorizaçãõ e sem as formalidades prescritas nos regulamentos sanitários:

Pena – de multa de 200\$ a 500\$000.

Segundo Hertzman, muitos juizes em suas sentenças afirmavam (e aqui este autor cita palavras de um juiz em 1915) que nenhuma religiãõ – enquanto religiãõ – era proibida por lei, “mas sim que a lei apenas proibia certas práticas religiosas quando elas servem como meios para fins ilícitos”.<sup>354</sup> Sendo assim, formalmente, na letra da lei, no código penal de 1890 e na constituição de 1891, a liberdade de culto seria assegurada com ressalvas. Na prática cotidiana a repressãõ se fazia sob a capa do discurso científico, com ares modernos, de combate a atos médicos ilícitos. Mais uma vez as práticas negras eram alvo de repressãõ sob argumentos de teorias supostamente científicas.<sup>355</sup>

Um caso representativo que nos ajuda a compreender com mais clareza as relações entre repressãõ policial, práticas religiosas de matriz africana e imprensa aconteceu em 1915 em Copacabana, num lugar chamado Morro do Cabrito. Segundo o repórter da *Gazeta de Notícias*, num artigo intitulado “A PRISÃO DO ‘GONGÁ’ – A polícia interrompeu a sessão magna dos ‘Filhos da Urubamba’”, “o delegado do 30º distrito acompanhado de comissários e praças de polícia” se dirigiu a casa de “Germano Bento da Silva, homem de 30 anos, que ali reside com a mulher e 11 filhos e explorava o tal *candomblé* com a denominação de ‘Filhos de Umbamba’.”

Na visãõ do repórter, a casa seria “antro de exploraçãõ, um desses indecentes *candomblés*”. A polícia estaria ali atendendo “um clamor [da vizinhança] contra aquela cantilena e aqueles batuques africanos, noite a dentro, diuturnamente” para encerrar a “escandalosa audácia dos charlatães que se locupletam com a credice e a ignorância da camada inculta da populaçãõ.”

O Gongá, que presidia ao “místico ofício”, insurgiu-se contra o “sacrilégio da autoridade, que vinha profanar aquele templo”.

O delegado deu ordem de prisãõ ao Gongá e a todo seu rebanho, que deveria seguir para a delegacia depois de trocar as suas fresquíssimas “toilettes”.

O Gongá virou bicho e vendo que os soldados se aproximavam para contê-lo, deu-se por conhecer como músico n. 1072 da Brigada Policial, de nome Epiphanyo Gomes.

<sup>354</sup> HERTZMAN, op.cit .. P52.

<sup>355</sup> Para uma análise mais detalhada da religiosidade centro africana no Rio de Janeiro em finais do século XIX ver POSSIDÔNIO, op.cit.

Reconhecendo-o, os camaradas não o quiseram prender e iam deixando mal a autoridade, que precisou de valer-se de grande energia para com os comissários conter os maus policiais, aos quais deu ordem de prisão.

O líder religioso era músico membro da mesma Brigada Policial a qual os praças ali presentes para prendê-lo. Não sabemos se os praças se recusaram a cumprir a ordem do delegado por corporativismo ou temor dos poderes do ‘Gongá’. Contudo esse caso é significativo ao demonstrar que: a repressão aos candomblés pelas forças policiais foi justificada comumente pela perseguição aos chamados “charlatães”; que essas práticas eram associadas na imprensa a “batuques africanos”; que parte dos representantes das forças policiais possuía relações variadas com tais práticas, sendo ora praticantes, líderes, interlocutores diretos com seus membros. Na imagem abaixo, publicada junto com a metéria, podemos ver, apesar da baixa qualidade da fotografia, que os participantes da “sessão magna” era mulheres e homens negros:



Figura 47. Feiticeiros e apetrechos apreendidos.

Voltemos à Rua Barão de São Félix. Ela estava localizada na região com a maior densidade de casas de candomblé dentre as freguesias centrais do Rio de Janeiro<sup>356</sup> e a casa de João Alabá não era apenas uma das mais antigas, mas uma das mais renomadas. Esse elemento aponta para dois elementos importantes para pensarmos o funcionamento das associações populares negras na Primeira República

Primeiro, a relação com as forças policiais, especialmente com os inspetores da polícia civil e com os soldados da Força Policial (inicialmente Brigada Militar, correspondia a Polícia Militar). Nos anos iniciais da República, avançando até o início da década de 1910, havia uma multiplicidade de órgãos repressivos agindo na capital federal, o que “contribuía para a constante indefinição do limite entre ação policial e arbitrariedade, criando uma zona cinzenta mal regulada, onde se moviam policiais e marginais em confrontos que se definiam em si, de forma extralegal”.<sup>357</sup> Além dessa constante indefinição das tarefas coercitivas, boa parte dos policiais que circulavam nas ruas, especialmente os soldados da Brigada Militar, era oriunda das populações mais pobres, muitas vezes negros e mestiços, e atuavam próximos aos seus locais de moradia. Tal conformação na ação da polícia nas ruas da cidade, por um lado, facilitava o reconhecimento dos indivíduos e suas respectivas condutas por parte do agente da ordem. Contudo, essa proximidade com os espaços e pessoas aumentava as relações pessoais, as alianças, conflitos e temores entre policiais e habitantes.

Provavelmente não era fácil ou tranquilo para um inspetor de quartirão atestar contra a “idoneidade e boa conduta” dos membros da Liga Africana, por exemplo, sem que as relações pessoais cotidianas fossem estremecidas. As diretorias das sociedades sabiam muito bem os trâmites para a conquista de licenças. Sabiam que o Chefe de Polícia receberia informações sobre os membros e a sede do grupo através de relatos dos Delegados das Pretorias, que por sua vez receberiam informações dos inspetores e comissários, com auxílio dos soldados e policiais que circulavam nas ruas. Logo, uma licença negada correspondia, geralmente, a acusações contra os membros da diretoria ou de outros membros da associação transmitida para o Chefe de Polícia pelos agentes que conheciam e circulavam pelas ruas. Estes esbarravam diariamente com tais carnavalescos na cidade. Essas nuances e sutilezas nos trâmites legais não são nada fáceis de desvendar nas fontes oficiais. Há fortes indícios de que as redes pessoais tecidas por tais sujeitos desempenharam papel fundamental na manutenção e conquista de direitos.

---

<sup>356</sup> CARVALHO, op.cit. *Babel de Crenças...*

<sup>357</sup> BRETAS, op.cit. *A guerra das ruas...*, p. 36.

Segundo, a conquista da licença para funcionamento anual para o Clube Liga Africana representava a legitimação do grupo liderado por João Alabá perante as forças policiais. Com a licença, conquistada por anos a fio, a sociedade tinha direito a se reunir em sua sede, realizar assembleias, promover bailes e ensaios, angariar fundos através de mensalidades e joias, além de sair às ruas nos dias de Carnaval. Aquele pedaço de papel, assinado pelo Chefe de Polícia, tornava a casa de número 174 da Rua Barão de São Félix um espaço legalizado para a reunião de pessoas, desde que se mantivessem dentro do padrão de ordem aceito e tolerado pela polícia.

A mobilização negra em torno da conquista da licença representava a manutenção de um direito de organização e liberdade religiosa, que estava garantida pela constituição, mas era negada pelos artifícios racistas do cotidiano carioca. As tensões permaneceriam; as suspeitas e vigilância policial sobre a casa de João Alabá continuariam preocupando os que participavam do seu candomblé.<sup>358</sup> A licença em nome da Liga Africana possibilitava uma nova argumentação em defesa da autonomia de suas práticas.

#### **4.1.2 Expandindo redes**

Entretanto, a Liga Africana não esteve restrita apenas à Rua Barão de São Félix e muito menos à casa de candomblé. Ao longo dos 15 anos em que encontrei referências à atuação do grupo no Rio de Janeiro, pude confirmar que seus membros estabeleceram redes de sociabilidades muito mais amplas do que a da prática religiosa.

Em anúncio do *Jornal do Brasil* de 13 de julho de 1915 encontramos:

S. D [Sociedade Dançante] Kananga do Japão – Senador Euzébio, n. 44

Hoje grande baile em benefício da LIGA AFRICANA, grande TOMBOLA a efetuar-se hoje 13 do corrente sendo um finíssimo guarda-chuva para cavalheiro e outro para Exmas. Damas.<sup>359</sup>

Esse expediente era comum entre grupos recreativos e carnavalescos: associações “coirmãs” – num termo corrente da época – promoviam bailes em benefício (sobretudo, financeiro) umas das outras. A Sociedade Dançante Kananga do Japão, segundo Jota Efegê, possuía, em 1911, como diretor de harmonia ninguém menos que João Machado Guedes, o popular João da Baiana, que se tornaria famoso sambista carioca. Filho de tia Perciliana, ele, frequentou desde jovem, com sua mãe, o terreiro de João Alabá.<sup>360</sup>

<sup>358</sup> ALBUQUERQUE, op.cit. *O jogo da dissimulação...*

<sup>359</sup> *Jornal do Brasil*, 13/07/1915.

<sup>360</sup> EFEGÊ, op.cit *Figuras e coisas do carnaval carioca*.



Fundada em 5 de novembro de 1910 também na rua Barão de São Félix 189 a Kananga do Japão teve nome inspirado na “moda nipônica” no carnaval daquela década, segundo Jota Efege. Após seu primeiro carnaval em 1911, ressurgiria em 1914 na rua Senador Euzébio 44, com o lema “Liberdade e ordem”.<sup>361</sup> Sinhô era pianista comum nos bailes da sociedade, que durou até 1940.<sup>362</sup>

Além de sua intrínseca relação com o candomblé, das constantes missas em igrejas católicas, com destaque para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, e da aproximação com outras agremiações festivas, os membros da Liga Africana também estavam presentes em manifestações operárias.

Em 09 de maio de 1911, o clube comunicou à imprensa que compareceria à manifestação operária em homenagem ao aniversário do presidente da República Hermes da Fonseca. Dezenas de outros grupos também confirmaram presença, dentre eles outras sociedades carnavalescas como a Flor do Abacate, Ameno Resedá e Caçadores da Montanha. Tal homenagem era em função do presidente ter iniciado a construção de uma vila operária em Manguinhos, cuja pedra fundamental teria sido lançada no dia 01 de maio daquele ano. A “manifestação operária” formou um grande préstito com 88 grupos distintos.<sup>363</sup>

Dentre eles percebemos uma grande maioria de associações operárias – não apenas da cidade do Rio de Janeiro, mas também do interior do estado e mesmo de outras regiões do país – grupos de estudantes, caixas de ajuda mútua, funcionários públicos, autoridades e grupos recreativos e carnavalescos:

1 – Banda de Música e Clarins. 2 – Landau, com a menina Angelina Rijo de Moraes, que levará o álbum destinado ao Sr. Presidente da República. 3 – Escola Profissional Rosa da Fonseca. 4 – União dos Estivadores. 5 – Operários do Arsenal de Marinha (...) 10 – Caixa geral do pessoal da Estreada de Ferro Central do Brasil. (...) 28 – Sociedade União Operária de Pernambuco. (...) 35 – Banda de música (...) 37 – Operários da Fábrica de Tecidos Bangu. (...) 42 – União Republicana (...) 66 – Centro Cívico Monteiro Lopes 67 – Liga Africana. (...) 77 – S. D. Ameno Resedá. 78 – S. D. C. F. Caçadores da Montanha. 79 – S. D. Flor do Abacate.<sup>364</sup>

Segundo a Comissão Organizadora, a ordem do grande préstito se fez a partir do recebimento das comunicações enviadas pelas entidades com interesse em participar. Contudo, percebemos que todos os grupos carnavalescos foram agrupados no final do grande préstito, fechando-o com suas bandas de música. Na ordem do desfile divulgada em *O País* a

<sup>361</sup> Interessante reparar como diversos grupos utilizaram variações do lema positivista gravado na bandeira republicana. Como vimos anteriormente, Moyses Zacharias utilizou o nome Democracia e Progresso como título de uma associação dançante. Aqui, mais uma associação formada por negros discutia qual o lema para o Brasil: na sociedade de João da Baiana e Sinhô a liberdade deveria vir primeiro.

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> Ver *O Paiz*, 12/05/1911. P1.

<sup>364</sup> *O Paiz*, 12/05/1911.

Liga Africana, abrindo a participação das associações carnavalescas, desfilaria logo após o Centro Cívico Monteiro Lopes.<sup>365</sup>

Este Centro Cívico foi criado em dezembro de 1910 (mesmo mês da morte de seu patrono) em homenagem a Monteiro Lopes, deputado federal negro eleito em 1909. A atuação de Monteiro Lopes esteve sempre próxima ao operariado e às associações negras. As suspeitas de que sua eleição não seria reconhecida por ele ser negro – como havia ocorrido em 1905 - mobilizaram diversos grupos em seu apoio nos diferentes estados do país no ano de 1909. Tal ação popular garantiu que Monteiro Lopes assumisse o mandato.

O Centro Cívico criado em sua homenagem tinha como objetivo principal ser uma sociedade de instrução, oferecendo cursos de alfabetização gratuitos à noite. Além disso, buscavam valorizar atores abolicionistas, realizaram festa no dia 13 de maio, entraram na justiça pedindo habeas corpus para duas “pretas” acusadas de agressões físicas, construíram relações com políticos republicanos, membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, sindicatos e associações operárias.<sup>366</sup>

Essa “sociedade de instrução” também entendeu o carnaval como momento para expandir suas redes sociais. Em nota enviada ao jornal *O País*, o presidente José Honório Menelik afirmou que receberam 800 visitas durante o carnaval e que atingiram o número de 600 sócios em três meses de existência. O próprio nome do presidente é uma referência explícita à África. Menelik II foi imperador da Etiópia entre 1889 e 1913. Ainda em 1896, quando disputava o trono, Menelik II e suas tropas venceram as forças coloniais italianas, forçando-os a capitular do domínio da região. Esse personagem estaria presente no imaginário das lutas anti-imperialistas na primeira metade do século XIX. Em Salvador foi homenageado por clubes carnavalescos e também influenciou a imprensa negra paulista, sendo o título de um importante jornal nas duas primeiras décadas do século XX.<sup>367</sup>

<sup>365</sup> Ver: DANTAS, op.cit. Monteiro Lopes (1867-1910), um “líder da raça negra” na capital da república.

<sup>366</sup> *O Paiz*, 13/03/1911, 17/04/1911, *Correio da Manhã* 30/04/1911, 12/05/1911, *Jornal do Brasil* 10/05/1911, 21/08/1911, *O Século* 06/07/1911.

<sup>367</sup> ALBUQUERQUE, op.cit. *O jogo da dissimulação...*; CÔRTEZ, Giovana Xavier da Conceição, “Leitoras”: gênero, raça, imagem e discurso em O Menelik (São Paulo, 1915-1916), *Afro-Ásia*, n. 46, p. 163–191, 2012.



**Figura 48. Imperador Menelik II da Etiópia. PANKHURST, Richard.; GÉRARD, Denis, *Ethiopia photographed: historic photographs of the country and its people taken between 1867 and 1935*, London; New York; New York: Kegan Paul International; Distributed by Columbia University Press, 1996, p. 52.**

Segundo o Menelik carioca, o massivo apoio ficava claro com “às grandes recepções dadas nos festejos do carnaval às famílias dos mesmos [sócios] e pessoas amigas do saudoso patrono”. Não parece coincidência que a Liga Africana desfilasse logo após o Centro Cívico Monteiro Lopes: mesmo que os dois grupos não tenham criado essa relação, para os organizadores parecia clara a proximidade entre os grupos, seria comum que desfilassem em sequência.

É importante ressaltar a presença da Liga Africana entre agremiações operárias, civis, festivas, estudantis de várias regiões do Brasil. A única com referência ao continente africano

dentre os 88 grupos presentes, tendo como presidente e fundador um pai-de-santo. Demonstram publicamente seu apoio ao novo presidente, Hermes da Fonseca, que vinha num esforço para se aproximar dos trabalhadores, com discursos de valorização do dia 01 de Maio e com políticas habitacionais. Com isso pretendem marcar presença naquele ato como parte de um projeto político onde pela primeira vez as classes operárias estariam sendo ouvidas pelo chefe do poder executivo.

A importância da casa de João Alabá para a história do candomblé no Rio de Janeiro já foi ressaltada pela historiografia, contudo essa ligação direta de João Martins com uma agremiação intitulada “Liga Africana” não foi apontada nas análises anteriores.<sup>368</sup> Aparentemente esse grupo se perdeu na memória e nos relatos orais que têm servido de base para muitas das pesquisas sobre as religiões de matriz africana na cidade. Entretanto, a Liga Africana representa para a historiografia da Primeira República uma oportunidade de se vislumbrar as estratégias utilizadas por negros e mestiços na tentativa de legitimar e proteger suas práticas culturais durante anos de tanta repressão e controle.

Como já demonstrou Wlamyra Albuquerque, os candomblés representavam “mais do que espaços de preservação de tradições, os terreiros de candomblé foram territórios de criação e redefinição de símbolos, a partir de uma seleção de informações sobre a África e os africanos no Brasil [após a Abolição]”.<sup>369</sup> As alianças traçadas nesse grupo estabeleciam conexões com memórias da escravidão e da África, mas que ao mesmo tempo, na expressão de Albuquerque, “a transcendia carnavalescamente”.

A criação de redes através de práticas culturais (sejam as casas de candomblé sejam as agremiações carnavalescas) demonstra que a população negra da cidade do Rio de Janeiro buscava expandir suas alternativas de atuação no espaço público ao mesmo tempo em que reforçavam os tipos de presença e performance que desejavam exercer.

Sua atuação mostra que a comunidade baiana, mesmo não sendo numericamente tão importante na demografia carioca, possuía uma importância religiosa e mesmo política nessas redes sociais construídas na Primeira República por sujeitos negros. Esse destaque esteve muito ligado à religiosidade, sendo João Alabá um dos seus representantes mais destacados. Também é significativo que esse grupo tenha assumido um título com referência ao continente africano. Como demonstrou Lisa Castillo, líderes religiosos dos candomblés do

<sup>368</sup> Segundo Vagalume: “Depois João Alabá formou um rancho em estilo africano, que saiu apenas um ano, em 1906.” VAGALUME, op.cit. *Na Roda de Samba*, p. 133. Algumas análises falam da possibilidade da formação de um Afoché para ridicularizar os velhos Cucumbis cariocas (CUNHA). Contudo sua institucionalização, relação com outras associações civis, religiosas e festivas comprovam que a Liga Africana representava uma organização recreativa que escolheu publicizar imagens de áfricas ao longo da década de 1910.

<sup>369</sup> ALBUQUERQUE, op.cit. *O jogo da dissimulação...*, p. 199.

Rio comumente viajavam para a Bahia e para a África para reforçar seus vínculos religiosos e sociais, prática que os conferia mais importância como líderes espirituais e políticos nessas comunidades.<sup>370</sup>

Contudo, a liderança de Alabá e a importância desse reduzido grupo de baianos, não pode ser compreendida como hegemônica e em separado das múltiplas redes tecidas pacientemente por cariocas, por imigrantes das mais variadas regiões do país desde o Império e ao longo da Primeira República.

#### 4.2. Grupo Carnavalesco Africanos de Ramos

Na imagem abaixo, publicada em *O Malho* em 1906, os “costumes africanos” são ilustrados ao público. Podemos ver um grande grupo de homens negros, com suas lanças e escudos, de peito desnudo, circulando o “doutor-feiticeiro”. O pequeno texto que acompanha a ilustração afirma que, “como sabem os leitores, os zulus são os negros mais valentes, mais guerreiros e mais cruéis, dos que habitam o continente africano.” Passa então a explicar os motivos que levam esses guerreiros a se “laçarem a luta sem temer a morte”. O “Doutor-Feiticeiro”, com a cara pintada de branco, enfeitado de amuletos e “tufos de crinas”, segura um bastão e um espanador de cabelos.

Lança numa panela uma porção de drogas, e mergulhando o espanador naquela mistura começa a dançar desenfreadamente no meio da negrada, formada em círculo. Ao mesmo tempo pronuncia frases cabalísticas, dançando sempre, fazendo *letras* muito semelhantes àquelas que os nossos *índios* fazem na frente dos *cordões* carnavalescos, e vai sacudindo o espanador, borrifando a droga da panela sobre os soldados, borrifos que estes procuram receber o mais possível, abrindo até a boca para que o líquido penetre lá dentro. A negrada entusiasma-se, ergue vitoriosamente suas armas, e ao sair daquela cena fantástica, é capaz de fazer frente ao maior exército do mundo!

Podemos perceber que o texto, aliado à imagem, apresenta um tom de espanto e curiosidade com os “costumes africanos”, representados como práticas exóticas. Em momento algum nomes ou termos em língua africana são usados e o autor do texto busca comparar com práticas brasileiras a fim de tornar mais clara aquela prática. É interessante notar que a referência utilizada para explicar como o “doutor-feiticeiro” agia e dançava é justamente a comparação com as danças dos “índios” dos cordões carnavalescos<sup>371</sup>.

<sup>370</sup> CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo* (Niterói, online) | Vol. 22 n. 39. p.126-153, jan-abr.,2016

<sup>371</sup> Ver BRASIL, op.cit. Cucumbis Carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880).



**Figura 49. “Costumes africanos. Um Doutor feiticeiro aprontando os Zulús para a guerra”. *O Malho*, 1906. p. 22.**

No ano seguinte, a mesma revista publicava charge sobre “o velho Portugal, herói jamais vencido”. Louva o “dominador do continente negro” enquanto publica essa charge representando um cavaleiro medieval solitário com quatro homens negros caídos a seus pés.



**Figura 50. A Vitória das tropas portuguesas na África. *O Malho*, 1907.**

Continente exótico, repleto de animais estranhos, florestas sombrias, desertos escaldantes; aventuras e mistérios. A África aparecia em jornais e revistas através dos olhos dos exploradores e imperialistas europeus. Juntamente com o assombro por sua natureza desconhecida, outra imagem comum sobre o continente africano era a de um lugar habitado por povos bárbaros, simplórios, e atrasados. Relatos de antropofagia, escarificações e outros atos “primitivos” eram comuns ao se tratar da África. Tais visões eram potencializadas pelas teorias racistas tão em voga no período. Não é de se estranhar que tão poucos grupos tenham desejado associar suas performances e atuações a tal continente.

Por conseguinte, os poucos que o fizeram precisam ser analisados com atenção. Como vimos acima, a Liga Africana permaneceu por mais de quinze anos em atividade, participando de diferentes frentes com seu nome colado ao continente de seus antepassados. Mas não foi único. O Grupo Carnavalesco Africanos de Ramos, na figura de seu presidente Irineu Bonfim,

incumbido pela junta governativa de um pequeno divertimento inteiramente familiar, denominada Africanos de Ramos, vem impetrar de V. Exc.<sup>a</sup> a necessária licença para a saída à rua (...), não só no sábado de carnaval, como nos três dias seguintes, sendo a mesma composta das seguintes senhoritas: Vicentina de Araújo, Julia Vieira dos Santos, Angelina de Almeida, Justina Nogueira, Guiomar dos Santos, Josephina Almeida, Harea Bonfim, Almerinda Machado, Julia Machado.

Ensaiaados pelos Srs. Irineu Bonfim – Empregado nos Telégrafos, Galdino Nogueira – Escriturário da E.F.C.B. Frederico de Oliveira – Foguista da E.F.C.B. Júlio Dias – Operário.<sup>372</sup>

As “senhoritas” que formam este grupo têm remotas chances de terem nascido no continente africano, visto que o tráfico Atlântico terminou em 1850. Entretanto, seu grupo carnavalesco recebe o título de Africano. Essa referência explícita o desejo dos membros da agremiação em associar sua imagem a um passado específico. Deliberadamente assumiam um nome que parece expressar uma aproximação com a África e não uma identidade baseada apenas na origem de nascimento.

Demonstrar a respeitabilidade dos membros da associação era fundamental para a conquista das licenças de funcionamento, como visto anteriormente, e isso passava pela seleção cuidadosa dos membros da associação, ou pelo menos da afirmação do controle perante as autoridades. Ser composto por senhoritas de família reforçava a idoneidade e boa conduta desses “Africanos de Ramos”.

Ao assinarem como responsáveis pelo ensaio do grupo, os homens não deixam de registrar suas profissões. Essa medida pretendia, mais uma vez, deixar evidente para a autoridade policial que se tratava de um grupo familiar liderado por trabalhadores honestos.

---

<sup>372</sup> AN - GIFÍ, 6C408.

Às vésperas do Carnaval de 1914 o *Jornal do Brasil* divulgou a seguinte nota:

Africanos de Ramos

Este novo rancho, que sai pela primeira vez, vem também saudar o *Jornal do Brasil*, cerca de 1 hora.

À redação subiu uma comissão, composta dos diretores Srs. Irineu Bonifácio, presidente; Manoel José do Espírito Santo, vice-presidente e Julio Dias, Fiscal.

É mais um combatente nas lutas carnavalescas, que se apresente com muita galhardia.<sup>373</sup>

A sede do *Jornal do Brasil* a partir de 1910 era na majestosa e “europeia” Avenida Central, n. 110. Os membros provavelmente vieram de trem, desde a Estação de Ramos, saltando na estação Dom Pedro II, hoje Central do Brasil. O ato de desfilar pela referida avenida e saudar as redações dos jornais nela sediados, era atitude comum entre os grupos que colocavam seus préstitos na rua durante o Carnaval. Assim como as Grandes Sociedades Carnavalescas – Fenianos, Democráticos e Tenentes do Diabo<sup>374</sup> – que faziam essa prática desde os idos do século XIX, os Africanos de Ramos visavam, sobretudo, ganhar territórios simbólicos na festa, conseguir espaço nas páginas dos jornais, ter seu esforço e dedicação reconhecidos publicamente e ser elevados ao rol dos grupos de destaque. A incorporação de expedientes das chamadas Grandes Sociedades servia para que fossem mais vistos e reconhecidos, ao mesmo tempo impedia que fossem completamente silenciados ou perseguidos pelas autoridades. Dessa forma também poderiam expor publicamente preferências e identidades, além de suas próprias elaborações criativas sobre o carnaval.<sup>375</sup>

Segundo *O Paiz*, em 10 de fevereiro de 1916, esse grupo visitaria o Grêmio D. F. C. Aroma das Flores, deixando a “rapaziada animada, garbosa mesmo!” Nesse mesmo ano os Africanos de Ramos participaram da “grande batalha [de confetes] em São Francisco Xavier”<sup>376</sup>.

Durante o concurso promovido pelo *Jornal do Brasil* no carnaval de 1920 os “Africanos de Ramos” receberam 101 votos – enquanto o vencedor, o “Jardim dos Amores”, recebeu mais de 30 mil. Se no concurso carnavalesco do *Jornal do Brasil* os Africanos de Ramos não

<sup>373</sup> *Jornal do Brasil*, 24/02/1914. P5.

<sup>374</sup> Essas sociedades, fundadas ainda nas décadas de 1850 e 1860, tinham forte inspiração nos carnavais europeus. Seus membros eram, sobretudo, comerciantes, jornalistas e seus filhos. Até o final do século XIX mantiveram grande destaque e popularidade nos carnavais da cidade. No período aqui estudado já demonstravam sinais de enfraquecimento ao passo que ranchos e demais associações populares conquistavam espaço. Ver CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

<sup>375</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição...*

<sup>376</sup> *O Paiz*, 10/02/1916.



obtiveram muito sucesso, no “concurso de ranchos e cordões” durante a Festa da Penha de 1920 a associação alcançou o segundo lugar.<sup>377</sup>

No coreto em que se achava uma das bandas de música a comissão julgadora assistiu ao desfile dos diversos concorrentes, tendo resolvido conferir os prêmios aos Blocos Internacional, em 1º; Africanos de Ramos, em 2º e no ‘Quem não pode não se meta’, em 3º.

No ano de 1920 o trem ainda permanecia o principal meio de transporte para se chegar à festa. Contudo já não haviam mais carroças adornadas e, segundo um articulista do Jornal do Comércio, “o progresso mudou a tradição com o veloz automóvel”.<sup>378</sup> Porém, os membros dos Africanos de Ramos provavelmente iriam a pé para à festa. O bairro de Ramos fica localizado a pouco mais de dois quilômetros da igreja de Nossa Senhora da Penha. Podemos supor que seu sucesso no concurso de ranchos de 1920 tenha relação com essa proximidade espacial e cultural com a festa.

Portanto, os “Africanos de Ramos” duraram pelo menos até o ano de 1920 e expandiram as redes festivas e sociais de seu grupo familiar: visitaram as sedes de outros grupos, conquistaram espaço (mesmo que curto) entre aqueles que mereceram atenção dos jornalistas e participaram de concursos carnavalescos e da festa da Penha.

Toda essa intensa atividade festiva demandava complexa organização com uma estrutura administrativa, ensaios, coleta de fundos e seu conseqüente gerenciamento, uma sede, controle dos sócios e relação com as autoridades. Tudo isso era realizado sem que silenciassem o desejo de expressar seu título carnavalesco baseada em imagens da África.

Essa África apresentada nos carnavais era composta por senhoritas de família e homens trabalhadores que se esforçavam para respeitar as regras e serem reconhecidos pela sua atuação festiva. A presença dos Africanos de Ramos nas ruas enfraquecia imagens estereotipadas de afrodescendentes bárbaro, avessos aos costumes da modernidade, ou simplesmente pessoas antigas e incompatíveis com a república, pensamento tão comum naqueles anos iniciais da República.

Nas figuras abaixo podemos perceber como muitos africanos eram representados nas modernas revistas ilustradas, como *O Malho*, nos anos iniciais do século XX. Velhos arcaicos, inocentes e folclorizados, exemplos de um tempo pretérito que estaria fadado ao desaparecimento. Nas legendas encontramos “um preto africano secular” que não fez fortuna,

<sup>377</sup> “No coreto em que se achava uma das bandas de música a comissão julgadora assistiu ao desfile dos diversos concorrentes, tendo resolvido conferir os prêmios aos Blocos Internacional, em 1º; Africanos de Ramos, em 2º e no ‘Quem não pode não se meta’, em 3º.” *Jornal do Brasil*, 8/11/1920. P8. Fundação Biblioteca Nacional – seção de periódicos.

<sup>378</sup> SOIHET, op.cit. *A subversão pelo riso...*, p. 54.

mesmo tendo mais de 130 anos, o “africano Congo-Vira”, com um século e tanto e que vive a pedir esmolas, Manoel Passo Largo, com mais de 90 anos, que vive a fazer crancices “em sua segunda infância” e o “preto africano” Emílio Velho, com mais de 130. Em todas as imagens percebemos a recorrência tanto dos pés descalços, quanto da condição de pobreza e de um tom benevolente e quase piedoso por parte dos autores. Como que simpáticos ao ver esses símbolos anacrônicos que em breve não mais fariam parte da república brasileira.



Figura 51. “O africano André, de 128 anos de idade.” *O Malho* 1909 345 32



Figura 52. Um século e tanto. *O Malho* 1910 411 47



**Figura 53. Tipos de Rua. *O Malho* 1911 450 15**



**Figura 54. Em Carangola (Minas). *O Malho* 1911 476 45**

Já os Africanos de Ramos assumiam formas modernas da prática carnavalesca, participando de “batalhas de confete” e concursos carnavalescos, visitando redações de jornais para demonstrar sua qualidade carnavalesca, sendo inclusive reconhecidos como Rancho por um dos jornalistas. O Rancho correspondia à forma carnavalesca mais valorizada pelos jornalistas coevos, que entendiam sua estrutura como àquela mais próxima de seus ideais de carnaval: possuíam organização em alas, com orquestra repletas de instrumentos de

cordas e sopros, suplantando em número os de percussão, narravam um enredo, e valorizavam as fantasias e estandartes luxuosos. Os ranchos estariam distantes do “antigo” Entrudo<sup>379</sup> e dos “temíveis cordões” e das imagens de áfricas bárbaras e de africanos arcaicos (sic).

O grupo realizava uma performance moderna e bem aceita pela imprensa sem que encontremos qualquer indício nos jornais e documentos policiais de que o grupo utilizasse o termo “africano” para ridicularização ou deboche. Entendo a existência desse grupo como um típico exemplo da dupla consciência da modernidade negra, nos termos de Paul Gilroy. Analisando a música negra no Atlântico, Gilroy afirma que:

Seu poder [da música negra] deriva de uma duplicidade, de sua localização instável simultaneamente dentro e fora das convenções, premissas e regras estéticas que distinguem e periodizam a modernidade.<sup>380</sup>

Ou seja, parafraseando Gilroy, numa sociedade onde premissas estéticas etnocêntricas da modernidade consignaram as criações culturais negras a uma noção do primitivo, que era intrínseca à consolidação do racismo científico, os Africanos de Ramos se mobilizaram para participar da modernidade republicana ao mesmo tempo em que acionavam imagens do continente africano. Nas palavras de Gilroy, “memórias históricas inscritas e incorporadas no cerne volátil da criação cultural afro-atlântica” reforçavam a dupla consciência de seus membros: ao mesmo tempo negros e modernos.<sup>381</sup>

\*\*\*

Liga Africana e Africanos de Ramos representam aqui duas associações que permaneceram em atividade por mais de dez anos, dialogando com diferentes esferas da sociedade carioca ao mesmo tempo em que portavam estandartes com o nome do continente africano. Formado por famílias e trabalhadores, esses grupos apresentavam uma alternativa interpretativa para as imagens da África no imaginário popular carioca, uma África que sabia como participar e contribuir para a formação do Carnaval moderno, e desejava fazer parte da

---

<sup>379</sup> Tradição portuguesa que chegou ao Brasil ainda no período colonial. As brincadeiras mais comuns do Entrudo, ao longo de todo século XIX, consistiam em correr pelas ruas, munido de vasto suprimento de limões-de-cheiro recheados de líquidos diversos. Essa era a principal artilharia carioca: pequenas bolinhas de cera fina, com líquidos que iam de água perfumada a água suja. Além dos ataques de limões, seringas e tubos eram muito usados para arremessar água sobre os foliões. Alguns, mais exagerados, jogavam líquidos de baldes e bacias de suas sacadas para as ruas. A grande diversão, realmente, era não permitir que ninguém ficasse seco. Para completar o Entrudo, depois de devidamente molhado, o folião geralmente era alvejado por variados pós: polvilho, farinha, café. Na guerra do Entrudo raramente alguém saía ileso. Apesar dessa aparente comunhão festiva, mesmo o Entrudo preservava hierarquias e distinções. O Entrudo familiar, praticado no interior das casas abastadas, ou quando empreendido das sacadas chiques da Rua do Ouvidor, era bem mais tolerado. Já os líquidos e pós arremessados nas ruas, pelo povo “desqualificado”, era severamente perseguido pelas autoridades policiais e por grande parte dos intelectuais.

<sup>380</sup> GILROY, op.cit. *O Atlântico Negro...*

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 158–164.

sociedade carioca republicana. Valeram-se de territórios simbólicos bastante caros na cidade (o Carnaval e a religião) para recriar a África numa perspectiva inclusiva e moderna.

Ambos relativizavam as interpretações sobre o continente africano calcadas no preconceito que entendia herança africana como inferior. Demonstraram que era possível sair às ruas com títulos com referência à África sem deixar de ser moderno e compartilhar de valores da sociedade republicana.

## Parte II: Negros Carnavais nas ruas de Port-of-Spain (1838-1881)

---

## Capítulo 5. Trinidad: Da Abolição ao Carnaval *Jamette* (1838-1877)

Localizada a aproximadamente vinte quilômetros do litoral da Venezuela, possuindo em torno de três mil quilômetros quadrados, a ilha de Trinidad não despertaria tanta atenção de seus conquistadores ao longo do século XVI. Os espanhóis estavam por demais interessados em extrair até a última grama de ouro e prata de suas colônias continentais, especialmente aquelas situadas nos territórios dos antigos impérios Asteca e Inca, mas também na região de *Tierra Firme*, atual Venezuela, em busca da lenda do El Dorado.<sup>382</sup> Assim, entre a chegada de Colombo, em 1498, e a fundação da primeira cidade na ilha – San Josephe de Oruna –, em 1592, passaram-se 94 anos.<sup>383</sup> Até às últimas décadas do século XVIII, a ilha de Trinidad viveu basicamente do plantio de tabaco e cacau utilizando indígenas escravizados.<sup>384</sup>

Nos séculos XVII e XVIII, a ilha vivência tentativas infrutíferas de implementação de plantations de tabaco e cacau, que apesar de abrirem demanda ao tráfico de africanos escravizados, não obtiveram êxito no período de domínio espanhol.<sup>385</sup> Na década de 1780, o Rei espanhol assinou a “Cédula de Población” permitindo que estrangeiros de nações amigas se estabelecessem em Trinidad, desde que professassem sua religião Católica Romana. A partir de então se intensificou a imigração de proprietários franceses, que chegavam à ilha acompanhados de seus escravos.<sup>386</sup> Essa migração foi impulsionada pela Revolução Francesa (1789) e pela Revolução do Haiti (1791), visto que muitos proprietários franceses que viviam em Santo Domingo buscaram asilo em Trinidad. Isso explica a existência de uma “aristocracia fundiária francesa” numa ilha que nunca pertenceu à França.

---

<sup>382</sup> Agradeço a Matthias Assunção pela referência.

<sup>383</sup> WOODING, H O B, *The Constitutional History of Trinidad and Tobago*, *Caribbean Quarterly*, v. 6, n. 2/3, p. 143–159, 1960, p. 144; WILLIAMS, Eric, *History of the people of Trinidad & Tobago*, New York: Praeger, 1964.

<sup>384</sup> LIVERPOOL, Hollis Chalkdust, *Rituals of Power and Rebellion: The Carnival Tradition in Trinidad and Tobago, 1763-1962*, Chicago: Research Associates School Times, 2001, p. 28; WILLIAMS, op.cit. *History of the people of Trinidad & Tobago*, p. 18.

<sup>385</sup> MATTHEWS, Gelien, Trinidad: A Model Colony for British Slave Trade Abolition, *Parliamentary History*, v. 26, n. 4S, p. 84–96, 2007, p. 87–89.

<sup>386</sup> WOODING, op.cit. *The Constitutional History of Trinidad and Tobago*, p. 144.



**Figura 55. Mapa do Caribe a partir de: United States. Contour Map of the Caribbean Sea 1885. Cambridge, Mass: Museum of Comparative Zoology, 1894.**

No contexto das guerras napoleônicas e da aliança entre Espanha e França, a coroa britânica decidiu conquistar a ilha de Trinidad como parte de sua estratégia de guerra. Em 1797, “com poucos barcos para defender a colônia, e com a Espanha incapaz de enviar navios de guerra e homens”, o Governador Don Chacon se rendeu aos britânicos.<sup>387</sup>

Segundo Eric Williams, ao chegarem a Trinidad em 1797, os britânicos encontraram uma população de 17.643. Dentre eles 2.086 brancos (929 homens); 4.466 “pessoas livres de cor” (1.196 homens); 1.082 ameríndios (305 homens); 10.009 “escravos negros” (4.164 homens) – esse elevado número de pessoas escravizadas se explica pela intensa migração de fazendeiros franceses entre ao longo das décadas de 1780 e 1790.<sup>388</sup> Os números apontados por Hollis Chalkdust para 1803 revelam um aumento da população geral:

**Tabela 2. População de Trinidad - 1803. Fonte: Hollis Chalkdust Liverpool. P. 31**

	<b>Branços</b>	<b>Pessoas de cor</b>	<b>Africanos escravizados</b>	
<b>Inglese</b>	663	599		
<b>Espanhóis</b>	605	1.751		
<b>Franceses</b>	1.093	2.925		
<b>Total</b>	2.361 (8,4%)	5.275 (18,7%)	20.464 (72,9%)	28.100 (100%)

<sup>387</sup> LIVERPOOL, op.cit., p. 30; BRADING, D. A., Bourbon Spain and its American empire., in: BETHELL, Leslie (Org.), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 434–5; WADDELL, D. A. G., A política internacional e a independência da América Latina, in: BETHELL, Leslie (Org.), *História da América Latina*, vol. 3, São Paulo: Edusp, 2004.

<sup>388</sup> WILLIAMS, op.cit. *History of the people of Trinidad & Tobago*, p. 47.



Por mais que esses números possam não representar a realidade, devido às grandes dificuldades na realização de censos precisos, eles demonstram que em poucos anos a colônia recebera um número acentuado de africanos escravizados. Podemos notar a predominância francesa tanto entre a população branca quanto entre as *free coloured people* [pessoas de cor livres]<sup>389</sup>. Estes últimos já no início do século XIX compõe parcela significativa da população, com número maior do que o de brancos. Muitos deles vinham das ilhas caribenhas controladas pela França e se estabeleceram como pequenos proprietários de terra.

A colônia também receberia negros livres de outras origens nas primeiras décadas do século XIX. Segundo Laurence, o governo britânico, após as guerras napoleônicas, fez duas tentativas de instalar em Trinidad tropas de negros que haviam servido nas forças coloniais, juntamente com outros que passaram ao domínio da coroa britânica durante a guerra com os EUA de 1812-1815. Estes formariam o primeiro grupo a ser assentado no distrito de Naparina, no Sul da Ilha. No norte da ilha, entre Arima e Manzanilla, outro grupo foi assentado no mesmo período. Esses grupos foram formados por membros do Sexto Regimento das Índias Ocidentais [Sixth West India Regiment], anteriormente estacionada em Tobago. Sem terras disponível, Trinidad foi escolhida para receber seus membros. Os Regimentos das Índias Ocidentais foram originalmente recrutados entre os negros livres e escravos comprados dos fazendeiros especialmente para esse fim. Depois, outros vieram de Serra Leoa; também fizeram parte africanos escravizados libertados nos navios capturados. Entre 1815 e 1819, em torno de 1200 negros livres seriam estabelecidos em diferentes áreas rurais de Trinidad.<sup>390</sup>

Assim, a nova administração colonial precisaria lidar com uma sociedade dividida entre proprietários de terra e de escravos franceses e seus descendentes; “pessoas livres de cor”, na maioria, culturalmente próximos da tradição francesa, muitos deles filhos ilegítimos de colonos, possuindo diferentes tons de pele; negros livres descendentes de soldados britânicos; e os africanos escravizados vindos, sobretudo, da Costa Ocidental da África, formando a maioria esmagadora da população (em torno de 73 % em 1803).

### 5.1. O Fim da Escravidão no Caribe Inglês

Nesse contexto, os debates acerca da proibição do tráfico de africanos escravizados passa a ocupar a primeira ordem nos debates britânicos. A revolta escrava da década de 1760

<sup>389</sup> Esse termo é comum na documentação britânica e se refere a população negra ou de descendência africana que nascera livre ou conquistara a liberdade. A expressão também aparece com frequência na documentação brasileira ao longo de todo período colonial e, imperial e mesmo em anos avançados do período republicano.

<sup>390</sup> LAURENCE, K O, The Settlement of Free Negroes in Trinidad Before Emancipation, *Caribbean Quarterly*, v. 9, n. 1, p. 26–52 ST – The Settlement of Free Negroes in Trin, 1963.

na Jamaica e especialmente a Revolução do Haiti, colocaram em questão o temor da insurreição generalizada de africanos escravizados. Tanto abolicionistas quanto fazendeiros passam a entender que a solução para evitar revoltas sem encarecer ou diminuir a produção seria o aumento do número de crioulos, e isso só seria possível com melhorias nas condições de vida dos escravizados e o fim do tráfico.<sup>391</sup>

O temor de uma possível “Emancipação Revolucionária”, como chama o historiador Claudius Fergus, coloca em discussão a questão “do real valor da escravidão racial” e em seu centro estava o debate entre prosperidade e segurança.<sup>392</sup> O pragmatismo da luta pela abolição do tráfico inglês, liderada por Wilberforce e outros, foi sobremaneira direcionada pela preocupação em manter a ordem e a segurança interna, temor esse ditado pela insatisfação e ações dos escravizados nas ilhas do Caribe, e não apenas fruto do humanitarismo inglês ou do determinismo econômico da expansão capitalista britânica.<sup>393</sup>

Trinidad surge como elemento chave nas discussões sobre a questão do tráfico transatlântico de escravos e do próprio futuro do Império colonial. A ilha recém-conquistada, em 1797, apresentava terras férteis e disponíveis, se configurando como um atrativo mercado de escravos. Como demonstrou Gelien Mattheuws, em estudo sobre as relações da colônia de Trinidad com os debates sobre a abolição do tráfico de escravos pelos britânicos:

Entre 1797 e 1801, a embrionária indústria do açúcar cresceu de 159 propriedades para 193. Exportação de açúcar praticamente dobrou em quantidade de 8.4 milhões de libras em 1799 para 14.2 milhões de libras em 1802. O novo impulso na economia de Trinidad não se manifestou apenas nos avanços alcançados na pela manufatura e exportação de açúcar. Em 1797 existiam aproximadamente 452 plantations na ilha. Estas compreendiam 159 de açúcar, 130 de café, 103 de algodão e 60 de cacau. Fazendeiros britânicos, franceses e espanhóis naturalmente contavam com e esperavam mais e mais africanos escravizados para suprir a mão de obra para suas propriedades agrícolas.<sup>394</sup>

Entre 1802 e 1804 desembarcam na ilha mais de dez mil africanos escravizados. Essa conjuntura possibilita aos abolicionistas argumentarem que Trinidad poderia ser um novo Santo Domingo, e que o fim do tráfico seria fundamental para a manutenção da segurança em

<sup>391</sup> FERGUS, Claudius, “Dread of Insurrection”: Abolitionism, Security, and Labor in Britain’s West Indian Colonies, 1760-1823, *The William and Mary Quarterly*, v. 66, n. 4, p. 757–780, 2009, p. 761.

<sup>392</sup> FERGUS, C K, *Revolutionary Emancipation: Slavery and Abolitionism in the British West Indies*, Louisiana: Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2013.

<sup>393</sup> FERGUS, op.cit. “Dread of Insurrection”... p. 764.

<sup>394</sup> MATTHEWS, op.cit. Trinidad: A Model Colony for British Slave Trade Abolition. Between 1797 and 1801, the embryonic sugar industry in Trinidad grew from 159 sugar estates to 193. Sugar exports nearly doubled in quantity from 8.4 million lbs in 1799 to 14.2 million lbs in 1802. The new pulse in Trinidad’s economy was not only manifested in the strides that were achieved in the manufacture and export of sugar. By 1797 there were approximately 452 plantation concerns on the island. These comprised 159 sugar estates, 130 coffee plantations, 103 cotton plantations and 60 cocoa plantations. British, French and Spanish planters alike naturally relied on and expected more and more enslaved Africans to supply the labour for their agricultural estates.

todo o Caribe. Não podemos esquecer que entre 1793 e 1815 o império britânico empreendeu guerra contra o Haiti revolucionário e sofreu com inúmeras derrotas, gerando milhares de mortos e um prejuízo de milhões de libras.<sup>395</sup>

Entre 1802 e 1804, importantes abolicionistas e membros do Parlamento, liderados por George Canning, iniciam uma campanha para que Trinidad fosse um novo modelo de colônia.<sup>396</sup> A experiência deveria ser baseada em uma “colonização crioula”, recebendo soldados oriundos dos regimentos de negros das Índias Ocidentais, africanos livres e descendentes de ilhas vizinhas, trabalhadores da Venezuela, ameríndios das missões religiosas, imigrantes asiáticos. Dessa forma, ainda em 1805 o tráfico é proibido para Trinidad, dois anos antes da abolição definitiva e a colônia passa a receber os primeiros assentamentos de negros livres e imigrantes.

Graças a sua ocupação tardia pelos ingleses, Trinidad esteve no centro das discussões desse processo abolicionista, representando uma ameaça de insurreição escrava, servindo de metáfora de um “novo Santo Domingo” pelos abolicionistas metropolitanos. A chamada “Questão Trinidad” acelerou os debates sobre o fim do tráfico transatlântico de africanos escravizados e desencadeou a implementação de novas estratégias coloniais. Nela, as políticas de melhoramento e a criação de assentamentos para negros livres e libertos se iniciou ainda na década de 1810, assim como a política de imigração de trabalhadores asiáticos.<sup>397</sup>

Na interpretação de Seymour Drescher, nas décadas seguintes à proibição britânica ao tráfico transatlântico de escravos, a produção de café no Brasil cresceu assim como o algodão nos EUA e o açúcar nas colônias espanholas do Caribe. Dessa forma a demanda por trabalhadores escravizados cresceu na primeira metade do século XIX, e o tráfico diminuiu apenas cinco por cento entre 1826 e 1850, plantations se expandiram em número e em tamanho, e, apesar da internacionalização da luta inglesa contra o tráfico de escravos, a escravidão como instituição nas Américas não aparentava se direcionar a uma rápida desintegração.<sup>398</sup> Tal análise, muito calcada nos dados quantitativos de produção e tráfico, deixa de lado o fato crucial de, até 1854, a escravidão ter sido abolida em todos os territórios americanos, com exceção de Brasil, Cuba e Sul dos EUA.

Nos anos 1820, segundo Drescher, o tema da abolição definitiva da escravidão ganharia força entre os abolicionistas britânicos. Movimentos metropolitanos seguiram estratégias já

<sup>395</sup> FERGUS, op.cit “Dread of Insurrection”...

<sup>396</sup> George Canning (1770-1827) ocupou cargos econômicos no governo de Pitt, e nos anos 1820 seria responsável pelas políticas de “melhoramento”.

<sup>397</sup> FERGUS, op.cit. *Revolutionary Emancipation...*; FERGUS, op.cit. “Dread of Insurrection”.

<sup>398</sup> DRESCHER, Seymour, *Abolição: Uma história da escravidão e do antiescravismo*, São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 241-245.

familiares àqueles que lutaram pelo fim do tráfico de africanos escravizados entre o final do século XVIII e início do XIX: organização local, panfletos e campanhas de petições nacionais, aliadas a moções [*motions*] abolicionistas no Parlamento. Contudo, novos fatores foram importantes desse movimento metropolitano: participação decisiva das mulheres – através da formação de sociedades femininas em prol da abolição –, ações que ultrapassavam as grandes cidades, e a maior participação de denominações religiosas, especialmente Metodistas e Batistas.<sup>399</sup>

Entretanto, não devemos compreender a abolição da escravidão nas colônias inglesas como fruto das campanhas humanitárias do abolicionismo metropolitano, como preconizam os trabalhos de Seymour Drescher. Como demonstram as obras de Emília Viotti da Costa, Michael Craton, Mary Turner, Claudius Fergus, Beckles e Matthews, os escravizados das colônias inglesas do Caribe nunca deixaram de exercer seu papel de protagonistas na luta pela abolição definitiva da escravidão. Apesar do temor e violência dos fazendeiros e da desconfiança dos próprios abolicionistas metropolitanos, eles seriam sujeitos de sua própria história, influenciando diretamente no curso da abolição com ações bem organizadas e muitas vezes sacrificantes, especialmente entre as décadas de 1810 e 1830, quando politizaram revoltas ao ponto de acelerar sua liberdade, com muito sangue e lágrimas.<sup>400</sup>

Em “Revolutionary Emancipation”, Fergus comprova que a ação escrava gerou não apenas o debate sobre a abolição definitiva do tráfico e da escravidão, mas também foi fundamental para as décadas de reformas coloniais, entre a década de 1760 e 1830. A conduta revoltosa dos escravizados em todo Caribe informou o governo britânico e as políticas abolicionistas do outro lado do Atlântico: o fim do tráfico, as políticas de melhoramento nas condições de trabalho [*amelioration*] e na vida cotidiana; a busca pela criouliização das sociedades coloniais – ou seja, diminuição do número de africanos e aumento de escravizados

---

<sup>399</sup>DRESCHER, Seymour, *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 252–254. A maior organização religiosa dessa fase forneceu um vasto conjunto de assinaturas para as petições e também a utilização de redes para reunir pessoas para palestras públicas e conseguir mais apoio financeiro. Porém, a maior contribuição dessas associações religiosas para a abolição da escravidão foi seu trabalho voluntário nas colônias através dos missionários. Na década de 1820 as condições se tornaram mais favoráveis para a ação de missionários nas colônias, visto que se alinhavam mais diretamente com a política governamental de “melhoramentos” [*amelioration*] e de instrução religiosa para os escravos. A presença desses missionários nas colônias forneceu espaços públicos de participação, reunião e debate entre os escravos. As capelas e escolas religiosas foram utilizadas pelos escravos “para promover suas interpretações autônomas da religião e também prepara-se para a libertação e salvação.”

<sup>400</sup>BECKLES, H, *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1989; BECKLES, H; SHEPHERD, V, *Saving Souls: The Struggle to End the Transatlantic Trade in Africans*, Kingston: Ian Randle Publishers, 2007; FERGUS, op.cit. *Revolutionary Emancipation...*; MATTHEWS, G, *Caribbean Slave Revolts and the British Abolitionist Movement*, Chapel Hill: Louisiana State University Press, 2006.

nascidos nas Índias Ocidentais –, o aumento da cristianização do trabalho escravo; e a própria abolição definitiva.<sup>401</sup>

O processo de emancipação legal e pragmático levado a termo pelo parlamento britânico foi caracterizado como “um poderoso experimento” [*a mighty experiment*]<sup>402</sup> pois, além de libertar em torno de 800 mil escravizados, colocaria em questão todo o sistema colonial, baseado no trabalho forçado, e desafiaria a capacidade do trabalho livre em manter e aumentar a produção colonial. O *Emancipation act*, assinado em 1833, instituíam quatro pontos que marcariam a passagem da escravidão para o trabalho livre e assalariado no Caribe.

Todos os escravos seriam libertados simultaneamente sem nenhuma provisão de restrições sociais especiais. Um novo *status*, o de aprendizes, obrigaria os ex-escravos a trabalharem para seus ex-senhores de quatro a seis anos, durante uma parte fixa de cada dia de trabalho. Os senhores receberiam uma indenização financeira calculada em cerca de 40% do valor de mercado de seus escravos. O fundo de indenização foi estabelecido em 20 milhões de libras – uma enorme quantia de dinheiro para um governo cuja plataforma de campanha fora a austeridade.<sup>403</sup>

Segundo David Olusoga, o montante da indenização paga aos 46 mil proprietários de escravos britânicos corresponderia a 16 bilhões de libras atualmente.<sup>404</sup> Portanto, como nos alertou Eric Foner, o processo prezou pelo “respeito pela ordem, processos legais e direitos de propriedade”. Os fazendeiros permaneceram com o controle sobre as terras e em muitos casos com o poder político nas colônias – como o caso da Jamaica até a Revolta de Morant Bay em 1865 – e ainda foram indenizados, “para evitar o precedente do simples confisco da propriedade privada”, porém, “ninguém propôs indenizar os escravos por seus anos de trabalho não remunerado”.<sup>405</sup> Como concluiu Drescher, “a liberdade civil viria à custa do trabalho livre limitado para os ex-escravos, do aumento dos preços para os consumidores e da elevação dos impostos para os metropolitanos”.<sup>406</sup>

Mantendo essa linha de reformas e almejando sempre a manutenção da ordem e o compromisso com a legalidade, o governo britânico estabeleceu o sistema do Aprendizado [*Apprenticeship*], que passaria a valer a partir do dia em que o *Slavery Abolition Act* entrou em vigor: 01 de agosto de 1834. Seu objetivo seria “suavizar a transição da escravatura para o trabalho livre” e “fomentar boas relações entre fazendeiro e liberto e remoldar a cultura dos

<sup>401</sup> FERGUS, op.cit. *Revolutionary Emancipation...*

<sup>402</sup> Sobre esse termo ver: DRESCHER, Seymour, *The Mighty Experiment: Free Labor versus Slavery in British Emancipation*, New York: Oxford University Press, 2002.

<sup>403</sup> DRESCHER, op.cit. *Abolição...* p. 373.

<sup>404</sup> OLUSOGA, David, The history of British slave ownership has been buried: now its scale can be revealed, *The Guardian*, 2015. <http://www.theguardian.com/world/2015/jul/12/british-history-slavery-buried-scale-revealed> acessado em 12/07/2015.

<sup>405</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 33.

<sup>406</sup> DRESCHER, op.cit. *Abolição...* p. 373.

ex-escravos”, familiarizando-os com o mercado de trabalho assalariado.<sup>407</sup> Todos os ex-escravos deveriam trabalhar no máximo 45 horas por semana nas fazendas de seus ex-senhores, por um período que variaria entre quatro e seis anos.<sup>408</sup>

Após a abolição, as legislaturas locais, controladas pelos fazendeiros, promulgaram uma série de leis regulamentando o trabalho, bastante semelhantes aos códigos negros criados no Sul dos EUA algum tempo depois.<sup>409</sup> Segundo Yelvington et al, os ex-escravos logo entenderam que:

esse sistema foi criado para prover compensação adicional e fortalecer os recursos da classe dos senhores. Eles [os libertos] ficaram furiosos, e incrédulos, e houve várias greves e distúrbios, seguidos por repressão colonial, no início do período do aprendizado.<sup>410</sup>

Quanto mais o tempo avançava, maior era a insatisfação e ação dos libertos contra o sistema do aprendizado – este sempre amparado legalmente por magistrados empenhados em punir os trabalhadores insatisfeitos. A contínua pressão dos libertos nas colônias se aliou ao lobby antiescravista na metrópole, levando à extinção do Aprendizado em 1838, dois anos antes do previsto. Em Trinidad, o número de “aprendizes” girava em torno de 80% da população geral.

Em Trinidad foi instalado o modelo de Colônia da Coroa [*Crown Colony*]. Seus principais cargos administrativos estavam diretamente subjugados ao controle e autoridade do *Colonial Office*, na figura do *Secretary of State for the Colonies*. Mesmo as decisões do governador deveriam ser comunicadas e justificadas. O governador contava também com um Conselho Executivo – “um corpo puramente consultivo, compreendendo o Secretário Colonial, o Procurador Geral e o Tesoureiro Colonial, tendo o Governador como presidente”.<sup>411</sup> Ou seja, nesse sistema, não havia uma assembleia legislativa eleita por voto local, como nas demais colônias, Jamaica, por exemplo. Tal característica impunha sérios limites à representatividade das elites locais perante o governo metropolitano.

Segundo Wooding, os anos seguintes da capitulação espanhola até a década de 1830 viram, em evidente diálogo com as discussões atlânticas sobre os direitos dos colonos, uma grande mobilização dos colonos ingleses recém-chegados em busca de um governo representativo, na forma de uma assembleia local. Contudo, o governador Picton, com apoio

<sup>407</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 36–37.

<sup>408</sup> YELVINGTON, Kevin A. et al, *Caribbean Social Structure in the Nineteenth Century*, in: LAURENCE, K O (Org.), *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*, Paris; Londres: UNESCO; Macmillian Educational, 2011, p. 298.

<sup>409</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...*

<sup>410</sup> YELVINGTON et al, op.cit. *Caribbean Social Structure in the Nineteenth Century*, p. 298.

<sup>411</sup> WOODING, op.cit. *The Constitutional History of Trinidad and Tobago*, p. 150.

do Colonial Office, resistiu fortemente. Seus argumentos apontavam a multiplicidade de grupos e o grande número de escravizados e pessoas de cor livre como um impedimento em se criar uma assembleia local eleita pelo voto.

Assim foi criado um compromisso entre as autoridades coloniais e os membros das elites locais, formadas por proprietários ingleses, franceses e espanhóis: a assembleia representativa foi negada, mas foi criado um Conselho Legislativo, presidido pelo Governador. Seria composto por seis oficiais (responsáveis pelos departamentos do governo) e seis membros não-oficiais selecionados entre os proprietários de terras principais, pelo próprio Governador e aprovados pelo Colonial Office, por um termo de cinco anos.<sup>412</sup>

Ao chegar a 1838, Trinidad, a nova Colônia da Coroa, representava o modelo para o futuro das coloniais do império britânico: baseada na importação de trabalhadores “livres”, na transição “pacífica” da escravidão para a liberdade e no respeito à legalidade e na lealdade à coroa – mantendo nas mãos do governo metropolitano o controle rígido dos poderes executivos e legislativos.

Após a abolição definitiva da escravidão, os novos súditos da rainha (mais de 20 mil ex-escravos), submetidos a um governo colonial que não pretendia conceder brechas para que se fizessem representar, queriam mais. Empenharam-se em lutar e conquistar espaços que antes lhes eram vedados, como o próprio Carnaval, como veremos a seguir.

## **5.2. Cannes Brulées, Canboulay, Carnaval e Abolição**

Nas décadas de 1870 e 1880, especialmente após a revolta de 1881, encontramos artigos em jornais, produções de memorialistas e historiadores refletindo sobre a história do Carnaval na ilha de Trinidad. A maioria desses textos constrói uma imagem nostálgica do que seria o tempo do carnaval inocente, divertido e pacífico. Esse tempo de prazer estaria localizado no período anterior ao ano de 1834, ano da Abolição da escravidão no Caribe Inglês. Descrevendo o período como um tempo mitológico de harmonia e lazer, os textos das décadas de 1870 e 1880 relatam o carnaval como uma festa exclusiva da “plantocracia” francófona. Com a abolição da escravidão tudo mudaria e o carnaval seria transformado numa sucessão de orgias e desordens.<sup>413</sup>

---

<sup>412</sup> *Ibid.*; TOBAGO, Government of Trinidad and, *Handbook of Trinidad and Tobago*, Port-of-Spain: Government of Trinidad and Tobago, 1924, p. Capítulo III. Na década de 1920 o número de não oficiais já teria sido elevado para onze, sobrepujando o número de oficiais do governo na casa legislativa.

<sup>413</sup> DAY, Charles William, *Five Years' Residence in the West Indies - Vol I*, Londres: Colburn and co., 1852; FRASER, Lionel Mordaunt., *History of Trinidad.*, Port-of-Spain: G.P.O., 1896; BORDE, Pierre-Gustave-Louis, *Histoire de l'île de la Trinidad sous le gouvernement espagnol*, Paris: Maisonneuve, 1876.

Essa narrativa sobre a história do carnaval – reforçando a “desordem” e a “barbárie” trazida pelos libertos para a festa – acabou sendo também utilizada por parte da historiografia para explicar a entrada da população negra no festival. Tornando-se uma espécie de mito fundador do carnaval negro de Trinidad, como se antes de 1834-38 escravos e negros livres não tivessem outras formas de mobilização, não participassem de festas, e mesmo do carnaval.<sup>414</sup>

A importância e as mudanças trazidas pela abolição da escravidão foi crucial para a transformação do carnaval, como veremos adiante. Contudo, ela precisa ser entendida como um processo a partir de mobilizações negras que já existiam anteriormente e com as relações sociais na ilha entre 1780 e 1830 – não apenas como um reflexo automático da assinatura do ato que aboliu a escravidão.

Se compararmos a colonização inglesa das ilhas vizinhas, como Jamaica e Barbados, perceberemos que Trinidad possuía uma população escrava menor e muito mais recente. A entrada maciça de escravizados se deu a partir da década de 1780 – com a entrada de proprietários franceses – e, sobremaneira, a partir de 1797, com a ocupação inglesa e a intensificação da produção de cana-de-açúcar. O tráfico de escravos foi proibido em 1805, ainda dois anos antes de sua extinção completa pelos ingleses. Dentre os escravizados, além dos chegados diretamente da África, muitos vinham das ilhas vizinhas, como, Barbados e Granada – colônias britânicas – e Guadalupe e Martinica – colônias francesas.

O período entre o Natal e o Ano Novo era, entre 1797 e 1830, era a época permitida pelo governo colonial para o divertimento dos escravizados. Segundo Cowley, esse período foi marcado pela formação e desfiles dos *Regiments*:

Filiação dessas sociedades dançantes negras estava espalhada entre grupos separados ou misturados cuja origem crioula provinha de vários lugares do Caribe – por exemplo, Martinica, Guadalupe, ou Granada. Participantes também incluíam escravos que haviam chegado a Trinidad diretamente da África, e negros livres. Muitos membros recebiam títulos (e presumivelmente, funções) e haviam cerimonial estruturado e formalidades disciplinadas.<sup>415</sup>

Esses grupos de indivíduos negros desfilavam nas ruas no período natalino, constituídos numa estrutura militarizada, com cargos eleitos de rei, rainha, com cantos e tambores de origem africana. Tais grupos estão amplamente presentes em regiões impactadas pela

<sup>414</sup> LIVERPOOL, op.cit. *Rituals of Power and Rebellion...*

<sup>415</sup> COWLEY, John, *Music & migration : aspects of black music in the British Caribbean, the United States, and Britain, before the independence of Jamaica and Trinidad & Tobago*, University of Warwick, 1992, p. 179. Membership of these black dancing societies was spread between separate and mixed groups whose creole origin had been elsewhere in the Caribbean - for example, Martinique, Guadeloupe, or Grenada. Participants also included slaves who had arrived in Trinidad direct from Africa, and free blacks. Many members were given titles (and, presumably, functions) and there were structured ceremonial and disciplinary formalities.



diáspora africana: as Congadas, Cucumbis e Folias de Rei no sudeste brasileiro, os Cabildos cubanos, os grupos de índios em Nova Orleans, estiveram presentes ao longo do século XIX nas ruas de grandes cidades atlânticas desfilando seus préstitos com estrutura militar, reis, rainhas, tambores inicialmente no período das festas natalinas e depois muitos ocuparam os carnavais.<sup>416</sup>



**Figura 56. Dança de negros. 1836.** BRIDGENS, Richard., *West India scenery with illustrations of Negro character, the process of making sugar, &c. from sketches taken during a voyage to and residence of seven years in, the island of Trinidad.*, London: R. Jennings, 1836. Plate 22.

Nesse contexto, entre finais do século XVIII e início do XIX, o período de Carnaval estaria bastante ligado aos grupos de proprietários de terras francófonos, sendo uma época marcada por bailes de máscaras, espetáculos teatrais, e performances satíricas que se estendia desde o Ano Novo até a Quarta-feira de Cinzas. Segundo Pierre Gustave-Louis Borde (1820-1891), historiador de Trinidad de ascendência francesa que escreveu em 1876 “Histoire de l’île de la Trinidad sous le gouvernement espagnol”,

Os prazeres das refeições na mesa de jantar e picnics somaram-se àqueles de música e dança. Seguiu-se nada mais que concertos e bailes. Havia almoços e jantares; festas de caça e expedições no rio, assim como carnaval que durava desde o Natal até a quarta-feira de cinzas. Não era nada além de um longo período de banquetes e prazeres. Naturalmente todos esses divertimentos aconteciam numa atmosfera de

<sup>416</sup> MEITCHELL, Reid, Significando: carnaval afro-creole em New Orleans do século XIX e início do XX, in: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.), *Carnavais e outras F(R)estas. Ensaio de história social da cultura*, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2002, p. 41–70.

alegria geral, e cada um fazia um esforço especial para demonstrar um espírito de amabilidade.<sup>417</sup>

L. M. Fraser, historiador autor de “History of Trinidad”, volumes um e dois, publicados em 1891 e 1896 respectivamente, Inspetor Comandante de Polícia entre 1874 e 1877, reforça a ideia de que o carnaval havia sido uma festa controlada e exclusiva das “classes altas”:

Em tempos passados e antes do período da emancipação dos escravos o carnaval era mantido com muito espírito pelas classes superiores. Existem muitas pessoas ainda vivas que lembram do baile de máscaras dado no St. Ann pelo Governador, Sir Ralph Woodford e também que os membros dirigentes da sociedade costumavam nos dias de carnaval dirigir através das ruas de Port-of-Spain mascarados, e a noite, iam de casa em casa que eram deixadas abertas para a ocasião.<sup>418</sup>

Entretanto, essas descrições das décadas de 1870 e 1880 mostram um tom muito romantizado e nostálgico. A participação negra em festas e performances públicas esteve sob rígido controle e vigilância do governo colonial. Como demonstra Cowley,

A lei espanhola permaneceu válida em Trinidad até a década de 1830, mas a regulamentações policiais, publicadas dois ou três meses depois de que os britânicos conquistaram a ilha, controlaram estritamente atividades de dança nas comunidades negras livres e escravas. Em essência, para pessoas de cor realizarem danças, entretenimentos ou encontros religiosos depois das oito da noite era preciso autorização; escravos eram autorizados a danças, onde licenciado, apenas até as oito da noite. Mais regulamentações seguiram em 1801, com a ‘proibição de danças de negros em cidades’, e em 1807 aparece que ‘pessoas de cor’ eram permitidas ‘realizar bailes e assembleias sujeitas a doação aos pobres de 16 dólares’.<sup>419</sup>

Tanto negros livres ou escravizados precisavam recorrer à licenças do governo colonial para realizar festas, reuniões e bailes.<sup>420</sup> Entretanto, tais proibições indicam que havia “danças de negros nas cidades” já na década de 1800. E, mesmo fontes dos jornais apontam para a participação negra no Carnaval antes de 1834. Em artigo de 22 de janeiro de 1833, o *Port-of-Spain Gazette* relatava o caso da prisão de duas pessoas mascaradas.

<sup>417</sup> BORDE, apud. COWLEY, op.cit. *Music & migration...* p. 174. The pleasures of meals at the dining table and picnics were added to those of music and dancing. There followed nothing but concerts and balls. There were lunches and dinners, hunting parties and expeditions on the river, as well as Carnival which lasted from Christmas time until Ash Wednesday. It was nothing but a long period of feasts and pleasures. Naturally all these amusements were held in an atmosphere of general gaiety, and each one made a special effort to display a spirit of amiability

<sup>418</sup> TNA - TNA - CO 295/289. 'In former days and down to the period of the emancipation of the slaves the Carnival was kept up with much spirit by the upper classes. There are many persons still living who remember the Masked Balls given at St. Ann's by the Governor, Sir Ralph Woodford and also that the leading Members of Society used in the days of the Carnival to drive through the streets of Port of Spain masked, and in the evenings go from house to house which were all thrown open for the occasion.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 180. Spanish law remained in operation in Trinidad until the 1830s, but Police Regulations, published two, or three months, after the British took the island strictly controlled dancing activities in the free coloured and slave communities. In essence, for coloureds to hold dances, entertainments or wakes after eight o'clock at night required a permit; slaves were allowed to dance, where licenced, only until eight o'clock at night. Further regulation followed in 1801, with the 'prohibition of negro dances in towns', and from 1807, it appears that 'people of colour' were permitted to 'hold balls and assemblies subject to a donation to paupers of 16 dollars'.

<sup>420</sup> Nos documentos coloniais preservados nos arquivos inglesas não pude encontrar tais licenças.

Na tarde de domingo uma tentativa foi feita pelo Sr. Peake (Assistente do delegado) para averiguar a vergonhosa violação do Sabbath pelas ordens baixas da população, que estavam acostumados, naquela época do ano a se mascarar e criar distúrbios no domingo. Ele prendeu duas pessoas que estavam mascaradas e os trancou uma sela. No retorno da realização desse dever necessário, sua casa havia sido atacada por um grande aglomerado da ralé que quebrou todas as janelas e atacaram Sr. Peake agredido, e de várias formas mal tratado esse oficial.<sup>421</sup>

Pessoas de “classes baixas” estavam acostumadas nessa época do ano, janeiro, a se mascarar, e, mais do que isso, a casa e o próprio policial que efetuou a prisão dos mascarados foram atacados em represália a prisão dos indivíduos mascaradas. O jornal complementa buscando estabelecer limites para o período carnavalescos e se empenha em associar o carnaval feito pelas “classes baixas” à violência:

Em referência sobre o assunto acima, é importante ressaltar, que a prática de iniciar o carnaval várias semanas antes da quarta-feira de cinzas, é contrário ao costume espanhol assim como à lei. Na Espanha, e em todas as colônias possessões espanholas, o carnaval é realizado em três dias; a prática de entender as diversões do Bacanal pelo espaço de um mês ou dois, é italiano, e foi introduzido por estrangeiros. Isso se tornou um grande inconveniente na ilha, já que os mais criminosos e indecentes eventos ocorrem durante o carnaval, ao qual os magistrados locais fazem bem em se esforçar para suprimir.<sup>422</sup>

Portanto, mesmo antes da abolição da escravidão é possível encontrar registros da mobilização negra em busca de autonomia para realizar suas próprias festas e ocupar as ruas com suas tradições. Se até 1834 essa maior mobilização se dava no período entre Natal e Ano Novo, depois percebemos um movimento dessas práticas em direção aos dias de Carnaval. Na interpretação de Cowley,

Em Trinidad, onde os efeitos da escravidão foram amenizados pelo melhoramento de condições locais, escravos eram provavelmente menos inibidos do que em outras ilhas do Caribe britânico. Com a confirmação de sua liberdade no horizonte, então, e uma plantocracia branca deprimida pela perda iminente de seus escravos, a participação negra no carnaval atingiu a maturidade em fevereiro de 1834.<sup>423</sup>

---

<sup>421</sup> POSG. 22/01/1833. On Sunday afternoon an attempt was made by Mr Peake (Assistant to the Chief of Police) to check the shameful violation of the Sabbath by the lower order of the population, who are accustomed about this time of the year to mask themselves and create disturbances on a Sunday. He arrested two persons who were in masks, and lodged them in the Cage. On his return from performing this necessary duty, his house was assaulted by a large concourse of rabble who broke all the windows, and attacking Mr Peake, pelted, beat, and otherwise ill-treated this officer.

<sup>422</sup> Idem. In reference to the above affair, it may be as well to remark, that the custom of commencing the Carnival several weeks before Ash Wednesday, is contrary in Spanish custom as well as law. In Spain, and in all Spanish Colonies and cidevant Spanish Possessions, the Carnival is kept up but three days; the custom of extending Bacchanal diversions for the space of a month or two, is Italian, and was introduced by foreigners. This has of late become a great nuisance in this Island, as the most criminal and indecent events occur during the extended Carnival, which the local Magistrates do well in endeavouring to suppress.

<sup>423</sup> POSG. 22/01/1833. In Trinidad, where the effects of slavery had been ameliorated by improving local conditions, slaves were probably less inhibited than in other British Caribbean islands. With a confirmation of their freedom on the horizon, therefore, and a white plantocracy depressed by the imminent loss of their slaves, black participation in Carnival came of age in February 1834.

As comemorações pelo *Emancipation day*, a partir de 1838, com o fim do Aprendizado, ocorriam no dia 01 de agosto. Contudo, em algum momento dos anos 1840 essa celebração foi incorporada aos dias de carnaval. Segundo Earl Lovelace, a administração colonial, ao invés de retirar a ideia de abolição do calendário, forneceu

à Emancipação a oportunidade de penetrar o carnaval oficial e transformá-lo num palco para a afirmação da liberdade e expressão do triunfo do espírito humano num teatro de rua de música, dança, discurso, som e movimento. Podemos argumentar também que o governo colonial dos anos 1840 escolheu o carnaval como a celebração na qual agregar a Emancipação não simplesmente por malícia, mas pelo conhecimento de que o Jouvay, carnaval das ruas, era ele mesmo criado e mantido pelas classes mais baixas de africanos”.<sup>424</sup>

Assim, a partir de 1838, quanto maior a participação negra no carnaval, maiores eram os ataques da imprensa contra a “degradação” da festa promovida pelos membros das baixas classes. As tensões nas ruas aumentavam e as elites brancas se afastaram cada vez mais dos dias de Momo. As ações dos foliões negros, mesclando a tradições africanas com a celebração da abolição, tornaram-se o alvo da repressão e crítica de fazendeiros e jornalistas, que comumente ignoravam as estruturas do evento e silenciavam suas práticas. Muitos começam a sugerir – e mesmo exigir – a extinção da festa, como na reportagem do *POSG*, em 1840: “o costume de manter o carnaval, permitindo que camadas baixas da sociedade circulem pelas ruas em fantasias miseráveis, pertence a outros tempos e deve ser abolido”.<sup>425</sup> Como afirmou Andrew Pearse, houve uma completa mudança de tom em relação ao carnaval, passando de uma “untuosa autocongratulação” das elites brancas do período anterior à Abolição para uma “expectativa apreensiva de desgosto temperada pela condescendência em caso de desapontamento”.<sup>426</sup> Essa postura da imprensa se manteria ao longo de todo século XIX.<sup>427</sup>

Nos anos 1840, as autoridades buscam aumentar o controle sobre o carnaval e limitam a festa a dois dias, proibem o uso de máscaras nas ruas fora desse período. Essas preocupações dialogam com as transformações sociais pelas quais a sociedade passava naquele momento. Os anos seguintes à abolição trouxeram consigo inúmeras mudanças nas relações de trabalho e na demografia da colônia, com impacto especial para a cidade de Port-of-Spain.

<sup>424</sup> LOVELACE, Earl, The Emancipation-Jouvay Tradition and the Almost Loss of Pan, *TDR (1988-)*, v. 42, n. 3, p. 54–60, 1998, p. 54.

<sup>425</sup> Apud. COWLEY, John, *Carnival, Canboulay and Calypso: Traditions in the Making*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 31.

<sup>426</sup> PEARSE, Andrew, Carnival in Nineteenth Century Trinidad, *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3, p. 175–193, 1956, p. 183–184.

<sup>427</sup> É bastante interessante como essa postura da imprensa se assemelha com o caso do Rio de Janeiro. entre meados do século XIX e início do XX foi prática comum entre os jornalistas brasileiros defenderem o fim do entrudo e clamarem por medidas civilizatórias para o carnaval.

Como demonstrou Eric Foner, após 1838, por todo Caribe Inglês onde havia terra disponível – especialmente na Jamaica, em Trinidad e na Guiana Inglesa – o fracasso dos fazendeiros foi completo em sua tentativa de “intimidar os libertos para que permanecessem como uma força de trabalho dócil”. Nessas áreas houve “uma deserção quase total das propriedades.”<sup>428</sup> Na Jamaica a emergência do campesinato negro foi mais impactante, gerando a queda dramática na produção de açúcar e o aumento significativo na produção de alimentos produzidos pelos camponeses negros.<sup>429</sup>

Caso parecido com o de Trinidad que, com sua entrada tardia na indústria açucareira caribenha, apresentava uma quantidade ainda grande de terra disponível para plantação e após 1838 surgem muitas aldeias camponesas.<sup>430</sup> Nos anos 1830 e 1840, a produção de açúcar diminuiu e aumentaram as tensões entre fazendeiros e libertos.<sup>431</sup> Nas palavras de Foner:

O conflito entre o desejo dos libertos de autonomia e a demanda dos fazendeiros por uma força de trabalho disciplinada uniu a história das sociedades caribenhas no pós-emancipação. Em toda parte, os fazendeiros encaravam as aldeias camponesas como um desafio ao seu controle da mão-de-obra e como a causa de uma pressão inexorável que aumentava o salário dos remanescentes. Mas apenas em poucos casos eles foram inteiramente capazes de evitar seu surgimento.<sup>432</sup>

Buscando viver e trabalhar “sob circunstâncias de sua própria escolha”,<sup>433</sup> os libertos não se restringiram à produção de subsistência, e em alguns contextos forneceram produtos para o mercado interno e de exportação. No caso de Trinidad, a produção de cana-de-açúcar dos camponeses negros foi elevada, assim como um grande número de terras era cultivada com cacau.<sup>434</sup> De acordo com Foner,

a maior parte das propriedades não foi adquirida por posse, mas por compra, com fundos laboriosamente acumulados do trabalho assalariado ou da venda de mercadorias, frequentemente através de associações cooperativas informais, sociedades de amigos e grupos religiosos. [Mas que obviamente esses camponeses estiveram] à mercê de condições climáticas, do mercado mundial e de autoridades políticas hostis, impedindo a possibilidade de um avanço econômico substancial.<sup>435</sup>

Nesse contexto de redefinição e batalhas em torno dos sentidos da liberdade e das relações de trabalho e poder, os fazendeiros, visando aumentar o controle e pressionar o

<sup>428</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 41.

<sup>429</sup> Idem; HOLT, Thomas C, *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. Especialmente a parte 2: “The free labour economy” (pp. 115-176)

<sup>430</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 42.

<sup>431</sup> SAN MIGUEL, Pedro, Economic activities other than sugar, in: LAURENCE, K O (Org.), *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*, Paris; Londres: UNESCO; Macmillian Educational, 2011, p. 128–129.

<sup>432</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 43.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 43; SAN MIGUEL, op.cit. Economic activities other than sugar, p. 129–130.

<sup>435</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 43–44.

mercado de trabalho, iniciaram uma intensa política de importação de trabalhadores contratados vindos de variadas regiões do mundo. A imigração tornou-se elemento constituinte da vida da colônia de Trinidad. Entre 1844 e 1881 a população de imigrantes ficou sempre entre 41% e 46% do total da população.<sup>436</sup>

Com apoio das autoridades coloniais, foi possível importar para o Caribe Inglês mais de meio milhão de trabalhadores indianos, chamados de *Coolies*, entre 1838 e 1917. A Guiana Britânica recebeu em torno de 240 mil trabalhadores, enquanto Trinidad aportou 144 mil deles<sup>437</sup>. Essa política de imigração visava manter os salários de toda a sociedade caribenha baixo. Tal situação, como afirma Foner, não seria possível sem a consolidação no Imperialismo britânico no século XIX e a ampla aceitação de ideias racistas sobre as populações tropicais ‘e sua relutância em trabalhar’.<sup>438</sup> Chineses e portugueses (das ilhas da Madeira, Cabo Verde e Açores) também desembarcaram em Trinidad, porém em menor escala.<sup>439</sup>

Os trabalhadores indianos em Trinidad assim que chegavam eram encaminhados para *plantations* sob contrato mínimo de cinco anos. Diferentemente da população afro-americana oriunda da experiência da diáspora e da escravidão, os indianos conseguiram manter um grau elevado de coesão e evitaram ao máximo o contato com outros grupos. Através da manutenção de algumas instituições e de práticas endogâmicas puderam permanecer com sua identidade cultural e tradições mais fortalecidas, sem vivenciar um processo de criouliização acentuado, tão fundamental nas experiências afro-americanas. Para as autoridades coloniais e para os fazendeiros essa seria uma vantagem, visto que diminuía a possibilidade de alianças com os negros. A tensão entre indianos e negros acabou, portanto, sendo uma marca da sociedade de Trinidad no século XIX. Tanto por essa segregação cultural quanto pelo fato de a imigração de indianos garantir a pressão sobre os salários na ilha.<sup>440</sup> Entretanto, as tensões e rivalidades entre esses grupos estiveram menos presentes na cidade de Port-of-Spain até o início do século XX. Isso se explica pelo fato de os imigrantes indianos terem vivido e desenvolvido suas comunidades nas áreas de plantation, e sua presença nas áreas mais urbanizadas ter aumentado no período posterior a virada do século.

---

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>437</sup> SAMAROO, Brinsley, The imigrant Communities, in: LAURENCE, K O (Org.), *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*, Paris; Londres: UNESCO; Macmillian Educational, 2011, p. 248.

<sup>438</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 47.

<sup>439</sup> SAMAROO, op.cit. The imigrant Communities, p. 224; 234–240.

<sup>440</sup> SAMAROO, The imigrant Communities, p. 248–253; CLARKE, Colin, Demographic Change and Population Movement, in: LAURENCE, K O (Org.), *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*, Paris; Londres: UNESCO; Macmillian Educational, 2011, p. 271.

Essa característica ajuda a compreender o caráter majoritariamente negro das populações de trabalhadores urbanos em Port-of-Spain ao longo de todo o século XIX. Essa presença maciça de sujeitos negros, entretanto, não deve nos levar a compreender essas experiências urbanas de forma homogênea. Milhares de caribenhos negros viram a ilha de Trinidad como possibilidade de uma vida melhor e migraram ao longo do século XIX. Segundo Liverpool, no ano de 1848, Trinidad recebeu 22.015 imigrantes, sendo 11.339 das ilhas das Índias Ocidentais britânicas, 3.990 africanos e 4.359 Indianos.<sup>441</sup> A grande maioria dos imigrantes caribenhos, diferentemente dos trabalhadores indianos, que logo eram levados para as plantations, se estabeleceu nas cidades de San Fernando e na capital Port-of-Spain. Conseguiram em muitos casos dominar atividades urbanas, como o caso dos Barbadianos negros que se destacaram como membros da força policial.<sup>442</sup>

As nuances e complexidades das relações cotidianas desses múltiplos sujeitos negros irão ter lugar também nos carnavais. Portanto, assim como vimos no caso da cidade do Rio de Janeiro, haviam diferentes possibilidades, identidades e caminhos para ser negro em Port-of-Spain.

É importante destacar o quanto as experiências de ex-escravos e negros livres no Pós-Abolição de Trinidad tem paralelos com a vida e as lutas de tantos sujeitos negros em diferentes sociedades do Atlântico Negro. Os debates acerca do trabalho livre e do local dos ex-escravos na sociedade que se constituiria após o 13 de Maio no Rio de Janeiro e em São Paulo evidenciam a recorrência dessas problemáticas. Nas fazendas do Vale do Paraíba e do Oeste Paulista a experiência dos ex-escravos também esteve sobremaneira relacionada com as possibilidades de acesso a terras disponíveis para plantio e a batalha constante pelo afastamento de relações sociais que os aproximassem daquelas vividas no tempo do cativeiro<sup>443</sup>. Ali também tiveram que enfrentar construções legais e argumentativas que deslegitimavam as suas concepções de liberdade e sofreram com a elaboração de projetos de lei que estabeleciam a obrigatoriedade de contratos de trabalho nos padrões desejados pelos fazendeiros.

A política imigrantista como estratégia para enfraquecer o poder de barganha dos trabalhadores rurais negros representou um dos pilares da expansão da cafeicultura no Oeste

<sup>441</sup> LIVERPOOL, op.cit. *Rituals of Power and Rebellion...*p. 254.

<sup>442</sup> CLARKE, op.cit. *Demographic Change and Population Movement*, p. 272; LIVERPOOL, op.cit. *Rituals of Power and Rebellion...*p. 255.

<sup>443</sup> MATTOS, op.cit. *Das cores do silêncio...*; MONSMA, Karl, Notas de Pesquisa - Identidades, desigualdade e conflito: imigrantes e negros em um município do interior paulista, 1888-1914., *História Unisinos*, v. 11, n. 1, p. 111-116, 2007; MONSMA, Karl, Vantagens de Imigrantes e Desvantagens de Negros: Emprego, Propriedade, Estrutura Familiar e Alfabetização Depois da Abolição no Oeste Paulista\*, *Dados*, v. 53, n. 3, p. 509-543, 2010.

Paulista e também estiveram presentes nos planos dos fazendeiros do Rio de Janeiro. Não apenas como fonte de mão-de-obra livre, não apenas como forma de pressionar os salários e ruir com o controle dos próprios negros de seu ritmo de trabalho; o projeto imigrantista estava ancorado profundamente num projeto racializado de embranquecimento da sociedade brasileira. Logo, os imigrantes que chegaram nos portos do Rio de Janeiro e São Paulo foram sobretudo europeus, vindos da grave crise vivenciada pelos trabalhadores rurais entre as décadas de 1870 e 1900. As efêmeras tentativas de trazer imigrantes chineses e africanos logo fracassaram, chocando-se às ideologias racializadas de que era preciso clarear a pele do brasileiro para que nos aproximássemos da “civilização”.

A chegada de um contingente tão elevado de imigrantes europeus – em sua maioria homens jovens e pobres – acentuou sobremaneira as tensões raciais e as disputas por emprego, moradia, casamentos não apenas nas áreas rurais, mas também na cidade do Rio de Janeiro e estariam presentes na festa carnavalesca.

No caso da imigração de trabalhadores para Trinidad, a coroa Britânica fez valer seu poderio imperial e estabeleceu a migração de trabalhadores indianos “livres” tendo como principal objetivo viabilizar a expansão agrícola na ilha ao mesmo tempo em que diluía a pressão salarial exercida pelos trabalhadores negros. Essa última afirmação não significa que as tensões raciais não fossem uma questão importante naquela sociedade. Como já afirmei acima, as rivalidades entre *coolies* e a população negra na área rural foi intensa, e, ainda mais significativo, a percepção de muitos membros das elites coloniais era de que os imigrantes indianos eram superiores aos negros e a partir dessa concepção racializada buscaram justificar o alijamento dos negros de todo o processo político e buscaram limitar sua cidadania.<sup>444</sup>

As intensas transformações sociais experimentadas no Pós-Abolição de Trinidad também impactaram nas formas de mobilização negra, nos embates, diálogos, negociações e enfrentamentos entre a população negra, as autoridades coloniais, os imigrantes das variadas regiões do mundo e as elites locais anglófonas – mais ligadas as forças metropolitanas – e francófonas – descendentes dos proprietários de terra e escravos do período anterior à conquista inglesa.<sup>445</sup>

---

<sup>444</sup> Ver STARK, James Henry., *Stark's guide-book and history of Trinidad including Tobago, Granada, and St. Vincent; also a trip up the Orinoco and a description of the great Venezuelan pitch lake*, Boston: J.H. Stark; [etc.], 1897; THOMAS, J. J., *Fraudacity: West Indian Fables by J. A. Froude*, disponível em: <<https://archive.org/details/8frdc>>, acesso em: 19 ago. 2015; WOODING, *The Constitutional History of Trinidad and Tobago*; BRERETON, B, *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

<sup>445</sup> Com o avançar do século XIX, a língua inglesa passa a se tornar hegemônica. Por ser a língua oficial e pela implementação de um sistema pública de educação básica, a partir de 1860 o uso do francês se torna cada vez mais reduzido. Entre a população negra, o uso do patois crioulo ainda é encontrado até finais do século XIX,



Aqui é importante uma pequena digressão sobre os termos utilizados em Trinidad para caracterizar os grupos sociais. Segundo Bridget Brereton em estudo minucioso sobre as relações raciais em Trinidad entre 1870 e 1900, os trinitenses contemporâneos “entendeu sociedade Crioula incluindo pessoas de descendência africana e europeia, e todos aqueles de origem mestiça [*mixed descent*], porém excluindo imigrantes asiáticos e do oriente médio.” Assim, para este autor,

Sociedade Crioula nas Índias Ocidentais, portanto, envolvia duas tradições culturais, a africana e a Europeia. Pressupunha um situação colonial, uma sociedade multirracial, e pluralismo cultural em maiores ou menores graus. Como o segmento europeu era o dominante, as formas da vida institucional se basearam em modelos europeus, embora muitos deles divergiram daqueles modelos, e as tradições africanas receberam baixo prestígio em comparação com aqueles derivados da Europa.<sup>446</sup>

Mesmo com a grande imigração de indianos, formando um quarto da população em 1870, esse grupo permaneceu à margem da sociedade Crioula até o século XX.

Essa sociedade Crioula é composta de pessoas de cor [*coloured*] – “indivíduo de descendência mestiça de europeu e africano, provavelmente de compleição clara” –; negro [*black*] – “pessoa de descendência africana sem misturas ou predominantemente africana, de compleição negra” –; africano – usado apenas para pessoas nascidas na África. Nesse contexto de finais do século XIX, Crioulo [*Creole*] significava pessoa nascida em Trinidad de descendência europeia e africana, sendo esse o sentido quando usada sem adjetivos. Mas também encontramos *White creole*, *French Creole*. Esse último termo merece uma explicação mais detalhada. Nas palavras de Brereton o termo creole em Trinidad possuía diversos significados e precisam ser entendidos.

Uma pessoa de descendência europeia, normalmente francesa, mas também espanhola, irlandesa, inglesa, italianos e mesmo alemães, que nasceram na ilha e que se consideram, e são considerados pelos outros, um membro do grupo crioulo. Ele pode possivelmente ter ancestrais de descendência africana, mas para ser aceito como um membro desse grupo, ele teria que ser reconhecido como de descendência ‘branca pura’. (...) O termo ‘crioulo

---

entretanto no início do século XX já se encontram os primeiros calypsos escritos e cantados em inglês. BRERETON, B, *A History of Modern Trinidad: 1783-1962*, Portsmouth: Heinemann, 1981. PEARSE, ANDREW, Education in the British Caribbean: social and economic background, *Vox Guyanae*, v. 2, n. 1, p. 9–24 CR – Copyright © 1956 KITLV, Royal Nethe, 1956.

<sup>446</sup> BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, p. 2. Creole society in the West Indies, therefore, involved two cultural traditions, the African and the European. It presupposed a colonial situation, a multi-racial society, and cultural pluralism to a greater or lesser degree. Because the European segment was the dominant one, the forms of institutional life were based on European models, however much they may have diverged from those models, and African traditions were given low prestige in comparison with those derived from Europe.

inglês' significa uma pessoa nascida em Trinidad com descendência inglesa, com nenhum reconhecimento de ancestrais não-brancos.<sup>447</sup>

Na historiografia, o termo é importante para pensar a diáspora, apesar dos problemas em usá-lo no Brasil. Nas palavras de Matthias Assunção,

Creolization — in the wider meaning I am using here — entails processes of both fusion and segmentation, as well as the relocation of particular practices in new contexts and more encompassing manifestations. This discussion will help us to assess the creole features of capoeira and to consider what complementary relationship it maintained with other cultural practices.<sup>448</sup>

Uma das práticas carnavalescas mais associadas às experiências negras urbanas de Port-of-Spain foi o *Canboulay*. Esse termo teria sua origem ligada a uma prática comum nas plantations de cana-de-açúcar, associada ao uso de fogo, incêndios controlados e estratégias para controlar incêndios realizadas pelos escravos das fazendas. O termo deriva da expressão francesa *Cannes Brulées* [Cana queimada].

Quando algum incêndio começava em uma fazenda, grupos de escravos, chamados de *négres jardin* [escravos do eito], de diferentes propriedades eram convocados para colher a cana-de-açúcar antes que fosse consumida pelo fogo e controlar o incêndio. Liderados por feitores [*slave-drivers*] com chicotes, o trabalho desses grupos era iluminado por tochas e marcado pelo ritmo de tambores e por cantos de trabalho. O *Cannes Brulées* também estaria associado ao uso do fogo para controlar infestações de roedores e usado como método para facilitar a colheita da cana – prática bastante comum nas plantações de cana de açúcar no Brasil. O termo francês seria transformado pela língua crioula em *Canboulay* e assim entraria para a história do carnaval.

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 3. A person of European descent, usually French, but also Spanish, Irish, English, Corsican and even German, who was born in the island and who considered himself, and was considered by others, to be a member of the French Creole group. He might possibly have ancestors of African descent, but in order to be accepted as a member of this group, he would have to be regarded as of 'pure white' descent. (...) The term 'English Creole' means a person born in Trinidad of English descent, with no acknowledged non-white ancestors.

<sup>448</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Rohring. *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005. P.31. Para maiores informações sobre crioulação ver: MINTZ, Sidney W; PRICE, Richard, *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, Rio de Janeiro: Pallas; Universidade de Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Brasileiros, 2003.



**Figura 57. Cortando Cana. 1836. *Ibid.* Plate 8.**

Nos carnavais das décadas iniciais do século XIX, uma das mais “divertidas” formas de brincar o carnaval para a “*plantocracia*” branca francófona da ilha era a encenação de uma paródia das práticas dos escravizados, zombando de suas danças, formas estéticas, fala e características físicas. O auge dessa performance acontecia com a encenação de um *Cannes Brulées*, com brancos pintados de negros, um *blackface show*<sup>449</sup>.

Segundo carta enviada ao *Trinidad Chronicle*, em 1881, o Canboulay havia sido encenado ainda nos tempos da escravidão “por muitos membros das classes médias e em muitos casos das classes mais altas”; as mulheres se vestiam de “mulatas” e os homens de “*négre jardin*”; visitavam as casas mais importantes da cidade com o objetivo de se divertir e divertir os demais, “de um modo inofensivo”, e que tudo era feito para “gerar risadas”. “Era uma burlesca engraçada, e os performers eram pessoas respeitáveis.”<sup>450</sup> Essa leitura nostálgica do *Cannes Brulées*, foi bastante comum na década de 1880, quando o Canboulay já havia se consolidado como uma das principais formas de brincar o carnaval entre a população negra da cidade.

O Canboulay dos negros de Port-of-Spain, entretanto, se constituiu a partir de inúmeras tradições negras da ilha, não apenas como a partir da paródia da elite branca – como parte da

<sup>449</sup> CHUDE-SOKEI, op.cit.; LOTT, Eric, *Love & Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

<sup>450</sup> “The Origin of the Canboulay and the old way of playing it”, *Trinidad Chronicle*, 16/03/1881, p. 3. Ver também “The Origin of Canne Boulee”, *Port-of-Spain Gazette*, 26/03/1881. P1.

historiografia defende.<sup>451</sup> É possível propor que a formação do Canboulay negro entre as décadas de 1830 e 1870 foi produto da fusão de inúmeras tradições, refletindo as transformações sociais da ilha após a Abolição. Já em 1838, ano da abolição definitiva da escravidão em Trinidad, jornalistas compreendiam, ainda que de forma limitada, o carnaval através de um conjunto de práticas associadas à África e seus descendentes. Nas palavras de um autor sob o pseudônimo “*Authority*”, encontramos a seguinte descrição no *Port-of-Spain Gazette* sobre o carnaval de 1838 – ainda antes da abolição definitiva ser aprovada em 01 de agosto daquele ano:

Nós não vamos nos debruçar sobre todos as cenas nojentas e indecentes que encenadas em nossas ruas – nós não vamos dizer quantos nós vimos num estado tão próximo da nudez, como para enraivecer a decência e chocar a modéstia – nós não vamos descrever particularmente a prática africana de carregar a figura de uma mulher num andor, o qual foi seguido por centenas de negros gritando um música selvagem da Guiné, (lamentamos dizer que nove décimos dessas pessoas eram crioulas) – nós não vamos descrever a luta feroz entre ‘Damas’ e ‘Waterloos’ que resultou desses préstitos – mas nós vamos dizer que de uma vez a prática de manter o carnaval, permitindo às classes baixas da sociedade correrem pelas ruas da cidade em fantasias miseráveis, pertence a outros tempos e deve ser abolida em nós mesmo.<sup>452</sup>

Centenas de negros gritando uma música selvagem de Guiné; carregando uma alegoria de mulher num pálio, num “costume africano”; com poucas roupas, beirando a nudez. Esses grupos seriam formados por “nove décimos” de crioulos – negros nascidos na ilha, sem contato direto com a África. O texto conclui pedindo a abolição do carnaval e associando diretamente “classes baixas” com negros. Essa associação de classe e raça estará presente ao longo de todo período estudado. Visto que a sociedade de Trinidad possuíam um elevadíssimo número de negros em sua composição, e um reduzido número de brancos formando as elites econômicas, é recorrente encontrarmos a aproximação entre classe e raça, onde classes baixas correspondem a negros e classes altas a brancos. Grupos de classe média negra, intelectuais, indivíduos que ascenderam socialmente através da educação ou outros meios, serão sempre retratados como as exceções desse modelo.

Na imagem a seguir, de 1836, podemos ver um casal de negros conversando numa “manhã de domingo na cidade” [Port-of-Spain, provavelmente], numa gravura de Richard

<sup>451</sup> ELDER, J D, Cannes Brûlées, *TDR (1988-)*, v. 42, n. 3, p. 38–43The MIT Press, 1998; COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*; CROWLEY, op.cit. *The Traditional Masques of Carnival...*

<sup>452</sup> will not dwell on all the disgusting and indecent scenes that were enacted in our Streets - we will not say how many we saw in a state so nearly approaching to nudity, as to outrage decency and shock modesty - we will not particularly describe the African custom of carrying a stuffed figure of a woman on a pole, which was followed by hundreds of negroes yelling out a savage Guinea song, (we regret to say nine tenths of these people were Creoles) - we will not describe the ferocious fight between the "Damas" and "Wartloos" which resulted from this mummering -but we will say at once that the custom of keeping 'Carnival, by allowing the lower order of society to run about the Streets in wretched masquerade, belongs to other days and ought to be abolished in our own.'

Bridgens, viajante que passou sete anos nas Índias Ocidentais na década de 1820. As roupas e adereços – aparentemente de inspiração francesa – contrastam com a simplicidade do jovem escravo que carrega uma cadeira e os observa com atenção. Essa distinção entre negros livres, muitos deles com melhores posições sociais e os escravizados marcaria as relações sociais de Trinidad ao longo do século XIX.



**Figura 58. Domingo na cidade. 1836. *Ibid.* Plate 15.**

No carnaval também percebemos essa tensão. Os membros dessa classe média negra – termo bastante comum na bibliografia e nas fontes sobre a ilha – buscaram se afastar dos estereótipos e práticas dos escravizados; com o fim da escravidão se empenharam em manter distância dos negros livres pobres e seus comportamentos e práticas sociais e culturais. O carnaval das ruas de Port-of-Spain, representante mais pungente das performances negras de matriz africana, foi rejeitado tanto pelas elites coloniais quanto pelos representantes das classes médias negras. Essa estratégia foi comum em diversas áreas com histórico colonial e escravista. As elites crioulas de Luanda e os membros da imprensa negra paulista, em contextos tão variados, buscaram cada qual a sua maneira se afastar de comportamentos, referências e performances culturais que os aproximassem dos escravizados, seu passado, e das representações correntes sobre África como continente atrasado e primitivo. A incorporação de valores da branquitude europeia foi meta e estratégias para muitos membros

desses grupos de negros que compunham uma classe média urbana em busca de melhores posições na sociedade e como caminho para aliviarem o peso das experiências racistas.<sup>453</sup>

Em Trinidad, tais grupos médios negros só iriam se interessar e participar dos carnavais nas ruas com afincos a partir da virada do século XIX para o XX, num processo mais amplo de ampliação das bases sociais da festa – um processo histórico que não cabe nos limites dessa pesquisa.<sup>454</sup> Contudo, no período aqui estudado, entre 1838 e 1881, o carnaval das ruas esteve circunscrito às camadas mais pobres, de trabalhadores urbanos, formados pela população negra.

Um dos homens negros que, através da educação, conseguiram conquistar posições de destaque na sociedade trinidadense foi Lewis Osborn Inniss. Memorialista importante para o estudo das culturas populares da ilha, especialmente as tradições negras, Inniss nasceu na Guiana em 1848 e chegou em Trinidad em 1852. Foi um dos mais prolixos autores dos anos 1890, produzindo textos sobre gramática crioula, folclore, contos e carnaval.<sup>455</sup> Ele descreveu o Canboulay de antes de 1858 da seguinte forma:

Às doze horas da noite do domingo de carnaval o sopro de cornetas ou garrafas vazias como um substituto, foi o aviso para a reunião de grupos, Belmont, Corbeux Town, Dry River, Dernier Point, etc. etc. Liderados pelos seus campeões que manejavam os cacetes [*hallé baton*] com destreza com um grande tambor [*tambour*] e uma coleção de chocalhos para dar a música, tochas feitas de madeira resinosa para dar luz, marcharam pelas ruas gritando canções obscenas. A cidade estava numa escuridão total a noite naqueles dias. Quando eles chegavam a algum local conveniente o tocador de tambor colocava seu instrumento no chão e sentando-se nele começava a tocar o tambor, as mulheres que carregavam os chocalhos faziam vigorosos acompanhamentos enquanto a multidão dançava *Corlindas* as mulheres cantavam *Bel-airs* e luta com cacetes [*hallé baton*] entre os homens.<sup>456</sup>

<sup>453</sup> Sobre Luanda ver DIAS, Jill, Uma questão de identidade: respostas intelectuais as transformações económicas no seio da elite Crioula da Angola Portuguesa entre 1870 e 1930, *Revista internacional de estudos Africanos*, n. 1, p. 61–94, 1984. E sobre São Paulo: PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões., *Imprensa negra paulista e as associações dos homens de cor: política e cultura no Brasil republicano (1915-1945)*, Belo Horizonte: Fundação Universidade Federal do Tocantins, 2006.

<sup>454</sup> Sobre a participação de setores médios negros no carnaval a partir de 1900 ver: POWRIE, Barbara E, The Changing Attitude of the Coloured Middle Class Towards Carnival, *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3/4, p. 224–232 Caribbean Quart, 1956; LIVERPOOL, op.cit.; COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*

<sup>455</sup> CUDJOE, Selwyn R., *Beyond Boundaries: The Intellectual Tradition of Trinidad and Tobago in the Nineteenth Century*, Wellesley, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2003, p. 328.

<sup>456</sup> Lewis O. Inniss, 'Carnival in the Old Days (From 1858)', *Beacon*, Vol.1, No.12, April 1932, pp. 12-13. At twelve o'clock on the evening of Shrove Sunday the blowing horns or empty bottles as a substitute, was the notice for the assembling of the bands, Belmont, Corbeaux Town, Dry River, Dernier point, etc. etc. These headed by the champions who could *hallé baton* skillfully with a *grande* tambour and a collection of shack-shacks to give the music, torches made of resinous wood to give light, marched down the street yelling ribald songs. 'The city was in total darkness at night in those days. When they came to some convenient spot the drummer put down the drum and sitting astride it proceeded to batte tambour, the women who carried the shack-shacks making vigorous accompaniment whilst the crowd danced *Corlindas* the women singing *Bel-Airs* and *hallé baton* (stickfighting) waged among the men.

Segundo ele, o Canboulay era praticado por grupos fundados a partir de determinadas regiões da cidade – Belmont, Dry River – e seus préstitos eram anunciados pelo toque de cornetas. Tambores e chocalhos [*shaq-shaqs*] faziam o acompanhamento musical, tochas eram carregadas, iluminando as ruas.<sup>457</sup> As mulheres cantavam o coro enquanto os homens dançavam e lutavam usando os *sticks* [cacetes]. Nessa performance também era comum a presença de negros acorrentados, outras bradando chicotes, em clara alegoria dos tempos do cativo.

Portanto, o Canboulay dos carnavais Pós-Abolição apresentavam uma série de práticas e tradições negras que remontavam a memórias da África e do cativo, mais do que apenas uma atualização da sátira realizada pelas elites francófonas anteriormente. Como afirmou Cowley,

Acompanhado pelo som de tambores e pelo canto e lamento dos participantes, esse acentuado lembrete da escravidão era quase certamente muito próximo da realidade do passado para o conforto de uma culpada (e temerosa) plantocracia. Aqueles que haviam previamente parodiado o Canboulay quando o carnaval era sua prerrogativa.<sup>458</sup>

Por conseguinte, ocupar as ruas da capital nos dias de Carnaval apresentava nexos culturais e sociais muito profundos com o processo de abolição da escravidão e as experiências negras no Pós-Abolição. Como veremos no tópico seguinte, essas práticas reunidas no Canboulay de Port-of-Spain foram constituídas e desenvolvidas em diálogo com as tensões e desafios sociais. Justamente por isso é tão significativa sua ligação com a Abolição da escravidão.

### **5.3. “Abaixo do diâmetro da respeitabilidade”? O carnaval *Jamette* e a experiência negra em Port-of-Spain (1840-1877)**

Em 1847, um viajante inglês de nome Charles Wiliam Day observou o carnaval na cidade de Port-of-Spain. Sua descrição aponta para uma festa muito plural, tanto nas formas quanto nos seus sujeitos sociais. Em seu texto, marcado do olhar preconceituoso e “civilizador” dos protestantes europeus, a rua é o palco tanto para membros da elite branca quanto para descendentes de indígenas das colônias espanholas se divertirem. Porém, também reflete como esse palco estava sendo conquistado e reinventado pela população negra da cidade.

<sup>457</sup> Segundo Cowley, há apenas uma ocorrência do uso de instrumento de corda [fiddle] em Trinidad entre 1780 e 1880, enquanto na Jamaica aparece 13 vezes. COWLEY, op.cit. *Music & migration...*, p. 532.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 220. Accompanied by the noise of drumming and the singing and cries of the participants, this accentuated reminder of slavery was almost certainly too close to the reality of the past for the comfort of a guilty (and fearful) plantocracy. Those who had previously mimicked 'Canboulay' when the Carnival was their prerogative.

Os mascarados desfilavam nas ruas em grupos de dez a vinte, ocasionalmente juntando forças em procissão. Os primitivos eram negros, quase tão nus quanto se deve, borrados com verniz preto. Um dos membros dos grupos tinha uma longa corrente e cadeado preso à sua perna, a qual os outros puxavam. O que isso tipificava, eu era incapaz de apreender; porém, como o acorrentado era ocasionalmente jogado ao chão, e tratado com uma bastonada simulada provavelmente representava a escravidão. Cada mascarado estava armado com um robusto cajado, de modo que superavam o número de policiais na proporção de 2 para 1, se a ocasião se apresentasse. Grupos de mulheres negras dançavam pelas ruas, cada *clique* distinto por corpetes da mesma cor. Todos os negros, homens e mulheres, vestiam uma máscara branca cor de carne, seus cabelos de lã [*woolly hair*] cuidadosamente oculto por lenços; isso, contrastando com os seios e braços negros, era engraçado [*droll*] ao extremo. Aquelas senhoras que miram na civilização superior de sapatos e meias, invariavelmente vestiam suas extremidades pedais em meias de seda rosa e sapatos infantis azuis, brancos e amarelos, [*sandled up*] suas pernas robustas. Para os homens, o personagem predominante era o Polichinelo; [Piratas, corsários turcos, Highlanders, índios da América do Sul, mortes]. (...) Reparei que onde quer que um máscara negra aparecesse, era certo ser um homem branco.<sup>459</sup>

Nessa descrição ainda estão presentes foliões brancos com rosto pintado de preto, uma grande multiplicidade de fantasias e práticas. Mas também aponta para representações da escravidão e a paródia da vida da elite branca em performances de homens e mulheres negras em menos de uma década após a abolição definitiva da escravidão na colônia. Esse momento inicial Pós-Abolição já mostrava o carnaval como um espaço de confluência de diversas práticas culturais que iriam formar o chamado carnaval *Jamette*, que encontraria seu auge nas décadas de 1860 e 1870 na cidade de Port-of-Spain: formação de grupos desfilando pelas ruas, corpos pintados de preto, correntes em volta das cinturas, a presença dos cacetes, das fantasias zombando a “civilização superior”, mesclados com personagens dos carnavais europeus, tochas, tambores e desafios verbais.

Atualmente, em Trinidad, *Jamette* significa prostituta, contudo nos carnavais de meados do XIX seu significado era muito mais amplo. O termo tem origem do francês *diametre*, e em patois *Jamette*, diâmetro. Esse termo designaria o grupo de pessoas localizado “abaixo do diâmetro da respeitabilidade”,<sup>460</sup> aqueles representantes do “submundo” da cidade: prostitutas, criminosos, cantores, tocadores de tambor, dançarinos, *stickmen*, *obeahmen*.<sup>461</sup>

Apesar das tensões no interior das elites coloniais – marcadamente a rivalidade entre franceses católicos e ingleses protestantes, presente por todo o século XIX na ilha –, esses grupos estavam bastante afinados em alguns pontos, representados por leituras comuns sobre a população negra especialmente. No geral, as elites se uniram em torno do desejo pela

<sup>459</sup> DAY, op.cit. *Five Years' Residence in the West Indies* p. 313–315.

<sup>460</sup> PEARSE, op.cit. *Carnival in Nineteenth Century Trinidad...*

<sup>461</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*p. 72.

ELDER, J D; BESSON, Jean; LEUNG, JOYCE, Obeah, in: *The Encyclopedia of Caribbean Religions*, Chapel Hill: University of Illinois Press, 2013, p. 642–646; UDAL, J S, Obeah in the West Indies, *Folklore*, v. 26, n. 3, p. 255–295, 1915.



manutenção de um padrão rígido de ordem pública, pela defesa de um sistema de status social bastante hierarquizado – baseado tanto na questão social/econômica quanto na questão racial –, nas políticas de controle da força de trabalho, na defesa do Cristianismo e da Civilização europeia como único padrão aceitável.<sup>462</sup>

Os grupos que se formavam no seio da população considerada *Jamette* [*Jamette bands*] apresentavam performances públicas com conteúdo sexualizado e abertamente desafiador para os padrões da moralidade defendidos por essas elites.<sup>463</sup> Na visão de muitos, esses grupos, que desfilavam desafiadoramente pelas ruas da capital, seriam compostos por hordas de homens e mulheres unidas para manter “a vadiagem, a imoralidade e o vício” e eram constantes moradores das prisões.<sup>464</sup> Nas palavras de L. O. Inniss, nas décadas de 1860 e 1870, “nenhuma pessoa decente” participaria do carnaval nas ruas da cidade.<sup>465</sup>

Em Trinidad, entre 1838 e 1881, a utilização de termos como “lower classes” é recorrente nas fontes e refere-se amplamente aos grupos de trabalhadores negros, homens e mulheres que compunham a grande maioria da população da ilha no período. É importante notar que até 1946 pessoas de ascendência africana representavam 46.9% da população de Trinidad e Tobago, 14% mestiços [*mixed*]; 35% Indianos e apenas 2,7% brancos.<sup>466</sup> Nas fontes, os imigrantes indianos são comumente chamados como *coolies* e ao longo do período estudado viviam, sobretudo, nas áreas rurais. Nas décadas após a abolição, segundo Brereton, Trinidad era uma sociedade segmentada dividida em grupos a partir de origens nacionais e raça, mas também por educação e posição econômica:

Os membros desses segmentos interagiam em alguns níveis e em algumas áreas da vida econômica e social, mas eles pensavam de si mesmos como pertencentes primariamente a um grupo separado e autossuficiente. Os segmentos formavam uma hierarquia, com um claramente dominante, os outros claramente subordinados (ranqueados grosseiramente em ordem descendente). Um segmento, os brancos, controlavam o maquinário da lei e das forças legais, política e administração. A cor exerceu uma parte proeminente em determinar status de diferentes segmentos, uma característica de sociedades multiculturais, e pluralismo cultural também foi um característica distintiva da sociedade de Trinidad.<sup>467</sup>

<sup>462</sup> PEARSE, op.cit. *Carnival in Nineteenth Century Trinidad*, p. 190.

<sup>463</sup> CROWLEY, op.cit. *The Traditional Masques of Carnival*, p. 196.

<sup>464</sup> PEARSE, op.cit. *Carnival in Nineteenth Century Trinidad*, p. 188.

<sup>465</sup> INNIS. op.cit. 1932. P.9.

<sup>466</sup> JAMAICA, Department of Statistics, *West Indian census, 1946.*, Kingston, Jamaica: [s.n.], 1950.

<sup>467</sup> BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, p. 6. The members of these segments interacted on some levels and in some areas of economic and social life, but they thought of themselves as belonging primarily to a separate and self-contained group. The segments formed a hierarchy, with one clearly dominant, the others clearly subordinate (ranked roughly in descending order). One segment, the whites, controlled the machinery of law and law enforcement, politics and administration. Colour played a prominent part in determining the status of the different segments, a characteristic of multi-racial societies, and cultural pluralism was also a distinctive feature of Trinidad society.

Os crioulos brancos e britânicos residentes, apesar das divisões internas, formavam a classe dirigente; as classes médias negras e de cor “formavam um grupo distinto dos brancos por sua descendência africana, e das massas crioulas por sua educação e empregos [*White-collar*].<sup>468</sup>

Portanto, em Port-of-Spain do século XIX o termo “lower class” estava profundamente ligado a população negra e sua cultura – um termo generalizante utilizado por jornalistas e membros das elites que acabava por silenciar as rivalidades internas e a multiplicidade de experiências desses sujeitos negros. No carnaval não era diferente: a população que formava os grupos de Canboulay, aqueles chamados de *Jamettes*, os alvos do olhar repressivo eram majoritariamente negros. Diferentemente do caso do Rio de Janeiro, onde a cidade possuía elevado índice de brancos de múltiplas origens, assim como um alto número de mestiços, com variações sutis nos tons de pele. A cultura associada às “lower classes” de Port-of-Spain era, dessa forma, uma cultura negra. Por isso, quando as fontes falam em “people”, “mob”, “poor classes” estão falando também de uma determinada percepção racializada da sociedade.



Figura 59. Negro Figuranti. 1836. *Ibid.* Plate 20.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 7.

Para além do olhar das elites, o carnaval *Jamette* representou uma das mais marcantes expressões da cultura da classe trabalhadora negra da cidade, unindo tradições da África Ocidental e Central<sup>469</sup> e dialogando estreitamente com as transformações da vida urbana de Port-of-Spain entre 1840 e 1870.<sup>470</sup> Port-of-Spain era um exemplo das cidades caribenhas da época:

Todas as cidades eram lugares extremamente insalubres, superpovoados, com falta de saneamento, e sujeitas a doenças tropicais como malária e febre amarela. Sem a importação de escravos, migração das plantations e a expansão da população negra e de cor livre que haviam sido deslocadas de áreas rurais para urbanas, as cidades teriam registrado declínio de população.<sup>471</sup>

A população da cidade, de fato, cresceu de 18.980 em 1861 para 31.876 em 1881, especialmente em função de migrações.<sup>472</sup> Conforme a população crescia, a população de trabalhadores negros intensificava sua busca por melhores condições de vida. Isso se dava sobremaneira a partir da formação de alianças e identidades baseadas em territórios geográficos, na língua, em sua origem – no caso de muitos imigrantes das ilhas vizinhas – e nas associações que pertenciam.<sup>473</sup> “Eles clamavam, como direitos para o grupo ou parentesco, terras para construir suas casas, *gayelles*<sup>474</sup>, escolas e igrejas, áreas para seus cemitérios e jardins, e bosques para caçar e recursos florestais.”

---

<sup>469</sup> LEWIS, op.cit. Central Africa in the Caribbean transcending time, transforming cultures.

<sup>470</sup> LIVERPOOL, op.cit, p. 253.

<sup>471</sup> CLARKE, op.cit. Demographic Change and Population Movement, p. 263.

<sup>472</sup> LIVERPOOL, op.cit. p. 257.

<sup>473</sup> *Ibid.*

<sup>474</sup> “An arena or ring for cockfighting or stick-fighting.” Oxford Dictionaries.

<http://www.oxforddictionaries.com/>



Mapa 1. Ilha de Trindidad<sup>475</sup>



Figura 60. Trinidad a partir do Golfo de Paria. 1836. *Ibid.* Plate 4.

Entretanto, as condições de vida dos habitantes da cidade de Port-of-Spain eram deploráveis. Muitos dos foliões negros viviam nas chamadas *Barrack Yards* [cortiços], onde

<sup>475</sup> Ilha de Trinidad e a capital Port-of-Spain. A partir de *British Possessions on the North East Coast of South America*. XL. (with two maps: *Island of Trinidad from Government and other Surveys*. Drawn & Engd. by J. Bartholomew. Edinr. (and) *British Guyana according to Sir Robert Schomburgk* drawn by Augustus Petermann F.R.G.S. Engraved by G.H. Swanston. A. Fullarton & Co. London, Edinburgh & Dublin. IN: *The Royal Illustrated Atlas, Of Modern Geography With An Introductory Notice* By Dr. N. Shaw, Secretary To The Royal Geographical Society &c. A. Fullarton And Co. London And Edinburgh. (title page only) W.B. Scott. W. Holl. 1872. P. 40

moravam em casas de madeira, divididas em quartos compartilhados por famílias inteiras, sem privacidade, com constante disputa por água e pelo uso de banheiros. Segundo os antropólogos Garth L. Green e Philip Scher, no prefácio do livro "Trinidad Carnival: The Cultural Politics of a Transnational Festival":

Essas *barracks* proviam moradia para trabalhadores em e ao redor de Port-of-Spain e consistiam em um longo e baixo prédio com quartos pequenos divididos um do outro, mas some o mesmo teto. O *barrack yard* era a área comunal e comumente possuía a única, compartilhada fonte de água. *Barrack Yards* foram associadas com linguagem e comportamentos rudes e também foi citado como a fonte e centro da performance de muitos tipos de fantasias carnavalescas [*masquerades*].<sup>476</sup>

Milhares moravam nesses *Barrack Yards*, onde inúmeras epidemias de cólera, malária, tuberculose ocorreram ao longo do século XIX graças à insalubridade comum. A falta de acesso à educação e a escassez de empregos, garantiam a dureza da vida, propiciando índices elevados de criminalidade, violência, prostituição, alcoolismo.<sup>477</sup> Com o aumento da imigração das ilhas vizinhas, a pressão sobre moradias, empregos e salários se torna mais intensa, dificultando todos os aspectos da vida da população negra pobre de Port-of-Spain.<sup>478</sup>

Segundo Brereton, a maioria da população negra morava nesse tipo de habitação. Tais moradores formavam o grosso da população de trabalhadores urbanos da cidade.

Negros urbanos possuíam uma variedade de empregos. Muitos era domésticos, especialmente as mulheres, que também estavam em grande número como lavadeiras e costureiras. Outros eram pequenos comerciantes, lojistas, mascates. Muitos eram porteiros, carteiros, motoristas. Um elemento significante compreendia dos trabalhadores das docas, e as lojas e armazéns empregavam alguns porteiros, zeladores e mensageiros. Um pequeno porém crescente número estava empregado nas indústrias leves de Port-of-Spain, como cervejarias e padarias. Provavelmente a maioria de todos os homens trabalhadores de Port-of-Spain era 'artisans, um termo que denotava artesãos qualificados tal como carpinteiros, pedreiros, trabalhadores de construção civil, mecânicos, alfaiates, sapateiros e pintores. E um muito grande número de negros de baixa classe da cidade, de ambos os sexos, parecem ter estado habitualmente desempregados, parte da população flutuante dos pequenos criminosos e 'vagabundos'.<sup>479</sup>

<sup>476</sup> GREEN, G L; SCHER, P W, *Trinidad Carnival: The Cultural Politics of a Transnational Festival*, Bloomington: Indiana University Press, 2007, p. 227. Such barracks provided housing for laborers in and around Port of Spain and consisted of a long, low building with small rooms divided from one another but under the same roof. The barrack yards were communal and often held the one, shared water source. Barrack yards became associated with rough language and behavior and have also been cited as the source and performance center for many masquerade types.

<sup>477</sup> LIVERPOOL, op.cit. , p. 258.

<sup>478</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*, p. 73.

<sup>479</sup> BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, p. 116. Urban blacks held a variety of jobs. Many were domestics, especially the women, who also figured in large numbers as washer women and as seamstresses. Others were petty traders, shopkeepers, and hucksters. Many were porters, carters, and cab-drivers. A significant element comprised the dock-workers, and the shops and stores employed a few as porters, janitors, and messengers. A small but growing number was employed in the light industries in Port of Spain, such as the breweries and the bakeries. Probably a majority of all Port of Spain male workers were 'artisans', a term which denoted skilled craftsmen such as carpenters, masons, construction workers, mechanics, tailors, shoemakers, and

Desses *Barrack Yards* saíram os principais grupos de Canboulay, compostos, em sua maioria, por jovens homens, que se empenhavam em dominar as técnicas da luta com cacete [*stickfight*]:

Uma das mais importantes atividades dos grupos era lutas com cacetes, ou *Kalinda*. Cada grupo tinha seus lutadores campeões, seus reis da *kalinda*. Torneios era realizados nos pátios, ou em espaços públicos nos feriados e festas; campeões rivais de diferentes grupos, vizinhanças, ou vilas se encontrariam para duelar.<sup>480</sup>

Esse carnaval era caracterizado pelo seu Canboulay violento, “barulhento” e “selvagem”, pela “luxúria” nas fantasias, nos gestos e nas letras de músicas, pelo travestismo de homens e mulheres, pelo confronto entre as diferentes *Yard bands*, com os desafios verbais – através das canções chamadas de Kalinda – e os físicos – através dos confrontos entre *stickfighters* com cacete. Essa violência ritual e demais características dos *Jamettes*, que se repetiam anualmente nos dias de carnaval, se chocava com os valores da hierarquia colonial e sua noção de civilização.

A estrutura de um grupo [*band*] do Canboulay, como representada na imagem abaixo, nos permite entender mais claramente a fusão de música, canto e desafios físicos (com o uso de cacetes), a presença de uma corte real, com rei, rainha e príncipe e a presença marcante das tochas. No esquema de 1953 apresentado por J. D. Elder, o grupo de Canboulay era composto por mais ou menos cinquenta *stickfighters*, com seus cacetes e suas tochas acesas, mais um grupo de músicos, que realizavam um cortejo pelas ruas da cidade, acompanhados por grupos de mulheres e crianças, responsáveis por prover cacetes, tochas, tambores – e se necessário pedras e garrafas – aos *stickfighters*. Na estrutura no cortejo, a família real e os músicos vinham protegidos pelas sucessivas fileiras de bravos *stickmen*.<sup>481</sup>

---

printers. And a very large number of lower-class blacks of the city, of both sexes, appear to have been habitually unemployed, part of the floating population of petty criminals and 'vagrants'.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 167. One of the most important activities of the bands was stick-fighting, or kalinda. Each band had its champion fighters, its kalinda kings. Tournaments were held in yards, or in a public place on holidays; rival champions from different bands, neighbourhoods, or villages would meet in combat.

<sup>481</sup> ELDER, op.cit. Cannes Brûlées...

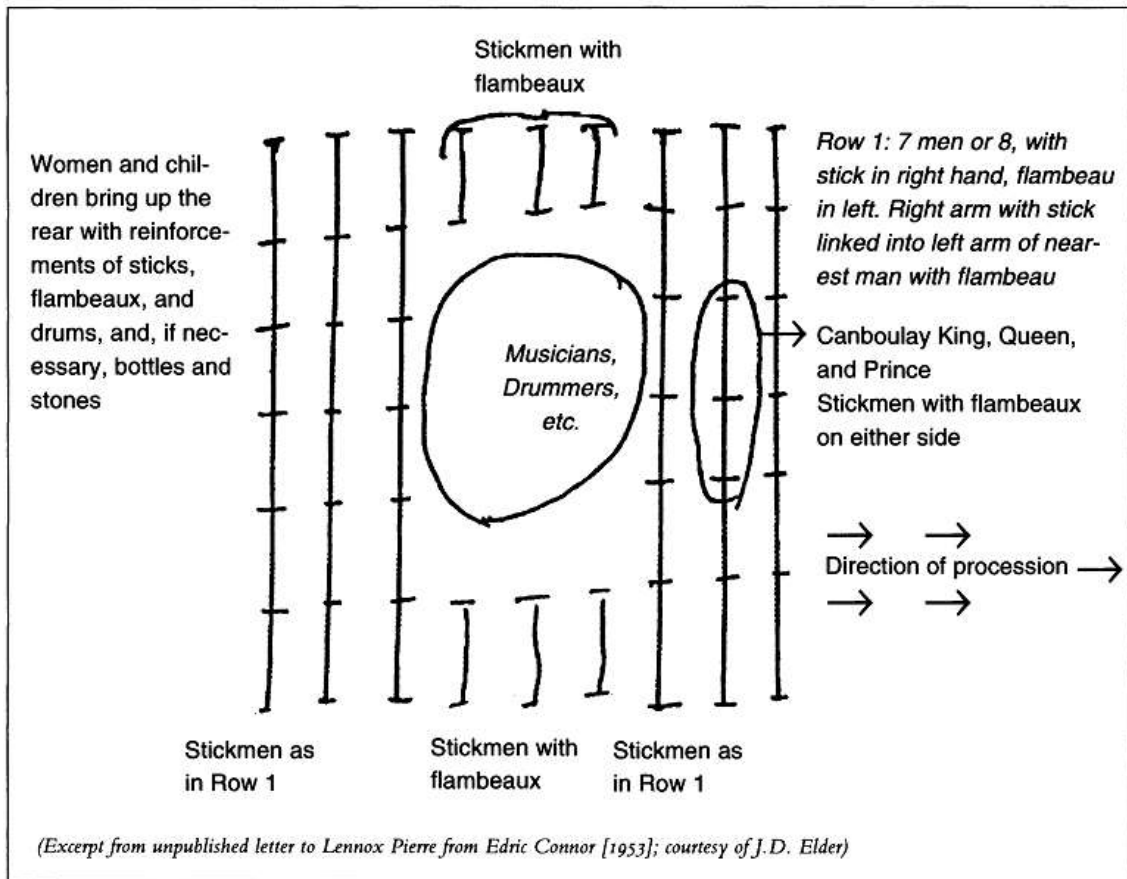


Figura 61. Esquema de uma grupo do Canboulay. ELDER, J D, *Cannes Brûlées*, TDR (1988-), v. 42, n. 3, p. 38–43, The MIT Press, 1998, p. 39.

O sucesso do grupo dependia da confiança e companheirismo entre os membros. Ao enfrentar um grupo rival era preciso saber que se podia contar com seus pares, que os músicos, rei, rainha e príncipe seriam protegidos, e que a reposição de artefatos, seria provida com eficiência pelas mulheres e crianças. A identidade do grupo era fundamental para sua sobrevivência e destaque no carnaval. O senso de pertencimento desses grupos tinha origem na experiência social, calcada na vida muitas vezes turbulenta e agitada das *Barrack Yards*. Os grupos rivais, geralmente eram originários de territórios diferentes, que utilizavam o palco carnavalesco para resolver rusgas e conflitos ocorridos ao longo do ano – uma disputa por emprego, um namorada, uma ato de violência ou ofensa pública.

As fontes jornalistas se esforçam em associar a fantasia de *négre jardin* ou *neg jadin* aos *stickfighters*. Em 1893, cinco indivíduos foram presos:

Fantasiado como *negre-jardin* e nomeados respectivamente Alfred Williams, John Isaacs, Antonio Picou, Alexander Babtist e Simon Joseph, foram acusados pelo detective Lord pelo que fizeram na Rua Upper Prince, fazer parte de uma assembleia de pessoas, estando **armadas com cacetes** no número de dez ou mais – contrário à Proclamação em vigência e datada de 12 de janeiro último: eles foram representados pelo Sr. Robert Prizgar e eles se declararam inocentes. A evidência do reclamante e do detetive Niccolls foi ouvida em apoio à acusação, e pareceu que

aproximadamente outros nove que estavam também armados com cacetes, fugiram antes de serem presos. O defensor foi condenado a pagar uma multa de dez *shilings* ou ir para a prisão por quatorze dias.<sup>482</sup>

No carnaval de 1904, o editorial do POSG afirmava que havia sido um ano tranquilo, sem tumultos entre o povo e a polícia. A única exceção teria sido:

O mais rude elemento, conhecido como negre jardine e seus parceiros, que, é lamentável dizer, se reuniram naquelas partes da cidade menos frequentadas pela polícia, e **entraram em lutas com cacete**, e arremesso de garradas e pedras, muito do temor e desconforto dos cidadãos respeitáveis que tiveram que realmente sair de suas casas, durante de operações hostis. É para ser esperado pelo bem da comunidade como um todo que o governo irá no futuro tomar medidas (se necessário através de legislação especial) para remediar tão malévolos como no presente existe na instituição dos grupos de negre jardine – uma instituição que é justo dizer não é nada menos que uma desgraça para uma comunidade que orgulha-se de ser civilizada.<sup>483</sup>

A fantasia de *negre jardin* – termo que pode ser traduzido como escravo do eito – tem origem no Canboulay ainda nos anos 1830, quando homens assim fantasiados corriam pelas ruas com tochas e cacetes simulando a queima da cana-de-açúcar. Além do porte de *stick*, o que caracteriza a fantasia é o grande coração bordado ao peito, geralmente trazendo preso a ele um espelho. Segundo Warner-Lewis, essa característica pode ser relacionada com tradições da África Central, especificamente de práticas religiosas do Congo:

Curiosamente, as roupas utilizadas pelos stick-fighters de Trinidad e uma fantasia relacionada, o neg jading, apresentavam um emblema que era constante em estátuas religiosas do Congo chamadas minkisi. Era um espelho preso no peito. A decoração do peito do neg jarin era feita de pano fino de flanela no formato de um coração".<sup>484</sup>

Segundo Daniel Crowley, a fantasia de *Neg Jardin* seria uma das mais antigas do carnaval de Trinidad, e seria a “fantasia do carnaval Canboulay.” Vestiam calças de cetim até

<sup>482</sup> POSG. 14/02/1893 (P. 3). Grifo meu. disguised as negre-jardine and named respectively Alfred Williams, John Isaacs, Antonio Picou, Alexander Baptist and Simon Joseph, were charged by Detective Lord for that they did at Upper Prince Street, form part of an assembly or collection of persons, **being armed with sticks** to the number of ten or more – contrary to the proclamation in force and dated January 12 ultimo: They were represented by Mr. Robert Prizgar and they pleaded not [guilty]. The evidence of the complainant and Detective Niccolls, was heard in support of the charge, and it appeared that about nine others who were also armed with sticks, made their scape before they could be secured. The defendant were convicted to pay a fine of ten shilling or go to goal for fourteen days.

<sup>483</sup> February 17 1904. Wednesday. P.4. that rougher element, known as negre jardine and their partisans, who, it is regrettable to say, assembled in those parts of the town less frequented by the police, and **indulged in stick fighting**, bottle and stone throwing, much to the fear and discomfort of respectable citizens who had actually to flee their houses, during the hostile operations. It is to be hoped for the sake of the community at large that the Government will in future take such steps (if necessary by special legislation) as will remedy such an evil as at present exists in the institution of negre jardine bands – an institution which it only fair to say is nothing short of a disgrace to a community that boasts of civilization.

<sup>484</sup> LEWIS, op.cit. Central Africa in the Caribbean transcending time, transforming cultures, p. 71. Interestingly, the outfit worn by Trinidad stick-fighters and a related masquerade, the neg jading, featured an emblem which was constant in Kongo religious statuary called minkisi. This was a mirror on the chest. The neg jadin's chest decoration was "made of swansdown in the shape of a heart.



o joelho, camisas com babados e um coração de tecido decorado com espelhos preso ao peito. Segundo Corwley, cada *stickmen* tinha como objetivo arrancar o coração de tecido de seu oponente e então vencer o confronto.<sup>485</sup> Abaixo, podemos ver uma representação do “negro do eito” de Richard Bridgens, de 1836. Nela o homem aparece carregando suas ferramentas de trabalho para cortar cana – enxada, facão, moringa d’água e um pequeno pedaço de madeira. Segundo Warner-Lewis, veste uma *Ntanga*, o tecido enrolado na cintura utilizado pelos guerreiros e os que não eram membros na nobreza do Congo.<sup>486</sup>



**Figura 62. Negro do eito. 1836. *Ibid.* Plate 13.**

Na imagem seguinte, vemos a representação da fantasia de *negre jardin* publicada no livro de Warner-Lewis sobre as heranças centro-africanas no Caribe. Pouca semelhança entre as duas, à exceção do pedaço de madeira. É interessante notar as transformações e inovações

<sup>485</sup> CROWLEY, op.cit. *The Traditional Masques of Carnival*, p. 195.

<sup>486</sup> LEWIS, op.cit. *Central Africa in the Caribbean transcending time, transforming cultures*.

presentes na fantasia: a roupa de cetim, as calças e meias não seriam viáveis no trabalho no eito. Revelam a incorporação de diferentes elementos, como fantasias europeias e elementos de matrizes africanas, como o coração bordado ao peito e seus pequenos espelhos.



**Figura 63. Negre Jardin. LEWIS, Maureen Warner, *Central Africa in the Caribbean transcending time, transforming cultures*, 2003.**

O carnaval *Jamette* representava, entretanto, um grande conjunto de práticas, para além do *stick-fighting*. Fantasias de *Moko Jumby* – dançarinos em perna de pau –, marinheiros e militares, Índios Vermelhos – vindos da Venezuela –, vampiros, morcegos e palhaços.<sup>487</sup> Duas fantasias, além dos já citados *negre jardin*, são importantes destacar aqui: os *Black Indias* e os Diabos. Segundo Crowley essa fantasia estaria associada ao continente africano e seria uma preferência entre os negros de Trindade. Índio aqui seria sinônimo de homem selvagem [*wild man*]:

<sup>487</sup> Para um sumário mais detalhado dessas fantasias e suas características ver: CROWLEY, op.cit. *The Traditional Masques of Carnival*.

Eles usam calças longas e camisas de cetim preto decoradas com penas de peru e decoradas com miçangas prateadas e douradas. Eles vestem longas perucas pretas deitas mato e cordas esfiapados, chapéus com pedas de peru dourada, e brincos de nariz e orelha dourados, e eles pintavam o rosto de preto com lumpblack [pigmento negro feito de fuligem]. Eles carregavam lanças, , tomahawks, ows-and-arrows, e tambores, e comiam fogo.<sup>488</sup>

Seu grupo era organizado em hierarquia militar com a presença de rei e rainha, príncipes, caçadores, guerreiros. Crowley diz que dois desses grupos se chamavam *Heroes of the Dark Continent* e *Ibo Sun God Wild Indians*. Infelizmente, para o período estudado não encontrei referências mais detalhadas sobre esses grupos nas fontes.



BLACK INDIAN  
WARRIOR

**Figura 64. Black Indian Warrior.** CROWLEY, Daniel J., *The Traditional Masques of Carnival*, *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3, p. 194–223, 1956, p. 210.

Vários tipos de diabos frequentavam os carnavais de Trinidad entre finais do XIX e início do século XX. Os diabos eram chamados de *Jab – patois* para o francês *diable*. O *Jab Molasi* – Diabo Melado – vestia calças com as pernas cortadas, um rabo de arame, correntes e cadeados em torno da cintura em referência à escravidão. Era comum usar chifres e um tridente. Mas a característica mais marcante dessa fantasia era o fato de todo o seu corpo, rosto e cabeça estarem cobertas de melado, graxa, creosote, lama. Dançando pelas ruas ele

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 211. They wear long trousers and shirts of black satin decorated with turkey feathers and silver and gold beads. They wear long black wigs made from frayed hemp rope, gilded turkey feather war bonnets, and gold nose-rings and earrings, and they blacken their faces with lamp-black. They carry lances, spears, tomahawks, ows-and-arrows, and drums, and eat fire.

ameaça tocar as fantasias mais bem feitas e sujar as roupas dos que assistem o carnaval. Também existiam grupos de diabos azuis, vermelhos e verdes<sup>489</sup>.



Figura 65. Jab Molassie. *Ibid.*, p. 209.

Outra fantasia de diabo presente entre a população *Jamette* era o *Jab-Jab*. Essa fantasia mistura elementos dos bobos das cortes medievais – com roupas de cetim, guizos nas pontas da camisa – e elementos da fantasia de *neg jardin* – o coração de tecido decorado com espelhos preso ao peito, as calças curtas e meias longas. Na cabeça, chifres de tecido e nas mãos chicotes de couro – que eram usados para cortar fantasias de grupos rivais.<sup>490</sup>



Figura 66. Jab-Jab. *Ibid.*

<sup>489</sup> PROCOPE, Bruce, The Dragon Band or Devil Band, *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3, p. 275–280, 1956.

<sup>490</sup> CROWLEY, op.cit. The Traditional Masques of Carnival, p. 214. Atualmente, grande parte dessas fantasias estão restritas ao chamado *Traditional Mas* que saem na noite inicial do carnaval chamada de *J'ouvert*. Para um glossário completo das fantasias tradicionais e atuais do carnaval de Trinidad ver: MARTIN, Carol, Trinidad Carnival Glossary, *TDR (1988-)*, v. 42, n. 3, p. 220–235, 1998.

Essas performances que uniam música, dança, desafios físicos e verbais, violência e grande relação com práticas associadas à África e ao tempo do cativo encontrou seu auge nas décadas de 1860 e 1870. Esse período, por conseguinte, correspondeu a um momento de grande repressão a essas práticas e seus atores.<sup>491</sup>

A maior corporificação dessa repressão se fez através de uma da *Ordinance of 1868*.<sup>492</sup> Essa lei havia sido criada num momento de intensificação da repressão contra práticas negras por todo o Caribe inglês. Tal movimento repressivo pode ser melhor compreendido como uma reação à Revolta de Morant Bay, ocorrida na Jamaica em 1865. Como já demonstrou Eric Foner, a revolta de Morant Bay representou o clímax da crise política das décadas de 1850 e 1860. Segundo ele, na Jamaica ao longo dos anos 1850, a população negra busca cada vez mais a participação política através do voto. Em meio a essas tensões políticas a Jamaica sofria com uma grave crise econômica, fruto do declínio da produção de açúcar e os efeitos locais da Guerra Civil nos Estados Unidos<sup>493</sup>. Entretanto, fazendeiros reagem aumentando a quantidade de terras exigidas para votar. As tensões tornaram-se mais frequentes e, em 1865, uma “multidão de negros atacou um tribunal de justiça para protestar contra as sentenças cruéis emitidas contra posseiros por magistrados locais, que eram também fazendeiros preeminentes.”<sup>494</sup> Dezesesseis magistrados foram mortos. Em retaliação aldeias camponesas foram queimadas e cerca de 400 negros executados.

Como consequência, aumenta o temor dos fazendeiros acerca de uma possível predominância do campesinato negro e a Assembleia da Jamaica vota a sua própria extinção e a ilha torna-se uma colônia da Coroa, governada diretamente por Londres. Outras ilhas açucareiras seguem o exemplo da Jamaica, ficando sem governo representativo local até finais do XIX. Os fazendeiros preferiram abrir mão do governo representativo local, afastando o poder político dos libertos, buscando a continuidade da grande lavoura.

No caso de Trinidad, que já era uma Colônia da Coroa desde sua conquista, sem possuir assembleia legislativa eleita por voto local, os temores de maior participação e insatisfação negra se manifestaram através de uma maior repressão e autoritarismo contra o Carnaval *Jamette*. Como uma culminância de toda a pressão da imprensa e membros das elites contra as práticas negras carnavalescas, a *Ordinance of 1868* foi aprovada e passou a criminalizar, proibir ou limitar a determinados lugares e períodos de tempo práticas tradicionalmente

<sup>491</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...* p. 73–74.

<sup>492</sup> TNA - CO 297/8.

<sup>493</sup> HALL, Douglas, A Population of Free Persons, in: LAURENCE, K O (Org.), *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*, Paris; Londres: UNESCO; Macmillan Educational, 2011, p. 54.

<sup>494</sup> FONER, op.cit. *Nada além da liberdade...* p. 52.

negras. Músicas e danças “obscenas”, sopro de cornetas e o porte de tochas foram banidas. Linguagem obscena, embriagues, comportamento rebelde [*riotous behaviour*] e quebra da paz se tornaram crimes. Essas medidas estavam aliadas a transmissão do controle do festival diretamente para as mãos da polícia e grande parte dessas ofensas passou a poder ser punida sumariamente.<sup>495</sup> Além disso, mascarados que não respeitassem as leis e desfilassem fora do horário permitido deveriam pagar a multa de cinco libras, valor elevadíssimo, visto que em 1884 trabalhadores recebiam em torno de trinta centavos de libra por dia.<sup>496</sup>

Contudo, a repressão às práticas carnavalescas remontam a período anterior às décadas de 1860 e 1880. Segundo John Cowley, entre 1797, início do domínio inglês e a década de 1830, as leis espanholas permaneceram em vigor. Contudo, Regulamentações da Polícia foram publicadas pelos ingleses ainda no primeiro ano de domínio e buscaram manter o controle sobre reuniões, bailes e batuques.<sup>497</sup>

Entre 1832 e 1868 uma série de leis buscou limitar os direitos civis da população negra, regulando e controlando especificamente seus batuques e reuniões festivas. Em 1832, ainda no período escravista, a *Ordinance* número 1 definia as ofensas cometidas por escravos: encontros e danças sem permissão em feriados; reunir-se em espaço público; transitar pelas vias públicas carregando armas ofensivas; possuir armas ofensivas; atirar armas de fogo, tocar sinos, soprar cornetas e conchas; promover um motin; praticar *obeah* ou fingir ser um.<sup>498</sup>

Em 1835, durante o período do Aprendizado, uma *Ordinance* para “estabelecer um sistema efetivo de polícia na cidade de Port-of-Spain” proibi:

A qualquer momento de qualquer dia antes das cinco horas de sete de setembro e depois das oito horas na tarde o bater e tocar de qualquer tambor, drum, gong, tambour, bangee, or chac-chac em qualquer casa, quintal, prédio e pátio.<sup>499</sup>

A proibição desses instrumentos musicais está associada diretamente com as práticas da população negra.

Em 1849 essa proibição seria reiterada e acrescenta que será proibido “cantar qualquer música profano ou obscena” e “aparecer mascarado exceto nas horas que for permitido se mascarar através de nota pública.<sup>500</sup> E só então chegamos a 1868, que estabelece ofensas puníveis com convicção sumária, dentre elas: “ataques por mascarados, (...) prática de *obeah*;

<sup>495</sup> LIVERPOOL, op.cit. p. 302.

<sup>496</sup> *Ibid.*

<sup>497</sup> COWLEY, op.cit. *Music & migration...* p. 180.

<sup>498</sup> Ordinance no.1 of 1832. TNA - CO 297/1.

<sup>499</sup> (Ordinance No.4 of 1835). at any time on any day earlier than the hour of five 7 September and later than the hour of eight in the afternoon the beating and playing of 'any drum, gong, tambour, bangee, or chac-chac in any house, outhouse, building or yard'.

<sup>500</sup> Ordinance No.6 of 1849. TNA - CO 297/4.

posse de artigos usado para *obeah* ou feitiçaria; (...) tocar ou danças ao som de qualquer tambor, gongo, *bangee*, *chac-chac* ou outro instrumento similar a qualquer hora entre dez da noite de um dia até seis da manhã do dia seguinte (...) comportamento revoltosa e embriaguez, (...) provocar rompimento da paz através de linguagem violenta ou obscena.<sup>501</sup>

No artigo sobre ofensas nas tuas e espaços públicos serão condenados sumariamente quem cantar qualquer musca profana ou obscena; intensionamente extinguir lâmpadas públicas; aparecer mascarados fora do horário estipulado; assoprar cornetas ou usar qualquer instrumento barulhento com o intuito de reunir pessoas ou de anunciar qualquer show ou espetáculo. Também fica proibido “carregar tochas acesas.”

Apesar da rigidez contida na letra fria da lei, o carnaval negro continuou sendo realizado com suas tochas, cornetas, máscaras, e cacetadas até finais da década de 1870, quando um novo Inspetor de Polícia iria se investir da prerrogativa de bastião da lei escrita e se empenharia como nunca antes em fazer valer cada artigo da *Ordinance of 1868*. Comportamento inédito por parte da polícia; as consequências, porém, também serão inéditas por parte dos foliões negros, como veremos no capítulo sete.

Mesmo que as autoridades coloniais não tenham tido força (ou maiores interesses) para colocar em prática todos os aspectos da lei de 1868, seu conteúdo demonstra que o alvo primordial da repressão eram as práticas negras associadas ao Canboulay e ao carnaval *Jamette*. Especialmente porque essas práticas representavam, nesse contexto, uma performance aglutinadora capaz de apresentar ao público tradições *Jamettes*, *stickfighters* e músicos negros. Segundo o antropólogo, educador e estudioso da cultura popular de Trinidad e Tobago, J. D. Elder (Tobago, 1913-2003), o Canboulay, “um carnaval africano, altamente organizado nas tendas – teatros rudes erigidos em vários pontos da cidade de Port-of-Spain – [...] se espalhou, e o Carnaval se tornou africano em termos de arte, feitura, música e teatro”<sup>502</sup>.

Elder entende como “carnaval africano” aquele cujas práticas remetem às tradições negras da cidade, num termo político, buscando positivar essa relação com o passado africano. Entretanto, para nós é mais interessante pensarmos esse carnaval como fruto de uma produção criativa a partir da mobilização de mulheres e homens negros num período de intensa disputa em torno dos sentidos de liberdade e de direitos.

É possível concluir esse percurso, desde o processo de abolição da escravidão até a década de 1870, elencando alguns pontos importantes para entendermos tanto a mobilização

<sup>501</sup> 7 April (Ordinance No.6 of 1868). TNA - CO 297/8.

<sup>502</sup> ELDER, op.cit. Cannes Brûlées.

negra na revolta de 1881, estudada no capítulo seguinte, quanto a aproximação com as experiências do Rio de Janeiro, tema da parte três da tese.

Primeiro já havia mobilizações negras antes do ato abolindo a escravidão em 1834. Mesmo que essa mobilização fosse muito mais recente do que em outras regiões do Atlântico, pois o tráfico de escravos irá se intensificar apenas entre 1797 e 1805, percebemos que a população negra – escrava, liberta e livre – criou formas de se organizar e estar presente no período festivo entre Natal e Ano Novo. Segundo, o carnaval, mesmo com predominância das elites francófonas, teve incipiente participação negra já nos primeiros anos de 1830. Terceiro, a abolição da escravidão acabou sendo um marco importante para a história do carnaval, visto que se intensifica a participação negra na festa.

Por fim, entre os anos de 1840 e 1870 houve um gradual distanciamento da participação das elites brancas da festa e um aumento nas práticas repressivas, ao passo que a população *Jamette* – homens e mulheres negras que viviam em difíceis condições nos *Barrack Yards* de Port-of-Spain – passou a ser maioria na festa, congregando diversas tradições negras e desenvolvendo o *Canboulay* – baseado no uso de tambores, desafios verbais, desafios físicos através do uso de *sticks* [cacetes], o porte de tochas acesas e o confronto entre diferentes grupos.



## Capítulo 6. Carnaval como direito: a Revolta do Canboulay de 1881

Then forth went all the "bobbies",  
 And forth went Baker too,  
 And when they got to where 'twas hot  
 At once their staves they drew.  
 "Down with the torches!" Baker cried,  
 "With all the speed ye may,  
 I with two more to help me  
 Will hold the foe in play."  
 (...)  
 Then down at once the flambeaux went,  
 And staves and sticks they drew,  
 And in and out and all about  
 The stones and bottles flew,  
 Hotter and hotter the battle raged  
 Till near the break of day;  
 Full many a head and many a lamp  
 Were cracked in the affray.  
  
 From night till morn the battle raged,  
 The streets with blood were red  
 From many a cut and many a wound  
 And many a broken head.  
 The " bobbies" were victorious  
 And back to barracks went;  
 The furious crowd, all up and down,  
 Cried, "to-morrow night we'll burn the town  
 Our anger's not yet spent."<sup>503</sup>

As estrofes acima foram publicadas no *Trinidad Chronicle* em 1881 e versam sobre a maior revolta popular ocorrida em dias de carnaval da ilha de Trinidad. O bravo Baker dos

---

<sup>503</sup> Macaulay Redivivus. "A Lay of Canboulay", *Trinidad Chronicle*. Apud BRIERLEY, J N, *Trinidad: Then and Now: Being a Series of Sketches in Connection with the Progress and Prosperity of Trinidad, and Personal Reminiscences of Life in that Island 1874-1912*, Port-of-Spain: Franklin's electric printery, 1912. P.323-325.

“bobbies”<sup>504</sup> era o Inspetor Comandante de Polícia de Trinidad e aparece como personagem destacado na narrativa em verso de Macaulay Redivivus<sup>505</sup>, intitulada *Lay of Canboulay*. Nela Baker “jura pelos ‘deuses carnais’ que o povo de Port-of-Spain não vai mais se mascarar” e convoca seus ‘fiéis seguidores’ a se juntarem a ele para impedir o Canboulay e extinguir as tochas, um dos elementos centrais dessa prática carnavalesca, como veremos a diante.

À frente dos “bobbies”, Baker teria investido contra as “bandas barulhentas de ousados desordeiros” armados de cacetes vindos das favelas de *Belmont*, região ao norte da cidade de Port-of-Spain, historicamente associada às camadas mais pobres e lar dos mais renomados e, para muitos, assustadores grupos de foliões negros. Ruas cobertas de sangue, feridos de ambos os lados, luminárias das ruas quebradas. Na interpretação de Redivivus, a polícia teria voltado vitoriosa ao batalhão, mas “a multidão furiosa” clamava que “amanhã à noite nós vamos queimar a cidade, nossa raiva ainda não se dissipou”.

A Revolta do Canboulay [*Canboulay Riot*], ocorrida em 1881 na cidade de Port-of-Spain, capital da colônia britânica de Trinidad, foi um marco na história de seu carnaval. Entretanto, sua importância extrapola os dois dias consagrados a Momo na ilha caribenha. Analisar historicamente a revolta e suas consequências nos permite compreender melhor as formas de participação e organização da população negra, assim como a racionalidade política de suas lutas pela manutenção de direitos e autonomia através da festa carnavalesca.

Por conseguinte, veremos nesse capítulo os caminhos utilizados pelos foliões negros para enfrentar as diferentes forças sociais que se empenharam em conquistar simbolicamente o carnaval entre 1881 e 1900. Polícia, governo e imprensa – cada qual com suas múltiplas vertentes – se constituíram como interlocutores poderosos durante a revolta e pautariam os debates futuros sobre o papel do carnaval e dos foliões negros na sociedade como um todo. Por parte dos sujeitos negros, a Revolta de 1881 se configurou como uma luta política na defesa por direitos costumeiros e pelo respeito à autonomia festiva, como pretendo demonstrar ao longo desse capítulo.

Porém, antes de partirmos para a análise detalhada dos múltiplos sentidos desse evento, veremos uma breve descrição das 24 horas que marcariam a história do carnaval de Trinidad por décadas.

---

<sup>504</sup> Termo popular utilizado para designar policiais na Inglaterra e também em grande parte das colônias do império. Tem origem nos anos 1830, quando Robert Peel criou a primeira força policial organizada de Londres, a *London's Metropolitan Police*. Ver: JONES, D J V, *The New Police, Crime and People in England and Wales, 1829-1888, Transactions of the Royal Historical Society*, v. 33, p. 151-168 CR – Copyright © 1983 Royal Historic, 1983.

<sup>505</sup> Infelizmente não encontrei mais informações sobre esse autor.

### 6.1. A revolta do Canboulay de 1881: o evento passo-a-passo<sup>506</sup>

Em 1880, Capitão Baker apreendeu as tochas dos grupos [*bands*] durante a primeira noite de Carnaval. Tal medida estava calcada numa Postura do conselho legislativo de 1868 que proibia seu uso em procissões e festas públicas. Pegos de surpresa, os membros dos grupos entregaram as tochas e submeteram suas práticas ao controle da polícia naquele ano.

No carnaval seguinte, impulsionado pelo ‘sucesso’ do ano anterior, Baker decide fazer nova investida contra os grupos que carregam tochas – um dos elementos centrais do Canboulay –, e além de apreendê-las, pretende impedir que esses grupos transitem nas ruas sem acompanhamento policial.

Contudo, os grupos [*bands*], tradicionalmente rivais (que anualmente se enfrentavam nas ruas em duelos com cacetes [*sticks, bois*]) se unem para resistir à polícia. Quando os policiais tentam subjugar os foliões negros [*masqueraders*<sup>507</sup>] estes resistem e o confronto se inicia por volta da meia-noite do dia 27 de fevereiro de 1881. Grupos de subúrbios afastados e de outras cidades se reuniram em Port-of-Spain especialmente para enfrentar a polícia. Dezenas de pessoas ficaram feridas. A população que assistia também participou atacando a polícia, inclusive das sacadas dos prédios. Pedras e garrafas foram previamente estocadas em esquinas e becos para prover os carnavalescos de “munição” para o confronto. Um dos policiais chega a utilizar seu sabre contra a multidão [*mob*], ferindo gravemente um participante. Em torno de três em meia da madrugada, a polícia consegue dispersar a população e, com as ruas mais calmas, retorna para o quartel.

Por volta das seis e meia da manhã do dia 28 de fevereiro de 1881, o Governador Sanford Freeling recebe no *Queen’s House* – a sede do governo – o Capitão Baker, que o informa dos acontecimentos e pede que tropas do exército sejam convocadas para ajudar a polícia. O governador convoca prontamente uma reunião extraordinária com o Conselho Executivo onde fica decidido que cinquenta soldados do 4º regimento serão requisitados para apoio na cidade – estes chegam ao quartel da polícia por volta das horas da manhã do dia 28 de fevereiro – e um edital para a convocação de guardas especiais será publicado naquela mesma tarde.

<sup>506</sup> Esse tópico foi escrito a partir da documentação presente no *The National Archives*, em Londres. Records of the Colonial Office, Commonwealth and Foreign and Commonwealth Offices, Empire Marketing Board, and related bodies relating to the administration of Britain's colonies [CO]. TNA - CO 295 - Colonial Office and Predecessors: Trinidad Original Correspondence: TNA - CO 295/289-293; TNA - CO 295/301; TNA - CO 295/304-5; TNA - CO 295/309-10; TNA - CO 295/317; TNA - CO 295/321; TNA - CO 295/332; : TNA - CO 295/426. TNA - CO 297 - War and Colonial Department and Colonial Office: Trinidad: Acts: TNA - CO 297/13; CO 884: War and Colonial Department and Colonial Office: West Indies, Confidential Print.

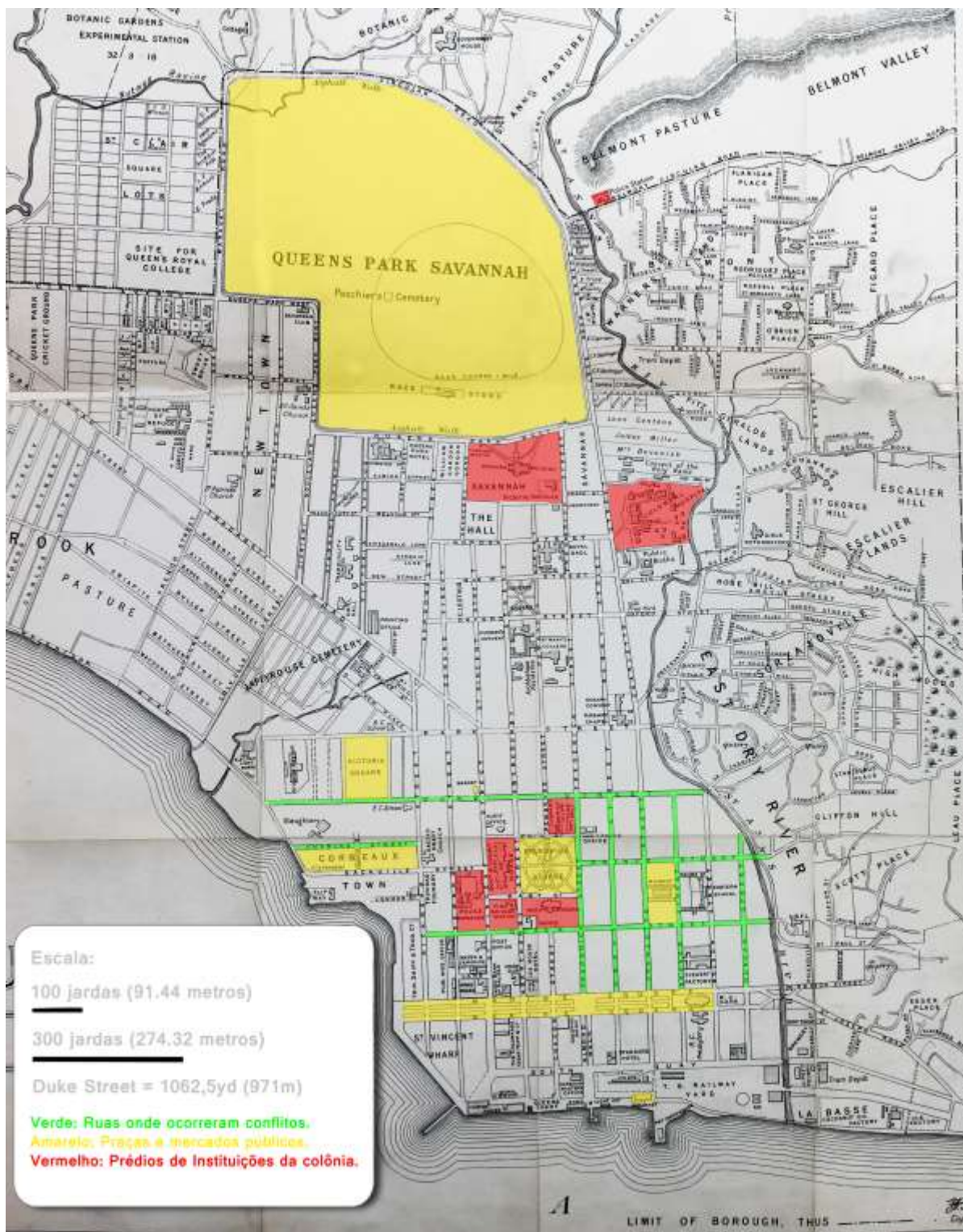
<sup>507</sup> Esse termo não significa apenas o folião mascarado. Ele tem significado mais amplo, englobando toda uma performance que envolve dança, fantasia, música, etc. Utilizarei foliões negros como tradução para o termo *masqueraders*. Ver CROWLEY, op.cit. *The Traditional Masques of Carnival*.

O Conselho Executivo recebe também a visita do prefeito de Port-of-Spain e representantes do conselho da cidade. Eles alertam sobre a grande comoção e alarme presente entre a população e a iminente ameaça à ordem e à propriedade privada. Ante as informações apresentada, o governador Sanford Freeling decide ir falar diretamente com o povo na praça do mercado da Rua George. Os membros do Conselho afirmam que tal medida surtiria mais efeito “do que mil soldados nas ruas” e seria capaz de aplacar o clima de insatisfação e revolta que se alastrara entre a multidão [*mob*].

Às cinco da tarde do dia 28, o Governador Freeling discursa para o povo e promete que a polícia não mais interferiria no carnaval e que permaneceria recolhida em seu quartel. O povo poderia continuar a festa, desde que demonstrando lealdade ao governo e de forma ordeira. Sob aplausos teria sido, então, selado um acordo simbólico entre o Governador e os foliões negros.

Após esse inusitado encontro, a polícia se recolhe e a festa continua. Cortejos com tochas, instrumentos musicais e risadas percorrem as ruas do centro da cidade. Um grupo passa em frete ao quartel da polícia cantando o refrão “A polícia não pode fazer isso”. É realizado um enterro carnavalesco de um boneco representando o Capitão Baker. Sem polícia nas ruas, a festa prossegue sem mais conflitos.

Ao término do carnaval de 1881, com um saldo de dezenas de presos e feridos, teve início uma verdadeira guerra de versões sobre a Revolta. Polícia, imprensa e governo colonial produziram interpretações múltiplas, muitas vezes divergentes, sobre o que aconteceu e sobre quais medidas deveriam ser tomadas dali pra frente. Pretendo analisar essas versões atentando para os agentes que produziram tais fontes e suas diferentes inserções sociais em Port-of-Spain.



Mapa 2. Port-of-Spain e seus subúrbios, 1902. TNA-CO 700/21.



Mapa 3. Detalhe do centro de Port-of-Spain. *French Shores*, 1902. TNA-CO 700/21.

Os mapas acima nos ajudam a visualizar as dimensões da revolta.<sup>508</sup> Os conflitos aconteceram nas ruas centrais, que circundam a *Brunswick Square*, os quartéis da polícia e dos bombeiros, a sede do governo e o tribunal de justiça, a prefeitura e a catedral católica – prédios em vermelho no centro do mapa. O discurso do governador aos foliões aconteceu no mercado à direita do mapa, entre as Ruas Charlotte e George. As regiões de *East Dry River*, à leste do Rio *St. Ann*, na autora do centro, e *Belmont*, à leste do *Queen's Park Savannah* (ver mapa 2), eram as regiões que mais concentravam os grupos de Canboulay. A Rua Duke, uma das principais do centro de Port-of-Spain possuía em torno de 970 metros de extensão – metade da atual Avenida Rio Branco, no centro do Rio de Janeiro. Essa área era conhecida como *French Shores*.

## 6.2. Capitão Baker e a polícia de Port-of-Spain.

No ano de 1877 o Capitão Arthur Baker foi indicado pelo *Secretary of State for the Colonies*, autoridade responsável pelo *Colonial Office*,<sup>509</sup> para ocupar o cargo de Inspetor

<sup>508</sup> Esses mapas foram produzidos a partir do mapa *Plano of Port-of-Spain and Suburbs*, prepared by J. Girod, 1902. TNA – CO 700/21.

<sup>509</sup> Departamento do governo britânico responsável pelas colônias do império ao redor do mundo.

Comandante da Força Policial de Trinidad. Baker havia servido no exército britânico na Costa do Ouro, na África, e havia participado das guerras contra os Axantes naquela região – na verdade, as fontes mostram que Baker se aposentou no Exército com a patente de tenente, e que fraudulentamente reivindicou a patente de Capitão.<sup>510</sup> Essa bagagem militar e colonial influenciou em sua escolha para o cargo. Capitão Baker substituiria o historiador L. M. Fraser como Inspetor Comandante, e assumiria com a missão de submeter as classes baixas [*lower classes*] à lei e à ordem, cujo antecessor teria sido incapaz de cumprir.<sup>511</sup>

O cargo de Inspetor Comandante ocupado por Baker, entre 1877 e 1889 correspondia ao cargo de Chefe de Polícia. Era uma posição indicada pelo Colonial Office, assim como o próprio Governador.



Figura 67. "Brave Baker, of the Bobbies". *Trinidad Then and Now*. p. 322.

<sup>510</sup> TROTMAN, David Vincent, *Crime in Trinidad: Conflict and Control in a Plantation Society, 1838-1900*, Knoxville: University of Tennessee Press, 1986, p. 92.

<sup>511</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*p. 76; LIVERPOOL, op.cit. p. 303–304.

Com o argumento de manter a lei e a ordem e controlar a crescente criminalidade, “a polícia declarou guerra ao público em todas as frentes” sob o comando de Baker.<sup>512</sup> Dessa maneira, Baker estabeleceu como prioridade o combate ao carnaval negro das ruas de Port-of-Spain. Nos anos de 1878 e 1879, ele liderou a polícia numa estratégia para conter os desafios de cacetes: efetuou inúmeras prisões, colocou guardas armados nos lugares onde as bandas costumavam se encontrar e ele mesmo realizou constantes rondas a cavalo pela cidade. Em 1880, com amplo apoio dos principais jornais – que elogiavam seu empenho e sucesso em diminuir as características reprováveis do Carnaval –, e com suporte de parte da elite local – especialmente daqueles britânicos e descendentes – Baker decidiu ampliar sua estratégia repressiva e ordenou que as tochas, tambores e cacetes fossem apreendidos pela polícia, e estabeleceu que as bandas seriam acompanhadas por policiais onde quer que fossem.<sup>513</sup>

É consenso na historiografia que os foliões negros foram pegos de surpresa naquele ano de 1880 com o ataque da polícia sobre o uso de tochas e tambores. O corpo policial da cidade de Port-of-Spain manteve-se sempre ao lado de Baker e não entendia seus atos e ordens como exemplos de tirania e autoritarismo como argumentavam os principais jornais da cidade, mas sim como o simples cumprir da lei. Em seu livro *Trinidad: Then and Now*, Brierly dedica um capítulo inteiro para o Carnaval e nos ajuda a compreender a percepção da própria polícia sobre os acontecimentos naquele ano de 1881.

John Norris Brierly chegou a Trinidad em 1874 vindo da Irlanda para se juntar ao corpo policial. Subiu na hierarquia da polícia se tornando inspetor e realizou inúmeras viagens pela ilha promovendo palestras e instruções para a força policial. Além de ter publicado em 1912 o livro sobre o “progresso e a prosperidade de Trinidad, e reminiscências de uma vida na ilha, 1874-1912”, Brierly também escreveu “Manual da polícia de Trinidad” em 1879, “Index e sumário das posturas que a polícia tem que lidar”, em 1880 e “Manual dos guardas de Trinidad” em 1907.<sup>514</sup>

É importante analisarmos sua leitura da revolta de 1881, na qual participou como policial, pois poderemos compreender com mais clareza os sentimentos de seus companheiros:

Antes de eu vir para Trinidad eu servi em Belfast [Irlanda] e passei pelas duas maiores revoltas que aconteceram lá; uma das quais durou por três semanas e demandou 13.000 soldados armados da polícia e da tropa para suprimi-la, e eu afirmo que nunca vi maior bravura do que aquela demonstrada pela Polícia de

<sup>512</sup> TROTMAN, op.cit. *Crime in Trinidad...* p. 92.

<sup>513</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...* p. 82; LIVERPOOL, op.cit. , p. 304.

<sup>514</sup> Ver BRIERLEY, op.cit. *Trinidad...*



Trinidad naquela noite da famigerada Revolta do *Cannes Brulée* na manhã de 22 (sic) de fevereiro de 1881.<sup>515</sup>

Em suas palavras o período do carnaval era “um tempo de deboche e orgia indecente”, marcado por obscenidades, seria uma reminiscência do barbarismo, um retorno a um estado incivilizado.<sup>516</sup> Segundo ele, a existência do *Cannes Brulée* estaria estabelecida em bases ilegais, “não importa por quanto tempo um executivo fraco tenha permitido que ele existisse”.<sup>517</sup> Assim, Capitão Baker logo teria percebido o perigo que tal prática representava para a cidade e iria fazer valer a lei e impedir o *Cannes Brulée* com base na lei de 1868, que proibia o uso de tochas e criminaliza outras práticas negras, como vimos anteriormente.

Após o desenrolar da revolta e ao tomarem conhecimento do discurso do Governador endereçado aos carnavalescos, Brierley afirma que todos os membros da força policial, exceto alguns oficiais, retiraram seus uniformes, “escreveram e assinaram um papel apresentando sua demissão (...) declarando corajosamente que não iriam servir sob as ordens de tal Governador”.<sup>518</sup> Foram persuadidos, depois de muita conversa, por um oficial de alta patente a mudarem de ideia e retornaram ao serviço.

Brierly conclui afirmando que os policiais durante a Revolta foram os mais corajosos e íntegros possíveis. Cerca de oitenta homens (apenas quatro a cavalo) “armados com cassetetes, intimidaram e venceram uma enfurecida multidão contando milhares.”<sup>519</sup> Essa força policial seria confiável e leal. O problema real não era a ação da polícia, mas sim o próprio carnaval, uma festa de indecência, orgia e degradação, que precisava ser proibida.

O livro de Brierly, se não fala por todos os policiais, indica com bastante clareza os intensos conflitos daquela sociedade. A polícia, como o principal representante das forças coloniais nas ruas, precisava lidar com o povo ao mesmo tempo em que respondia às ordens do governo indicado por Londres. Essas tensões e conflitos entre diferentes forças sociais são o substrato que alimentou as diferentes interpretações da Revolta do Canboulay no período, desafiando a autoridade de representantes coloniais ao passo que trazia para o cerne do debate a performance pública dos foliões negros.

Com apoio da força policial sob seu comando, Baker mantém sua postura de correção e firmeza ao responder a um conjunto de 16 perguntas redigidas pelo Governador Freeling e endereçadas ao Inspetor de Polícia pelo secretário colonial, Busche. As perguntas chegam para Baker no dia 12 de março de 1881. No dia 21 de março as respostas já estavam nas mãos

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 318–320. 318-320.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 328.

do governador e quatro dias depois foram enviadas para o Colonial Office<sup>520</sup>. As linhas traçadas por Baker nos possibilitam interpretar com mais profundidade sua lógica e argumentação para justificar suas ações.

Baker inicia afirmando que havia sim rumores de que os grupos pretendiam carregar tochas acesas pela cidade, mas que, como no ano anterior haviam pacificamente entregado suas tochas ao primeiro aviso da polícia, ele “não tinha sérios motivos para crer que eles agiriam diferentemente nesta ocasião”. Consciente de sua atitude correta, a resposta do capitão a uma possível ação indevida da polícia, sugerida pelo governador na pergunta três, foi a seguinte:

[Baker]. 3. A Polícia nesta ocasião não interferiu indevidamente com o Carnaval, os mesmos passos que foram tomados esse ano foram tomados ano passado. A Polícia simplesmente recebeu ordens para impedir o transporte de tochas acesas pelas ruas. Estas medidas foram altamente aprovadas no ano passado pelo Executivo e pela comunidade em geral.

Em sua interpretação, as ações da polícia não se justificavam apenas pelo suporte da lei, mas também pela aprovação do poder Executivo e “pela comunidade em geral”, notadamente os elogios recebidos pela totalidade da imprensa nos anos de 1878, 1879 e 1880. Na tentativa de deixar evidente que as ações de 1881 não diferiam daquelas tomadas nos anos anteriores, Baker afirma que não foram tomadas medidas específicas para preparar a Polícia para um confronto.

O governador avança em seus questionamentos e traz à tona a questão da impressão corrente nas ruas de que a polícia pretendia extinguir o “Cannes Brulees”. Pergunta diretamente para o Inspetor: “Houve qualquer anúncio público deste dado ou foi de conhecimento geral do Corpo de Polícia de que este era para ser o caso”? Em resposta, Baker diferencia “Cannes Brulees” de “Carnaval”, e apresenta um novo dado sobre a divulgação e debates nas ruas da cidade sobre o que esperar daquele carnaval:

[Baker] 5. Se o termo Cannes Brulees significa carregar tochas acesas pelas ruas, a impressão de que seria evitada como no ano passado deve ter se espalhado.

Se o termo significa “Carnaval” sem tochas acesas, eu não consigo dizer como tal impressão pode ter se espalhado exceto através de um cartaz manuscrito anônimo que foi postado na cidade alguns dias antes do Carnaval, e foi trabalhada da seguinte forma:

“Notícias aos [Trinidadians]

Capitão Baker exigiu de nosso nobre e tranquilo Governador Sir Sanford Freeling, Sua Excelência, para impedir a noite de Canboulay. Mas a nossa Excelência exige[?].”

<sup>520</sup> As citações seguintes são da fonte TNA - CO 295 289 49.

Como agente da lei e da ordem, Baker afirma não ter tido intenção de acabar com o Carnaval como um todo, mas apenas com as práticas ilegais que o formavam. Se a ideia de extinção do carnaval ganhou as ruas, isso se devia a atitude má intencionada dos autores de cartazes como esse supracitado, visando jogar o povo contra a polícia e proteger o governador. Além do mais, em sua concepção, não havia necessidade de explicitar no Edital regularizando o carnaval de 1881 a proibição do porte de tochas acesas nas ruas, pois tal prática já era proibida por lei desde 1868 e havia disso impedida de acontecer no carnaval de 1880.

O tema das tochas se torna central nesse “diálogo” entre governador e Inspetor de Polícia. Freeling indaga:

[Governador]. 11. Que a supressão das tochas foi uma surpresa pois as pessoas pensavam que, o Carnaval sendo permitido, eles tinham o direito de carregar suas tochas.

Baker refuta tal ponto, argumentando que os grupos não teriam se “Amalgamado”, coisa sem precedente, e “preparado o seu ataque contra a polícia” se a proibição das tochas tivesse sido uma surpresa para eles. “As tochas foram extintas em 1880, o que foi naturalmente lembrado.”

Com a insistência de Freeling, que claramente tenta, através de suas perguntas, indicar que o porte de tochas era uma prática antiga e bastante valorizada pelos foliões negros, Baker aumenta o tom nas respostas. Freeling escreva em sua décima segunda questão: “a prática de carregar tochas havia prevalecido mais de meio século sem que qualquer incidente ocorra”. A resposta de Baker demonstra impaciência e mesmo um ar de insubordinação, evidenciando a tensão entre as duas autoridades naquele momento:

[Baker] 12. Eu não estou ciente de quanto tempo a prática tem prevalecido nem que acidentes podem ter acontecido por conta dela durante meio século. A portaria impedindo o uso das tochas acesas nas ruas foi (sic) passou em 1868.

A discordância entre eles cresce ainda mais quando o Governador coloca em xeque a competência da polícia em controlar a situação: “Que a polícia estava completamente incapaz de lidar com as pessoas”, escreve Freeling, aguardando a resposta do Inspetor.

[Baker] 14. Isso eu nego, quando a polícia voltou aos seus quartéis às 4 da manhã do dia 28 de Fevereiro, as ruas estavam então perfeitamente calmas, e a polícia teve a Cidade sob controle perfeito. Trazer os Militares foi simplesmente um ato de precaução, que eu ainda acho que foi acertado, e o fato de ser conhecido que eles estavam nos quartéis – não tivesse a Polícia sido retirada das ruas - teriam erradicado o “Cannes brulees” para sempre.

O desfecho dessa inquirição não poderia ser mais tenso. O Inspetor Comandante conclui que a polícia havia dado conta dos distúrbios, controlado a cidade perfeitamente. E que se “não tivesse a Polícia sido retirada das ruas” através de uma ordem expressa do Governador, eles teriam alcançado o êxito total no cumprimento de uma lei aprovada há 13 anos e que nunca ninguém teve capacidade de implementar satisfatoriamente. O “*Cannes Brulees*”, a prática bárbara, incivilizada e obscena, que tanto perigo trazia para a Cidade material e culturalmente, teria sido “erradicada para sempre”, não fosse a submissão do Governador Freeling ao desejo e pressão dos foliões negros.

### **6.3. As tensões no seio das elites: Governador, Elite Crioula Francesa, Polícia**

Como ficou evidente na análise do documento acima, a autoridade que mais antagonizou as ações e medidas do Capitão Baker foi o recém-empossado Governador Sanford Freeling. Ele havia chegado à ilha em meados do ano de 1880 e logo em seu primeiro carnaval no cargo enfrentou a Revolta do Canboulay. Teve pouco tempo de se inteirar das práticas e costumes do povo que estaria fadado a governar, mas assim que a revolta estourou Freeling teve certeza que aumentar a repressão apenas acirraria os ânimos e talvez levasse a um conflito sem precedentes na história da colônia. Localizado entre o Colonial Office, a quem deveria prestar constante satisfação, e as forças políticas locais, as quais ele ainda não estava totalmente integrado, Freeling precisou definir rapidamente sua estratégia de ação diante da revolta.

Relatando os acontecimentos ao Conde de Kimberley, Secretário de Estado para as Colônias ente 1880 e 1882<sup>521</sup>, Freeling afirma ter sido informado da intensão de Baker em “por um fim” ao uso de tochas no carnaval, visto que havia impedido seu uso no carnaval de 1880 sem resistência. Freeling relata ao seu superior que, ao ficar sabendo dessa informação, pede ao Secretário Colonial, Busche, que comunique Capitão Baker de que ele

não queria que essa prática fosse encerrada sem [sua] autorização. Infelizmente, entretanto, a ordem não foi dada [?], conforme fui avisado pelo Secretário Colonial, pelo fato de Capitão Baker estar doente (...) [No dia 26/02, um dia antes do carnaval, o Inspetor Comandante Baker disse ao Governador que] a polícia iria apenas observar o povo e não iria interferir com eles a não ser que um distúrbio ocorresse. Eu [governador] não dei a ele [a informação] sobre a não proibição das tochas, imaginando que minha ordem tivesse sido transmitida.<sup>522</sup>

Na documentação enviada ao Colonial Office, Freeling pretende deixar evidente que a ordem de impedir o uso de tochas naquele carnaval não havia partido dele. Muito pelo contrário, ele havia dito expressamente que essa medida não deveria ser tomada sem sua

<sup>521</sup> O *Secretary of State for the Colonies* era o ministro responsável pelo *Colonial Office*..

<sup>522</sup> TNA - CO 295 289 29, 07 de março de 1881.

autorização. Entretanto, sua ordem não foi dada a Baker; esse por sua vez não comunicou ao governador sua intenção de impedir por completo o porte de tochas – se não mentiu, pelo menos omitiu a informação. A autoridade do novo governador estava sendo publicamente ameaçada pelo Inspetor Comandante de Polícia, fato potencializado pela incompetência do Secretário Colonial, incapaz de transmitir suas ordens.

Após receber a notícia dos distúrbios na manhã do dia 28 de fevereiro, Freeling se reúne com o Conselho Executivo e recebe o Conselho Municipal. São nessas reuniões que sua estratégia será definida e terá pleno apoio do Conselho Municipal. Esse órgão havia sido criado em 1853 e era o único corpo administrativo eletivo na cidade.<sup>523</sup> Segundo Cowley, o Conselho Municipal representava um fórum da elite local, abrigando comerciantes, proprietários de terra e prédios, donos de jornais da elite crioula francófona [*french-speaking creoles*]<sup>524</sup>. Muitos desses homens estabeleceriam uma relação mais amistosa com o Carnaval, desempenhando muitas vezes um papel de patronagem e proteção. Dentre os mais famosos “aliados” do carnaval popular estava Ignacio Bodu, comerciante *french creole* que apoiou inúmeras *stickbands* nas décadas de 1870 e 1880. Bodu, “homem de cor” bastante influente na cidade na passagem do século XIX para o XX, estreitaria relações com o carnaval e seus participantes financiando e promovendo concursos carnavalescos a partir de 1900. Entre os cantores de Calypso ficou conhecido como “Papa” Bodi, recebendo homenagens nas letras de suas músicas.<sup>525</sup>

Contudo, ao final do XIX, houve também um crescimento mais acelerado de uma classe média negra e de cor [*black and coloured*]. Alguns descendiam da classe dos “livres de cor” de origem francesa chegados ainda no período da escravidão – como pode ser o caso de Ignácio Bodu –, mas a maioria era descendente de escravos, de imigrantes da África e do Caribe. Esse crescimento se deu muito em função do acesso a educação primária e o consequente acesso desses sujeitos a profissões um pouco mais prestigiadas e que lhes permitia o acúmulo de maior quantia de capital simbólico e material. Essa classe média negra e “de cor” seria formada, então por professores, jornalistas, tipógrafos, farmacêuticos, médicos, procuradores, advogados, funcionários de escritórios. Segundo Brereton:

<sup>523</sup> COWLEY, op.cit. *Music & migration...* p. 327.

<sup>524</sup> Idem. O Conselho Municipal foi extinto em 1899, quando a cidade passou a ser administrada por um grupo de comissários indicados pelo governador. Ao longo das décadas de 1900 e 1910 a elite local se empenharia em retomar um espaço de representação, o que só aconteceria em 1914.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 333; 537; BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, p. 163; DUDLEY, Shannon, *Music from behind the Bridge: Steelband Aesthetics and Politics in Trinidad and Tobago: Steelband Aesthetics and Politics in Trinidad and Tobago*, New York: Oxford University Press, USA, 2007, p. 211.

Educação era a chave para todas essas ocupações, o fator crucial na gradual emergência de uma classe média negra e de cor. Embora alguns homens de cor tenham herdado status de classe média, sendo descendente de prósperas famílias livres de cor estabelecidas antes de 1838, a maioria era de homens self-made, ou os filhos deles, que alcançaram status de classe média principalmente através de escolas.<sup>526</sup>

Sobre os graus de participação no carnaval dessa classe média de cor antes da virada para o século XIX, Pearse diz que é difícil determinar.<sup>527</sup> Para esse autor, “as evidências apontam para duas situações”: 1) o carnaval era um período de festividade importante para sua socialização, consistindo basicamente em visitas de casa em casa, com músicas de danças europeias; 2)

Embora evitando associações nas ruas com as massas, essa classe era profundamente ressentida com qualquer interferência sobre o Carnaval por parte do Governo, e estava pronta para usá-la se necessário como um meio de ataque indireto ao Governador e à classe alta (branca) quando a tensão se elevasse.<sup>528</sup>

O Conselho Municipal, portanto, constituía um espaço de representação dos interesses de uma parte da elite local, vinculada à tradição crioula francesa. Uma pequena parcela dessa elite era composta por homens de cor, como o comerciante Bodu. A grande maioria das classes médias negras e de cor de Port-of-Spain teriam que lutar muito e por muitos anos para conseguir mais espaço nas esferas de decisões políticas<sup>529</sup>.

Não obstante, mesmo que na prática esse órgão tivesse pouco poder de decisão e autonomia administrativa (cuidava basicamente de iluminação pública, do calçamento e obras), e ainda ser controlado por uma maioria de proprietários brancos, era um veículo importante de pressão sobre a administração colonial. Na interpretação desse órgão, em carta enviada ao Governador, os conflitos durante o carnaval tinham um responsável evidente: Baker e sua polícia. Na carta, os conselheiros afirmam que

foi alegado que a polícia foi a primeira a iniciar os distúrbios, que eles atacaram os grupos [*bands*] de carnavalescos tendo como líderes os chefes de polícia que teriam desembainhado suas espadas e as brandido, e que todos eles usaram seus cacetes implacavelmente. Que passantes [*bystanders*] também foram atacados e feridos (...)  
<sup>530</sup>

<sup>526</sup> BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*, p. 64. Education was the key to all these occupations, the crucial factor in the gradual emergence of a coloured and black middle class. Although some coloured men had inherited middle-class status, being the descendants of prosperous free coloured families established before 1838, most were self-made men, or the sons of self-made men, who had achieved middle-class status mainly through the schools.

<sup>527</sup> PEARSE, op.cit. *Carnival in Nineteenth Century Trinidad*, p. 184.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 184-185.

<sup>529</sup> Sobre a classe média negra e sua participação em diferentes esferas da vida pública de Trinidad no período ver: BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*; CUDJOE, op.cit. *Beyond Boundaries...*

<sup>530</sup> TNA - CO 295 289 34 - p. 339, 08 de março.

No momento da reunião com o governador, no dia seguinte da revolta, o temor que estaria rondando o Conselho era de um possível “banho de sangue”, pois a população estava indignada com a atuação da polícia. Contudo, logo abaixo revelam outro temor, tão ou mais alarmante na mente e corações dos membros do Conselho:

Que propriedade e famílias da burguesia foram colocadas em grande perigo por tais pessoas irresponsáveis; que não apenas um distúrbio, mas incêndios e saques foram temidos, mas não era muito tarde para fazer um apelo ao povo, e retirar por um tempo a causa da irritação para prever a grande calamidade.<sup>531</sup>

Portanto, visando evitar um banho de sangue e impedir que famílias burguesas e suas propriedades fossem feridas, os conselheiros recomendavam a retirada da polícia das ruas – a “causa da irritação” e um apelo direto ao povo. Os membros se prontificavam a acompanhar qualquer autoridade, “até o Capitão Baker”, numa missão de paz para fazer o povo ouvir a voz da razão.

Munido do apoio do Conselho Municipal, Freeling escreve uma proclamação que seria publicada ainda na tarde do dia 28 de fevereiro. Nela o governador tenta demonstrar que não aceitaria novos conflitos, mas deixa claro a tentativa de apelar para o “costumeiro bom sentimento e lealdade do povo” da cidade.

[Proclamation]

Um sério distúrbio ocorreu na última noite, um ataque realizado sobre a Polícia e considerável dano feito à propriedade do Conselho Municipal [Borough Council], o Governador deseja que seja entendido que tais cenas de ilegalidade devem ser reprimidas.

O Governador não deseja interferir com os divertimentos e prazeres do povo, mas o porte de tochas, sendo contrário à lei e perigoso à vida e propriedade, não pode ser permitido.

O Governador está convicto que isso será entendido e ele não irá apelar em vão para o costumeiro e bom sentimento e lealdade do povo nessa questão.<sup>532</sup>

Dito isso, Freeling se dirige à Praça do Mercado Oriental, localizada na região conhecida como “French Shores” – epicentro do carnaval negro e dos conflitos ocorridos no dia anterior. As palavras exatas do discurso do governador, endereçadas a uma multidão de carnavalescos, são impossíveis de serem resgatadas exatamente. Contudo, as versões disponíveis do discurso são tão valiosas para o trabalho do historiador quanto uma impossível gravação de sua fala. O *Trinidad Chronicle* registrou o momento em um artigo publicado no dia 02 de março de 1881. Esse jornal, assim como as demais folhas da cidade, se posicionou veementemente contra as ações de Baker, responsabilizando a polícia pelos conflitos.

<sup>531</sup> TNA - CO 295 289 34 p. 339

<sup>532</sup> TNA - CO 295 289 29. p. 291

Às 3 da tarde, após fortes representações de membros do conselho municipal sobre os danos e perdas e quebras de lâmpadas pelos carnavalescos [*masquers*] em consequência da tentativa do Capitão Baker em acabar com o Canboulay, Sua Excelência se dirige ao mercado, onde foi cercado pelos principais comerciantes, membros do Conselho Municipal, advogados, oficiais, procuradores. Sobre a plataforma montada na praça, Sua Excelência discursa para o povo, dizendo que “se ele soubesse que isso [uso de tochas] era um antigo costume estabelecido do povo em brincar o Canboulay com tochas, ele não teria proibido – ele tinha pensado que as tochas eram perigosas e poderiam causar incêndios, porem ele foi informado de que elas não são propensas a fazê-lo. E acrescentou que o Capitão Baker, atacando o povo primeiro e os destrutando como fez, passou inteiramente por cima de suas [governador] instruções, para o qual estava muito preocupado. Ele [Governador] estava muito surpreso que um oficial como o Capitão Baker tivesse se permitido ser arrastado em tão grave erro, que ele [Governador] deplorava. Ele [governador] disse que deu ordens para que eles [povo] não sofressem interferência, e que eles poderiam brincar o Canboulay, desde que não se comportassem de maneira ilegal [*Lawless*].”<sup>533</sup>

O artigo do jornal afirma que o governador Freeling esteve acompanhado no palanque por membros do Conselho Municipal, por comerciantes, advogados, donos de jornais – representantes da elite crioula francesa [*french-speaking creoule elite*]. O tom do discurso teria sido bastante duro no que se refere ao capitão Baker: Freeling teria nomeadamente acusado Baker diante da multidão, responsabilizando-o pelo conflito. A importância das tochas e do Canboulay teria sido reconhecida e mesmo garantida pelo governador, desde que não descumprissem leis. É importante notar também que em nenhum documento consultado no Colonial Office Freeling utiliza o termo Canboulay, sempre se referindo a prática como *Cannes Brulée*.

Em seguida, o jornal afirma que o proprietário H. Billouin Esq., dono do jornal *Fair Play*, discursou dizendo que o povo foi ferido pelo tratamento dispensado pelas mãos da polícia, e que atacaram até mesmo espectadores, que em alguns casos estavam apenas parados em suas portas. Agrediram não apenas homens, mas também crianças e mulheres. Nas palavras no jornal: “Outros discursos se seguiram, condenando fortemente a ação do Capitão Baker na noite do Canboulay.” O edital se encerra afirmando que o governador e o secretário privado teriam sido “levantados nos ombros e carregados até sua carruagem. Sua excelência retribuía com acenos com seu chapéu”.

No dia 07 de março de 1881, o govenador envia para o Secretário de Estado para as Colônias uma justificativa desmentindo apenas um único ponto da matéria publicada pelo *Trinidad Chronicle*: ele não foi carregado nos braços e não recebeu bandas no Queen’s House, assim como não distribuiu refrescos para os carnavalescos na casa do governo. É significativo que ele não tenha desmentido o teor do discurso como publicado no jornal, negando textualmente apenas a notícia de que tivesse sido carregado nos braços pela multidão.

<sup>533</sup> TNA - CO 295 289 30, 07 de março, 1881



Nesse mesmo dia segue sua própria versão do acontecimento e do referido discurso. Era 07 de março, uma semana após a revolta, e esse era o primeiro conjunto de informações enviadas ao Colonial Office. Freeling registrou assim sua fala diante do povo na praça do mercado:

Eu disse que aparentemente algum mal-entendido ocorreu sobre os desejos do Governo; que não havia desejo em parar seus divertimentos [mas?] que o uso de tochas era perigoso durante clima seco; que esperava que eles pudessem não usá-las e pudessem preservar a ordem, que se eles pudessem me prometer isso [*would promise me this*] eu confiaria neles e retiraria a Polícia [das ruas]. Houve altos gritos de “nós prometemos” e saudações sendo dadas à Rainha. Eu retornei entre grande entusiasmo.<sup>534</sup>

Justifica sua promessa em retirar a polícia das ruas com base na percepção de que a presença da polícia tinha um efeito exasperador na população. Temia que a noite um novo confronto ocorresse, e as Tropas Militares – mantidas de prontidão – seriam convocadas para agir e os danos seriam inevitáveis até que a multidão dispersasse. Ele argumentou que, como os quartéis eram no centro da cidade, a polícia e as tropas teriam todas as condições de agir em caso de emergência. Além da quebra de algumas lâmpadas públicas, Freeling relata ao CO que não houve mais danos à vida ou à propriedade após essa medida. “Entretanto, desfilando em frente ao Quartel da Polícia, carregando tochas, e zombando, eles [foliões negros] fizeram um funeral satírico do Capitão Baker. Daquele momento até o fim do carnaval nem mesmo esse tipo de demonstração ocorreu e tudo foi ordeiro em Port-of-Spain.” Aparentemente Freeling não entendeu como um desafio ou demonstração de poder o funeral simbólico que se encerrou com a queima de uma efígie do Inspetor Comandante em frente a seu lugar de trabalho perante seus comandados.<sup>535</sup>

Apesar da clara tensão entre Freeling e Baker, o governador afirma que o Inspetor Comandante de Polícia sempre se dirigiu a ele da forma respeitosa, mantendo a ordem quando do discurso na praça do mercado e retirando suas forças quando ordenado, mesmo que “Baker pensasse que nenhum novo distúrbio ocorreria, e que a ação do governador [de retirar a polícia] poderia levar a interpretação equivocada, fazendo com que o povo não tivesse o mesmo respeito pela autoridade policial como antes”.

Entretanto, Freeling acreditava que tomara as medidas mais acertadas para evitar riscos sérios. “Sem dúvida o povo estava perigosamente excitado e se sangue tivesse sido derramado um espírito de desafeto teria se criado nessa Colônia que levaria anos para recuperar.” Essa

<sup>534</sup> TNA - CO 295 289 29 07 de março de 1881.

<sup>535</sup> Esse caso será analisado mais adiante.

interpretação é idêntica àquela defendida pelo Conselho Municipal, como podemos ver em carta de 05 de março enviada ao governador e repassada para o Colonial Office:

Sua Excelência,

Nós, o Conselho Municipal de Port-of-Spain, respeitosamente se aproxima de sua excelência e implora para expressar nossa alta apreciação no curso da ação com a qual você tão sabiamente e virilmente adotadas para a proteção da comunidade no domingo, 28 de fevereiro passado, e nós agradecemos pela confiança manifestada por você, sob as desafiadores circunstâncias daquele dia, na lealdade dos súditos de sua majestade em Port-of—Spain, confiando neles para a manutenção da paz e da segurança.<sup>536</sup>

Ao responder o prefeito e o Conselho da Cidade, Freeling novamente afirma que não houve intenção por parte do Governo em interferir com o divertimento do povo, desde que conduzido de maneira ordeira e com respeito à lei e à segurança da vida e da propriedade:

Confiando que o governo terá sempre o benefício da cooperação cordial das classes nessa comunidade em manter a lei e a ordem e que Trinidad nunca mais irá testemunhar cenas como aquelas ocorridas na manhã do último Domingo.<sup>537</sup>

Construída em aliança com parte da elite crioula francesa e a maioria dos jornais locais, a estratégia do governador Sanford Freeling colocou como alvo principal minimizar os conflitos violentos e isolar a polícia comandada por Baker como resposta à insubordinação do Inspetor Comandante. Para alcançar tais objetivos, Freeling desenhou um pacto simbólico com os próprios foliões negros. Através do discurso e da retirada da polícia das ruas, o governador anunciava que sua intenção não era interferir com as práticas dos carnavalescos e que reconhecia suas demandas. Ao mesmo tempo exigia colaboração, respeito à ordem e lealdade ao governo. Pelo lado do governador, o pacto foi satisfatório nesse primeiro momento, garantindo que o carnaval transcorresse sem novos conflitos sangrentos e conseguiu isolar Baker – veremos como esse pacto simbólico foi tratado pelos próprios carnavalescos no próximo tópico.

Não foi muito difícil colocar a polícia como o rival dos carnavalescos, responsável pelo conflito. A população negra de Port-of-Spain possuía rivalidade antiga com o corpo policial. Mr. Hamilton, representante designado pelo Colonial Office para realizar inquérito sobre as

<sup>536</sup> TNA - CO 295 289 33. P. 322. Your Excellency,

We the Council of the Bourough of Port-of-Spain, respectfully approach your Excellency and beg to express our high appreciation of the Course of action which you so wisely and manfully adopted for the protection of the Community on Monday the 28th February last, and we thank you for the confidence manifested by you, under the trying circumstances of that day, in the loyalty of Her Majesty's subjects in Port-of-Spain, in trusting to them for the maintenance of it peace and safety.

<sup>537</sup> TNA - CO 295 289 33. P. 325. I trust that the Government will ever have the benefit of the cordial cooperation of all classes in this community in upholding law and order and that Trinidad will never again witness such a scene as occurred on Monday morning last.

causas da revolta, recolheu informações significativas sobre a história de tensões e rivalidades entre esses grupos<sup>538</sup>. Segundo ele, o povo de Trinidad teria uma “antipatia profunda” e que nenhum nativo da ilha seria membro da força. Ele explica esse fato remetendo ao tempo do cativo e do domínio espanhol, quando

as pessoas livres de cor eram forçadas a fazer o trabalho de polícia, então chamados *Alguazils*, que incluía enforcamentos, espancamentos e queimadas. Aos escravos não era permitido virar um Alguazil, nem nenhum homem branco rebaixou-se ao ponto de aceitar esse serviço. Consequentemente um preconceito de classe cresceu contra o serviço dos Alguazils que não era odioso em si, mas que parecia estar reservado para as pessoas de cor livre para marcar sua inferioridade social.

Dois pontos agravariam a rivalidade entre o povo e a polícia. Primeiro a “força é amplamente composta por Barbadianos que não são apreciados pelos Trinidense; segundo, apenas alguns policiais

compreendem o *patois* francês e espanhol que é falado pela maior parte da classe de pessoas que eles têm que lidar. Pelo que tenho afirmado acima, Vossa Senhoria irá perceber quão facilmente hostilidade pode ser gerada entre o povo e a polícia, e que uma causa muito menor teria efeito aqui do que seria necessária em um país onde a polícia é retirada [*drawn*] do povo, e tem a simpatia e o suporte moral de todos que estão interessados em manter a lei e a ordem.

A presença maciça de imigrantes de Barbados na força policial é um consenso na historiografia. Por conta da proximidade com as ilhas Windward e sua prosperidade na produção de açúcar e disponibilidade de terras, Trinidad se tornou polo de imigrantes negros do caribe, como visto anteriormente<sup>539</sup>. Os barbadianos representaram o maior grupo de imigrantes vindos das ilhas vizinhas. Em sua ampla maioria eram negros com tradições culturais semelhantes. Em 1901, correspondiam a 45% de todos os imigrantes caribenhos que viviam em Trinidad, com 18.822 pessoas.<sup>540</sup> Muitos conflitos se estabeleceram entre barbadianos e trinidenses, especialmente porque os primeiros se recusavam a trabalhar em tempo integral nas fazendas de açúcar e preferiam competir por empregos nas cidades; muitos acabaram ocupando cargos na polícia, o que os colocou em posições de autoridade.<sup>541</sup>

Nesse contexto de rivalidade e desconfiança, as medidas tomadas por Baker e executadas por essa força policial foram rapidamente compreendidas como ataque direto às tradições e costumes da população. Até o *POSG*, bastante conservador, coloca a

<sup>538</sup> As citações seguintes são da fonte CO 884/4.

<sup>539</sup> CLARKE, op.cit. Demographic Change and Population Movement, p. 272.

<sup>540</sup> *Trinidad Tourist Guide and Commercial and Professional Register of Port-of-Spain*, Port-of-Spain: Trinidad Advertising Company, 1906, p. 24.

<sup>541</sup> LIVERPOOL, op.cit. p. 255.

responsabilidade em Baker. Em artigo de 14 de maio de 1881, o jornalista começa dizendo que a polícia seria a encarnação da lei para o “povo comum”, mas que:

Mas se, ao contrário, através de atos cotidianos de descortesia e palavras e gestos, e brutalmente em ações, eles alienaram a simpatia do povo, e criaram, no lugar, um espírito de antagonismo e hostilidade, a consequência final será, mais cedo ou mais tarde, não apenas um acentuado crescimento nos mais deploráveis de todas as violações da lei, resistência à autoridade, mas de todos os outros crimes e delinquências.

Pela simples razão que a polícia tem em suas costas, a força moral da qual é derivada da simpatia e apoio da porção pacífica e obediente às leis da população. Mas deixe a polícia perder, pelas suas próprias ações, esse apoio moral, e o que resta, o poder físico antagônico de poucas centenas de homens de um lado e centenas de milhares do outro.<sup>542</sup>

O artigo conclui que a polícia estaria perdendo a moral com suas atitudes nos últimos 18 meses, sob a liderança de Baker.<sup>543</sup>

### 6.3.1. *Imprensa contra Baker*

No momento em que Baker assume o cargo de Inspetor Comandante de Polícia de Trinidad, em 1877, os principais jornais da ilha clamavam por maior controle da festa, quando não exigiam sua completa abolição. Essa postura da imprensa se relaciona com o auge do chamado Carnaval *Jamette*, onde as camadas mais pobres da cidade, compostas por homens e mulheres negras, muitas das quais emigradas de outras ilhas do Caribe inglês, formavam suas comunidades, alianças, rivalidades e grupos carnavalescos nos cortiços [*Barrack Yards*] de Port-of-Spain. Esse carnaval *Jamette* apresentava anualmente uma performance negra, repleta de memórias da escravidão e da luta por liberdade, assim como de tradições africanas: fantasias, músicas, tochas e cacetes.

A imprensa na ilha, assim como em qualquer lugar, apresentou variações, disputas e conflitos tanto no interior dos jornais quanto com variados grupos sociais. O *Port-of-Spain Gazette* (POSG) correspondeu ao principal corpo documental da pesquisa sobre Trinidad. Esteve ativo entre 1825 e 1956 e até 1833 também exercia a função de jornal oficial do governo (quando então foi criado a *Royal Gazette* para suprir essa função). Ao longo do século XIX o POSG assumiu uma postura política ultraconservadora, profundamente ligada

<sup>542</sup> POSG, 14 de maio de 1881. But if, in the contrary, by daily acts of discourtesy in words and gestures, and brutally in action, they alienate the sympathy of the people, and create, instead, a spirit of antagonism and hostility, the ultimate consequence must, sooner or later, be not only a great increase in the most deplorable of all violations of the law, resistance to authority, but of all other crimes and misdemeanors.

For the simple reason that the police have at their back, the moral force which is derived from the sympathy and support of the peaceable and law-abiding portion of the population. But let the police lose, by their own acts, this moral support, and what remains, the antagonistic physical power of the few hundred men on one side and that of as many thousand on the other.

<sup>543</sup> Port-of-Spain Gazette. Saturday, May 14, 1881

aos interesses dos fazendeiros. Durante os anos que antecederam a abolição da escravidão, as colunas do POSG atacavam duramente àqueles que defendiam ideais de liberdade.<sup>544</sup> Até a década de 1880, o jornal era publicado apenas três vezes na semana, tornando-se diário apenas na década de 1890. Boa parte de sua publicação era composta por anúncios de comerciantes locais, anúncios de companhias de transporte entre a Europa e o Caribe e a publicação das notícias, editais e leis concernentes à ilha. Segundo sua edição de 03 de março de 1897, a tiragem diária girava entre 2.500 e 3.000 cópias.<sup>545</sup>

Dentre os jornais mais liberais, com membros e editores crioulos, mesmo que de vida mais efêmera do que o POSG, se destacaram o *New Era* e o *Fair Play* – ambos sendo publicados ao longo das décadas de 1870 e 1880. Segundo Ewart Skinner, em pesquisa sobre os meios de comunicação no Caribe, esses jornais tinham tiragem diária de no máximo quatro centenas:

Parcial, identificado com etnia e classe, e frequentemente individualidade heterodoxa foram características marcantes de muitas dessas publicações. Por exemplo, sua política poderia mudar do dia para a noite dependendo das alianças entre editor e proprietário. Por exemplo, *New Era* era constantemente liberal, protestante e parcial para os de cor, refletindo as visões de seu editor e proprietário Joseph Lewis. Ainda assim, é facilmente encontrada tendências culturais contra os indianos e africanos em suas páginas editoriais. (...) Sentimentos similares são encontrados no *Echo* e *Fair Play*.<sup>546</sup>

Apesar das diferenças entre esses jornais, o olhar sobre o carnaval e as medidas repressivas na década de 1870 representava um ponto de convergência entre eles. As medidas rígidas adotadas pelo recém-empossado capitão Baker atenderam prontamente os anseios dos mais variados jornalistas: aumentar o controle e coibir a performance negra nas ruas da cidade através da força policial. O *New Era* afirma em 1877:

O carnaval passou sem muito da desordem e permissividade que distinguiram-no durante os últimos dez anos, e que muitos sentem ser a origem de um grande perigo para o estado moral e social da colônia. Essa alteração é provavelmente devida à antecipação que, sob o novo regime inaugurado pelo Capitão Baker, as medidas

<sup>544</sup> CUDJOE, op.cit. *Beyond Boundaries...* p. 63. BRERETON, op.cit. *A History of Modern Trinidad: 1783-1962*, p. 62.

<sup>545</sup> March 3, 1897. P. 4

<sup>546</sup> SKINNER, Ewart. Mass Media in Trinidad and Tobago. IN: SURLIN, S H; SODERLUND, W C, *Mass Media and the Caribbean*, [s.l.]: Gordon and Breach, 1990.P. 36-38. Sectional bias, class-ethnic identity, and often maverick individuality were characteristic features of many of these publications. For example, their policy could change overnight depending upon *entente cordial* between aditor and owner. For example, *New Era* was consistently liberal, protestan and partial to the colored, reflecting the views of its editor and owner Joseph Lewis. Yet, one easily found anti-East Indian and anti-African cultural biases on its editorial pages. (...) Similar sentiments are to be found in *Echo* and *Fari Play*.

fortes poderiam ser tomadas para suprimir desordens, e ter a lei respeitada. Isso indica um meio bastante efetivo para erradicar incômodo.<sup>547</sup>

O *Fair Play*, outro jornal alinhado a uma política mais liberal, também com editores crioulos, elogiou a polícia entre 1877 e 1880 por conseguir impedir o *stickfighting* e pelo bom número de prisões efetuadas no período.<sup>548</sup> O ultraconservador *Port-of-Spain Gazette* se regozijava com os sucessos de Baker em seus anos iniciais de trabalho, conseguindo enfrentar as “características objetáveis” do carnaval e reduzir a “obscenidade e violência ao mínimo”.<sup>549</sup>

É nesse cenário de inúmeras disputas em torno do controle da festa carnavalesca que ocorre a Revolta do Canboulay de 1881;<sup>550</sup> movimento em defesa de direitos conquistados e considerados inalienáveis pelos foliões negros. Diante da revolta popular e das ações violentas da polícia, a imprensa, que tanto apoiara Baker, mostrou-se uma frente unificada contra as ações da polícia naquele evento.

Tal guinada de postura levantou questionamentos de contemporâneos. Em 26 de março de 1881, um mês após a eclosão da revolta, um autor anônimo autointitulado “*A Lover of Justice*” enviou uma carta ao *POSG* criticando a postura adotada pela folha em relação ao Capitão Baker.

O “*Amante da Justiça*” enviou inúmeros recortes de diversos jornais para comprovar que nos anos anteriores a imprensa como um todo elevou as vozes “contra escandalosos atos de selvageria, que de ano a ano desgraçavam o carnaval” e que eles teriam louvado as ações bem-sucedidas feitas por Baker para pôr fim às costumeiras “cenas bárbaras”. O autor anônimo questionaria por fim

O que Capitão Baker e a polícia fizeram esse ano, no empenho em suprimir a ilegalidade de rufiões fora da lei, que não foi realizado cada ano - desde que assumiu o comando da força?<sup>551</sup>

<sup>547</sup> New Era, 19/02/1877 apud. LIVERPOOL, op.cit. p. 35. The carnival has passed off without much of that disorder and license which distinguished it during the last ten years, and which many felt to be a source of a great danger to the moral and social state of the colony. This amendment is probably owing to the anticipation that, under the new regime inaugurated under Captain Baker, strong measures would have been taken to repress disorders, and to have the law respected. This indicates a very effectual means of stamping out this nuisance.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>549</sup> *POSG*, 11/02/1880. P.3

<sup>550</sup> Os diferentes projetos, interesses, perspectivas e filiações intelectuais dos jornalistas da cidade de Port-of-Spain foram muito mais difíceis de apurar nessa pesquisa em função do recorte, das fontes e do tempo para realização do trabalho. Ainda assim, pude demonstrar aqui que jornais de diverentes correntes ideológicas – notadamente o conservador *POSG* e os liberais *New Era* e *Fair Play* – se empenharam em debater e participar das disputas em torno da narrativa dos acontecimentos relacionados a Revolta de 1881 e do carnaval como um todo.

<sup>551</sup> *POSG*. 26/03/1881. P.4. what has Captain Baker and the police done this year, in endeavouring to suppress the lawlessness of banded and outlawed ruffians that has not been done every year – since he took the command of the force?

A resposta apresentada no editorial do *Port-of-Spain Gazette* ilumina alguns caminhos para compreendermos a postura da imprensa nos acontecimentos de 1881. Segundo o artigo, até 1880 a ação da polícia foi para “evitar acidentes” [*preventing casualties*] entre os próprios mascarados. Em 1880, Baker deu um passo adiante fazendo os mascarados entregarem seus “cacetes, tambores e tochas” e “nós nos alegamos por isso”. Afirma que no ano de 1877, declararam que seria melhor acabar com o carnaval de uma só vez do que permitir “obscenidades serem exibidas nuas diante dos olhos de nossas esposas e filhas” e valorizaram a ação da polícia como uma substancial vitória contra as desordens. Em 1878, reconhecem ter celebrado a energia e vigilância da polícia, suficiente para “domar os ferozes grupos de mascarados.” No ano de 1880, parabenizaram a polícia “pelo gradual sucesso de seus esforços em direção da inteira extinção de tudo que era mais objetável e chocante em nossas orgias carnavalescas [*Shrovetide orgies*]”. Contudo, aponta o editorial, o Inspetor Comandante de Polícia, “com seus numerosos detetives, sem dúvida, sabia, o que nós não estávamos em posição de saber, que o povo ressentiu profundamente essa interferência sobre o que eles consideravam um direito”. O *POSG* questiona, então, as motivações de Baker em perseguir o uso de tochas:

Se o Capitão Baker teve sucesso, através de sua atividade e vigilância em afastar as características objetáveis do carnaval, e se ele sabia que a população ressentiu profundamente a proibição das tochas que em si, não apenas, cria nenhum dano, porém era um assistente para a polícia, na manutenção da ordem, ajudando a identificar malfeitores – por que então interferir com eles? Essas tochas, (...) são uma parte indispensável da performance do *Canne bouléé*; elas tem sido usadas por várias gerações, e nunca fora a causa de um único acidente. Foi então prudente, não foi um ato insano, expor a cidade ao mais sério risco para satisfazer o que foi, no máximo, nada além de um capricho?<sup>552</sup>

A crítica às ações de Baker e sua polícia continuam, pois o jornal afirma que era dever do Inspetor saber as intenções do povo [*the people*] em resistir, pois “consideravam tais medidas uma invasão de seus direitos.” Deveria saber que as diferentes bandas concordaram em se unir e que como consequência “o dever da polícia deveria ser de passivos espectadores”. Para o jornal, Baker preparou seus policiais para a guerra, demandando novos cacetes [*clubs*], que seriam usados implacavelmente contra a população.

---

<sup>552</sup> If then captain Baker succeeded, by his activity and vigilance in doing away with the objectionable features of the carnival, and if he knew that the population had deeply resented the prohibition of the flambeaux which, in themselves, not only, did no harm, but were an assistance to the police, in the maintenance of order, by helping to identify the evil doers - why then interfere with them? These flambeaux, (...) are an indispensable adjunct to the performance of the *Canne bouléé*; they have been so used for several generations, and have never been the cause of a single accident. Was it then prudent, was it not an insane act, to have exposed the town to the most serious danger to satisfy what was, at the best, but a caprice?

O *POSG*, portanto, tenta deixar claro que sua crítica à ação da polícia não seria incoerente com a tradicional postura do jornal em relação ao carnaval. Pelo contrário, eles manteriam o desejo e empenho em coibir práticas consideradas bárbaras e obscenas, mas que a repressão policial não poderia acirrar o clima de violência, conflito e desordem na sociedade. Era preciso, de alguma forma, negociar com as bandas e os atores desse carnaval para evitar conflitos maiores. O exemplo utilizado pelo jornal para ilustrar uma conduta correta diante do Canboulay ocorreu na cidade de San Fernando, segunda maior cidade da ilha, localizada ao sul de Port-of-Spain:

Quão diferente, foi a conduta do Inspetor Fitz Sixons, em San Fernando. Naquela ocasião, nós fomos informados, ele convocou os chefes dos grupos e avisou-os que ele não tinha intenção de interferir de forma alguma com seus divertimentos, mas que puniria severamente todos os malfeitores. Eles ficaram satisfeitos, tiveram seu Canne boulé, tochas e o restante, e tudo correu pacificamente.<sup>553</sup>

O Inspetor Sixons teria agido conforme o desejo do conservador *POSG*: deixou claro para as bandas que não seriam impedidos de praticar o carnaval, mas que puniria severamente “agentes do mal” [*evil doers*]. Na conclusão do editorial, as atenções retornam para o “Amante da Justiça” e reforça a crítica a postura violenta por parte da polícia, que seria responsável pela intensificação das rivalidades e conflitos na cidade.

Nós não podemos esperar que o “Amante da Justiça” fique satisfeito que seu amigo Capitão Baker mereça a censura direcionada a sua conduta, mas nós podemos afirmá-lo que, fora de seu próprio círculo, nove décimos da população tem suas “suas percepções mentais obscuras”, que eles não podem se divertir tendo suas cabeças abertas por cortes de sabre ou quebradas por cacetes.<sup>554</sup>

Portanto, ao lermos essa fonte poderíamos concluir que a postura crítica frente à ação policial refletiria também uma postura em defesa do carnaval como direito do povo. Entretanto, a crítica realizada pelo “Amante da Justiça” possuía fundamento e base documental, visto que até aquele carnaval de 1881, a norma dos discursos jornalísticos recaía no desejo constante de sua abolição completa.

Jornalistas e classes médias – tanto negras, crioulas quanto brancas – adotaram postura de distanciamento em relação ao carnaval das ruas. Conforme visto no capítulo anterior, mesmo os grupos de pessoas de cor das classes médias urbanas – dentre eles jornalistas –

<sup>553</sup> *POSG*, 26/03/1881. How different, was the conduct of Inspector Fitz Sixons, in San Fernando. On that occasion, we are informed, he called the chiefs of the bands and told them that he had no intention of interfering in any way with their amusements, but would severely punish all evil doers. They were satisfied, had their Canne boulé, Torches and the rest, and everything passed off peaceably.

<sup>554</sup> We cannot expect that “A Lover of Justice” will be satisfied that his friend Captain Baker deserves the censure which has been passed on his conduct, but we can assure him that, outside of his own particular circle, nine-tenths of the population have “their mental perceptions so obscure,” that they cannot enjoy having their heads opened by sabre cuts or broken by balata clubs.



buscaram criar uma imagem de respeitabilidade e decência inspiradas em padrões valorizados pela cultura europeia. Nas palavras de L. O. Inniss, “no coração do conflito [entre classes médias e carnaval das ruas] estava basicamente a noção de decência da classe média.”<sup>555</sup>

Se a imprensa, o Conselho Municipal e o próprio governador perceberam as atitudes de Baker como as grandes responsáveis pelo conflito, entre os próprios foliões negros essa relação seria ainda mais tensa com o contato constante e direto entre policiais e os próprios sujeitos da festa nas ruas estreitas da cidade. Em carta ao governador, no dia 09 de março, mais de uma semana após a revolta, Baker pede “em nome da Força Policial”, que se aponte uma comissão para investigar as circunstâncias e as origens dos últimos distúrbios e “o ataque sobre a Polícia”. O encerramento da carta revela que a tensão das ruas e a ressentimento contra a polícia ainda estavam elevadíssimos:

Meus sub-oficiais e homens são diariamente sujeitos ao arremesso de pedras, e às zombarias e insultos do público baixo, e falsos relatórios têm circulado sobre meu comportamento pessoal durante os recentes distúrbios, os quais eu não tive oportunidade de refutar.

Minha esposa e filhos também são insultados onde quer que colocam o rosto nas ruas.<sup>556</sup>

Os foliões negros já haviam costurado suas estratégias de ação. Nela, Baker personificava a intransigência e a violência que enfrentavam diariamente nos *Barrack Yards*. Por outro lado, se aproximam dos representantes de uma elite crioula francesa, personificada nos representantes do Conselho Municipal, das classes médias negras e de cor através dos jornais e usam a palavra do governador como veremos agora.

#### 6.4. Costume, direito, Revolta e Carnaval

Ao folhear os velhos papéis coloniais e ler as surradas páginas dos jornais de Port-of-Spain encontramos recorrentemente dois termos, sempre se referindo aos grupos populares e suas ações. *Mob* [turba, multidão] e *Riot* [motim, revolta] parecem resumir, para aqueles que as escrevem, tudo o que o povo é e faz: uma multidão ou turba que se amotina e revolta violentamente sem sentidos claros.

Entretanto, o historiador não deve ser levado a compreender a realidade histórica através das limitações impostas por estes termos. Segundo Thompson, *mob* e *riot* são termos “vagos que podem levar a uma visão espasmódica da história, negando à gente comum o

<sup>555</sup> “At the heart of much of the conflict was the basically middle-class notion of decency”. Apud MILLA, Riggio C, *Identity in Trinidad Carnival and Tobago*, *New York*, v. 42, n. 3, p. 6–23, 1988, p. 97.

<sup>556</sup> TNA - CO 295 289 35, p.340-346. My Non-Commissioned officers and men are daily subjected to the felting of stones, and to the jeers and insults of the lower public, and false reports are circulated as to my personal behavior during the late disturbance, which I have had no opportunity of refuting. My wife and children are even insulted whenever they show their faces in the streets.

papel como agente histórico”<sup>557</sup>. Para muitas pesquisas históricas “o ‘motim’ da ‘turba’ seria apenas uma reação a estímulos econômicos [elevação dos preços, fome, etc]” enquanto a gente comum responderia a tais pressões econômicas com violência quase irracional.<sup>558</sup>

Mas essa interpretação silencia aquilo que mais deve nos interessar: a racionalidade por trás das ações populares, a lógica, os sentidos e tensões no interior nesses movimentos. Para Thompson, é possível perceber em quase toda ação popular na Inglaterra do século XVII uma “noção legitimadora”: “os homens e as mulheres da multidão [*mob*] estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e de que, em geral, tinham apoio do consenso mais amplo da comunidade.”<sup>559</sup> Os motins de fome – objetos da análise do historiador inglês – eram, assim, uma forma altamente complexa de ação popular direta, disciplinada e com objetivos claros. As queixas operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas, normas e obrigações sociais.

Os foliões negros de Port-of-Spain não consistiam numa turba acéfala que reagia impulsivamente a ataques da polícia, não eram uma multidão amotinada incapaz de compreender os sentidos de suas ações – como os termos *mob* e *riot* poderiam implicar. Eles foram sujeitos de sua história que, através de sentidos próprios de legitimidade construídos em sua experiência social, decidiram deliberadamente se opor ao que consideravam injusto.

Um termo que pode abrir caminho para compreendermos melhor os sentidos da Revolta do Canboulay de 1881 é *costume*. Segundo Thompson, costume pode ser definido como “crenças não escritas, normas sociológicas e usos asseverados na prática, mas jamais registrados por qualquer regulamento.”<sup>560</sup> O autor afirma que:

No século XVIII, o costume constituía a retórica de legitimação de quase todo uso, prática ou direito reclamado. Por isso, o costume não codificado – e até mesmo o codificado – estava em fluxo contínuo. Longe de exibir a permanência sugerida pela palavra ‘tradição’, o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes.<sup>561</sup>

Logo, o costume não deve ser entendido apenas como a representação de uma tradição imóvel, mas como o cerne da retórica de legitimação das práticas sociais. Como as relações sociais estão sempre em constante conflito e transformação, o costume também está em fluxo contínuo e representa uma verdadeira arena de conflitos. Em muitos momentos e lugares, o costume apresenta afinidades com o direito consuetudinário, e esse mesmo deriva dos

<sup>557</sup> THOMPSON, Edward Palmer, *Costumes em comum*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 16–17.

costumes de um país, “usos que podiam ser reduzidos a regras e precedentes, que em certas circunstâncias eram codificados e podiam ter força de lei.”<sup>562</sup>

Um grupo que luta e resiste em nome de um costume, como os foliões negros empenhados em preservar o Canboulay, aparentemente seria conservador e contrário aos “avanços”, à “modernidade”. Devemos tomar cuidado com essa conclusão – não apenas pelo fato de os próprios agentes coloniais, forças policiais e representantes das elites de Port-of-Spain concordarem com ela, mas – porque ela desconsidera os conflitos e experiências sociais dos próprios sujeitos históricos. Mais uma vez Thompson esclarece como essa cultura “tradicional” é “ao mesmo tempo rebelde”.

A cultura conservadora da plebe quase sempre resiste, em nome do costume, às racionalizações e inovações da economia (tais como cercamentos, a disciplina de trabalho, os ‘livres’ mercados não regulamentados de cereais) que os governantes, os comerciantes ou os empregadores querem impor. A inovação é mais evidente na camada superior da sociedade mas como ela não é um processo tecnológico/ social neutro e sem normas (‘modernização’, ‘racionalização’), mas sim a inovação do processo capitalista, é quase sempre experimentada pela plebe como uma exploração, a expropriação de direitos de uso costumeiro, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer. Por isso a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes.<sup>563</sup>

Considerações preciosas do historiador inglês. A Revolta do Canboulay de 1881, quando pensada nesses marcos, é um exemplo significativo de como a população negra da cidade de Port-of-Spain estava interpretando os debates acerca do papel do carnaval na sociedade e como deveriam lutar para garantir seus costumes. A defesa do costume, nesse caso a prática do Canboulay, confrontava diretamente as inúmeras tentativas de “modernização” da sociedade, processo esse que passava diretamente pela europeização dos padrões de comportamento, beleza e lazer. Desde a década de 1840, inúmeros ataques foram feitos contra as práticas negras da cidade, desde a perseguição aos *obeahmen* até a tentativa de proibir o carnaval durante o governo de Keate – nos anos 1850 –, gerando resistência popular.<sup>564</sup> Nos jornais era comum a campanha pela extinção definitiva do carnaval, festa que representaria o barbarismo, a selvageria e afastava Trinidad do caminho da civilização.

Apesar desse esforço em controlar, inibir, proibir e punir as práticas do carnaval negro, consideradas bárbaras e incivilizadas, contrárias à modernidade pretendida pelos trinitenses que buscavam maior identificação com o império inglês, o Canboulay e as demais práticas do

---

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>564</sup> CROWLEY, op.cit. *The Traditional Masques of Carnival...*; KONINGSBRUGGEN, Petrus Hendrikus van, *Trinidad carnival: a question of national identity*, London: Macmiliam Caribbean, 1997.

carnaval negro perduraram mesmo após a lei de 1868, encontrando-se no auge quando o Capitão Baker tentou acabar com elas entre 1877 e 1881.

É com base na *Ordinance* de 1868 que Baker irá justificar suas ações contra o Canboulay. Sua leitura é simples: a lei de 1868 proíbe o porte de tochas nas ruas, logo é preciso impedir, mesmo que através da violência. Por outro lado, os foliões negros compreendiam esse costume como um direito conquistado que, apesar dessa lei de 1868, eles sempre mantiveram. A noção do Canboulay enquanto direito parece ter sido tão forte nas ruas da cidade que mesmo as autoridades coloniais perceberam assim. Nas palavras do governador Freeling:

Eles [o conselho municipal] também informam a existência de um forte sentimento contra a Polícia e que a multidão [*mob*] que se reuniu anunciou abertamente sua intenção de resistir, pois ao povo ao longo dos últimos anos tem sido permitido a carregar tochas para seu divertimento no Carnaval que da única vez que o governo tentou interferir [durante a administração do Governador Keate quando Tropas Militares foram convocadas] os soldados e a polícia foram forçadas a se retirar.<sup>565</sup>

Essa noção de que o uso de tochas era um costume que já havia se tornado um direito fica ainda mais evidente na carta enviada pelo Conselho Municipal para o governador. Nela encontramos as seguintes conclusões:

O povo estava sob a impressão que eles estavam se preparando para defender direitos inquestionáveis, que de uma forma ou outra se espalhou que a polícia iria interferir para evitar Cannes Broulées, uma procissão com tochas acesas com a qual Carnaval sempre tem início (...) o ataque sobre o povo buscou ser justificado pelo fato de que a polícia estava apenas fazendo seus dever de prevenir o ilícito porte de tochas acesas, a deputação acredita que foi uma surpresa para o povo que concebiam que tinham direito [they had the right] de portar tochas, que o decreto [proclamation] permitindo o carnaval não proibiu expressamente o porte de tochas, e que as tochas tem invariavelmente acompanhado o Canne Bruléés; que as tochas não eram mais ilegais do que o próprio Carnaval, e que a permissão de um [durante os dois dias de carnaval] acarretava na do outro.<sup>566</sup>

As frases destacadas nessa fonte são muito importantes para a compreensão dos sentidos da revolta para os próprios foliões negros. O estudo das ações populares, especialmente de sua cultura, é reconhecidamente mais trabalhoso e difícil, justamente pelo fato de termos poucas fontes produzidas diretamente por eles. Novamente aqui temos uma fonte produzida por membros das elites que falam “pelos” sujeitos da ação. Entretanto, como já demonstrado por tantos outros pesquisadores,<sup>567</sup> isso não inviabiliza nosso trabalho. No

<sup>565</sup> TNA - CO 295 289 29, 07 de março. Grifos meus.

<sup>566</sup> TNA - CO 295 289 34, p. 339. Grifos meus.

<sup>567</sup> GINZBURG, Carlo, *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007; PERROT, Michelle, *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001; DAVIS, Natalie Zemon, *Culturas Do Povo: Sociedade e Cultura no Início da França Moderna*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

caso da Revolta do Canboulay de 1881, o argumento popular negro se fez tão forte e claro que conseguiu atingir os ouvidos do próprio governador, autoridade máxima da colônia. Ficou evidente que os foliões negros lutavam para garantir a autonomia festiva, o costume tradicional e o direito de festejar de sua maneira.

Também é importante perceber que o argumento desses sujeitos – reproduzido na fonte acima pelo Conselho Municipal – também se valia de normas escritas. Segundo o Conselho Municipal, os carnavalescos teriam justificado a ilegitimidade da ação da polícia através do uso da *Proclamation* assinada pelo próprio Capitão Baker, regulamentando o carnaval de 1881. Este edital, publicado em 17 de fevereiro de 1881, não falava expressamente sobre uso de tochas pela população. Logo, não estaria proibida. O edital, apesar de citar e dizer que está baseado na lei de 1868, atenta apenas para os dias e horários que seria permitido o uso de máscaras e “chama atenção” para o artigo 5º do decreto que afirma que “um assalto cometido por qualquer pessoa mascarada ou de outra forma disfarçada é punível com pena de prisão com trabalhos forçados por qualquer período não superior a seis meses”. E encerra dizendo que “qualquer carnavalesco [*masquerader*] culpado de comportamento indecente ou aparecer em qualquer disfarce indecente ou ofensivo serão processados”<sup>568</sup>

O próprio governador Freeling, depois de ouvir as considerações do Conselho Municipal e discursar diretamente para os foliões negros na praça do mercado, conclui que as “ordens mais baixas dessa Ilha (...) começam a considerar um direito [o Canboulay] embora previamente tratado com maior ou menor indiferença”.<sup>569</sup>

A percepção do Canboulay como um direito adquirido parece ter extrapolado os limites dos cortejos das *Yard bands*, pois mesmo antes dessa noção atingir as reuniões do Conselho Municipal e o gabinete do Governador, já havia sido compreendida por parcela mais ampla da população da cidade. Durante a luta inicial entre foliões negros e policiais a participação de espectadores, tanto nas ruas quanto das sacadas das casas, foi importante. Segundo Baker

Garrafas e pedras foram atiradas por passantes e das casas dos espectadores, e essas pessoas eram atacadas pela Polícia; e enquanto em perseguição da multidão, garrafas, pedras, etc foram jogadas na Polícia das casas de cada lado das ruas por onde tinham de passar. Sem dúvida, alguns espectadores podem ter sido feridos.

Além da participação direta no ataque à polícia, que ocasionou a destruição de lâmpadas públicas nas ruas onde os principais conflitos ocorreram – Duke, Park, George, Charlotte, Duncan e Upper Prince –, pessoas que não compunham naquele momento os grupos do

---

<sup>568</sup> TNA - CO 295 289 49 p. 478

<sup>569</sup> TNA - CO 295 289 49.

Canboulay destruíram lâmpadas em outras partes da cidade, sem motivo conhecido na interpretação de Baker:

As lâmpadas nas outras partes da cidade foram quebradas por grupos de dois ou três que pareciam especialmente contratados para o efeito. A razão para o último processo não estou neste momento preparado para dar, mas eu estou na esperança de que num dia não muito distante eu vou ser capaz de fornecer o motivo.<sup>570</sup>

No dia 21 de março de 1881, respondendo a um conjunto de perguntas enviadas pelo governador, o comissário de polícia da Província Norte, Mr. Wilson, afirma que naquele carnaval a ação dos grupos de “rufiões” teria sido diferente:

pois todas as bandas se reuniram para enfrentar a polícia, e expulsá-la da cidade. Garrafas e pedras foram acumuladas em casas e ruas. Chama atenção para o fato de que mesmo os mascarados inofensivos e pessoas que não eram das classes baixas também apoiaram os brutos.

Impressiona-lhe, então, o fato de os “brutos” terem se unido pela primeira vez – e ela arroga a prerrogativa de conhecer bem a história do Carnaval, visto que chegou na colônia em 1869 – e terem recebido apoio inclusive dos carnavalescos que não costumavam se engajar no Canboulay e de grupos “que não eram das classes baixas”. Essa configuração inédita do carnaval de Port-of-Spain era justificada pela “crença universal por parte da multidão de que a Polícia iria colocar um fim em tonas as práticas carnavalescas”. Assim como Baker, Mr. Wilson era incapaz de atribuir à multidão [*mob*] a autonomia pelo ato. Para ele, as ações violentas teriam sido incentivadas e incutidas na cabeça da multidão por alguns indivíduos influentes, “mesmo proprietários de um ou dois jornais locais”. Alguns jornalistas estariam fazendo terrorismo sobre parte do público, inclusive aventando ‘falsas questões de cor’, podendo com isso induzir ao erro uma grande parcela do público. Suas ações maliciosas seriam as reais responsáveis pelos distúrbios.<sup>571</sup>

#### **6.4.1. Falsas questões de cor: raça, cultura e classe em Port-of-Spain**

“Falsas questões de cor”. Essa frase nos possibilita discutir melhor as relações entre raça, classe e cultura nessa sociedade. Até aqui vimos nas fontes que são raras as vezes em que termos raciais são utilizados para descrever pessoas. Essa característica, também encontrada e analisada na parte um nas fontes produzidas no Rio de Janeiro, revela, mais do que a ausência de práticas racistas, a sutileza na utilização de termos raciais em sociedades Pós-Abolição e/ou sob regime colonialista.

<sup>570</sup> TNA - CO 295 289 49.

<sup>571</sup> TNA - CO 295 289 52. p. 509-528

O discurso público de jornalistas e autoridades públicas buscava constantemente evitar racializar a repressão, justificando-a através de argumentos culturais – primitivismo, práticas incivilizadas ou bárbaras – ou sociais – classes pobres, violentas e obscenas que precisam ser controladas para a manutenção da ordem. Classe, cultura e raça se misturavam nesses discursos e nas estratégias de controle. Por isso a crítica intensa por parte do comissário de polícia em direção aos supostos jornalistas que tentavam associar a ação repressiva da polícia à questão racial.

Por outro lado, as décadas finais do século XIX viram crescer nas Américas interpretações racistas dos aspectos sociais e culturais. Em Trinidad encontramos autores utilizando análises racistas para justificar a exclusão e o controle sobre negros através de produções literárias que constantemente sobrepunham raça, cultural e classe.

Dentre eles o livro publicado em 1897, chamado *Stark's Guide and History of Trinidad*, de autoria de James H. Stark dedica atenção minuciosa para a questão da imigração de indianos e a população negra de Trinidad. Stark (Inglaterra, 1847 – Boston, 1919) foi professor de línguas, industrial do ramo da galvanotipia – foi presidente da Photo-Electrotype Company, de Boston – e publicou vários guias sobre cidades e regiões das Américas – produções realizadas a partir de suas constantes viagens marítimas entre as décadas de 1880 e 1900 – incluindo Bermuda, Antígua, Jamaica, Guiana Inglesa e Boston.<sup>572</sup>

Em seu “guia e história” de Trinidad afirma que “depois da Abolição da escravidão se tornou impossível colocar os negros para trabalhar nas plantações de açúcar onde eles haviam sido empregados como escravos”. Logo, ou as plantações teriam de ser abandonadas ou “um suprimento fresco de trabalhadores” deveria ser obtido: “o remédio foi a importação de *coolies*, ou trabalhadores (que é o significado da palavra), da Índia e da China, mas especialmente do primeiro.”<sup>573</sup> Na visão de Stark, o governo britânico passou a selecionar “*coolies* que desejavam atravessar o mar em busca do trabalho que não conseguiam achar em casa”.

Numa pintura branda e quase bondosa do processo, o autor afirma que o governo tomava cuidados para não separar famílias e amigos, os fazendeiros provinham comida, roupa e tratamento médico. Segundo ele, em todos os contratos de trabalho haveria uma cláusula que garantia aos que desejassem retornar ao final do período receberiam uma passagem

---

<sup>572</sup> The New England Historical and Genealogical Register (Google eBook). The Society, 1920 - New England Vol LXXIV (67)

<sup>573</sup> STARK, op.cit. p. 73.

gratuita para Índia. Stark, em sua defesa da importação de trabalhadores indianos conclui os “benefícios da imigração *coolie*”:

Desde a importação de *coolies*, o comércio tomou passos maravilhosos, a exportação de açúcar aumentou cinco vezes e a de cacau três, ainda assim, não obstante essa favorável demonstração da grande importância que o elemento *coolie* é para a colônia, há uma forte oposição pela parte negra e de cor [*coloured*] da comunidade contra sua continuação; eles temem os Indianos por causa de sua grande diligência e frugalidade.<sup>574</sup>

Se Trinidad dependesse dos negros e das pessoas de cor para trabalhar, a ilha “retornaria ao estado de selvageria tão ruim quanto Santo Domingo ou Haiti.” Stark trata a população negra como o grande obstáculo para o desenvolvimento de Trinidad. Esse obstáculo seria intransponível pois seria natural:

A população negra é invencivelmente preguiçosa [*idle*] e não vai trabalhar nada além do que lhes provenha a mera subsistência. (...) Que motivos tem os negros para trabalhar? Roupas (...) são um incômodo e um inconveniente nesse clima. Nenhum gosto artístico foi desenvolvido entre eles. O abrigo de alguns ramos de palmeiras é tão útil quanto a maior mansão. Para alimentação, uma banana ou uma manga comida ao ar fresco é suficiente. Eles têm café, cacau, e açúcar à mão, e para bebidas, o novo rum tem se mantido acima de champanhe e todos os mais caros produtos europeus.

Trabalhar pra que se a “natureza os provém com tudo que eles querem”, pergunta Stark, antes de concluir dizendo que sem a presença do “elemento branco” a “raça negra” voltaria ao barbarismo, roupas e chapéus desapareceriam e o “homem natural reapareceria”. Afirma que o negro não possuiu orgulho de família e que não há diferença entre o negro que se tornou “rico e pode andar de carruagem” e o que permanece pobre: “todos se parecem, os filhos e filhas de escravos, e o negro com chapéu e roupa irretocáveis irá conversar, como um igual, com o negro sem nenhum.”

A leitura desses argumentos não é fácil, mesmo sabendo que foram escritos há mais de cem anos. Stark naturaliza por completo sua percepção racista da inferioridade da população negra. Como tantos outros membros das elites por todo Atlântico Negro, ele busca justificar sua posição de poder e os privilégios de seu grupo social através da exploração daqueles que considera inferiores. Deixa evidente que o trabalho precisa ser sempre controlado pela população branca e que toda a vida da população negra precisa ser cuidadosamente tutelada.

A racialização e a utilização de concepções científicas sobre a inferioridade das raças tornou-se argumento central no processo de negação da cidadania para a população negra em diversos pontos do Atlântico Negro. O próprio Stark, tributário de James Anthony Froude, trilha esse caminho racista em seu livro quando, no capítulo sobre o governo de Trinidad,

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 75.



argumenta contra a possibilidade da participação da população negra no processo eleitoral e na possibilidade de se fazer representar no governo.

Froude (1818-1894), romancista, historiador britânico, esteve constantemente envolvido em polêmicas intelectuais. Professor de história na Universidade de Oxford, produziu obras sob grande inspiração no pensamento de Thomas Carlyle, deixando transparecer o olhar racializado sobre a dominação imperial britânica. Para justificar a total exclusão dos negros do processo político, Stark cita o livro de Froude, “The English in the West Indies”. Froude busca responder à insatisfação de alguns comerciantes e jornalistas que estariam reivindicando o direito de se auto-governar, como outras colônias britânicas, como Tasmânia e Nova Zelândia. Trinidad, como todas as demais ilhas britânicas no Caribe, vivia desde a década de 1860 – após a Revolta da Morant Bay, na Jamaica – sob um regime de governo bastante limitado no que se refere a eleições para assembleias locais. Para Froude, um governo eleito pela maioria dos habitantes de qualquer dessas ilhas seria uma catástrofe. Isso se explicaria pelo fato de a maioria da população dessas ser negra.

Os negros dependem do progresso que eles podem alcançar na presença da comunidade branca entre eles; e embora seja indesejável ou impossível para os negros serem governados pela minoria branca residente, é igualmente indesejável e igualmente impossível que os brancos sejam governados por eles. O número relativo das duas raças sendo como são, um governo responsável em Trinidad significa governo por um parlamento negro e um ministro negro. (...) Ele [o negro] não tem mágoa. Ele não é naturalmente um político, e se deixado sozinho com seu pedaço de terra não irá se preocupar em olhar adiante. Mas ele sabe o que aconteceu em Santo Domingo.

Froude argumenta que o negro não tem propensão “natural” para a política e que se contenta com um pedaço de terra, mas que tem consciência de que é possível tomar o poder, como no caso da Revolução do Haiti. Assim o autor utiliza a ameaça de um novo Haiti para justificar a inviabilidade de um governo eleito pelos moradores de Trinidad. Essa argumentação, que alia racismo e terror, é ratificada por Stark. Buscando comprovar a precisão desses argumentos, Stark usa o exemplo dos EUA pós-guerra civil, onde, segundo ele, a nação branca que havia atingido as artes da civilização:

Foi reduzida a [uma] condição miserável, por oito anos jazendo prostrada na poeira, governado por Africanos meio civilizados, reunidos das fileiras de sua população servil, apresentando tal quadro de corrupção, extravagância, e maldade legislativa que nunca prevaleceu em outro lugar além do Haiti.

Sua interpretação do período da história estadunidense conhecido como Reconstrução não é exceção, infelizmente,<sup>575</sup> e a conclusão que ele chega após essas comparações com Haiti e EUA é a de que Trinidad precisa continuar uma Colônia da Coroa, sem a eleição de representantes a partir da participação popular, tudo para evitar um “governo negro”. Ou seja, seria mais importante para os membros das elites brancas abrirem mão das assembleias locais eleitas por voto, do que arriscarem implementar eleições e abrirem brecha para a constituição de um governo controlado pela população negra, maioria numérica na sociedade trinidadense.

Por outro lado, a partir da década de 1860 o governo britânico se empenhou numa campanha de “anglicização” da sociedade trinidadense.

Porque as pessoas continuavam seus próprios modos de vida, as autoridades coloniais perceberam que eles tinham que impor seus próprios modos de saber e compreender a realidade sobre pessoas colonizadas se eles desejassem manter a hegemonia que desejavam.<sup>576</sup>

Segundo Sewyn Cudjoe, no livro em que investiga minuciosamente a tradição intelectual de Trinidad e Tobago no século XIX, o sistema educacional se tornou central nessa batalha por controle ideológico das mentes da população não-branca. A implementação de escolas primárias e secundárias possibilitou o surgimento de alguns grupos de classe média negros e crioulos, formados em instituições inglesas que pavimentariam a base para o surgimento de movimentos nacionalistas e um novo senso de consciência racial entre as décadas de 1880 e 1900. Esse grupo, ainda que pequeno, se fortaleceu em função das oportunidades educacionais, com a urbanização, a maior circulação de ideias e o fortalecimento da sociedade civil por volta de 1900.<sup>577</sup>

Segundo Cudjoe, “as classes médias negras de Trinidad sempre se orgulharam de sua educação (de serem intelectuais e estudiosos autodidatas), eles se ressentiam dos comentários dos seus antagonistas ingleses”<sup>578</sup> como Stark e Froude. J. J. Thomas, um professor negro, autor de gramática crioula, produziu talvez o maior exemplo de resposta às leituras racistas de pensadores inglês. Thomas escreveu *Froudacity* em 1889, um livro criticando detalhadamente a produção racista de Froude sobre a incapacidade nata dos negros de se autogovernarem. Nas palavras do historiador Gordon Rohlehr:

---

<sup>575</sup> FONER, Eric, *Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863-1877*, New York: Harper Perennial, 2014.

<sup>576</sup> CUDJOE, op.cit. *Beyond Boundaries...* p. 174.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 194-5.

<sup>578</sup> Idem.

Thomas destrinchou o livro de Froude, analisou parágrafo por parágrafo e refutou preconceito após preconceito, com aquela ironia compreensiva e raiva controlada que se tornariam uma das características do protesto negro.<sup>579</sup>

Nascido por volta de 1840, se graduou em 1860 e tornou-se professor. Ingressou como funcionário da administração colonial, onde enfrentou, segundo o pesquisador Rupert Lewis, o racismo dos superiores. Contudo, apesar das dificuldades,

Foram seus próprios esforços de autodidatismo, sua curiosidade intelectual, confiança em suas habilidades e rejeição da noção de hierarquia baseada na cor da pele assim como sua firme compreensão dos fatores linguísticos e culturais que estavam criando uma nacionalidade Trinidense que representaram os trabalhos criativos que nós temos agora como parte de seu legado intelectual.<sup>580</sup>

J. J. Thomas foi o professor negro de uma pequena ilha controlada pelo império britânico que enfrentou um renomado professor de Oxford, defensor o império. Thomas produziu uma obra que valorizava o passado africano dos negros de Trinidad e buscou demonstrar em pé de igualdade intelectual, que os negros não eram inferiores em nada.

Alguns desses homens negros de classe média, formados pelas reformas escolares do colonialismo inglês estariam também nos jornais, trabalhando no comércio e em cargos da administração colonial.

Segundo o historiador, jornalista, ensaísta C. L. R. James, em seu brilhante livro “Beyond a Boundry”,<sup>581</sup> a educação era a única saída de ascensão social para um homem negro nascido sem recursos em Trinidad no início do século XX. Seria preciso conquistar uma das três bolsas de estudos anuais oferecidas pelo governo, se formar no Reino Unido e retornar para ilha com uma profissão e independência.

Havia naquele tempo poucas outras estradas para independência para um homem negro que começara sem recursos. (...) Altos postos no governo, em profissões de engenharia e ciência eram monopolizadas por pessoas brancas e, como praticamente todos os grandes negócios também estavam em suas mãos, as pessoas de cor estavam, como uma regra, limitadas aos baixos postos. Então direito e medicina eram os únicos caminhos de saída. (...) A conquista final era quando o Governador nomeava um desses homens de cor ao Conselho Legislativo para representar o povo.

Essas barreiras que confundiam raça e classe estavam, segundo James, nitidamente demarcadas também na configuração dos times de cricket da ilha. Esse esporte, de origem

<sup>579</sup> Thomas takes Froude's book to pieces, analyses it paragraph by paragraph and refutes prejudice after prejudice, with that comprehensive irony and controlled rage which has become one of the characteristic features of black protest. (1971:17).

<sup>580</sup> It was his own efforts at self-education, his intellectual curiosity, confidence in his abilities and rejection of any notion of hierarchy based on skin-colour as well as his firm grasp of the linguistic and cultural factors that were creating a Trinidadian nationality which accounted for the creative works which we now have as part of his intellectual legacy. (47-48).

<sup>581</sup> JAMES, C. L. R., *Beyond a Boundary*, Londres: Yellow Jersey Press, 2005. As citações seguintes são do mesmo livro, pp. 28. 65-68.

inglesa, tornar-se-ia o esporte mais popular entre os trinitenses. James demonstra a hierarquia social da sociedade de Trinidad nas décadas iniciais do século XX através das identidades e possibilidades de fazer parte de uma dos seis clubes de *cricket*.

O *Queen's Park Club* era formado pelos brancos ricos; o *Shamrock* representava as velhas famílias católicas, também com jogadores brancos; o *Constabulary* era o time da polícia local – segundo James, pessoas com educação secundária não se tornavam policiais, e os cargos de comando eram reservados para brancos. O time, todo composto por negros, era liderado por um inspetor branco, refletindo a hierarquia da polícia. O *Stingo* era o time formado totalmente por negros e “sem status social”: açougueiro, alfaiate, trabalhadores e desempregados.

Os dois times restantes eram formados por membros das classes médias da ilha. O *Maple* era composto pela “brown-skinned middle class”. Nas palavras de James, “classe não era tão importante para eles quanto a cor.” Não aceitavam “dark people” em seu clube. Por fim, o Shannon era o clube formado pela “black lower-middle class”: “o professor, assistente jurídico [law clerk], o tipógrafo e aqui e lá um atendente de loja.”

Mesmo que “nenhuma dessas linhas era absoluta”, a análise de James demonstra como a sociedade de Trinidad era bastante estratificada a partir de critérios raciais, que constantemente envolviam prestígios sociais.

\*\*\*

A Revolta do Canboulay de 1881, portanto, foi compreendida por parte das autoridades coloniais e imprensa como uma luta pela manutenção de um direito, assim entendido pelas “lower classes” da cidade. O que não parece ter sido compreendido mais a fundo por esses interlocutores, foram os motivos que levavam esse costume, compreendido como direito, ser tão bravamente defendido nas ruas da cidade naquele carnaval. O Canboulay era uma prática recheada de simbolismo, calcada na festa pela abolição da escravidão; trazia para as ruas uma performance pública de memórias do cativo e da conquista da liberdade; representava a formação de identidades, alianças e rivalidades que eram a base da experiência cotidiana da população negra dos *Barrack Yards* de Port-of-Spain.

Assim, a luta com cacetes, pedras, garrafas, canções e tambores não era apenas pela manutenção do costume “irracional” de carregar tochas pelas ruas. Nem uma ação manipulada por donos de jornais. Mas sim uma batalha por espaços de autonomia, identidade e participação numa sociedade que constantemente impunha limites à cidadania dos negros e buscava silenciar e destruir suas práticas, por não se adequarem aos padrões da “modernidade” europeia pretendida por boa parte das elites coloniais.

Essa batalha não se daria apenas em Trinidad. Por todo Caribe, nas colônias francesas e inglesas, ao longo do século XIX, os ex-escravos e seus descendentes se empenharam em conquistar espaços de representatividade e exercer sua cidadania. Essa luta seria muito intensa e difícil, visto que, segundo Douglas Hall, em nenhuma lugar, “nem nos círculos de governo coloniais ou metropolitanos[,] houve qualquer disposição para admitir a cidadania política total para os recém-emancipados”.<sup>582</sup> E o temor de uma assembleia legislativa controlada por negros conseguia unir tanto representantes metropolitanos quanto as variadas vertentes das elites locais. Assim, conclui Hall, “politicamente, no Caribe Britânico, todas as classes permaneceram como livres cidadãos Britânicos nas colônias, mas claramente desiguais”.<sup>583</sup> Outro ponto capaz de unir os interesses das elites locais e metropolitanas era a necessidade de manutenção da indústria do açúcar e a manutenção do controle da mão-de-obra.

No Pós-Abolição do Caribe Britânico, com os objetivos de manter o controle político, o funcionamento da hierarquia social e a indústria do açúcar, estava claro para as autoridades Britânicas a necessidade de estabelecer três classes de cidadãos:

Aqueles com propriedade suficiente e uma educação formação vasta que formariam as elites econômicas e sociais; [2] a grande massa que não possuía nem riqueza nem educação e que se enquadravam apenas para o trabalho no emprego dos ricos; e [3], no meio, como uma proteção e ao mesmo como um elevador para avanço social, uma classe média constantemente preparando os mais hábeis e industriais entre os trabalhadores e colocando para fora, no topo, os recém-chegados empreendedores.<sup>584</sup>

Os foliões negros, sujeitos da Revolta do Canboulay de 1881, eram cidadãos livres do império Britânico. Contudo, sua cidadania era limitada tanto pela impossibilidade de participar das decisões políticas de sua sociedade quanto pelas leis que criminalizavam suas práticas sociais e culturais. Sendo uma *Crown Colony*, em Trinidad não havia eleições para escolha dos representantes políticos, nem legislativos nem executivos. O Controle, escolha e decisões estavam nas mãos do governo colonial sediado em Londres. Essa característica é bem diferente do caso da Jamaica até 1865 – quando a Revolta de Morant Bay alterou essa configuração –, por exemplo, onde as elites locais exerciam intensamente seu poder político através das eleições.<sup>585</sup> Em Trinidad, as elites da colônia não possuíam o direito de votar para escolher seus representantes, contudo não tinham suas religiões, modos de vida, o direito de ir

<sup>582</sup> HALL, op.cit. *A Population of Free Persons*, p. 47.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 53. [1] Those with much property and a large measure of formal schooling who would form the social and economic elites; [2] the great mass who had neither wealth nor education and who were fitted only to labour in the employment of the wealthy; and [3], in between, as a buffer and also as an escalator for social advancement, a middle class constantly drawing up the more able and industrious of the labourers and putting out, at the top, the newly arrived entrepreneurs.

<sup>585</sup> MOORE, Brian L; JOHNSON, Michele A, “They do as they please” the Jamaican struggle for cultural freedom after Morant Bay, 2011; FERGUS, op.cit. *Revolutionary Emancipation...*

e vir, suas festas e formas de falar transformadas em alvo constante de leis ou da arbitrariedade da polícia. A Revolta, portanto, não é um ato de reação impensado e impulsivo, mas sim uma ação política em defesa de um dos poucos espaços conquistados para expressar a cidadania negra no Pós-Abolição.

A pressão negra nas ruas através do ataque à polícia possibilitou o estabelecimento do pacto simbólico com o governador, onde a polícia foi responsabilizada, e o direito de continuarem o carnaval “sem interferência” foi assegurado pelo representante da coroa britânica em praça pública. Numa sociedade onde os mecanismos de representação eram muito limitados, especialmente para os não-brancos em geral, o empenho em defender o Canboulay denota o desejo por autonomia e liberdades civis, tão caras para a cidadania. Trabalho aqui com a mesma noção de pacto utilizada no capítulo dois dessa tese. Os foliões aceitam receber o apoio e as promessas de que suas práticas seriam respeitadas. Em troca demonstrariam lealdade e comprometimento com o governador. Simbolicamente, suas práticas carnavalescas estariam sendo legitimadas no discurso do governador.

Em julho daquele ano de 1881 os indivíduos presos durante a Revolta foram julgados. Como um exemplo final da conquista dos carnavalescos, todos os prisioneiros foram absolvidos. A polícia também foi considerada isenta de responsabilidade.

O Júri não concordou e foi dispensado, e ninguém foi punido. O Chefe de Justiça absolveu a Polícia de toda a culpa na questão, e aparentemente pensa que suas ações foram corretas na ocasião dos distúrbios.<sup>586</sup>

A Revolta de 1881 não garantiu a cidadania plena aos foliões negros de Port-of-Spain. Contudo, acelerou um processo de transformações na festa e possibilitou novas formas de relação entre seus sujeitos e os agentes coloniais, a imprensa e a sociedade como um todo. Os rumos do carnaval de Port-of-Spain seriam outros, as vidas dos foliões negros também, alcançando ao longo do século XX a posição de símbolo máximo da identidade nacional da República da Trinidad e Tobago – mas esse enredo já não cabe aqui.

\*\*\*

Nesses *Negros Carnavais nas ruas de Port-of-Spain (1838-1881)* pretendi construir os capítulos e as análises presentes neles de forma a evidenciar como o carnaval foi um elemento constitutivo, produto e produtor, da experiência social da população negra de Port-of-Spain ao longo do século XIX. Assim como a parte I dessa tese, *Negros Carnavais nas ruas do Rio de Janeiro*, os capítulos cinco e seis buscaram costurar uma história de agência social da

---

<sup>586</sup> TNA - CO 295 289 62, p. 209 14 de julho de 1881.

população negra utilizando a festa carnavalesca como porta de entrada para se compreender a vida desses sujeitos no Pós-Abolição.

Vimos, portanto, quanto as peculiaridades da abolição da escravidão na colônia de Trinidad e os percursos no Pós-Abolição – com suas lutas diárias por melhores condições de vida, disputas com imigrantes, caribenhos e indianos, a conseqüente formação de identidades e rivalidades e as constantes elaborações culturais que expressavam publicamente essas batalhas – estiveram imbricadas nas transformações das práticas carnavalescas no período.

Os cortejos, ensaios, lutas, cantos e danças presentes no Canboulay representam o quanto o carnaval se tornou espaço de mobilização de uma cultura negra bastante preocupada em comemorar – lembrar em conjunto – a abolição e celebrar a liberdade. Por isso a Revolta de 1881, em defesa do Canboulay, precisa ser compreendida como uma luta por cidadania. A defesa de um costume, compreendido como direito, evidenciou a lógica e a racionalidade por trás das ações desses carnavalescos e desnudou as rivalidades e conflitos entre as elites coloniais.

Entre 1838 e 1881, a luta para conquistar e manter o carnaval como um palco de performances negras autônomas trazia consigo o empenho em garantir direitos básicos tão caros à cidadania moderna: o direito à cidade, o direito de ir e vir, de se associar e se fantasiar, de se expressar através do corpo, das lutas e dos versos. Essa batalha, que teve seu momento áureo com a Revolta do Canboulay de 1881, se não alcançou resultados ideais – como a garantia da cidadania plena –, impulsionou transformações significativas no teor dos diálogos e conflitos entre os foliões negros e seus múltiplos interlocutores – especialmente a imprensa, as autoridades coloniais e as forças policiais. Essa nova configuração será tema da próxima parte da tese, pensada e analisada em comparação com as experiências negras.

## Parte III: Carnavais Atlânticos - Port-of- Spain e Rio de Janeiro (1838-1920)

---



## **Capítulo 7: Imprensa e Polícia, controle e repressão: o caso dos carnavais de 1881, em Port-of-Spain e 1909, no Rio de Janeiro**

Tanto no Rio de Janeiro quanto em Port-of-Spain, se você pretende estudar o carnaval e as práticas culturais da população negra será inevitável buscar os registros produzidos pela imprensa e pela polícia. Essas duas esferas da sociedade foram interlocutoras primordiais para experiências negras no Pós-Abolição. Com objetivos e funções diferentes, imprensa e polícia estiveram constantemente debatendo, dialogando, buscando controlar, valorizar, reprimir ou proibir aspectos das práticas populares mais amplas, e especificamente aquelas mais vinculadas à população negra nas duas cidades. São essas instituições as que mais produziram fontes sobre os carnavais das duas cidades, possibilitando uma análise comparativa mais profunda.

Os editoriais, reportagens, fotografias e anúncios nos jornais formam um vasto conjunto de documentos sobre o carnaval – representando o corpo mais volumoso de fontes utilizadas nessa tese. Nas páginas diárias ou semanais dessas publicações não encontramos uniformidade, mas sim múltiplas abordagens e interpretações que se transformam de acordo com o contexto. Assim, ao falarmos de “imprensa” devemos buscar compreender os diferentes sujeitos, interesses e instituições por trás de cada letra gravada no papel. Apesar da grande dificuldade em mapear com clareza todas as nuances dessas fontes, é importante ter sempre essa preocupação em mente.

Esse mesmo cuidado deve ser tomado ao analisarmos as fontes policiais. Apesar de apresentarem maior homogeneidade do que a documentação produzida pela imprensa, os documentos policiais também nos revelam as constantes variações entre as negociações e conflitos entre as diferentes esferas do corpo policial, entre a polícia e outras autoridades, com a imprensa e com o povo nas ruas – este último ainda mais variado e heterogêneo. Também devemos deixar claro na análise dessas fontes seu caráter: sendo fontes policiais irão necessariamente versar sobre o descumprimento de leis e sobre violências. Assim, se não levarmos em conta o tipo e os objetivos das fontes, poderíamos ter a sensação de que todos os foliões seriam criminosos e violentos – o que não corresponde a realidade histórica.

Dessa forma, pretendo analisar nesse capítulo as semelhanças e diferenças dos contatos entre imprensa, polícia e as formas de mobilização negra nos carnavais de Rio de Janeiro e Port-of-Spain no período Pós-Abolição. Para tanto, tomaremos como ponto de partida a atuação de dois chefes de polícia frente à participação negra, nos anos de 1909 e 1881 respectivamente. Capitão Baker, na cidade caribenha em 1881, foi pivô na Revolta do

Canboulay, quando buscou proibir as práticas do carnaval *Jamette* nas ruas; em 1909, no Rio de Janeiro, o chefe de polícia Alfredo Pinto, publicou edital e medidas proibindo que grupos fantasiados de índios participassem do carnaval daquele ano, gerando mobilizações negras e a crítica de diversos setores da sociedade carioca.<sup>587</sup> Indubitavelmente outros anos poderiam ter sido escolhidos para servir de ponto de partida para esse capítulo comparativo. Entretanto, o carnaval de 1909 no Rio de Janeiro nos abre a possibilidade de analisarmos a ação do chefe de polícia, a reação da imprensa e as diferentes consequências dessas relações.

### **7.1. Aproximações possíveis: Polícia, repressão e carnavais no Pós-Abolição**

Assim que o ano de 1909 se iniciava, no dia 02 de janeiro, o Chefe de Polícia da capital federal da República do Brasil, Alfredo Pinto, assinava uma circular para os delegados dos distritos da cidade. No documento, ele recomendava o maior rigor na fiscalização das licenças no que concerne a realização dos ensaios de cordões carnavalescos. Também recomendava “severo escrupulo” no recolhimento das informações necessárias para a concessão de licenças para os clubes, com total atenção aos tais cordões. Os requerentes das licenças deveriam ainda assinar “termo de responsabilidade na delegacia”.<sup>588</sup>

O chefe de polícia arremata o documento com uma proibição explícita, pouco comum na documentação trabalhada sobre o carnaval carioca: Alfredo Pinto, conforme analisado no capítulo um dessa tese – *Carnaval em preto e branco: documentos, imagens e representações carnavalescas* –, buscou através dessa circular impedir a circulação de grupos de pessoas fantasiadas de índios pela cidade no carnaval de 1909, com a justificativa de que esses sujeitos eram responsáveis pelas desordens e “acidentes na via pública”.<sup>589</sup> Retomo aqui esse evento justamente pela possibilidade de pensar comparativamente as ações de Pinto com as de Baker, naquele ano de 1881 em Port-of-Spain, assim como pensarmos os diálogos entre imprensa e as ruas em ambas as cidades.

A proibição e repressão de Alfredo Pinto direcionada aos grupos de índios respondiam à mesma lógica adotada por Baker na sua empreitada para proibir e controlar as práticas carnavalescas associadas ao Canboulay em Port-of-Spain. Ambos buscavam impedir que práticas realizadas por indivíduos negros, que envolviam doses de violência ritual e

---

<sup>587</sup> Esses dois estudos de caso foram analisados detalhadamente nas partes 1 e 2 dessa tese. Aqui serão acionados como ferramenta para a realização de um exercício de história transnacional.

<sup>588</sup> Para uma análise completa do documento ver capítulo um da tese. AN GIF1 6C 251.

<sup>589</sup> AN GIF1 6C 251.

expressavam conexões com imagens de um passado africano, pudessem ter sua performance pública presente nos dias de carnaval.<sup>590</sup>

A presença dos índios no carnaval carioca, como demonstrado anteriormente, esteve diretamente ligada à tradição dos Cucumbis – grupos de homens e mulheres negras que na década de 1880 marcaram presença nos carnavais do Rio com préstitos que narravam um enredo de embaixadas africanas, contando histórias de guerras, feiticeiros, reis e rainhas, portando penas, instrumentos musicais, animais vivos e empalhados. Os Cucumbis Carnavalescos estiveram presentes até a década de 1890, quando deixaram de aparecer nas fontes. Contudo, suas tradições festivas foram incorporadas, recriadas, influenciaram e transformaram os grupos carnavalescos na Primeira República.<sup>591</sup>

Os cordões carnavalescos foram o maior exemplo da influência dos Cucumbis e seus índios *africanos* nas ruas do Rio durante os anos iniciais da República. Congregando tradições variadas, os cordões possuíam presença marcante de homens negros fantasiados de índios, com um grupo de percussão – chamado de *pancadaria* – que marcava o ritmo do préstito.<sup>592</sup>

Conforme demonstrei no primeiro capítulo dessa tese, a proibição dos grupos de índios nos cordões estava ligada à repressão às tradições africanas da performance desses foliões, que entraria em confronto com os ideais de modernidade e civilização (sic) encampados por grande parte da elite política e intelectual carioca do período. Apesar da afinidade entre as críticas contra os cordões de índios por parte da imprensa e da polícia naquele ano de 1909, os resultados e estratégias oriundas desse evento foram muito diferentes do ocorrido em Port-of-Spain diante da ação do capitão Baker em 1881.

É importante notar que o argumento policial buscava associar práticas culturais a desordens; definindo assim homens negros como suspeitos em potencial de comportamentos desordeiros, sem que fosse preciso racializar o discurso. Não afirmo com isso que o empenho em manter a ordem tenha recaído apenas sobre práticas associadas a sujeitos negros, visto que tal atitude de forças policiais esteve presente no controle de práticas culturais de trabalhadores pobres na Inglaterra, de imigrantes indianos em Trinidad e em diversas áreas coloniais do mundo. Contudo, no caso de Rio de Janeiro e Port-of-Spain, o contexto histórico do Pós-

---

<sup>590</sup> No capítulo seguinte iremos analisar com mais detalhes as aproximações entre grupos carnavalescos que se valiam dessas características como estratégia de mobilização nas duas cidades.

<sup>591</sup> BRASIL, op.cit. Cucumbis Carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880).

<sup>592</sup> Ver capítulo 1 e capítulo 8 e CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

Abolição e as características demográficas possibilitaram que a associação entre práticas culturais e desordem reforçasse uma estereótipos racializados nessas sociedades.<sup>593</sup>

Como vimos pormenorizadamente no capítulo *Carnaval como Direito*, o ano de 1881 foi marcado por uma inédita revolta carnavalesca na cidade de Port-of-Spain. Esse movimento foi liderado e encampado por inúmeros grupos de Canboulay, tradicionalmente rivais, que naquele ano se aliaram em torno de uma causa comum: pretendiam resistir às pretensões da força policial de impedir as práticas do Canboulay, principalmente o carregamento de tochas, o porte e uso dos cacetes para desafios físicos, e a liberdade de transitar pelas ruas com seus grupos. Tais medidas restritivas eram ordens diretas do Inspetor Comandante de Polícia, capitão Arthur Baker.<sup>594</sup>

Dezenas de feridos, destruição de lâmpadas públicas, clima de tensão resultaram das horas de conflito entre a polícia e os foliões negros na madrugada de 28 de fevereiro de 1881. Os dias seguintes foram seguidos de reuniões entre o Governador de Trinidad, os membros do Conselho Executivo, Legislativo e do Conselho Municipal, assim como a troca de informações com o Inspetor Comandante de polícia. Diante desse contexto de revolta costurado por intrigas e debates entre múltiplas forças da colônia – representantes do poder do executivo, membros da imprensa, forças policiais –, capitão Baker buscou legitimar e justificar suas ações recorrendo à letra fria da lei e aos apelos modernizantes presentes nos discursos de muitos dos grupos que o pressionavam naquele momento – especialmente a imprensa.

A atitude repressiva de Baker e Pinto em relação a práticas carnavalescas diretamente associadas a performances que remetiam a certas tradições africanas, memórias da escravidão e da luta por liberdade ressignificadas, afastadas por duas décadas e por milhares de quilômetros de distância, pode ser mais bem compreendida ao analisarmos esses dois indivíduos e o papel da polícia em ambas as sociedades no período Pós-Abolição.

Ambas as cidades ocupavam a posição de capital, desempenhando papel de centralidade nas decisões políticas, debates sociais e culturais e destaque na economia de Brasil e Trinidad, Rio de Janeiro à época estudada (1900 e 1920) era a capital da recém-proclamada República do Brasil. Sede do Governo e distrito federal, o prefeito da cidade do Rio de Janeiro era nomeado diretamente pelo presidente da República.

---

<sup>593</sup> Para o caso do Rio de Janeiro e a repressão policial sobre homens negros no carnaval ver o capítulo Prisões Momescas - Dos Jornais à Casa de Detenção em NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição...*

<sup>594</sup> Sobre as práticas do Canboulay e o carnaval das ruas de Port-of-Spain ver capítulo 5 desta tese: “Trinidad: Da Abolição ao Carnaval Jamette (1838-1877)”.

Port-of-Spain desempenhava papel semelhante em Trinidad. Entretanto a estrutura administrativa era distinta, visto se tratar de um território colonial sob domínio político do Reino Unido. Enquanto o Rio de Janeiro era a capital de uma República independente, com sistema eletivo para a escolha dos representantes nas esferas federal, estadual e municipal, com um território continental, Port-of-Spain era o centro político de uma pequena ilha caribenha, colônia do império mais poderoso do mundo à época. Assim como boa parte das demais ilhas britânicas do Caribe, Trinidad não possuía Assembleia representativa local, sendo a escolha do Governador da ilha realizada diretamente pelo *Colonial Office*, sediado em Londres. Os conselhos executivos e legislativos também eram nomeados, dessa vez pelo governador e aprovados por Londres.

Em ambas as cidades as eleições não correspondiam a sufrágio universal masculino – o que não seria uma exceção no mundo. Apenas homens poderiam votar. No Rio, seguindo a constituição federal de 1891, homens maiores de 21 anos e alfabetizados estariam aptos a exercer seus direitos políticos. Em Trinidad, a participação eleitoral era ainda mais restrita, visto que as exigências de comprovação de renda foram sendo constantemente elevadas de finais do século XIX até início do século XX, impedindo com que a grande maioria dos habitantes pudesse participar da escolha do Conselho Municipal (único órgão representativo na cidade). Tanto no Rio quanto em Port-of-Spain, o Conselho Municipal representaram importantes espaços de representação e discussão do dia a dia das cidades. No caso do Rio, Marcelo Magalhães demonstrou o quanto a população se valeu desse órgão para reivindicar melhorias urbanas, demandar solução para problemas de seus bairros e foi também um espaço importante de atuação de comerciantes locais.<sup>595</sup>

Uma diferença fundamental que precisa ser ressaltada aqui é a questão demográfica. A cidade do Rio passou de 275 mil habitantes em 1872 para mais de um milhão no ano de 1920. Essa explosão populacional esteve diretamente ligada a um processo de migração interna, originária das mais variadas áreas do país, e de imigração europeia.<sup>596</sup> Em Port-of-Spain a população era bem menor, contudo o crescimento percentual em vinte anos foi 68% - o Rio de Janeiro entre 1872 e 1890 teve um crescimento de 89% de sua população – e configurava a região com a maior população de toda a ilha. Brereton nos apresenta os dados:

A população da capital, Porto-of-Spain, cresceu constantemente entre 1861 e 1891; uma alta proporção da população da colônia estava concentrada em sua municipalidade e subúrbios. Em 1861 sua população era de 18.980; em 1881 o censo registrou 31.858 na cidade e outros 2.706 em Laventille. EM 1891 a

<sup>595</sup> MAGALHÃES, op.cit. *Ecos da política...*

<sup>596</sup> HERTZMAN, op.cit. p. 5. CHALHOUB, op.cit. *Trabalho, lar e botequim...*

população dentro dos limites do município era de 33.782, mas o número para a “Grande Port-of-Spain” era estimado em torno de 50.000, ou um quarto da população total.<sup>597</sup>

Essa grande diferença populacional correspondia também a sua área quadrada. Enquanto o Rio possui 1.197,463 km<sup>2</sup> de área, Port-of-Spain tem apenas aproximadamente 13 km<sup>2</sup> (a ilha inteira de Trinidad possuiu 4.828 km<sup>2</sup>). Tanto no Rio, capital republicana, quanto em Port-of-Spain capital da colônia de Trinidad, o cargo de chefe de polícia – ou Inspetor Comandante de Polícia na ilha do Caribe – era uma indicação da autoridade máxima do poder executivo: o Presidente da República no Rio de Janeiro e o Governador da colônia em Port-of-Spain. Ambos possuíam certa autonomia, pois comumente já eram escolhidos pelo fato de se adequarem aos projetos do poder executivo. Contudo, isso lhes conferia, concomitantemente, a necessidade de estarem subordinados aos representantes do executivo. Essa relação, como veremos, nem sempre era harmoniosa.

Apesar da importância dessa função, que no caso do Rio de Janeiro valia para a capital e que em Trinidad valia para toda a colônia, os chefes de polícia precisavam conviver com uma grande multiplicidade de corpos de segurança. Nas duas cidades, o patrulhamento e a autoridade de policiamento viviam sempre em constante tensão, colocando em contato agentes do exército, da marinha, da polícia civil (no caso do Rio) além da própria polícia militar. Esses diferentes agentes circulavam nas ruas, muitas vezes entrando em confronto com a população e também gerando conflitos entre as diferentes autoridades representadas por eles.<sup>598</sup>

Outro ponto de tensão comum era a composição social da polícia. A grande maioria dos policiais era formada por homens negros e pobres, e geralmente moravam nas mesmas áreas onde atuavam como agentes repressivos do Estado<sup>599</sup>. Essa característica gerava a constante necessidade – e mesmo a inevitabilidade – de formação de alianças e rivalidades entre o corpo policial e os habitantes das cidades. Os cargos de comando, entretanto, eram quase que invariavelmente ocupados por brancos, de camadas mais abastadas do Rio e de Port-of-Spain, como é o caso de Baker e de Pinto.

Por isso mesmo a relação entre polícia e as camadas mais pobres da população sempre é muito complexa de ser analisada. Como vimos no capítulo três da tese – *Áfricas nas ruas*:

<sup>597</sup> The capital city, Port of Spain, grew steadily in population between 1861 and 1891; a high proportion of the colony's population was concentrated in the borough and its suburbs. In 1861 its population was 18,980; by 1881 the census recorded 31,858 in the city proper and another 2,706 in Laventille. In 1891 the population within borough limits was 33,782, but the figure for 'Greater Port of Spain' was estimated at about 50,000, or one quarter of the total population.

<sup>598</sup> BRETAS, op.cit. *A guerra das ruas...*

<sup>599</sup> *Ibid.*; MIYASAKA, op.cit. *Viver nos Subúrbios...*

*modernidade e imagens da África nos carnavais da Primeira República* –, muitas vezes as relações pessoais, de vizinhança, ou ligadas a religiosidade eram fundamentais nas estratégias dos grupos carnavalescos na conquista de licenças para funcionamento no Rio de Janeiro. Ou seja, o contato cotidiano com agentes da polícia, e a construção de alianças, era um elemento central para a continuidade de sociedades carnavalescas do período. O caso de Port-of-Spain, no último quartel do século XIX, a situação é diferente, especialmente pelo domínio de imigrantes de Barbados entre os agentes da polícia, aumentando as rivalidades e tensões entre polícia e foliões negros – como vimos no capítulo seis.

Para além das relações cotidianas entre policiais e foliões, a polícia, enquanto instituição, estava diretamente ligada ao carnaval. Nas duas cidades era o chefe de polícia quem determinava os limites da festa, publicando editais anuais, determinando o policiamento das ruas, tendo o controle da concessão de licenças, fiscalização e repressão nas ruas.<sup>600</sup>

O que aproxima ainda mais os acontecimentos do carnaval de 1881 em Port-of-Spain e de 1909 no Rio de Janeiro é a postura individual do Capitão Baker e de Alfredo Pinto – que apesar de ser individual, representa formas de se relacionar com o carnaval possíveis naquelas sociedades – e as repercussões na imprensa de seus atos. Ambos se mostraram ao longo da vigência de seus cargos indivíduos muito autoritários, buscando empreender uma política de segurança voltada para a “moralização” de diversas práticas populares, com atenção especial para práticas mais associadas a população negra. O carnaval, por conseguinte, acabou sendo alvo preferencial deles.

Baker empreendeu dura repressão às práticas religiosas dos *obeahmen*, pessoas que prestavam consultas religiosas para cura de doenças e outras fortunas variadas, semelhantes dos “feiticeiros” no Rio de Janeiro, se dedicou em controlar os *stick-fighters* ao longo do ano, e não apenas no carnaval; sempre com extrema violência e autoritarismo.<sup>601</sup> Alfredo Pinto, no Rio, realizou perseguição intensa ao jogo do bicho e reprimiu violentamente manifestações populares contra a *Light*, companhia responsável pelos bondes da cidade. Essa postura violenta e autoritária refletiria na conduta de ambos ante as práticas carnavalescas.

O principal argumento de Alfredo Pinto para proibir os grupos de índios no carnaval seria combater as práticas que levassem a desordens. Mas não só isso, Pinto pretendia proibir a exibição “pelas ruas [de] cobras e jacarés, apresentando um atestado falso de nossa

---

<sup>600</sup> No caso de Trinidad, isso se torna ainda mais evidente após a Revolta de 1881, quando o Inspetor de polícia passa a ter o controle dos editais sobre o carnaval, como já acontecia no Rio de Janeiro.

<sup>601</sup> Sobre Obeah ver: LEWIS, op.cit. Central Africa in the Caribbean transcending time, transforming cultures; ELDER; BESSON; LEUNG, Obeah; UDAL, op.cit. Obeah in the West Indies.

educação, contrário ao nosso progresso material e à nossa civilização”.<sup>602</sup> Segundo ele, as fantasias de índios propiciavam confusões, pois os foliões carregavam consigo tacapes e outros artefatos contundentes, ameaçavam a ordem pública, ao mesmo tempo em que ofendiam “nosso orgulho de povo civilizado”, pois nos aproximava de práticas bárbaras (sic). Tais argumentos vão de encontro aos argumentos utilizados por Baker para proibir o uso de tochas acesas e cacetes na performance dos grupos de Canboulay em Port-of-Spain: risco à ordem pública, práticas bárbaras e incivilizadas (sic).

Aqui é importante destacar a diferença entre a constituição social desses foliões nas cidades estudadas. Em Port-of-Spain, a maioria esmagadora da população que se empenhava em participar do carnaval entre as décadas de 1840 e 1880 era composta por negros e negras. Como uma colônia do Caribe britânico, cujo ápice da exploração da cana-de-açúcar e do tráfico de escravos se deu entre finais do século XVIII e início do XIX, a população de Trinidad possuía uma pequena parcela da população branca. Nesse período a imigração já era marca significativa da sociedade, com destaque para o elevado número de trabalhadores indianos nas *plantations*, e em menor número chineses, portugueses da ilha da Madeira, entre outros. Parte significativa dos imigrantes era oriunda de outras ilhas caribenhas, sendo eles negros e residindo nas cidades, especialmente Port-of-Spain.

Como vimos no capítulo cinco, a festa atraiu e catalisou comemorações da Abolição e inúmeras festas que aconteciam no período natalino a partir da década de 1840. Desse período em diante, por todo o século XIX, as classes dominantes brancas, e também classes médias de cor se retiraram do carnaval das ruas. Classes médias crioulas negras e francesas e as elites coloniais buscaram criar um afastamento frente às práticas do carnaval das ruas, negro e associado a representações da África e memórias do cativo. Os trabalhadores indianos, ao longo de todo o século XIX mantiveram-se nas áreas rurais, na labuta nas *plantations* de cana-de-açúcar, sem presença marcante no carnaval. Esses grupos só retornariam às ruas para atuar nos dias de Momo após 1900 e especialmente após o término da Primeira Guerra Mundial.<sup>603</sup> Assim, o carnaval entre as décadas de 1840 e 1880 era majoritariamente negro.

Na cidade do Rio de Janeiro, entre finais do século XIX e início do século XX esse cenário era muitíssimo mais variado. Apesar do elevado número de negros e descendentes de africanos na cidade, parcela importante da população era formada por brancos, imigrantes europeus e um conjunto muito amplo e multifacetado de pessoas mestiças, com matizes de pele e posições sociais complexas. Isso também era refletido no carnaval. Por isso não

---

<sup>602</sup> JB – 25/01/1909.

<sup>603</sup> Para maiores informações sobre esse processo ver capítulo cinco dessa tese.



devemos pensar essa festa apenas como espaço de representação de uma única parcela demográfica da cidade. As tensões, diálogos, conflitos, acomodações e reações eram, dessa maneira, muito mais complexas na cidade do Rio. A Abolição da escravidão não correspondeu a uma mudança tão drástica no caráter de participação no carnaval no Rio como ocorreu em Port-of-Spain, pois nossa abolição foi muito tardia e o carnaval já ocupava uma posição destacada entre os divertimentos também das classes dominantes da cidade.

Ainda assim, performances negras constituíram alvo principal, com argumentos fundados em princípios muito semelhantes, de medidas repressivas tanto em áreas independentes – como é o caso do Brasil – como em áreas sujeitas à dominação colonial europeia direta. Esse movimento foi bastante amplo entre a segunda metade do século XIX até o final da primeira guerra mundial e corresponde à hegemonia da “ideologia da missão civilizadora”. Segundo o historiador inglês Michael Adas, essa “ideologia da missão civilizadora” – percepção da realidade a partir das lentes europeias – era o modelo adotado por grande parte dos intelectuais e membros das elites como o correto e inequívoco a ser seguindo – e tinha como síntese o homem branco europeu e sua cultura. Segundo este autor:

A segunda metade do século XIX, pensadores europeus, sendo eles racistas ou antirracistas, expansionistas ou anti-imperialistas, ou à esquerda ou direita politicamente, compartilhavam a convicção que através de suas descobertas e invenções científicas, os ocidentais haviam conquistado um compreensão do funcionamento do mundo físico e uma habilidade explorar seus recursos que era vastamente superior a qualquer realizações de outras pessoas, no passado ou presente.<sup>604</sup>

Tais pensadores, outrossim, buscaram “classificar e categorizar todo tipo de coisas no mundo, e apaixonado por construir hierarquias hipotéticas elaboradas da humanidade.”<sup>605</sup> Essas hierarquias estabeleciam não apenas o que seria aceito nas sociedades coloniais no que se refere a comportamento, conduta, e práticas culturais, mas também determinavam as relações de trabalho e os limites aos direitos básicos de cidadania para as populações em situação colonial. A hierarquia, baseada em produções científicas, estabelecia critérios raciais para definir as posições de cada grupo. Muitos membros das classes dominantes das colônias, detentores de educação ocidentalizada prontamente:

---

<sup>604</sup> ADAS, Michael, *Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian assault on the civilizing mission ideology*, in: DUARA, Prasenjit (Org.), *Decolonization: Perspectives from then and now*, London: Routledge, 2004, p. 79. the second half of the nineteenth century, European thinkers, whether they were racists or anti-racists, expansionists or anti-imperialists, or on the political left or right, shared the conviction that through their scientific discoveries and inventions, Westerners had gained an understanding of the workings of the physical world and an ability to tap its resources that were vastly superior to anything achieved by other peoples, past or present.

<sup>605</sup> *Ibid.* to classify and categorize all manner of things in the mundane world, and fond of constructing elaborate hypothetical hierarchies of humankind.

Reconheceram ciência, tecnologia ocidental como superior. Representantes dessas classes – geralmente mesmo aqueles que já haviam iniciado agitações pelo fim do domínio colonial – clamavam por mais educação ocidental e uma aceleração do processo de difusão da ciência e tecnologia ocidental nas sociedades coloniais.<sup>606</sup>

O Imperialismo e o neocolonialismo europeu buscaram, por conseguinte, implementar políticas de civilização também através das práticas culturais – além da dominação econômica, do trabalho forçado e do controle político e militar – nas suas colônias na África, Ásia e Américas.<sup>607</sup>

Matheus Serva Pereira, em trabalho recente sobre os batuques na cidade de Lourenço Marques, capital da então colônia portuguesa de Moçambique nas primeiras décadas do século XX, demonstra como imprensa colonial retratou os batuques realizados pelos “indígenas” com adjetivos muito semelhantes com aqueles utilizados pelos seus pares cariocas e de Port-of-Spain. Os batuques realizados no perímetro urbano de Lourenço Marques seriam um motivo de vergonha “aos olhos de estrangeiros”, representariam “divertimentos indigestos”, “infernais e nojentos”.

É ainda mais significativa a estratégia adotada por esses jornalistas buscando cobrar medidas severas ao governo colonial e especialmente para a polícia. Nas palavras de Matheus Serva Pereira, seria preciso afastar da cidade àquelas práticas através da construção e efetivação de:

uma legislação reguladora da vida social dentro do espaço urbano de Lourenço Marques, percebida aqui através das diferentes formas de enxergar e reprimir os batuques realizados na urbe, revelam um esforço para tirar de vista aquelas pessoas que insistiam em batucar pela cidade, ao mesmo tempo que demonstra uma convivência, obviamente não pacífica, entre diferentes grupos sociais que efetivamente faziam parte daquele espaço. (...)

Conjuntamente com esse processo de tentativa de segregação dos batuques para o mais longe possível da cidade de Lourenço Marques, especialmente de seu centro urbano, podemos perceber outro fenômeno, que, não sem embates, buscou incorporar aquelas danças e cantorias as cerimônias oficiais do regime colonial. A impossibilidade desejada por alguns de expurgar aquelas práticas culturais do mundo urbano, encontrou como solução possível para os seus anseios a sua domesticação.<sup>608</sup>

Seja em situações de dominação colonial ou de constituição de um governo republicano, performances negras tomando as ruas das maiores cidades de cada um desses países foram lidas de forma bastante semelhante por imprensa e autoridades policiais. Mesmo com um

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 82. “conceded the West’s scientific, technological and overall material superiority. Spokesmen for these classes – often even those who had already begun to agitate for an end to colonial rule – clamoured for more Western education and an acceleration of the process of diffusion of Western science and technology in colonized societies.”

<sup>607</sup> Mas também começaria a crítica isso tudo, com os modernismos europeus que vão descobrir a arte africana no início do século XX, mais especificamente após a Primeira Guerra Mundial.

<sup>608</sup> PEREIRA, Matheus Serva. “Algazarras ensurdecedoras”. Pesquisa de Doutorado em andamento.

desfecho completamente diferente nos casos dos carnavais de Rio de Janeiro em 1909 e de Port-of-Spain de 1881, fica evidente que polícia, legisladores e jornalistas desempenhavam um papel de destaque na construção de formas de controle e limitação da participação negra.

## **7.2. Imprensa e carnaval: projetos de controle e civilização (sic)**

Nas sociedades de Port-of-Spain e do Rio de Janeiro ao longo do século XIX até as primeiras décadas do século XX, a imprensa escrita ocupou posição central na divulgação de informações. Antes do advento do rádio (nos anos 1920) e da televisão – na década de 1950 –, os jornais diários e revistas semanais desempenhavam o papel de comunicar os acontecimentos, ampliando as notícias para toda a cidade e mesmo para o país. A elaboração, escolha e criação das notícias a serem aventadas numa edição poderiam ter ares de imparcialidade e neutralidade, contudo, a imprensa no Rio de Janeiro e em Port-of-Spain ao longo do século XIX e início do XX era um espaço de debate, discussão, defesa e crítica intensa de projetos políticos e sociais.

Os jornais, enquanto empresas privadas, possuíam proprietários e suas linhas editoriais claramente defendiam projetos específicos, aliando-se com políticos também específicos. Essa última afirmação não busca descrever cada jornal como representante de uma voz única e inequívoca na defesa desse ou daquele projeto. Os conflitos e divergências se fazem presentes mesmo nos diários mais diretamente ligados a um interesse político. Segundo a historiadora Daphne Cuffie, em Trinidad, os jornais eram o principal espaço de divulgação de atividades literárias e comentários políticos.<sup>609</sup> No Brasil, José Murilo de Carvalho afirma que a imprensa representava, desde o período imperial, um fórum alternativo para a Câmara e o Senado, sendo um dos principais canais de manifestação da opinião pública.<sup>610</sup> A presença contundente da imprensa na cobertura do carnaval se insere nesse cenário político onde as folhas diárias desempenhavam papel de grande destaque nos debates mais presentes do cotidiano da sociedade. Ao lado da polícia, a imprensa foi a esfera pública que mais manteve diálogos – nem sempre pacíficos ou amistosos – com as práticas populares e negras em ambas as cidades.

Em Port-of-Spain, ao longo da década de 1840 as celebrações da população negra, que vinham conquistando o carnaval nas ruas da cidade, eram em grande medida ignoradas pela imprensa. Segundo o historiador John Cowley, a estrutura do evento seria complicada demais para a aceitação e compreensão dos jornais da ilha, especialmente a folha conservadora *Port-*

<sup>609</sup> Apud CUDJOE, op.cit. *Beyond Boundaries...* p. 93.

<sup>610</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem/Teatro de Sombras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

*of-Spain Gazette*.<sup>611</sup> Assim, os principais jornais, como o *POSG* ao longo das décadas de 1840, 1850 e 1860 reservaram pouco espaço em suas páginas para a cobertura da festa.<sup>612</sup> Esta era comumente associada a adjetivos como orgia, pandemônio, selvageria, barbarismo, abominação, bebedeiras; sempre associada às classes mais baixas e às tradições africanas.<sup>613</sup> Ainda segundo Cowley, um dos componentes principais da campanha contra o carnaval presente na imprensa era o medo associado à hostilidade das elites intelectuais e econômicas frente às práticas negras.<sup>614</sup> Entretanto, mesmo jornais liberais, mais inclinados a representar negras – *New Era* e o *Fair Play* – recorrentemente criticaram práticas carnavalescas das *lower classes*. Como vimos no capítulo cinco, classes médias crioulas buscavam se afastar de estereótipos negros ligados à representações da África, primitivismo e barbarismo. Os artigos descreviam as práticas negras como “bárbaras” e “violentas” reforçando a necessidade de repressão e controle por parte das autoridades coloniais e de maior rigidez na ação policial, influenciando sobremaneira as medidas repressivas dos anos 1860.<sup>615</sup>

Nas décadas de 1860 e 1870, com o advento do Carnaval *Jamette*, o crescimento das associações formadas nas *Barrack Yards* e a intensificação da imigração das demais ilhas do Caribe, da Índia e da África, os jornais da década de 1870, nas palavras de Cowley, mostram o Carnaval como um complicado ritual, refletindo diferentes propósitos simbólicos para cada camada da sociedade de Trinidad<sup>616</sup>. Não obstante essa maior cobertura, a *vadiagem* e a *vagabundagem* foram destacadas como os componentes principais do festival ao longo da década.<sup>617</sup>

Nessa mesma década surgem os primeiros artigos de tom nostálgico, saudosos de quando o carnaval teria sido um divertimento “respeitoso” e não violento, referindo-se a um período anterior a abolição da escravidão, quando a festa estava circunscrita às famílias senhoriais brancas e francófonas.<sup>618</sup> Essa postura é também facilmente reconhecida e aproximável na produção jornalística e literária carioca, especialmente a partir da década de 1880.

<sup>611</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...* p. 30.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 50. Esses jornais eram até as décadas de 1870 e 1880 controlados pela elite colonial, publicados com periodicidade variada, mas quase nunca semanais. Publicavam especialmente anúncios locais, notícias da metrópole e da Europa como um todo, e questões envolvendo a administração colonial.

<sup>613</sup> LIVERPOOL, op.cit. p. 301.

<sup>614</sup> *Ibid.*

<sup>615</sup> Tais argumentos também abarcavam práticas religiosas de matriz africana, como o Obeah.

<sup>616</sup> Sobre carnaval *Jamette* ver o capítulo seis da tese, *Carnaval como direito*.

<sup>617</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*p. 72.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 75.

### 7.2.1. *Nostalgia Seletiva*

Conforme demonstrou Leonardo Pereira, foi comum nesse período a construção discursiva dessa *nostalgia seletiva* por parte da imprensa e de literatos em relação ao carnaval<sup>619</sup>. Primeiramente, essa nostalgia se focou nos “bons tempos” do Entrudo que remontariam a uma época em que as práticas da “brincadeira das molhadelas” seriam inofensivas e prazerosas. Entretanto, como demonstra o autor, essa “nostalgia” buscava distinguir o entrudo praticado nos salões e casas das famílias mais abastadas da cidade – onde pessoas de mesmo nível social brincavam de arremessar líquidos cheirosos uns nos outros – do entrudo das ruas, realizado em sua maioria por mulheres e homens negros e seus descendentes, muitos deles ainda escravos, onde jogavam líquidos, diferentes pós, polvilho, farinha, areia, pela cidade. Estas pessoas e suas brincadeiras seriam o alvo de duras críticas e de uma intensa campanha de perseguição e proibição ao longo de grande parte do século XIX e ainda nas primeiras décadas do século XX.<sup>620</sup>

O entrudo das ruas, “primitivo”, “bárbaro”, “perigoso”, que envergonharia os povos civilizados (sic), que representava a decadência da nação, precisaria ser reprimido e controlado. A partir da década de 1880 a repressão, a fiscalização e as prisões por práticas ligadas ao Entrudo se tornariam mais frequentes. Contudo, apesar da crença comum entre literatos e jornalistas, de que o entrudo desapareceria naturalmente, suas práticas continuariam em voga mesmo na virada do século XX.<sup>621</sup>

A nostalgia por um entrudo familiar, dos salões abastados do Rio de Janeiro, elegante e “civilizado”, servia de justificativa para que os jornalistas e literatos clamassem por medidas repressivas contra as práticas das ruas – demandando ação dura da polícia. Estratégia próxima àquelas utilizadas por seus pares em Port-of-Spain. Nas páginas do *POSG*, de 31 de janeiro de 1885, o editorial intitulado “Carnaval”, se dirigia ao Governador da Ilha. O texto diz que “não há dúvidas” de que o Governador irá procurar na imprensa local a “expressão da opinião do povo nesse assunto”, visto que era seu primeiro ano no cargo e na colônia. Atendendo a essa suposta busca do governador, o texto afirma “sem hesitar” que:

Na opinião da grande maioria das pessoas da colônia, a hora chegou para que essa imitação desgraçada do que uma vez foi um feriado prazeroso e inocente seja suprimida e abolida, uma vez por todas.

O Carnaval de anos passados foi uma temporada de diversão e brincadeiras no qual todas as classes da comunidade participavam, e na qual todas, alta e baixa, se

<sup>619</sup> PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda, *O Carnaval das Letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX*, 2ª. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 62–65; CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia*..

<sup>621</sup> PEREIRA, op.cit. *O Carnaval das Letras*... p. 75–80.

divertiam em uma maneira totalmente inocente, embora, talvez para as mentes inglesas, um tanto tola.<sup>622</sup>

A nostalgia do autor do texto afirma que em tempos passados o carnaval era um período de diversão inocente e prazeroso, onde todas as classes participavam. Na atualidade – década de 1880 –, o carnaval estaria tão degradado que a única solução seria sua extinção “de uma vez por todas”. Sem utilizar a cor da pele para estabelecer essa divisão entre o carnaval “divertido e prazeroso” e aquele que não passa de uma imitação desgraçada, estabelece sua crítica: após 1834, com Abolição da escravidão, o carnaval teria se transformado numa sucessão de orgias, uma vergonhosa imitação da festa realizada pelas elites brancas no início do século XIX. Também deixa claro que os britânicos não celebravam o carnaval, ao contrário do que faziam crioulos e brancos de origem francesa, mesmo que no período anterior a década de 1840.

### **7.2.2. *Imprensa contra a polícia***

Como vimos no capítulo seis, Baker é nomeado Inspetor Comandante de Polícia justamente num período de intenso debate na imprensa acerca do maior controle – ou mesmo da total extinção – do carnaval. Vivendo o auge do chamado Carnaval Jamette, oriundo da mobilização negra a partir dos Barrack Yards, a imprensa congratulou as estratégias repressivas de Baker entre os anos de 1877 e 1880, publicando notas de apoio à conduta da força policial.

Apesar do amplo apoio nos anos iniciais, no momento da Revolta e nos meses seguintes, parte significativa da imprensa construiu um discurso onde as atitudes de Baker e de seus comandados seriam os responsáveis pelos conflitos. Nos editoriais dos jornais percebemos a tentativa de demonstrar não haver incoerência entre o apoio às práticas da polícia nos anos anteriores e a dura crítica direcionada a elas no ano de 1881. A imprensa não negaria seu empenho de extirpar práticas “obscenas” das ruas, e para isso seria necessário, sim, a ação policial. Contudo, argumentam que no ano de 1881 a repressão policial foi desmedida, concorrendo para acirrar o clima de violência e estimulando a desordem, ao invés de coibi-la. Seriam necessárias estratégias de negociação para conseguir por fim às práticas indesejáveis, e não apenas atacá-las nas ruas.

---

<sup>622</sup> POSG. 31/01/1885. “in the opinion of the large majority of the people of the colony, the time has certainly come when this disgraceful imitation of once innocent and pleasant holiday time should be put down and abolished, once and for all. The Carnival of former years was a season of fun and frolic in which all classes of the community took part, and in which all, high and low, enjoyed themselves in a thoroughly innocent, although, perhaps to English minds, a somewhat foolish manner.”

Defendo aqui que esta mudança de atitude em relação à polícia – inicialmente, entre 1877 e 1880, uma postura de valorização das ações e conclamação por mais repressão, e em seguida uma postura crítica e de demanda por negociação, em 1881 – por parte dos jornais, esteve diretamente ligada a atuação dos sujeitos da festa. A organização das bandas de Canboulay, a aliança e apoio recebido por parte de moradores das áreas centrais (especialmente na “French Shores”, área amplamente ocupada pela população pobre e negra), o confronto com a polícia, a mobilização para pressionar o Governador em seu discurso na Praça do Mercado, os desfiles diante dos quartéis da polícia, a queima de uma efígie do Capitão Baker e os cantos de crítica à polícia foram fundamentais para redirecionar os discursos da imprensa da cidade.

No caso da proibição dos grupos de índios por parte de Alfredo Pinto, a imprensa também se voltou contra a medida. Quase unanimemente, os jornalistas argumentaram que Pinto estava indo longe demais, que não haveria sustentação legal para proibir o uso de uma fantasia apenas pela alegação de que poderia causar desordens. Seria uma arbitrariedade, um capricho do chefe de polícia. Alguns jornalistas recorrem a constituição nacional para refutar a proibição. Esses mesmo jornalistas – como veremos a seguir – buscavam de várias formas empreender projetos para “civilizar” as práticas negras, e criticavam os cordões e suas práticas consideradas atrasadas para o moderno carnaval que pretendiam. Entretanto, liam a proibição do chefe de polícia como um golpe do autoritarismo, capaz até de acirrar ânimos entre os foliões.

### **7.2.3. Projetos pedagógicos**

Desde o período imperial a imprensa, com toda sua multiplicidade, debateu com afincos os rumos e possibilidades dos carnavais da cidade do Rio. Como demonstrou Leonardo Pereira, na década de 1880 o carnaval era assunto de grande interesse para muitos literatos e jornalistas. Muitos deles buscavam se afastar do romantismo indigenista e procuravam estabelecer um novo padrão de nacionalidade, ocupando a festa carnavalesca um espaço de destaque nos seus escritos.<sup>623</sup>

Segundo Pereira, tais literatos e jornalistas desenvolveram projetos pedagógicos, cujo interesse central seria “educar” os grupos nas ruas das cidades. Para isso seria preciso desenvolver estratégias que atingissem os interesses das populações iletradas. Esses projetos pedagógicos traziam consigo uma clara mensagem “civilizadora” que deveria incidir nas representações, crenças e práticas dos grupos ‘iletrados’, visto que estes não teriam acesso a

---

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 29–30.

palavra escrita.<sup>624</sup> Portanto, os principais autores e jornalistas que escrevem e discutem sobre as práticas carnavalescas nas últimas décadas do século XIX se colocavam na posição de “tutores” das camadas populares, os responsáveis pela salvação do povo, este último “incapaz de ação autônoma”.<sup>625</sup>

A percepção de que seria possível civilizar o povo através do carnaval passava também pela construção de padrões aceitáveis e reconhecidos como corretos. O que estabelecia, por sua vez, as práticas que deveriam ser reprimidas e desconsideradas. No Rio de Janeiro, os historiadores têm demonstrado como o Entrudo e, posteriormente, os cordões, diabinhos, e outras práticas associadas à população negra foram amplamente consideradas “bárbaras”, “primitivas”, “incivilizadas”, “obscenas” e “degradantes” pelos órgãos da imprensa e foram alvos constantes da repressão policial.<sup>626</sup>

Em Port-of-Spain, tal problemática aparece com destaque nos debates travados nas páginas de seu principal jornal, o *POSG*. Especialmente após a Revolta de 1881, os debates sobre o caráter do carnaval, e especificamente da possibilidade ou não dessa festa ser “melhorada” ao ponto de ser incorporada aos símbolos da colônia, se tornaram mais comuns e intensos. Encontramos artigos buscando descrever o carnaval como uma festa associada às camadas mais baixas da população da cidade e que tal festa estaria moribunda naquelas últimas décadas do século XIX.

Em março de 1897, no *POSG*, para o jornalista seria “evidente que [o carnaval] estaria morrendo uma morte natural visto que mascarados não são tão numerosos como antigamente”.<sup>627</sup> No mesmo jornal, em 22 de fevereiro de 1898, o editorial afirma: “não pode haver dúvidas que se deixado sozinho o Carnaval em seu tempo irá morrer uma morte natural.”<sup>628</sup> Quinze anos depois, o carnaval continuaria vivo, mas alguns jornalistas ainda olhavam para as ruas e afirmavam: “[o carnaval] parece que está morrendo uma morte natural”. O mesmo artigo continua:

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 44–45.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>626</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*; CUNHA, op.cit. *Carnavais e outras f[r]estas...*; PEREIRA, op.cit. *O Carnaval das Letras*; NEPOMUCENO, Eric Brasil, Prisões nos dias de Momo : Repressão e racialização através da Casa de Detenção da Corte ( 1879-1888 ), *Revista OQ*, v. 1, n. 1, 2012; NEPOMUCENO, Eric Brasil, Diabos Encarnados: Carnaval e Liberdade Nas Ruas Do Rio De Janeiro (1879-1888), *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 10, n. 2, p. 7–28, 2013.

<sup>627</sup> *POSG*, March 3, 1897. P. 5. This annual custom was indulged in principally by the lower classes all Monday and Tuesday. It is evident that it is dying a natural death as maskers are not so numerous as formerly.

<sup>628</sup> *POSG*, February 22, 1898. P.4. “there can be no doubt if left alone the Carnival in time will die a natural death.”



Resumindo, o carnaval que ofendia algumas pessoas e o carnaval que era tão amado pelas massas está em declínio e não será surpresa se morrer por si só dentro dos próximos anos.<sup>629</sup>

A “morte” do carnaval, assim como a morte do Entrudo no Rio de Janeiro, foi predita anualmente desde finais do século XIX.<sup>630</sup> Contudo, a festa renascia a cada ano, independentemente das previsões – que representavam muito mais os desejos – de certos grupos da imprensa de ambas as cidades. O carnaval que se buscava fazer a crônica da morte em Port-of-Spain era aquele diretamente associado às práticas da população negra, especialmente àquelas ligadas às tradições do Canboulay (tochas, tambores e cacetes) e àquelas apresentadas pelos habitantes negros dos *Barracks Yards* (o Carnaval *Jamette*).

No Rio de Janeiro, desde a década de 1870, o modelo europeu de carnaval foi compreendido por muitos integrantes da elite intelectual da cidade como o caminho salvador do Carnaval. Esse processo de “civilizar” a festa e ensinar a população a como se comportar tanto na festa como nos demais dias do ano seria liderado pelas Grandes Sociedades Carnavalescas. Essas sociedades, muitas surgidas ainda na década de 1850, fundadas por literatos, jornalistas, comerciantes, profissionais liberais do Rio, logo se tornaram a expressão carnavalesca dos projetos de muitos membros da imprensa. Compartilhavam de muitos projetos para a sociedade brasileira, como por exemplo, a extinção do entrudo, a adoção de um modelo europeu de carnaval, onde a população deveria se tornar plateia para o desfile das sociedades da elite, defesa do absolutismo – controlado e tutelado por parlamentares e intelectuais, sem ação direta da população escravizada – e do republicanismo. Todos esses elementos dialogavam e aproximavam os defensores de projetos “civilizadores” que passavam necessariamente por uma transformação da festa carnavalesca da cidade.<sup>631</sup>

As Grandes Sociedades Carnavalescas tornaram-se muito populares no Rio, especialmente pela defesa da liberdade e a utilização de mulheres com roupas ousadas em seus desfiles luxuosos pelas ruas estreitas do centro da cidade. Apesar da popularidade, tais grupos reforçariam a diferenciação em relação aos grupos populares com base em critérios sociais e financeiros. Formados por membros das elites intelectuais e econômicas da cidade,

<sup>629</sup> POSG, February 3, 1913. Tuesday. P.6. To sum up, the carnival which give such offense to some people and the carnival which was so beloved by the masses is on the wane and it would not be surprise if it died of its own efforts within the next few years.

<sup>630</sup> É interessante notar como essa postura de jornalistas e folcloristas foi comum em variados contextos e regiões. Os ternos de reis na Bahia e os Cucumbis carnavalescos no Rio são exemplos de performances de matriz africana tratadas como fadadas ao desaparecimento com o avanço da “civilização”. Ver Mello Morais Filho.

<sup>631</sup> PEREIRA, op.cit. *O Carnaval das Letras...* p. 101–127.

esses grupos eram majoritariamente brancos, prestando reverências a tradições carnavalescas europeias.<sup>632</sup>

Segundo Maria Clementina Pereira Cunha, a imprensa carioca em finais do século XIX buscava:

a homogeneidade de uma festa cuja reivindicação recorria às fontes mais sagradas de uma suposta tradição europeia, que não admitia convivência com o passado ‘bárbaro’ e colonial. Da mesma forma, ante à sociedade rígida e hierarquizada dos velhos tempos, que parecia prestes a explodir como um limão de cera, sonhava-se com uma nação moderna, um povo homogêneo e integrado que, sob as bênçãos de Momo, fosse capaz de desfilar sob um mesmo enredo – ou de apenas assistir, deslumbrado e passivo, às evoluções da ala dos cartolas...<sup>633</sup>

A busca por essa hegemonia da festa caminhava lado a lado com demandas por controle e a construção de imagens de ameaça a outras práticas negras nos anos finais do século XIX, em consonância com projetos de estabelecer padrões “civilizados” para a festa.

Nas duas cidades, a imprensa se esforçou em escolher os “inimigos” do carnaval civilizado (sic), pretendido por muitos. Nas páginas dos jornais das duas cidades encontramos jovens homens negros – moradores do centro urbano, que formavam identidades a partir de suas experiências de moradia e / ou trabalho, se utilizavam de rituais de desafios orais e físicos, com o uso de cacetes, e se empenhavam para sair às ruas formando grupos no carnaval – como os alvos dos ataques da imprensa e, conseqüentemente da repressão policial.<sup>634</sup> Em minha pesquisa de mestrado demonstrei que os homens negros, jovens e solteiros, trabalhando em ocupações urbanas eram os principais alvos da repressão policial durante os dias de carnaval, constituindo a maioria dos presos levadas para a Casa de Detenção entre os anos de 1879 e 1888, a década que precedeu a Abolição da escravidão. Mesmo que suas práticas festivas fossem compartilhadas por pessoas brancas e inclusive por imigrantes europeus, a presença negra na década da abolição era alvo prioritário das medidas repressivas da polícia.<sup>635</sup>

É com a busca pela constituição de uma nação moderna após a proclamação da República que irá se intensificar na imprensa carioca a construção de modelos aceitáveis e valorizados entre as práticas populares. Porém, é importante notar que encontramos desde o Império debates acerca da participação negra na sociedade, o que se acentua sobremaneira

---

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>633</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*p. 185–186.

<sup>634</sup> Ver capítulo oito dessa tese.

<sup>635</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição...*

após quinze de novembro de 1889.<sup>636</sup> Mais do que as estratégias repressivas, o que muda são os sentidos dessa performance negra no período republicano. Como demonstrei na primeira parte dessa tese, os grupos negros buscaram ao longo da Primeira República, conquistar e manter direitos ligados às suas práticas culturais. Especialmente se empenharam em conquistar o reconhecimento legal – documentado, através de licenças, apoio e legitimação de jornalistas, políticos, entre outros – de suas associações festivas com a mesma intensidade que buscavam outros direitos civis e políticos. Entretanto, essa luta pelo direito de se associar precisou dialogar e enfrentar constantemente narrativas e discursos elaborados pela imprensa e pela polícia.

A imprensa carioca, diante da profusão de associações negras e populares que tomavam as ruas às centenas a cada carnaval, inicia um processo de construção de padrões tolerados e valorizados, hierarquizando práticas que em sua grande maioria eram realizadas nas ruas pelos mesmos sujeitos. É comum encontrarmos a diferenciação nos jornais entre Ranchos e Cordões. Conforme demonstrou Maria Clementina Pereira Cunha, é possível notar certas diferenças entre essas práticas, contudo o grande esforço em separar e classificar o que é compatível com o carnaval e a sociedade moderna que se pretendia era realizado pela imprensa, e não necessariamente pelos próprios sujeitos da festa.

É nesse contexto entre 1890 e 1920 que a crítica aos cordões será amadurecida pela imprensa através da definição de critérios para deslegitimar tais grupos. Esses são associados a imagem de perigo, violência, marginalidade, barbarismo – assim como diabinhos já haviam sido retratados nos anos 1880.<sup>637</sup> Os “fétidos” cordões não teriam aprendido corretamente com as Grandes Sociedades Carnavalescas; não seriam capazes de demonstrar a modernidade necessária para figurarem no carnaval da capital federal da nova República brasileira.

Por outro lado, os Ranchos, com suas orquestras de cordas e fantasias mais luxuosas, foram escolhidos como representantes no novo carnaval do Rio. No capítulo seguinte iremos comparar com a devida atenção o protagonismo dos próprios homens e mulheres negras nesse processo, mas é importante ressaltar aqui que a partir da década de 1890, com auge na década de 1910, grande parte da imprensa carioca irá se tornar defensora dos Ranchos e mesmo

---

<sup>636</sup> NINA RODRIGUES, Raymundo, *Os africanos no Brasil*, São Paulo; Brasília: Companhia Editora Nacional; Editora Universidade de Brasília, 1982; RAMOS, Arthur., *O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1934; VIANA, Oliveira, *Populações meridionaes do Brazil: historia, organização, psicologia*, São Paulo: Monteiro Lobato, 1920. Sobre a produção dos próprios intelectuais negros ver: PINTO, op.cit. *Fortes Laços em linhas rotas...*; SILVA, op.cit. “*Etymologias preto*”; DANTAS, op.cit. *Brasil café com leite...*

<sup>637</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição....*

importante aliada no processo de fortalecimento desses grupos na formação de uma cultura carioca.

Essa característica parece estar diretamente ligada a constituição de parte da imprensa carioca. Desde o século XIX o jornalismo se apresentou como um caminho de mobilidade e ascensão social para muitos homens negros e mestiços na cidade do Rio de Janeiro. Parte significativa desses jornalistas desempenharia papel fundamental da defesa de um carnaval popular e ligado a tradições negras, sobre tudo no período aqui estudado. Eduardo Granja Coutinho chama esses jornalistas que dedicaram boa parte de sua vida a registrar, apoiar e frequentar associações carnavalescas populares e negras de “Cronistas de Momo”. É preciso destacar o Vagalume como o principal aliado de grupos negros na grande imprensa carioca nas décadas de 1910 e 1920. A atuação desses sujeitos contribuiu sobremaneira para que as associações carnavalescas populares e negras conquistassem espaços mais valorizados na Primeira República.<sup>638</sup>

Em Port-of-Spain, ao longo das décadas de 1840 e 1880, período em análise, a imprensa continuava em grande parte nas mãos de representantes das elites econômicas e intelectuais composta por brancos, tanto europeus quanto nascidos no Caribe. Isso não vedou o acesso de uma grupo crioulo, principalmente descendentes de colonos franceses ou que ascenderam através da educação, de ocupar cargos públicos e posições na imprensa e na área da educação. Contudo, a presença desse grupo negro e crioulo na imprensa só representaria reais impactos para o Carnaval a partir de 1900 e principalmente depois da Primeira Guerra Mundial.<sup>639</sup>

É importante notar que no período analisado, os textos jornalísticos em Port-of-Spain demandavam em sua ampla maioria a extinção completa do carnaval, enquanto no Rio de Janeiro, é significativa a existência de artigos em defesa do carnaval, mesmo das práticas negras e populares, e que as críticas se focavam na necessidade de se tutelar a festa para que se tornasse mais próxima do que muitos imaginavam de um carnaval elegante e civilizado.

### 7.3. Os desfechos daqueles carnavais de 1881 e 1909

De volta ao Rio, Cunha afirma que “quase exclusivos dos cordões eram, no entanto, títulos que remetiam a etnias e origens africanas: Nicolau Mikimba, Mina de Ouro ou os mais antigos Benguelas, Munhambane, Cabundas e Nação Angola, entre outros.”<sup>640</sup> Esses cordões, segundo Cunha, foram associados a imagens de ameaça social, foram ligados a certas áreas da

<sup>638</sup> COUTINHO, op.cit.

<sup>639</sup> Ver capítulo seis dessa tese e COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*; LIVERPOOL, op.cit.; CUDJOE, op.cit.

<sup>640</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...* p. 171. Nota 51.

cidade, com “negralhões” das maltas de capoeira, e sofreram sempre com atitudes temerosas e hostis das elites, imprensa e autoridades republicanas.<sup>641</sup>

Portanto, a atitude de Pinto de perseguir e controlar os grupos de índios dos cordões reforçava os projetos de muitos setores da imprensa em limitar e controlar aspectos das performances negras da cidade. Mesmo assim ele é criticado duramente, sendo tachado de autoritário, de tomar atitudes ilegais, de agir por puro capricho. Charges, artigos de jornais e revistas, reuniões envolvendo comerciantes foram mobilizadas para questionar a proibição assinada pelo chefe de polícia.

Diante da grande pressão da imprensa, de grupos de comerciantes – que se empenharam em derrubar a proibição, pois lucravam com a venda de artefatos para a composição das fantasias de índios – e, obviamente, da mobilização negra em prol do direito de manter sua performance “indígena”,<sup>642</sup> Alfredo Pinto recua, alegando que não havia proibido os grupos de índios, mas apenas pretendia evitar as desordens que poderiam acontecer “pela irreflexão de alguns exaltados que se aproveitassem da ocasião para servir-se de instrumentos contundentes e perfurantes de que se achassem munidos em virtude de seus trajes característicos”.<sup>643</sup> E é anunciado nos jornais que os membros dos cordões podem sair fantasiados de índios no carnaval de 1909, “sendo apenas proibida a exibição de animais e de qualquer objeto dos quais costumam fazer uso, fabricado em condições de servir de arma.”<sup>644</sup>

Essa mudança de postura do chefe de polícia aliada à estratégia dos grupos negros que optaram por enfrentar a proibição buscando aliados na imprensa e evitando o confronto direto com a polícia, justifique o fato de Pinto não ter se tornado um personagem marcante na memória sobre o carnaval, muito menos na história da cidade. Diferentemente de seu colega de Trinidad que, em função do desfecho violento e sem precedentes, se tornou um personagem crucial para a história do carnaval.

Apesar do recuo de Pinto, evitando maiores distúrbios, esse evento de 1909 reforça a aproximação entre as ações da polícia e imprensa nas cidades de Port-of-Spain e Rio de Janeiro. Em ambas as cidades a polícia, comandada por um chefe autoritário, buscou implementar através de decisões unidirecionais e repressivas o direcionamento da festa. A quase totalidade da imprensa compreendeu essa atitude como um disparate, mesmo que estivesse alinhada com projetos de festa e sociedade defendida por esses mesmo órgãos.

---

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>642</sup> A mobilização negra será analisada comparativamente no capítulo seguinte.

<sup>643</sup> JB – 25/01/1909.

<sup>644</sup> JB – 26/01/1909.

As práticas do Canboulay representavam a ameaça à civilização moderna, inserida no império britânico que grande parte da elite colonial pretendia se enquadrar. No Rio na década de 1900, o temor era representado pelos cordões, com seus índios “bárbaros”, capazes de inviabilizar a construção da nação moderna, republicana, civilizada. Nas duas cidades, não parecia haver dúvidas de que essas práticas deveriam ser suprimidas ou “aperfeiçoadas” ao ponto de se adequarem aos padrões da modernidade europeia de finais do século XIX e início do XX.

É importante reforçar aqui que em nenhum desses casos as medidas repressivas policiais e as críticas publicadas pela imprensa eram explicitamente justificadas por argumentos racializados. A argumentação recaía quase exclusivamente em termos legais, na manutenção da ordem, no controle da *vagabundagem*, na eliminação e controle das “classes perigosas”, e em termos culturais – estabelecendo os padrões europeus como corretos e os únicos representantes possíveis de uma sociedade moderna e civilizada. Tanto imprensa quanto polícia buscaram estabelecer argumentos repressivos evitando ao máximo o uso de termos racializados, contudo, como demonstrado nessa tese, alvos principais da repressão eram ligados às tradições das culturas negras nas cidades.

Mesmo com uma afinidade clara na busca por controle, imprensa e polícia não convergiram nos carnavais de 1881 e 1909. Isso se explica pelo caráter dos projetos pedagógicos de civilização das elites intelectuais de ambas as cidades que pretendiam controlar esse processo. A medida da construção da sociedade moderna e civilizada deveria ser liderada, tutelada e estabelecida pelas elites intelectuais, e não pelas forças policiais.

O recuo estratégico de Alfredo Pinto revela, por um lado, o poder exercido pela imprensa e a elite intelectual sobre a polícia e sobre a opinião pública na cidade do Rio de Janeiro nos anos iniciais no século XX, e por outro lado, demonstra como o chefe de polícia soube ler o momento, mudando de estratégia para evitar maiores distúrbios e reações de diversos grupos. Deixa evidente também o quanto imprensa e polícia disputavam a primazia pelo controle, repressão, tutela, pela liderança no processo de “civilizar” a festa e consequentemente a sociedade.

Também evidencia a maior proximidade de parte da imprensa carioca com práticas carnavalescas populares, representado por alguns cronistas negros e mestiços que atuavam desde o início do século em jornais de grande circulação como o *Jornal do Brasil* e aliados nos setores médios e na elite. Em Port-of-Spain a distância entre grandes jornais, o caso do POSG é o mais marcante por ser o principal representante das elites coloniais, e as práticas

negras do carnaval das ruas era mais marcada, colocando quase sempre esses sujeitos em lados opostos nas disputas simbólicas pelo controlo da festa.<sup>645</sup>

Os vários pontos colocados em comparação aqui servem para demonstrar como os agentes do estado e elites intelectuais se empenharam em deslegitimar o protagonismo e autonomia das mobilizações negras no Pós-Abolição, período fundamental na construção de sentidos de liberdade e cidadania, mesmo que em contextos políticos e sociais tão variados como das experiências negras no Rio e em Port-of-Spain. As culturas negras nas cidades se viram como constantes alvos da repressão policial e das críticas das elites intelectuais.

As estratégias repressivas se aproximaram mesmo em experiências de liberdade tão distintas quanto dessas cidades. Entre as décadas de 1840 e 1880 em Port-of-Spain e entre 1880 e 1910 no Rio de Janeiro, encontramos registros policiais e jornalísticos que nos possibilitam concluir que performances negras foram alvos primordiais dos ataques e práticas repressivas, reforçando uma cultura racista e excludente, infelizmente uma marca característica do Pós-Abolição em várias regiões do Atlântico Negro. Ou seja, esse exercício de análise transnacional demonstra que independentemente de uma situação política específica no Brasil, com a implementação da República um ano após a Abolição da Escravidão e no colonialismo britânico em Port-of-Spain, essas leituras sobre a participação negra no carnaval são reflexo de uma percepção mais ampla entre diversas camadas dos grupos pensantes das sociedades ocidentais. Tal leitura comum da participação negra no carnaval dialogava diretamente com formas de controle sobre as classes trabalhadoras, agora sob regime de trabalho livre, e a constituição de uma cidadania plena nessas sociedades.

---

<sup>645</sup> Isso mudaria com o crescimento de grupos de classe média de cor, através da educação. BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*; BRERETON, op.cit. *A History of Modern Trinidad: 1783-1962*.

## Capítulo 8: Mobilização Negra: carnaval e cidadania

Cultura negra, ou música negra ou festa negra, são termos políticos repletos de problemas e limitações que, se não forem constantemente evidenciados e debatidos pelo pesquisador, corre-se o risco da construção de uma análise essencializada e anacrônica. Entretanto, assim como outros conceitos e categorias analíticas, a ideia de uma cultura negra ainda é útil para estudarmos as experiências dos descendentes de africanos escravizados trazidos para as Américas e que no período Pós-Abolição empreenderam múltiplas estratégias de ação, dialogando e criando novas formas a partir de arcabouços culturais diretamente ligados à diáspora africana.

Os cuidados tomados na utilização do termo cultura negra nessa tese são bastante próximos às considerações desenvolvidas por Stuart Hall ao debater o conceito e o uso de Cultura Popular. Segundo ele, a cultura popular não existe em um sentido puro e inequívoco, pelo contrário, representa um “terreno sobre o qual as transformações são operadas.”<sup>646</sup> Hall busca desconstruir a noção de uma cultura popular “íntegra, autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e dominação culturais.”<sup>647</sup> Pensar a cultura popular como um exemplo da expressão essencializada e pura das práticas de um “povo” (termo também genérico e impreciso) nos impede de compreender as relações entre as práticas culturais e as diferentes forças sociais, econômicas e políticas; perdemos a dimensão dos diálogos, das tensões e dos conflitos formadores dessa cultura. Nas palavras de Hall, só é possível definir cultura popular se levarmos em conta as tensões contínuas com a cultura dominante, no que ele chama de dialética cultural.

Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transforma o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente.<sup>648</sup>

Em diversas cidades do mundo Atlântico as culturas negras se constituíram em constante diálogo e conflito com culturas dominantes e outras práticas culturais de múltiplas origens. Essa dialética cultural precisa ser entendida dentro de sua dimensão tensa, oriunda das experiências da Diáspora africana e do racismo. As análises das experiências e culturas negras Atlânticas têm muito a ganhar se conseguirmos pensá-las numa perspectiva transnacional, justamente pelo fato de abrir a possibilidade da compreensão dos caminhos desenvolvidos por seus sujeitos na diáspora, frente a práticas racistas.

<sup>646</sup> HALL, Stuart, *Da diáspora : identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, MG; Brasília, DF: UFMG ; Unesco., 2003, p. 249.

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 255.



Nas palavras de Ingrid Monson, em estudo da Diáspora Africana através de uma perspectiva musical, podemos compreender no conceito de Diáspora africana inúmeras questões que, de certa forma, pautaram debates e desenvolvimentos culturais no Atlântico Negro:

Falar de Diáspora evoca muitas ideias relacionadas: dispersão, exílio, etnicidade, nacionalismo, transnacionalismo, pós-colonialismo, e globalização entre elas. Africana na frente do termo adiciona o conceito de raça e racismo, conjurando debates sobre Pan-Africanismo, nacionalismo negro, essencialismo, e hibridismo, assim como invoca questões da história, modernidade, e memória cultural.<sup>649</sup>

Para Kim D. Butler, um dos diferenciais dos estudos de diáspora é justamente a “aplicação de estruturas comparativas alternativas”:

Diasporização dispersa um grupo de sua terra natal para diversas localizações ao redor do mundo. Estudar seus membros como uma diáspora ao invés de como imigrantes para uma nação em particular requer um recorte que transcenda barreiras nacionais.<sup>650</sup>

Pensar uma identidade nessa diáspora africana através do Atlântico pressupõe, portanto, como afirmou Michelle Wright,

Simultaneamente incorporar a diversidade das identidades negras na diáspora e ao mesmo tempo conectar todas essas identidades para demonstrar que eles de fato constituem uma diáspora ao invés de um grupo de pessoas agregadas desconectadas, apenas conectadas pelo nome.<sup>651</sup>

Outrossim, como já demonstrou Paul Gilroy, a negritude [*Blackness*] se constitui em confronto ao discurso Ocidental e, portanto, ao mesmo tempo revela as condições ideais e materiais de ser Negro no Ocidente. As experiências sociais e a vivência de múltiplas formas de racismo aproximam as culturas negras e seus agentes nas mais variadas partes desse Atlântico negro – muito além do mundo anglófono, masculino e heterossexual, como estudado por Gilroy.<sup>652</sup>

---

<sup>649</sup> MONSON, Ingrid, *African Diaspora: A Musical Perspective*, New York: Garland Pub., 2000, p. 1. To speak of diaspora evokes many interrelated ideas: dispersion, exile, ethnicity, nationalism, transnationalism, postcolonialism, and globalization among them. African in front of the term adds the concept of race and racism, conjuring debates about Pan-Africanism, black nationalism, essentialism, and hybridity, as well as invoking issues of history, modernity, and cultural memory.

<sup>650</sup> BUTLER, op.cit. *Freedoms Given, Freedoms Won...* p. 4. Diasporization scatters a group from its homeland to diverse locations around the world. To study its members as a diaspora rather than as immigrants to a particular nation requires a framework that transcends national boundaries.

<sup>651</sup> WRIGHT, Michelle M., *Becoming Black: creating identity in the African diaspora*, Durham, NC: Duke University Press, 2005, p. 2.. simultaneously incorporate the diversity of Black identities in the diaspora yet also link all those identities to show that they indeed constitute a diaspora rather than an unconnected aggregate of different peoples linked only in name.

<sup>652</sup> GILROY, op.cit. *O Atlântico Negro...*

A ideia de aproximar as experiências negras nos carnavais de Rio de Janeiro de Port-of-Spain não pressupõe encontrar elementos idênticos, formas iguais, características inequivocamente semelhantes. Não busco fazer uma lista de práticas similares, quase como um almanaque anedótico. Se o objetivo fosse esse, o pesquisador estaria fadado à frustração, pois, se as semelhanças nas formas existem – e já vimos inúmeras delas – as diferenças são enormes – como produto de processos históricos diversos, elementos demográficos e culturais múltiplos. Pretendo, com essa aproximação, entender melhor sentidos e motivos que levaram pessoas negras descendentes de escravizados ou assim identificados, a escolherem o carnaval como caminho para a construção de identidades, formulação de alianças com outros setores e reivindicar direitos de cidadania – mesmo em contextos, períodos e cidades tão diversas como Rio e Port-of-Spain.

Neste capítulo, iremos pensar acerca de estratégias de grupos carnavalescos em diálogo com eventos políticos e seus resultados para seu exercício da cidadania. Ser um cidadão no mundo ocidental entre os finais do século XIX e início do XX, constituía primordialmente o acesso aos direitos políticos e civis. No caso de Port-of-Spain, capital da Colônia britânica de Trinidad, os direitos políticos eram intensamente limitados visto que não havia Assembleia legislativa local e os cargos executivos eram nomeados pelo *Colonial Office*. As eleições eram restritas ao Conselho Municipal, onde havia o voto censitário. Parte significativa da população negra urbana esteve excluída da participação cidadã através do voto e da grande política, mesmo numa colônia onde todos eram livres e iguais perante a lei.<sup>653</sup>

No Rio, nos primeiros anos da república, número significativo de trabalhadores urbanos também era vetado o direito ao voto, pois só poderiam ser eleitores homens que fossem alfabetizados. Como vimos na parte um dessa tese, isso não impediu que muitos indivíduos negros se empenhassem para conquistar e fazer valer esse direito, mesmo que para tal fosse necessário um esforço monstruoso para romper com as barreiras e hierarquias sociais estabelecidas.<sup>654</sup>

---

<sup>653</sup> WOODING, op.cit. The Constitutional History of Trinidad and Tobago; YELVINGTON *et al*, op.cit. Caribbean Social Structure in the Nineteenth Century; HALL, op.cit. A Population of Free Persons.

<sup>654</sup> Pesquisas recentes reforçam essa conclusão, demonstrando que a educação formal foi um caminho bastante valorizado por camadas populares da cidade do Rio de Janeiro. SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; RIZZINI, Irma; MARQUES, Jucinato de Sequeira, Felismina e libertina vão à escola: notas sobre a escolarização nas freguesias de Santa Rita e Santana (Rio de Janeiro, 1888-1906), *História da Educação*, v. 19, p. 145–165, 2015; SCHUELER, Alessandra F Martinez de, Crianças e escolas na passagem do Império para a República, *Revista Brasileira de História*, v. 19, p. 59–84, 1999; SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; TEIXEIRA, Gisele, Educar os pobres e os negros: representações, práticas e propostas de educação na imprensa periódica na cidade do rio de janeiro (1870-1889), *Revista Eletrônica Documento/Monumento*, v. 15, p. 135–145, 2015; PINTO, Rebeca Natacha de Oliveira, *De Chocolat: Educação e cultura na Primeira República*, Universidade Federal Fluminense, 2014; TEIXEIRA, Giselle Baptista, *A imprensa pedagógica no Rio de*

A cidadania moderna pressupunha o domínio e valorização dos padrões e normas europeias, alcançadas principalmente através da educação formal. Como tal direito social era ainda bastante limitado em ambas as cidades para o grosso da população negra urbana, foi preciso construir formas criativas e diversas para ampliar a cidadania, sem desprezar os caminhos tradicionais – voto, por exemplo. Nas páginas seguintes iremos analisar estratégias criadas pelos foliões negros para, então, romper com as limitações impostas pelas modernas e civilizadas (sic) sociedades em que estavam inseridos.

A festa carnavalesca ocupou papel destacado na constituição das culturas negras nas cidades do Rio de Janeiro e de Port-of-Spain, especialmente após a abolição da escravidão, em 1838 e 1888 respectivamente. E é através dessa festa que pretendo aproximar algumas formas de mobilização negra nessas cidades, que constantemente se utilizaram das redes, conexões, alianças e rivalidades criadas nos carnavais para se fortalecer, ampliar e sustentar projetos de cidadania, representatividade, respeito e melhorias nas condições de vida. Seus sujeitos precisaram desenvolver formas de lidar com exclusões, limitações nos direitos civis, políticos e sociais; lidar com o racismo no interior de sociedades que pretendiam ingressar nos padrões modernos de civilização ocidental, tanto no mundo colonial britânico quanto da jovem República brasileira.

Contudo, buscar nas fontes elementos que nos ajudem a configurar um movimento negro estruturado e organizado, textualmente antirracista, nos padrões contemporâneos, especialmente como aqueles em busca dos direitos civis surgidos nos EUA nos anos 1960 ou de seus pares no Brasil a partir dos anos 1970, seria completamente anacrônico e se mostraria um retumbante fracasso. As experiências negras de ambas as cidades, como qualquer outra forma de ação política, estiveram dialogando e se recriando em contato direto com diferentes interpretações e discursos coevos. Sendo assim, no Rio de Janeiro e em Port-of-Spain as experiências de mobilização negra aqui estudadas não acionaram uma negritude nos moldes dos movimentos da segunda metade do século XX – uma identidade negra explícita e bem articulada que pretende conquistar direitos e combater práticas racistas ao mesmo tempo que afirmam as particularidades dessa identidade.<sup>655</sup>

---

*Janeiro: os jornais e as revistas como agentes construtores da escola (1870-1910)*, Universidade Federal Fluminense, 2016.

SCHUELER; RIZZINI; MARQUES, op.cit. Felismina e libertina vão à escola: notas sobre a escolarização nas freguesias de Santa Rita e Santana (Rio de Janeiro, 1888-1906); SCHUELER, op.cit. Crianças e escolas na passagem do Império para a República; SCHUELER; TEIXEIRA, op.cit. Educar os pobres e os negros: representações, práticas e propostas de educação na imprensa periódica na cidade do rio de janeiro (1870-1889).

<sup>655</sup> Sobre os movimentos negros contemporâneos ver PEREIRA, op.cit. *O mundo negro...*

Pesquisadores que olharem para o passado na sanha de apenas ratificar certezas pré-estabelecidas podem produzir duas formas de conclusão: a primeira distorce a análise das fontes e seleciona aquelas mais afeitas à comprovação de suas hipóteses; a segunda produz uma interpretação que deslegitima as estratégias dos agentes históricos pelo fato de não terem se comportado da forma que o pesquisador supunha. Ambas produzem uma análise histórica inconsistente e incapaz de nos apresentar um quadro claro desse passado. Ao longo dessa tese, busquei me afastar dessas leituras anacrônicas e compreender os caminhos escolhidos pelos próprios agentes históricos em sua luta diária por uma vida melhor.

Em ambas as cidades, apesar do período cronológico separado por algumas décadas, as mobilizações negras, pressionadas pelos mesmos desafios de sociedades que viviam a reorganização do mundo do trabalho no pós-abolição, estiveram empenhadas em garantir espaços de autonomia, manter e ampliar direitos, estabelecer formas de diálogo com autoridades governamentais, criar estratégias de se relacionar com a polícia e a imprensa, sem separar festa, lazer, práticas culturais da luta por direitos civis e políticos. Suas culturas negras se formaram, portanto, na dialética cultural de diálogos e confrontos com os múltiplos agentes das culturas dominantes da modernidade ocidental.

Os debates acerca dos “termos da cidadania”, como afirmou Kim Butler, ainda precisavam ser negociados no Pós-Abolição: “políticas étnicas durante as primeiras décadas após a abolição redefiniram as relações de afro-descendentes com as nações atlânticas.”<sup>656</sup>

Sendo assim, esse capítulo tem como objetivos principais aproximar de forma comparativa estratégias de mobilização negra que utilizaram práticas culturais para debater espaços políticos e direitos civis em contextos de hegemonia de visões racializadas e racistas acerca da população negra nas cidades do Rio de Janeiro e Port-of-Spain. Outro ponto de comparação que me é caro nesse momento é pensar o Pós-Abolição como problema histórico no Atlântico. Mesmo que a Abolição da escravidão não tenha alterado radicalmente a vida material da grande maioria dos libertos, o Pós-Abolição trouxe novos problemas para as sociedades como um todo, que influenciavam diretamente a vida das mulheres e homens negros: como seriam incorporados tanto na esfera política quanto nas imagens da nacionalidade em debate no período, e mais centralmente, que cidadania lhes seria garantida.

Tanto em Port-of-Spain quanto no Rio, a cidadania se tornou central no debate do Pós-Abolição. Na sociedade colonial de Trinidad, os libertos tornar-se-iam cidadãos do império britânico, mas a eles seriam estabelecidos limites, como numa cidadania de segunda classe; na

---

<sup>656</sup> BUTLER, op.cit.. ethnic politics during the first decades after abolition redefined the relationships of African descendants to Atlantic nations.

capital federal da República brasileira a cidadania também foi limitada, muito em função dos critérios do direito ao voto, limitados aos homens alfabetizados.

A partir do momento em que iniciei a leitura da bibliografia e, posteriormente, a análise das fontes sobre a sociedade de Port-of-Spain na segunda metade do século XIX logo fiquei atraído e impressionado pela semelhança com as estratégias e problemas enfrentados pela população negra na cidade do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o século XX. O que imediatamente despertou minha curiosidade histórica foi o fato de duas sociedades tão distantes, que haviam enfrentado processos históricos diversos, terem produzido estratégias de mobilização negra tão próximas quanto as encontradas nas fontes do Rio de Janeiro e Port-of-Spain. O mais instigante é que não encontrei nenhuma fonte que tenha evidenciado contatos diretos entre os sujeitos históricos de cada uma delas. Afastadas no tempo e no espaço, as populações negras dessas duas capitais atlânticas escolheram caminhos semelhantes sem nunca terem travado contato uma com a outra.

Mas, enfim, qual a importância histórica além de simplesmente constatarmos essa semelhança? É suficiente apenas elencar os elementos, formas, práticas que se assemelham? Qual contribuição para a historiografia poderíamos produzir de um levantamento dessas aproximações estéticas e culturais? Nenhuma, além de um almanaque de anedotas, e curiosidades. Esse não é o objetivo desse capítulo. Muito pelo contrário, mais do que mostrar o que há de comum entre as formas adotadas por negras e negros para brincar carnavais após a abolição da escravidão, pretendo aqui analisar como tais escolhas estiveram diretamente ligadas às experiências negras na diáspora, em diálogo constante com as rivalidades e identidades locais, os padrões estéticos europeus e as teorias científicas racistas da época. Aproximar tais experiências e escolhas – mais do que formas e origens – nos permite compreender os sentidos de ser negra e negro num contexto de hegemonia de determinada modernidade europeia, que encontrou seu auge na segunda metade do século XIX, que preconizava o branco como modelo de civilização.

Por conseguinte, iremos comparar práticas carnavalescas que nos permitam pensar a história social da população negra no Rio e em Port-of-Spain e abrir janelas para entendermos os sentidos de cada escolha num contexto determinado. Assim como refletir sobre o embate crucial vivenciado transnacionalmente pelas populações negras no Atlântico: ser negro ao mesmo tempo em que lutava para fazer parte de uma sociedade moderna e civilizada (sic) e lidar com representações da África e memórias do cativo.

Para tanto, iremos aproximar primeiramente os cordões carnavalescos cariocas das décadas de 1900 com os grupos do carnaval *Jamette* entre 1860 e 1880 em Port-of-Spain.

Esse exercício de aproximação busca refletir sobre a constituição social desses grupos e como o carnaval foi escolhido como caminho para formar identidades e apresentar uma performance negra para um público mais amplo. Em seguida iremos comparar formas de mobilização carnavalesca resultando na garantia de direitos civis para grupos negros. A experiência da Liga Africana e da Revolta do Canboulay possibilitar-nos-ão pensar a importância da conquista de direitos assegurados por documentos escritos para que tais grupos pudessem existir.

O terceiro eixo de comparação gira em torno da mobilização negra que resultou em pactos simbólicos com intelectuais através da imprensa e autoridades governamentais, olhando especificamente para a relação das associações cariocas com os cronistas de Momo e o pacto costurado pelos *masqueraders* com o governador de Trinidad na Revolta de 1881 e a “trégua” no ano de 1882.

Por fim, iremos pensar como as lutas pela abolição estiveram presentes nesses carnavais e como nos ajudam a pensar a experiência carioca.

### **8.1. Cordões e carnaval *Jamette*: performances negras, desafios e representações da África**

Nas ruas de ambas as cidades, um idioma semelhante gerou certas performances negras que incomodaram muitos interlocutores contemporâneos – especialmente membros da imprensa e das forças policiais, como vimos no capítulo anterior – ao apresentar nas ruas representações da África e memórias do cativo ao mesmo tempo em que buscavam coexistir na realidade moderna das capitais.

Os cordões cariocas, cujo auge pode ser datado entre as décadas de 1890 e 1900, e os grupos *Jamettes*, entre 1860 e 1880, faziam um carnaval que personificava valores afro-diaspóricos, e exemplificam profundas conexões culturais entre povos de descendência africana. Nas palavras de Michelle Wright o ato de se mascarar foi uma estratégia comum, porém seus fins foram apresentados de formas variadas em diferentes contextos. “Entretanto, esse idioma negro compartilhado não é necessariamente sinônimo de uma identidade negra compartilhada”.<sup>657</sup>

O idioma semelhante aponta para uma cultura negra na diáspora, que possibilita a formação de múltiplas identidades e diversos sentidos. Para entendermos essas culturas negras é preciso olhar para a experiência social que informou tais sujeitos e possibilitou o desenvolvimento de performances que remetessem seus interlocutores a imagens da África ou do passado no escravista.

---

<sup>657</sup> WRIGHT, Michelle M., *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 5.

A questão da moradia nesses centros urbanos, cidades em constante crescimento e intensa disputa por espaços e habitações, é um elemento central nessa experiência. A vida nos *Barrack Yards* de Port-of-Spain no Pós-Abolição logo me remeteu à experiência dos moradores de cortiços e estalagens do centro do Rio de Janeiro. Conforme já afirmei em estudo anterior

Essas moradias – cortiços e estalagens – tornaram-se elementos cruciais na geografia social da cidade. Sua proliferação foi tamanha entre os anos 1850 e 1860 que Chalhoub chama a segunda metade do século XIX de a “Era dos Cortiços”. Esse crescimento estaria ligado diretamente ao aumento do fluxo de imigrantes portugueses, ao aumento do número de alforrias e o número cada vez maior de escravos que conquistavam junto aos seus senhores a autorização para “viver sobre si”.<sup>658</sup>

Esse tipo de moradia, assim como as *yards* de Port-of-Spain eram caracterizadas pela grande concentração de família em cômodos bastante reduzidos, o uso coletivo de espaços como pátios, banheiros, cozinhas e fontes de água. Os cortiços, estalagens, casas de cômodos, na segunda metade do século XIX, desempenharam um papel central na luta por autonomia de muitos escravos urbanos, mas além disso, eram opções viáveis de moradia para negros livres e libertos, assim como atraíam um grande número de imigrantes europeus pobres que desembarcavam no Rio para disputar empregos, quartos e casamentos com os nacionais.

O convívio cotidiano nos cortiços foi propulsor da formação de alianças, redes de solidariedade e rivalidades. Assim como nos *yards*, a vida nos cortiços ao mesmo tempo em que ilustrava as agruras da população negra, também era um espaço de formação de identidades, de criação cultural e associativismo negro. Nas semanas que precediam o carnaval eram erguidas nas *Barrack Yards* de Port-of-Spain as *Carnival tents*. Essas barracas montadas nos pátios eram espaços de criação das fantasias, de ensaio das coreografias de dançarinos e *stickfighters*; onde os cantores e versadores praticavam suas canções; mulheres preparavam comida para vender, onde tambores eram tocados e era gestado o carnaval *Jamette*.<sup>659</sup>

No Rio de Janeiro Pós-Abolição, capoeiras, Cucumbis, diabinhos, índios e outras performances carnavalescas negras passaram a se reunir em grupos mais ou menos organizados, respondendo ao maior empenho de controle policial dos anos iniciais da república. a necessidade de conquistar licenças de funcionamento e para desfilar nas ruas de

<sup>658</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição...* Sobre a expressão “viver sobre si” e sua relação com o processo de abolição da escravidão ver CHALHOUB, Sidney., *Visões da liberdade uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 26–28.

<sup>659</sup> KONINGSBRUGGEN, op.cit. *Trinidad carnival...* p. 260.

carnaval fez com que muitas dessas “tradições renegadas” – nas palavras de Cunha – se reunissem nos populares grupos chamados de cordões entre os anos de 1890 e 1900.

Se a geografia desses cordões extrapolava os cortiços das freguesias de Santana e Sacramento no Rio – conforme demonstrou Maria Clementina Pereira Cunha –, foi bastante recorrente a associação dos mesmos com as moradias coletivas, estalagens, casas de cômodo e cortiços nas fontes – assim como as *Jamette Bands* eram associadas às *Barrack Yards*. Seus membros correspondiam em grande parte à população negra jovem, de trabalhadores urbanos sujeitos às pressões das relações de trabalho e do racismo num contexto Pós-Abolição, o que consequentemente atraía olhares preocupados dos representantes da ordem nas duas cidades – como visto no capítulo anterior.

Um dos componentes que mais angustiavam tais arautos da ordem – tanto polícia quanto imprensa – era justamente a violência gerada pelo encontro de grupos rivais nas ruas das cidades. A formação de cordões e *Canboulay bands* respondia em grande medida à construção de alianças muito mais profundas do que apenas o desfile nos dias de carnaval. Tais alianças dialogavam com locais de moradia, relações de trabalho, laços familiares entre outros. Assim, grande parte dos membros de cordões e de *Canboulay bands* possuía um senso de pertencimento e consciência identitária bem definidas. O desfile carnavalesco representava o ápice dessa identidade, com sua performance pública.

Não é à toa que o encontro de grupos rivais poderia terminar em conflitos violentos, demandando ação policial – o que muitas vezes potencializava as brigas. A violência presente nos cordões e *Canboulay Bands* estava diretamente ligada ao contexto social experimentado pela população pobre de ambas as cidades. Viviam em constante batalha para conquistar ou manter moradias dignas para si e sua família, garantir postos de trabalho, espaços de lazer, ampliação de direitos civis, políticos e sociais. Tudo isso no auge da difusão de teorias científicas racistas que buscavam estabelecer pessoas de ascendência africana como naturalmente inferiores.

As rivalidades internas, logo, eram muito variadas nessas sociedades que iniciavam a inserção de parte significativa da mão de obra num mercado de trabalho assalariado. Muitas dessas rivalidades internas eram resolvidas nos dias de carnaval, no momento em que tais indivíduos se encontravam unidos em torno da identidade do grupo, sentindo-se mais fortes e confiantes para enfrentarem seus rivais.

Dois cordões de um mesmo bairro se encontram na rua; se enfrentam com cacetes, navalhas e revólveres. Notícias como essa são encontradas recorrentemente nos jornais do Rio nas décadas de 1890 e 1900. O desafio, a provocação e a ameaça eram elementos comuns na



performance desses cordões. Em Port-of-Spain, *Canboulay Bands* utilizam estratégias muito semelhantes: os grupos de dezenas de homens armados com cacetes se empenham em enfrentar e vencer seus rivais nas ruas da cidade. As batalhas produzidas do choque entre esses grupos rivais não podem ser entendidas como um exemplo do “barbarismo” e “primitivismo” desses homens – essa foi a leitura de parte da imprensa, da polícia e dos governantes, como vimos no capítulo anterior.

Esses confrontos, porém, possuem sentidos mais profundos que envolvem a formação de uma masculinidade, de construção de prestígio e reconhecimento. Conforme demonstrou Matthias Assunção, em estudo pioneiro sobre desafios verbais e físicos no Vale do Paraíba fluminense, as lutas originadas do encontro de grupos ou indivíduos numa manifestação cultural não deve ser entendida “como a expressão de uma brutalidade incivilizada [*uncivilized roughness*]”, mas sim que “esses desafios e brigas constituíam encontros bastante ritualizados através dos quais trabalhadores rurais homens, a maioria deles descendentes de escravos, podia ‘brilhar’ de diferentes maneiras”.<sup>660</sup> Mais do que isso, o autor afirma que essa violência física precisa ser relativizada, pois ultrapassa o simples sentido da agressão. Em suas palavras:

O que é mais, a violência de desafios físicos entre amigos nas comunidades, grupos de jovens homens competindo ou estranhos nas estradas precisa ser relativizado. Uma cabeça sangrando, um joelho inchado ou ralado pareciam riscos aceitáveis para homens jovens em troca de reconhecimento social.<sup>661</sup>

Assim, segundo Assunção, os desafios verbais e físicos tão difundidos na “cultura rural afro-brasileira no estado do Rio de Janeiro proporcionavam aos seus praticantes respeito e um senso de igualdade que era de qualquer outra forma negada a eles.”<sup>662</sup> Os desafios presentes nos jongos, calangos e folias de reis estudadas por Assunção reforçava a coesão do grupo, algo fundamental na vida das comunidades negras do Pós-Abolição no sudeste brasileiro.<sup>663</sup>

Na cidade do Rio de Janeiro, a violência entre associações carnavalescas, especialmente entre cordões, segue esse mesmo padrão de conflitos ritualizados. Apesar de muitas vezes encontrarmos registros de crimes mais severos oriundos do encontro desses grupos, como assassinatos, os desafios físicos entre cordões apresentava um componente simbólico bastante acentuado. Geralmente os desafios se iniciam com provocações verbais, vaias, apitos, gritos e

<sup>660</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig, Stanzas and Sticks: Poetic and Physical Challenges in the Afro-Brazilian Culture of the Paraíba Valley, Rio de Janeiro, *History Workshop Journal*, v. 77, n. 1, p. 103–136, 2014, p. 128.

<sup>661</sup> *Ibid.* What is more, the violence of physical challenges between friends in communities, competing groups of young men or strangers on the roads needs to be relativized. A bloody head, a swollen knee or bruising seemed acceptable risks for young men in return for social recognition.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>663</sup> Ver o filme historiográfico *Jongos, Calangos e Folias: música negra memória e poesia*. LABHOI, 2008.

canções. Quando a tensão escala até a violência física, o alvo principal do cordão é simbólico: destruir o estandarte do grupo rival.

O “pano”, como era comumente chamado, representava o orgulho do grupo, sendo confeccionado com esmero, empenho de dinheiro; era apresentado aos jornais, recebi elogios na imprensa e apoio de comerciantes. O grupo que capturasse ou destruísse o “pano” do rival conquistaria também prestígio e reconhecimento entre seus pares, diante da imprensa e da polícia. Muitos capoeiras eram, portanto, utilizados para proteger o estandarte, o que muitas vezes aumentava o risco de consequências sangrentas num encontro de cordões.<sup>664</sup>

Em pesquisa anterior, demonstrei que jovens homens negros que se fantasiavam de diabinhos nos carnavais da década de 1880 foram alvo de intensa campanha na imprensa, no intuito de ligar o uso dessa fantasia a práticas violentas, ameaçadores e perigosas. Demonstrei ainda que a imprensa desempenhou papel fundamental na construção de uma imagem de perigo, ameaça e violência em torno da presença desses jovens negros no carnaval carioca da década de 1880, especificamente sobre aqueles que ousavam se fantasiar de diabinho pelas ruas do Rio.<sup>665</sup> A estratégia mais recorrente por tais órgãos da imprensa foi associar a fantasia de diabinho à prática da capoeiragem e ao uso dos cacetes e navalhas, comumente relatando casos de agressões, brigas e confrontos entre grupos de diabos. É fundamental atentar também para o fato de que a fantasia carnavalesca que mais aparece adjetivada com os termos pardo, crioulo, preto e escravo nos jornais analisados é a de diabinho. Nas notícias referentes a conflitos e crimes, a única fantasia que encontrei explicitada foi a de diabinho, ou então o termo genérico “mascarado”, ou a ausência de fantasia. Era corriqueiro acusar os diabinhos de capoeiras, vagabundos e desordeiros.<sup>666</sup>

A presença desses jovens homens negros, fantasiados de diabinho, nas ruas da cidade às vésperas da Abolição da escravidão potencializava o temor de muitos “de ver riscada da gramática das relações sociais, junto com a palavra escravo, a condição social dos homens brancos, construídas por séculos com tanto esmero”, nas palavras de Wlamyra Albuquerque<sup>667</sup>. Sua ação festiva testava os limites da liberdade e da igualdade que se debatia a cada ano nos carnavais da cidade.

As fantasias de diabos, com o advento da república e a proliferação dos cordões tornou-se elemento corriqueiro desses grupos. Num caso emblemático ocorrido em 1902, os cordões

---

<sup>664</sup> CUNHA, op.cit. *Vários Zés, um sobrenome: as muitas faces do senhor Pereira no carnaval carioca da virada do século*, p. 401.

<sup>665</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Diabos Encarnados...*

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 13–19.

<sup>667</sup> ALBUQUERQUE, op.cit. *O jogo da dissimulação...* p. 21.

Estrela dos Dois Diamantes e o Flor da Primavera se enfrentaram numa batalha intensa nas ruas de Laranjeiras. O saldo foram dois mortos. Segundo Almirante, em matéria do jornal *A Manhã* de 1948, o assassino estava fantasiado de Rei dos Diabos, e carregava a navalha, arma do crime, em sua calda.<sup>668</sup>

Aqui a comparação com a experiência de jovens homens negros de Port-of-Spain é significativa. Mais do que isso, a própria abordagem da imprensa em relação a eles chama muita atenção. Os jornalistas que se empenharam em elaborar projetos de “melhoramento” ou extinção definitiva do carnaval de Port-of-Spain, entendiam os jovens homens negros que participavam dos grupos de Canboulay como os principais alvos a serem controlados e / ou suprimidos da festa. Como vimos nos capítulos cinco e seis dessa tese, os grupos de Canboulay, formados nos *Barrack Yards*, possuíam como uma das características centrais a presença de homens portando cacetes utilizados para o enfrentamento com grupos rivais e também para enfrentar a polícia.

Vimos também que a ação social dos *stickfighters* e do próprio Canboulay só pode ser compreendida quando pensada como elemento constitutivo da experiência negra urbana, gestada nos conflitos cotidianos dos *yards*. Essa afirmação é também perceptível ao voltarmos nossos olhos para os grupos de jovens homens negros que formavam alianças e identidades baseadas nos locais de moradia e pertencimentos étnicos, e expressavam tais identidades também através de práticas de violência ritualizada no Rio de Janeiro. Esses jovens, muitos deles oriundos dos cortiços do centro da cidade, formaram as maltas de capoeira, que conquistaram papel de destaque na cultura negra carioca na segunda metade do século XIX.

Segundo Carlos Eugênio Líbano Soares, a malta “é a unidade fundamental da atuação dos praticantes da capoeiragem.”<sup>669</sup> E para Matthias Assunção, as maltas funcionavam como uma sociedade secreta, e os relatos mais detalhados sobre elas datam do final do Império. A Capoeira desempenhou um importante espaço de sociabilidade para jovens homens negros, especialmente na segunda metade do século XIX quando as maltas de capoeira atingiram sua força máxima no cenário carioca, politizando-se de forma até então inédita.<sup>670</sup>

Mais do que um jogo de combate, a prática da capoeira tornou-se elemento importante na formação de identidades e no estreitamento de laços étnicos da população escrava, principalmente na primeira metade do século XIX. Também exerceu tal papel, com crescente conotação política, na segunda metade do século, quando alargou sua composição social, atingindo um número maior de negros livres,

<sup>668</sup>Apud. ENEIDA, op.cit., p. 105.

<sup>669</sup>SOARES, Carlos Eugênio Líbano, “*A negregada instituição*” *Os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850 – 1890*, Universidade Estadual de Campinas, 1993, p. 64.

<sup>670</sup>ASSUNÇÃO, op.cit. *Capoeira...*

e também abrangendo indivíduos de outros tons de pele e outras nacionalidades, que não apenas crioulos e africanos.

Os anos 1870, sugere Soares, marcam uma politização explícita da capoeira na Corte, com o crescimento das ideias abolicionistas, alianças com membros da elite branca, mas também como fruto do contexto da guerra do Paraguai, onde muitos capoeiras lutaram e, ao regressarem, inflaram suas maltas de ousadia. Esses grupos também participaram ativamente das disputas eleitorais na Corte, principalmente na década de 1880.<sup>671</sup>

Soares afirma que um dos momentos de maior atuação das maltas de capoeira no Rio de Janeiro eram as datas festivas. Tanto os dias festivos do calendário religioso quanto as festas cívicas nacionais eram marcadas por grande atividade das maltas de capoeiras, sobretudo, nas celebrações realizadas nos meses que marcam a virada do ano: Dezembro, Janeiro e Fevereiro – como o Natal, o Dia de Reis e o Carnaval.<sup>672</sup>

Nos carnavais do Rio, sob o collant vermelho, máscara com chifres e grandes línguas, calda enrolada à cintura, muitos jovens negros exerciam sua arte da capoeira pelas ruas. A repressão policial e a imprensa carioca se esforçaram em construir uma imagem de terror em torno da fantasia de diabo, associando-a com a prática da capoeira, ao perigo, à violência, à criminalidade e à desordem.<sup>673</sup>

A presença dos capoeiras no carnaval, fantasiados de diabinhos ou não, desafiava as pretensões civilizatórias de boa parte da imprensa carioca e da elite urbana da cidade. Grupos deles saíam às ruas, muitos com os rostos cobertos, cantando desafios em verso e enfrentando grupos rivais nos dias de Momo. Aqui uma nova aproximação com a experiência dos negros de Port-of-Spain é importante e surpreende: os desafios verbais eram acompanhados de desafios físicos em ambos os casos e o uso de pequenos pedaços de madeira como arma caracteriza essa prática de violência ritualizada.

Conforme evidenciei em minha dissertação de mestrado,

O uso do cacete por capoeiras e diabos no carnaval carioca não representa uma simples forma de dançar ou se defender e agredir. A utilização desses ultrapassa em muito os três dias do carnaval. São muitas as referências iconográficas de escravos ou negros livres portando cacetes em suas atividades cotidianas ou em eventos mais pomposos.<sup>674</sup>

Faziam parte da indumentária cotidiana de escravos, libertos e negros livres no final do século XIX.

<sup>671</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição...*

<sup>672</sup> SOARES, Carlos Eugênio Libano, Festa e violência: os capoeiras e as festas populares na Corte do Rio de Janeiro (1809-1890)., in: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.), *Carnavais e outras F(R)estas. Ensaios de história social da cultura*, Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

<sup>673</sup> NEPOMUCENO, op.cit. *Carnavais da abolição...*

<sup>674</sup> *Ibid.*

Para além de Rio de Janeiro e Port-of-Spain, os *Jogos de cacete* existem ou existiram em grande parte das colônias americanas onde a escravidão africana foi de grande importância,<sup>675</sup> por todo o Caribe, na Venezuela, no Brasil, nos Estados Unidos. Na Venezuela, entre os descendentes dos escravos de Lara, região de *plantation* de cana, ainda hoje o “juego de palo” é uma prática importante. Em Santo Domingo, Haiti, e na Dominica também há lutas, jogos ou rituais religiosos que utilizam o cacete como arma ou adereço. Muitas regiões da África, que fornecerem escravos para essas colônias, possuem registros de lutas com cacetes: Angola, Moçambique, os Zulus da África do Sul, a África Ocidental.

Entretanto, o que é mais importante aqui são os usos sociais dessas práticas e a maneira como elas foram compreendidas e julgadas pelos produtores das fontes históricas. Mais do que olharmos para as origens dos jogos e lutas que envolvem o uso de bastões de madeira, devemos atentar para o fato de que elas ganham relevância para pensarmos o Atlântico Negro transnacionalmente. Ou seja, em sociedades escravistas ou que sofreram dominação imperialista, tais práticas comuns para populações de origem africana ganharam significados comuns pelo contexto social no qual estavam inseridas. Contextos esses que são compartilhados em diversas regiões do Atlântico Negro – como venho demonstrando ao longo dessa tese. Portanto a utilização dos cacetes por capoeiras e por *diabinhos* no carnaval carioca e pelos membros dos grupos de *Canboulay* em Port-of-Spain possuem nexos sociais e culturais muito variados que remetem à experiência da escravidão e da diáspora.<sup>676</sup>

Nas ruas de Port-of-Spain, reconhecimento, prestígio e fama também eram conquistados através de desafios físicos e verbais nos dias de carnaval. Os *Stickfighters* formavam a base das *Canboulay Bands*, carregando cacetes e tochas, cantavam desafiando os rivais, até o encontro final, resultando em luta aguerrida com cacetes.

Além da violência simbólica, outro fator de comparação se faz pungente na análise das fontes: o quanto a presença desses grupos nas ruas correspondia a uma performance negra. Conforme trabalhado nas análises da mobilização negra nas duas partes anteriores dessa tese,

<sup>675</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig, Juegos de Palo em Lara. Elementos para la historia social de un arte marcial venezolana, *Revista de Índia*, v. LIX, n. 215, p. 55–89, 1999..

<sup>676</sup> Ainda hoje, no Vale do Paraíba Fluminense, existem pessoas que praticam o “jogo do pau”. Esses indivíduos descendem dos últimos escravos que trabalharam na região cafeeira do estado do Rio de Janeiro. Essas práticas tanto divertiam como serviam para defesa e agressões quando necessário. Também encontramos o cacete nas folias de reis, forte presença entre as comunidades negras rurais do Rio e também na baixada fluminense. O palhaço da folia, que representa o soldado de Herodes, àquele que persegue o menino Jesus, é muitas vezes associado com o diabo. Suas principais “armas” são os versos (tanto sobre as histórias da folia quanto sobre o cotidiano) e os cacetes que compõe sua fantasia colorida. Entrevista concedida por Geraldo Abel e Didiel Gonçalves para o projeto *Jongos, calangos e folias: memória e música negra em comunidades rurais do Rio de Janeiro*. Fitas 46, 47, 48, 78 e 79. Estas entrevistas estão disponíveis no *Acervo UFF Petrobras Cultural – Memória e Música Negra* que pode ser consultado através do site: <http://www.labhoi.uff.br/jongos/acervo/>

o conceito de performance nos ajuda a analisar o evento, o momento de apresentação pública dos sentidos criados pelo grupo.<sup>677</sup>

Entre Cordões e *Canboulay Bands*, a performance que se apresentava era específica, repleta de memórias e referências à África e ao passado escravo ou à luta pela liberdade. O que configura, aqui, uma *performance negra* reconhecida por seus pares e pelos variados grupos que assistiam a ela.

Vimos que já nas décadas de 1830 e 1840 o carnaval foi associado a representações da África na imprensa de Port-of-Spain.<sup>678</sup> Em editorial de 1838, a performance de centenas de “negros gritando uma música selvagem da Guiné” é descrita como indecente e nojenta. Poucas roupas, celebração de uma alegoria feminina numa posição elevada, confronto entre grupos formados por homens – nove décimos deles seriam crioulos, nascidos na ilha –, são características que precisariam ser abolidas do carnaval. É importante notar que o sinônimo utilizado para a população negra que desenvolvia essas performances é *lower order*, seguindo o padrão que encontramos nas fontes ao longo de todo o século XIX: em Trinidad, há uma associação estreita entre classe e raça, onde encontramos noções de classes baixas, ordem baixas como sinônimo de não-brancos.

A partir dos anos 1840, o Canboulay passa a abrir o carnaval da cidade e com isso vai atrair também inúmeras práticas e fantasias: mortes, pierrots, homens vestidos de mulheres e vice-versa, diabos<sup>679</sup>, *négre Jardin*, entre outras fantasias estarão presentes na abertura do carnaval no Canboulay. Especialmente as duas últimas fantasias traziam referências explícitas à memória do cativo e da abolição, visto que muitos diabos vinham cobertos de melado e com correntes arrebatas nos pulsos, enquanto os *negres jardin* representavam os escravos do eito das plantations de açúcar e formavam o coração do Canboulay. Conforme analisado no capítulo 5, os stickfighters utilizavam a fantasia de *negre jardin* nos grupos de Canboulay, assim como capoeiras usavam as de diabinho. As tochas, cacetes, tambores, cortes reais africanas também estavam presentes, unindo carnaval, abolição, representações da África e memórias do cativo nessa performance negra desenvolvida pelos jovens trabalhadores urbanos negros, moradores das *Barrack Yards* de Port-of-Spain, ao longo das décadas de 1840 e 1880.

No Rio, a performance dos cordões reunia tradições africanas dos Cucumbis das décadas de 1880, com seus índios, animais, reis e rainhas, feiticeiros e tambores; os

<sup>677</sup> Ver capítulo 1 e LOPES, Antonio Herculano. op.cit. *Performance e históriap*. 5.

<sup>678</sup> Ver capítulo 5 dessa tese.

<sup>679</sup> Diferentes tipos de diabos: jab-jab, jab molasses, blue devils, etc.

diabinhos, muitos deles capoeiras, dançavam a frente, abrindo caminho para a passagem do grupo; a “pancadaria” era ouvida ao longe – conjunto de percussão, com bumbos e tambores, chocalhos e agogôs. Os cordões eram catalizadores de variadas práticas carnavalescas – velhos, palhaços, mortes, morcegos. Mesmo que tais grupos não fossem formados exclusivamente por pessoas negras, é significativa que sua performance fosse associada tão diretamente com referências racializadas, ou de um passado africano [e escravo]. Um exemplo contundente dessa percepção geral dos cordões como performance negra se encontra numa crônica de João do Rio de 1906. Intitulada “Os Cordões”, a crônica descreve a experiência de dois amigos no carnaval do Rio. Um deles impressionado com o tumulto e confusão gerado por aquela turba compacta e assustadora que formava o cordão que passa por eles. O outro defende o cordão como a expressão máxima do carnaval carioca.

Para nós é importante notar, contudo, as referências aos sujeitos responsáveis por aquela prática. seriam eles: “Caboclos adolescentes” representando os índios, um “*negralhão* todo de penas, com a face lustrosa como *piche*, a gotejar suor, estendia o braço musculoso e nu sustentado o tacape de ferro”; “homens de tamancos ou de pés nus iam por ali (...) erguendo *archotes*, carregando *serpentes* vivas sem os dentes, *lagartos* enfeitados”; “*pretos* ululantes”; “*preta* bêbada” de “quadris largos”; seres humanos cantavam com o *lábio grosso*; “*negros* lantejoulantes”. Os cordões teriam surgido da festa de N. S. do Rosário “que os *pretos* gostam” e saíam pelas ruas “vestidos de reis, de bichos, pajens, de guardas, tocando instrumentos *africanos*”: “bombos e tambores”.<sup>680</sup>

A racialização da performance do cordão nessa crônica é impactante, associando diretamente a população negra ao continente africano, ressaltando traços físicos que seriam característicos (força, suor, lábios grossos, quadris largos), à criação do cordão. Negros e África foram entendidos por João do Rio como a chave de leitura para se compreender e caracterizar os cordões cariocas.

Por conseguinte, podemos perceber o quanto as estratégias utilizadas pelos cordões e pelos grupos de carnaval *Jamette* foram semelhantes – não apenas na forma, mas principalmente nos sentidos. A utilização de performances negras que buscavam evidenciar as experiências sociais e tradições culturais de matriz africana possibilitaram a construção de vínculos identitários entre os membros dos grupos mas também com o público que era atingido por suas performances. A violência ritual, parte impactante dessa performance, possibilitava a conquista de prestígio e reconhecimento entre seus pares, repleta de nexos

---

<sup>680</sup> JOÃO DO RIO, *A alma encantadora das ruas*, Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.

culturais com a diáspora africana. Vemos aqui que apesar de tamanhas diferenças nessas sociedades, os caminhos de mobilização negra utilizaram idiomas semelhantes para buscar a ampliação e garantia de direitos civis e políticos.

## **8.2. Mobilização negra, política e cidadania.**

Numa crônica publicada no jornal *Correio do Povo* em 26 de novembro de 1889 – dez dias após a proclamação da república – Arthur Azevedo narrou uma conversa entre dois cidadãos sobre a mudança de regime político no país. No final, ao ser indagado se não temia sair às ruas em meio ao processo de mudança, um responde: “No Rio de Janeiro as revoluções não me metem medo, o que me mete medo é o carnaval”.<sup>681</sup> Arthur Azevedo, autor já então renomado de popularíssimas obras do teatro de revista carioca, conhecia muito bem a força dos carnavais das ruas do Rio. Não é por acaso essa associação entre revolução e carnaval. Ele acredita que na cidade, a mobilização popular durante o carnaval era muito mais possível e plausível do que uma mobilização ao lado de militares para derrubar o regime imperial.

Por outro lado, é uma citação que nos possibilita pensar os resultados tão distintos entre mobilização negra no Rio e em Port-of-Spain. Enquanto na capital caribenha a repressão policial nos anos de 1880 e 1881 teve como reação um movimento violento de ataque direto à polícia, assumindo ares de revolta popular, no Rio nas décadas de 1890, 1900 e 1910 as estratégias de mobilização não resultaram em confronto desse porte, onde todos os grupos carnavalescos se uniram contra um alvo específico: a polícia e suas medidas repressivas. Isso não denota um caráter pacífico ou acomodado dos sujeitos no Rio de Janeiro. A cidade foi constantemente sacudida por movimentos populares nesse período, e alguns desses movimentos apresentaram composição social bastante semelhante aos membros dos grupos carnavalescos aqui estudados – especialmente a Revolta da Vacina de 1904 e a Revolta dos Marinheiros em 1910.<sup>682</sup>

Apesar dessa diferença, é importante pensarmos o quanto essas experiências apresentam semelhanças nas escolhas, nos elementos valorizados pelos próprios sujeitos negros na festa e seus sentidos. Os revoltosos de Trinidad de 1881 buscaram se valer da cultura escrita, escolheram dialogar com autoridades governamentais, buscaram se relacionar com a polícia de maneira a minimizar os conflitos, entenderam que era preciso conquistar aliados entre a imprensa e comerciantes locais.

<sup>681</sup> *Correio do Povo*, crônica, 26/11/1889.

<sup>682</sup> CHALHOUB, op.cit. *Cidade febril...*; NASCIMENTO, op.cit. *Cidadania, cor e disciplina...*



### **8.2.1. Valorização da cultura escrita:**

Ao longo de toda a Primeira República, a cidade do Rio de Janeiro não contou com um sistema de educação pública universal que possibilitasse o letramento dos segmentos mais pobres, especialmente negros. Na verdade, a educação esteve bastante limitada aos filhos dos representantes das elites econômicas por todo Brasil por boa parte do século XIX. Apesar disso, encontramos no Rio casos significativos de homens negros nas listas de eleitores, outros trabalhando como jornalistas, o que demonstra empenho desses indivíduos em conquistar espaços nas brechas possíveis.<sup>683</sup> Entretanto, no restante do Brasil, a grande maioria – não só entre a população negra – permanecia analfabeta e afastada do ensino básico.

As associações carnavalescas, porém, entenderam rapidamente a necessidade de se apropriar da cultura escrita e letrada. Conforme vimos no capítulo um da tese, as associações precisavam de licença assinada pelo chefe de polícia para funcionar, ensaiar e desfilar pelas ruas e precisavam ter estatutos aprovados pela polícia. Para tanto, eles deveriam produzir uma série de documentos escritos atestando o local da sede, os membros das diretorias, os fins e critérios de funcionamento de cada associação. Tais padrões logo foram entendidos pelas diretorias que passaram a conquistar as licenças até com certa facilidade a partir da década de 1900.<sup>684</sup>

O domínio dos trâmites legais, através da produção de requerimentos, pedidos de licença, estatutos, lista de sócios, era fundamental para a conquista de outro pedaço de papel escrito e assinado pelo chefe de polícia que garantia e legitimava o grupo: poderiam existir e atuar. Mais do que isso, atestava que os membros eram idôneos, trabalhadores e ordeiros. A licença – documento escrito – era o passaporte para a existência legalizada do grupo, garantindo maior segurança e tranquilidade para que saíssem no carnaval, promovessem encontros, reuniões e bailes ao longo de todo o ano – obviamente apenas a licença não garantia totalmente a paz do grupo, em muitas vezes a arbitrariedade policial passava por cima do documento.

Gostaria de retomar aqui a experiência de mobilização construída pelos membros do grupo carnavalesco Liga Africana. Como vimos com detalhe no capítulo três, o Clube Liga Africana conseguiu conquistar licenças sucessivas para funcionar ao longo dos anos 1910 e 1920. Suas licenças garantiam a realização de ensaios e assembleias frequentes, desfiles

---

<sup>683</sup> SCHUELER; RIZZINI; MARQUES, op.cit. Felismina e libertina vão à escola: notas sobre a escolarização nas freguesias de Santa Rita e Santana (Rio de Janeiro, 1888-1906); SCHUELER; TEIXEIRA, op.cit. Educar os pobres e os negros: representações, práticas e propostas de educação na imprensa periódica na cidade do rio de janeiro (1870-1889).; TEIXEIRA, op.cit. ; DÁVILA, Jerry, *Diploma de Brancura: Política Social E Racial No Brasil, 1917-1945*, São Paulo: Editora UNESP, 2006.

<sup>684</sup> Ver capítulo 1 dessa tese.

públicos em dias de carnaval. Nada de diferente das centenas de outras associações cariocas do período. O exemplo da Liga Africana, contudo, nos possibilita caracterizar como o carnaval e a utilização das brechas da lei, através da conquista e valorização da documentação escrita, foram fundamentais na garantia de direitos civis para a população negra carioca na Primeira República.

A Liga Africana tinha como presidente João Martins Alabá, um dos mais reconhecidos e influentes pais-de-santo da cidade do Rio, e a sede do grupo estava registrada na Rua Barão de São Félix, 174: casa de João Alabá, onde funcionava também seu centro religioso. Demonstrei que o clube carnavalesco desempenhou um papel que extrapolou os sentidos festivos. A Liga Africana desfilou nos carnavais, ensaiou para tal, cantou e dançou nas ruas nos dias de Momo. Contudo, o clube licenciado, reconhecido e legitimado pela chancela da assinatura do chefe de polícia, garantia um mínimo de segurança para o funcionamento da casa religiosa de João Alabá perante a polícia.

De posse do documento, a casa de número 174, da rua Barão de São Félix, tornava-se sede de um clube carnavalesco legítimo, podendo realizar encontros noturnos, com música e canto sem despertar a ira da polícia. Os cultos religiosos liderados por Alabá, dessa forma poderiam ter um mínimo de segurança e paz para acontecer nas brechas da lei. Os carnavalescos e religiosos negros conseguiram utilizar a legislação e a cultura escrita para garantir o direito de associação e de liberdade religiosa garantido na constituição, mas negado na prática através da perseguição às religiões de matriz africana, entendidas como *charlatanice*.<sup>685</sup> Nas brechas do sistema, utilizando a documentação produzida pela própria polícia, esses homens e mulheres negras ampliaram sua cidadania através da mobilização carnavalesca.

Em Port-of-Spain, a população negra, grande maioria entre os moradores da cidade, também sofreu com o reduzido acesso à educação básica ao longo do século XIX. A administração colonial britânica implementou um sistema de educação pública a partir da década de 1860 visando aprofundar a hegemonia anglófona na ilha e produzir mais mão-de-obra qualificada, visto que parte significativa da população falava francês ou *patois* ainda nesse período. O sistema de reforma educacional buscou ampliar o acesso a educação básica, o que acabou abrindo caminho para uma classe média de homens de cor, que dos anos de 1880 em diante seriam professores, jornalistas, tipógrafos, farmacêuticos, médicos,

---

<sup>685</sup>MAGGIE, Yvonne, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Orgão do Ministério da Justiça, 1992; POSSIDÔNIO, op.cit. *Entre ngangas e manipansos...*

procuradores, advogados, funcionários de escritórios.<sup>686</sup> Esse grupo desempenharia papel fundamental nas transformações do carnaval de Port-of-Spain a partir de 1900, com a maior valorização e participação das classes médias crioulas. Entretanto, no período aqui estudado, entre as décadas de 1840 e 1880, a maioria esmagadora dos membros dos grupos carnavalescos estava excluída da educação formal inglesa.

Apesar disso, no momento da Revolta do Canboulay de 1881, o sistema educacional não atingia a massa de trabalhadores urbanos. Ainda assim os foliões negros recorrem à documentação escrita tanto como legitimação para sua ação revoltosa quanto para conquistar apoio de diversos grupos. Nas fontes, os foliões aparecem argumentando primeiramente com base na percepção de que as práticas do Canboulay constituíam um direito. Esse direito costumeiro, arraigado na experiência social dos foliões negros, que repetia às comemorações pelo fim da escravidão, não poderia ser suprimido pelo arbítrio policial.

E em seguida, buscando respaldar a defesa do direito ao seu carnaval, partiram para a argumentação baseada na proclamação do Inspetor Comandante de Polícia que precedia e determinava os comportamentos, práticas e condutas permitidas e proibidas a cada ano. Os foliões, a partir da leitura da *Proclamation* constroem o argumento de que não havia proibição explícita no documento escrito e assinado pelo inspetor Comandante de Polícia que impedisse a utilização de tochas durante o Carnaval de 1881. Logo, se não estava escrito não estaria proibido.

Diferentemente do Rio de Janeiro, os grupos não eram licenciados pela polícia para desfilar em Port-of-Spain. A legislação produzida e acumulada entre as décadas de 1830 e 1880 proibia o uso de máscaras, o toque de instrumentos de percussão, o sopro de cornetas e chifres, a reunião de dez ou mais indivíduos armados com cacetes, o uso de apitos e o porte de tochas acesas. O que determinava o período do carnaval e o que seria permitido para os grupos era uma *Proclamation* anual, assinada pelo Inspetor comandante de Polícia. Os membros dos grupos de Canboulay sabiam da importância desse documento, tanto que recorrem à sua leitura para demonstrar que a ação policial não respeitava o documento escrito e assinado pelo seu próprio comandante.

A mobilização negra através do carnaval em ambas as cidades revela o quanto os carnavalescos entendiam a importância de se apropriar da cultura escrita, em grande parte produzida e controlada pelas classes dominantes, para ampliar espaços de autonomia ou pelo

---

<sup>686</sup> BRERETON, op.cit. *A History of Modern Trinidad: 1783-1962*; BRERETON, op.cit. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*; POWRIE, op.cit. *The Changing Attitude of the Coloured Middle Class Towards Carnival*; PEARSE, op.cit. *Education In The British Caribbean...*

menos estabelecer diálogos nos termos aceitos e valorizados por seus interlocutores. As associações cariocas acionavam o chefe de polícia em busca da licença que garantisse e legitimasse sua existência; os foliões que lideraram a Revolta do Canboulay de 1881 acionaram o documento produzido pelo próprio Inspetor Comandante de Polícia para argumentar pela legitimidade de suas práticas naquele carnaval.

### **8.2.2. Pactos simbólicos como estratégia de cidadania**

Mobilização e performances associadas a população negra estiveram constantemente andando numa corda bamba entre, de um lado, garantir direitos e construir alianças e, do outro, enfrentar as representações negativas que às associavam ao primitivismo e barbarismo, avessos aos projetos civilizatórios e modernizantes (sic) defendidos por numerosos jornalistas, juristas, literatos, cientistas, representante dos poderes políticos. Os impactos dessa ideologia da missão civilizadora não se restringiram às colônias controladas oficialmente pelo imperialismo europeu. Em cidades como o Rio de Janeiro, capital da república do Brasil, parte significativa da produção intelectual dialogou com suas premissas. Hierarquias raciais – onde a população branca e sua cultura, representada pela civilização europeia, ocupava posição central – tornaram-se aqui tema de debates influenciando diretamente a repressão policial e as políticas públicas estatais nos iniciais da República.

Por outro lado, a necessidade de enfrentar a hegemonia de uma ideologia racializada que colocava os descendentes de africanos como biologicamente inferiores, afetou as inovações da população negra para existir e minimizar as práticas racistas em tanto na situação colonial de Port-of-Spain, quanto na capital da República do Brasil. Em ambos os casos, os grupos carnavalescos perceberam o poder de estratégias que visassem a construção de alianças com grupos dominantes e influentes, que pudessem servir de mediadores culturais e, principalmente mediadores políticos em momentos de conflito. Dessa forma, percebemos como no Rio e em Port-of-Spain, muitos grupos negros se mobilizaram para atrair o apoio de membros da imprensa e representantes governamentais.

A imprensa, como interlocutor contumaz do carnaval das ruas – fato claramente comprovável pela enorme quantidade fontes produzidas ao longo dos séculos – abria uma possibilidade ímpar de diálogo, publicização e muitas vezes valorização – e não apenas de perseguição. O exemplo mais evidente de como as páginas impressas foram utilizadas com grande sagacidade por grupos negros é a relação de Vagalume e do *Jornal do Brasil* com as associações cariocas.

Da década de 1900 em diante percebemos nas páginas dos jornais do Rio de Janeiro uma intensificação na cobertura carnavalesca, onde os grupos populares, as Grandes Sociedades, os bailes pomposos ou os mais simples, os ensaios, assembleias, reuniões dos grupos eram divulgadas ao longo de todo o ano.<sup>687</sup> Nos dias de carnaval são páginas inteiras dedicadas à folia, especialmente no *Jornal do Brasil*, conhecido como “o popularíssimo”.<sup>688</sup> Essa abordagem positiva do carnaval das ruas esteve diretamente relacionada a atuação de um grupo de jornalistas, muitos deles negros, que passaram a se aproximar cada vez mais dessa festa nas ruas. Os “cronistas de momo”, como chama Eduardo Coutinho, tiveram como principal representante Francisco Guimarães, o Vagalume. Esse cronista, profundamente ligado as culturas negras da cidade,<sup>689</sup> abriu espaço *sui gêneres* para inúmeras associações negras cariocas no JB, possibilitando a difusão de suas performances, identidades e escolhas festivas.

Um caso exemplar dessa relação estreita que se construiu entre esses cronistas negros e os grupos carnavalescos foi analisada no capítulo três. Quando Germano Lopes da Silva, renomado mestre-sala do grupo Macaco é Outro, se dirige até a redação do JB e pede para ser recebido por Vagalume. Seu objetivo era esclarecer uma informação equivocada veiculada pelo jornalista sobre sua agremiação. Vagalume não apenas recebe o carnavalesco, como também publica a conversa, onde apresenta um Germano seguro de si, fazendo citações em francês e latim, para assegurar que seu grupo não está “encostado” e vai desfilar no carnaval.

O espaço conquistado por esses foliões negros na imprensa se fez a partir das alianças com jornalistas que entendiam seu carnaval como característica carioca a ser defendida e valorizada. Para os donos e anunciantes do jornal, a publicação de histórias e matérias como aquela protagonizada por Germano garantia a venda, o lucro e o aumento da popularidade do JB. Para o jornalista garantia seu reconhecimento no espaço intelectual da cidade e garantia seu emprego. Para os grupos de carnavalescos negros, era símbolo da conquista e valorização – não apenas das práticas culturais criadas por eles ao longo de décadas, mas também, e arrisco afirmar que primordialmente – de seus membros enquanto sujeitos atuantes e importantes naquela sociedade, cidadãos da república brasileira, com histórias a serem ouvidas e difundidas para todos.

Em Port-of-Spain, nas décadas anteriores à Revolta de 1881, parte majoritária da imprensa da ilha mantinha grande distância em relação ao carnaval, promovendo inclusive

---

<sup>687</sup> CUNHA, op.cit. *Ecos Da Folia...*

<sup>688</sup> OTTONI, op.cit.

<sup>689</sup> Ver parte um da tese.

campanhas pela sua extinção. Entretanto, naquele ano de 1881, a Revolta logrou atrair a simpatia e apoio de diversos jornalistas, o que foi fundamental para que o governador estabelecesse contato com os foliões. Um pacto simbólico foi firmado entre, de um lado, o governador, comerciantes e jornalistas e, de outro, os foliões negros naquele ano de 1881: o governador, com apoio de parte importante das elites locais prometeu não interferir nos festejos carnavalescos e retirar a polícia das ruas em troca do apoio dos revoltosos. Sua ação “dadivosa” foi recebida pelos foliões que se comprometem então a retribuir o ato, estabelecendo um pacto simbólico entre eles e importantes forças locais: o chefe do poder executivo, os membros do conselho municipal, comerciantes e jornalistas.<sup>690</sup>

Esse pacto é registrado textualmente em novembro de 1881 quando é publicada na imprensa a *Proclamation* referente ao carnaval de 1882. Esse documento foi reimpresso em diversos jornais<sup>691</sup> às vésperas do carnaval, demonstrando que as autoridades e elites intelectuais compreenderam a necessidade de deixar claro o que estava ou não permitido para os dias de carnaval. O “Conselho para o próximo carnaval de 1882” afirma que se espera que “todos vocês [*brave Maskers of Trinidad*] brinquem com união, paz e lealdade ao Governador da ilha, que tão livre e independentemente lhes deu liberdade para brincar a *Masquarade* de Domingo à meia noite até terça-feira à meia-noite.” O documento prossegue deixando bem claro o que se espera dos foliões e os termos do pacto estabelecido em 1881:

Agora, homens e meninos decentes de Trinidad, vocês foram favorecidos com a permissão de Sua Excelência o Governador para brincar e ter seu divertimento anual como antigamente; portanto não permitam que nenhum comportamento revoltoso ou indecente de sua parte para estragar os prazeres de seu esporte, e por qualquer luta desnecessária lançar uma mancha no Carnaval de 1882. (...) Lembrem-se das dores que Sua Excelência acolheu ao ir à nossa praça do mercado ano passado para pedir a vocês para brincar pacificamente e ser leal ao governo.<sup>692</sup>

Reforçando o “esforço” feito pelo governador e o aspecto de dádiva, o documento tenta esvaziar o caráter de conquista de direitos evidente na revolta. Buscando reafirmar o pacto entre autoridades e os grupos de Canboulay, podemos ler no final do texto:

Então deixemos que todos os grupos da ilha de perto e de longe estejam unidas em uma causa, que são brincar em paz e em comportamento temperado, então

<sup>690</sup> GOMES, op.cit. *A invenção do trabalhismo*.

<sup>691</sup> POSG, 11/02/1882; Fair Play and Trinidad News, 09/02/1882.

<sup>692</sup> POSG, 11/02/1882. Now, decent men and boys of Trinidad, you have been favoured with permission from His Excellency the Governor to play and have your annual amusement as before time; therefore let not any riotous or indecent behavior on your parts stop to mar the pleasure of your sports, and by any uncalled for fight cast a stain in the Carnival of 1882. (...) Remember the pains His Excellency took in coming to our market square last year to ask you to play peaceably and be loyal to the Government.

certifiquem-se da retidão de seu comportamento e do plácido tom de suas brincadeiras nessa temporada de carnaval de 1882.<sup>693</sup>

A *Proclamation* vem endossada pelos principais grupos de Canboulay de Port-of-Spain, e seus nomes vêm listados no fim: “1 - Correl or the Lioness; 12- Baker or the New Crown; 3 – Free Grammar; 4 – Cannel; 5 – English Boys; 6 – Fire band; 7 – Zulu; 8 – Palama; 9 – Danoit; 10 – Jack-Spaniards; 11 – Diamond; 12 – Pin Carret; 13 – Tambard.” Grupos falantes de inglês e francês, de diferentes regiões da cidade – conforme demonstrou John Cowley<sup>694</sup> –, rivais tradicionais aceitam os termos propostos pelo governador nesse documento de 1882. Não estão sendo manipulados ou controlados. O que vemos aqui é um exemplo de construção de alianças, onde os dois lados cedem em troca de objetivos maiores. Os grupos de Canboulay buscam maior reconhecimento, respeito e espaço para empreender suas performances negras nas ruas da cidade, ao passo que o governador pretende aumentar a ordem pública, o controle sobre práticas consideradas violentas e obscenas.

Imprensa e comerciantes irão, a partir desse ano de 1881, estabelecer novas formas de se relacionar com o carnaval. Como demonstrou John Cowley, os jornais passam a apresentar cada vez mais aproximação com o carnaval, as classes médias e altas iniciam um retorno ao carnaval e os comerciantes intensificam estratégias de venda, anúncios e promoção de concursos.<sup>695</sup>

A Revolta do Canboulay de 1881, portanto, abriu caminho para que a população negra estabelecesse pactos mais duradouros com setores dominantes da sociedade de Port-of-Spain. Isso não significa que os conflitos, tensões e rivalidades entre os múltiplos grupos tenham cessado. Contudo, a mobilização negra na revolta e seu protagonismo no pacto simbólico com o governador abriu caminho para que o carnaval de Port-of-Spain ampliasse suas redes, sua difusão e significados dentro dos debates sobre a identidade de todo o povo de Trinidad.

Assim como as associações negras cariocas, os foliões negros de Port-of-Spain utilizavam o caminho de mobilização carnavalesca, com sua performance negra, para costurar pactos simbólicos que permitissem aos seus membros uma experiência de cidadania mais ampla, garantindo o direito de organização, de locomoção pela cidade, de expressão de suas próprias inovações culturais. Demonstra também que tais grupos, em variados espaços da Diáspora negra não desejavam se isolar, viver à margem da sociedades modernas que buscavam participar da civilização (sic). Seus membros se empenharam em ultrapassar os

<sup>693</sup> POSG, 11/02/1882. So let all the bands of the island from far and near be united in one concerted action, which action is peaceful playing and temperate behavior, so certify to the uprightness of your behavior and the placid tone of your playing in this Masquerade season of 1882.

<sup>694</sup> COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*

<sup>695</sup> COWLEY, op.cit. *Music & migration.*; COWLEY, op.cit. *Carnival, Canboulay and Calypso...*

polos extremos de assimilação total ou resistência, e lutaram para criar espaços de cidadania nessas sociedades sem abrir mão de suas práticas culturais, herdadas de seus antepassados africanos e escravizados, mas renovadas nas cidades cosmopolitas do Caribe ou América do sul.

### **8.3. Quarta-feira de Cinzas : abolição, liberdade, cidadania e cultura negra**

As lutas pela abolição da escravidão imprimiram marcas nos carnavais das duas cidades. Com o Canboulay e seus diabinhos com correntes quebradas e a participação negra no carnaval tornando-se hegemônica após 1838, os impactos da Abolição da escravidão são evidentes em Port-of-Spain. No Rio de Janeiro, os indícios são mais sutis, contudo, a pesquisa sobre o Caribe me possibilitou perceber elementos que aproximam as lutas pela abolição das mobilizações negras cariocas após 1888. Inúmeros membros das associações estavam ligados à irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito – importante instituição nas lutas cariocas pela abolição – outros participaram do Triunfo da Camélia, celebrando já em seu título a flor abolicionista, buscaram alianças com jornalistas abolicionistas, como Vagalume; celebraram o tema da democracia e da liberdade, como a Kananga do Japão e o Democracia e Progresso; e valorizaram costumes e projetos caros aos indivíduos escravizados como a manutenção de famílias, valorização da cultura escrita, respeitabilidade e direito à autonomia festiva.

Encontramos, assim, negros e negras jovens se divertindo em grupos, bebendo, cantando, dançando, batucando, alegres e festeiros, sensuais e agressivos, unidos e criativos poucos anos após a Abolição no Caribe britânico e no Brasil republicano. Um conjunto de adjetivos ousados demais para passar sem chocar e desafiar os que ocupavam posições de poder e usufruíam de privilégios. Os carnavais negros no Atlântico ameaçaram a estrutura racializada e racista das sociedades no Pós-Abolição, mesmo quando não articularam textualmente críticas ao racismo ou uma identidade negra explícita. As performances de sujeitos negros era, por si só, uma afronta aos poderes estabelecidos, onde o branco era o padrão correto e hegemônico, que podia usufruir da cidadania sem precisar se justificar.

Cidadania essa que possuía o exercício dos direitos políticos, representado pelo direito ao voto, como símbolo máximo. Esse direito e símbolo da cidadania esteve amplamente restrito nas sociedades coloniais, como é o caso de Trinidad. A ilha, sob regime de Colônia da Coroa, viu excluída a maioria esmagadora da população do exercício do voto – através do corte censitário e da inexistências de assembleias legislativas –, mesmo que nessa sociedade já não existissem mais escravos, sendo todos cidadãos britânicos. A impossibilidade de



participar da cidadania política atraiu os trabalhadores negros e pobres de Port-of-Spain a criar e tecer caminhos alternativos de experiência cidadã, de ampliação e manutenção de direitos – tão bem exemplificada na Revolta de 1881.

No Rio de Janeiro, capital de república do Brasil, país independente e soberano, parte da população vinha sendo constantemente desqualificada para não usufruir o direito ao voto. Numa espécie de colonialismo interno – onde apenas alguns grupos poderiam experimentar uma cidadania plena – elites republicanas buscaram limitar o acesso à cidadania política, o que recaía sobremaneira sobre os libertos e seus descendentes.<sup>696</sup> Porém, a possibilidade de votar existia, e isso foi suficiente para que os sujeitos negros se empenhassem em conquistá-la, como vimos ao longo da parte um dessa tese.

Portanto, as experiências negras desses sujeitos, vivendo em cidades litorâneas tão distantes e distintas, possibilitaram que esse exercício de aproximação transnacional resultasse numa compreensão de possibilidades de conquistar cidadania no Atlântico Negro através de uma história social, que extrapolasse o estudo e interpretação da atuação de intelectuais e seus escritos – como a maioria dos estudos sobre o Atlântico Negro vinham fazendo até o momento. Pude demonstrar a existência de uma gramática comum, de como elementos culturais circulam e são apropriados nas diferentes sociedades impactadas pela diáspora africana e, mais do que isso, como os próprios sujeitos negros criaram formas de viver sendo negros e modernos ao mesmo tempo.

Sem utilizar o termo cultura negra ou criar recortes raciais que impedissem a participação de brancos, evitando reforçar as leituras racializadas de suas sociedades, estes grupos de homens e mulheres negras, em suas mobilizações, redes, alianças, performances e revoltas, imprimiram a sua presença nos debates sobre modernidade, respeitabilidade e cidadania no pós-abolição. Criaram estratégias de atuação que pavimentariam os caminhos de luta ao longo do século XX. Lutas que não diferenciaram performances culturais da vivência cidadã, que marcariam as experiências negras da diáspora e frente ao racismo: um carnaval político e produzido por cidadãos negros.

---

<sup>696</sup> Agradeço a Hebe Mattos por esse comentário acerca do “colonialismo interno” e dos limites da cidadania política.

## Bibliografia

ABREU, Martha. *O imperio do Divino*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

\_\_\_\_\_. “Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950”. *Afro-Asia*, vol. 31, pp. 235-276, 2004.

\_\_\_\_\_. “Sobre Mulatas Orgulhosas e Crioulos Atrevidos”: conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920), *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 16, pp. 143-173.

\_\_\_\_\_; DANTAS, Carolina Vianna. É chegada “a ocasião da negrada bumar”: comemorações da abolição, música e política na Primeira República. *Varia Historia*, v. 27, n. 45, p. 97–120.

\_\_\_\_\_; AGOSTINI, Camila; MATTOS, Hebe. Agostini. “Robert Slenes entre o passado e o presente: esperanças e recordações sobre diáspora africana e cultura negra no Rio de Janeiro”. *No prelo*.

ACHING, Gerard. *Masking and Power: Carnival and Popular Culture in the Caribbean*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

ADAS, Michael. Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian assault on the civilizing mission ideology. In: DUARA, Prasenjit (Org.). *Decolonization: Perspectives from then and now*. London: Routledge, 2004, p. 78–100.

ALBERTO, Paulina L. *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-century Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

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

ALLEN, Carolyn. Creole Then And Now: The Problem Of Definition. *Caribbean Quarterly*, Vol. 44, No. 1/2, KONVERSATIONS in KREOLE. The Creole Society Model Revisited: Essays in Honour of Kamau Brathwaite (March-June, 1998), pp. 33-49.

ARÊAS, Luciana Barbosa. AS COMEMORAÇÕES DO PRIMEIRO DE MAIO NO RIO DE JANEIRO (1890-1930 ). *História Social*, n. 4/5, p. 9–28, .

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. Londres e Nova Iorque: Routledg Taylor & Francis Group, 2005.

\_\_\_\_\_. “From Slave to Popular Culture: The formation of afro-brazilian art forms in nineteenth-century, Bahia and Rio de Janeiro”. *Ibero Americana*. Ano III (2003), n. 12.

\_\_\_\_\_. Juegos de Palo em Lara. Elementos para la historia social de um arte marcial venezolana. *Revista de Índia*, v. LIX, n. 215, p. 55–89, 1999.

\_\_\_\_\_. Stanzas and Sticks: Poetic and Physical Challenges in the Afro-Brazilian Culture of the Paraíba Valley, Rio de Janeiro. *History Workshop Journal*, v. 77, n. 1, p. 103–136, 2014.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda Negra, Medo Branco – o negro no imaginário das elites (século XIX)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BATALHA, Claudio H. M. Relançando o debate sobre o mutualismo no Brasil: as relações entre corporações, irmandades, sociedades mutualistas de trabalhadores e sindicatos à luz da produção recente. *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, agosto-dezembro de 2010, p. 12-22.

BECKLES, H. *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.

\_\_\_\_\_; SHEPHERD, V. *Saving Souls: The Struggle to End the Transatlantic Trade in Africans*. Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers, 2007. (A bicentennial Caribbean reflection).

BLOCH, March. *Apologia da História ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2002.

BONGIOVANNI, Luca. *Entre modernidades desarticuladas, tradições e nação: uma análise dos textos autorais e das encenações da Companhia Negra de Revistas – Rio de Janeiro, 1926*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.

BOUCINHAS, André Dutra. *Consumo e comportamento no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, 2005.

BRADING, D. A. Bourbon Spain and its American empire. In: BETHELL, Leslie (Org.). *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 389–440.

BRASIL, Eric. Cucumbis Carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880). *Afro-Ásia*, n. 49, p. 273–312, 2014.

\_\_\_\_\_. Paradoxos carnavalescos: a presença feminina em carnavais da primeira república (1889-1910). *Clio*, v. 31, n. 1, p. 1–15, 2014.

BRERETON, B. *A History of Modern Trinidad: 1783-1962*. Portsmouth: Heinemann, 1981.

BRERETON, B. *Race Relations in Colonial Trinidad 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BRETAS, Marcos Luiz. *A guerra das ruas: povo e polícia na Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 1997.

BRIERLEY, J N. *Trinidad: Then and Now: Being a Series of Sketches in Connection with the Progress and Prosperity of Trinidad, and Personal Reminiscences of Life in that Island 1874-1912*. Port-of-Spain: Franklin's electric printery, 1912.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. “Unidade e variedade na história cultural”. IN: *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-abolition, São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

CARMO, Maria Izabel Mazini do. *Do Mediterrâneo à Baía de Guanabara: Os italianos no Rio de Janeiro (1870-1920)*. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Cidadania no Brasil o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CARVALHO, Marcela Melo de. *Babel de Crenças: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*. Dissertação (Mestrado em História). PUC/RJ, 2010.

CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo* (Niterói, online) | Vol. 22 n. 39. p.126-153, jan-abr.,2016

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Visões da liberdade uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

CHUDE-SOKEI, L. *The Last “Darky”: Bert Williams, Black-on-Black Minstrelsy, and the African Diaspora*. Londres: Duke University Press, 2005. (a John Hope Franklin Center Book).

CLARKE, Colin. Demographic Change and Population Movement. In: LAURENCE, K O (Org.). *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*. Paris; Londres: UNESCO; Macmillan Educational, 2011, p. 259–282.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*, v. 11, n. 21, p. 178–203, 2010.

COOPER, Frederick.; HOLT, Thomas C; SCOTT, Rebeca J. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CÔRTEZ, Giovana Xavier da Conceição. “Leitoras”: gênero, raça, imagem e discurso em O Menelik (São Paulo, 1915-1916). *Afro-Ásia*, n. 46, p. 163–191, 2012.

COSTA, Carlos Eduardo C. da. *Campesinato Negro no Pós-Abolição: Migração, Estabilização e os Registros Cíveis de Nascimentos. Vale do Paraíba e Baixada Fluminense, RJ. (1888-1940)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. 8ª Edição revista e ampliada, São Paulo: editora UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

COUTINHO, Eduardo Granja. *Os cronistas de momo: imprensa e carnaval na primeira*

*república*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

COWLEY, John. *Carnival, Canboulay and Calypso: Traditions in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Music & migration: aspects of black music in the British Caribbean, the United States, and Britain, before the independence of Jamaica and Trinidad & Tobago*. University of Warwick, 1992.

CROWLEY, Daniel J. The Traditional Masques of Carnival. *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3, p. 194–223, 1956.

\_\_\_\_\_. The Midnight Robbers. *Caribbean Quarterly*, Vol. 4, No. 3/4, Carnival of Trinidad (March, 1956 June, 1956), pp. 263-274

CUDJOE, Selwyn R. *Beyond Boundaries: The Intellectual Tradition of Trinidad and Tobago in the Nineteenth Century*. Wellesley, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2003.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Carnavais e outras f[r]estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ecoss Da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Vários Zés, um sobrenome: as muitas faces do senhor Pereira no carnaval carioca da virada do século. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras F(R)estas. Ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2002, p. 371–408.

\_\_\_\_\_. "Não me ponha no xadrez com esse malandrão". Conflitos e identidades entre sambistas no rio de janeiro do início do século XX. *Afro-Ásia*, núm. 38, 2008, pp. 179-210

DA CUNHA, O M G; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 3<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DANTAS, Carolina Vianna. *Brasil café com leite: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos (Rio de Janeiro, 1903-1914)*. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, 2007.

\_\_\_\_\_. Monteiro Lopes (1867-1910), um “líder da raça negra” na capital da república. *Afro-Ásia*, n. 41, p. 167–209, 2010.

DARNTON, Robert. *The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 2009.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de Brancura: Política Social E Racial No Brasil, 1917-1945*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas Do Povo: Sociedade e Cultura no Início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DIAS, Jill. Uma questão de identidade: respostas intelectuais as transformações econômicas no seio da elite Crioula da Angola Portuguesa entre 1870 e 1930. *Revista internacional de estudos Africanos*, n. 1, p. 61–94, 1984.

DOMINGUES, Petrônio. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930). *Revista Brasileira de História*, v. 34, n. 67, p. 251–281, 2014.

\_\_\_\_\_; GOMES, Flávio. *Experiências da emancipação: Biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

DRESCHER, Seymour. *Abolição: Uma história da escravidão e do antiescravismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Mighty Experiment: Free Labor versus Slavery in British Emancipation*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DUDLEY, Shannon. *Music from behind the Bridge: Steelband Aesthetics and Politics in Trinidad and Tobago: Steelband Aesthetics and Politics in Trinidad and Tobago*. New York: Oxford University Press, USA, 2007.

EDMONSON, Munro S. Carnival in New Orleans. *Caribbean Quarterly*, Vol. 4, No. 3/4, Carnival of Trinidad (March, 1956 June, 1956), pp. 233-245.

ELDER, J D. Cannes Brûlées. *TDR (1988-)*, v. 42, n. 3, p. 38–43 CR – Copyright &#169; 1998 The MIT Press, 1998.

\_\_\_\_\_; BESSON, Jean; LEUNG, JOYCE. Obeah. In: *The Encyclopedia of Caribbean Religions*. Champaign: University of Illinois Press, 2013, p. 642–646. (Volume 1: A-L; Volume 2: M-Z).

FERGUS, Claudios K. *Revolutionary Emancipation: Slavery and Abolitionism in the British West Indies*. Louisiana: Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2013. (Antislavery, Abolition, and the Atlantic World).

\_\_\_\_\_. “Dread of Insurrection”: Abolitionism, Security, and Labor in Britain’s West Indian Colonies, 1760-1823. *The William and Mary Quarterly*, v. 66, n. 4, p. 757–780. (Third Series).

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Globo, 2008.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega; OLIVEIRA, Alfredo César Tavares de. Marechal Hermes e as (des) conhecidas origens da habitação social no Brasil: o paradoxo da vitrine não-vista. *Scripta Nova Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales*, v. 14, n. 331, p. 1–13, 2010.

FERREIRA, Felipe. *Inventando Carnavais: o surgimento do carnaval carioca no século XIX e outras questões carnavalescas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005 (Col. História, Cultura e Ideias, v.3).

FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro: Paz e

Terra, 1988. (Coleção Oficinas da história).

\_\_\_\_\_. *Reconstruction: America's unfinished revolution, 1863-1877*. New York: Harper Perennial, 2014.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

FRANCESCHI, H. M. *Samba de sambar do Estácio: de 1928 a 1931*. São Paulo, IMS, 2014

FRASER, Lionel Mordaunt. *History of Trinidad*. Port-of-Spain: G.P.O., 1896.

FRUNGILLO, Mario D. *Dicionário de Percussão*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

FRY, Peter; CARRARA, Sergio; MARTINS-COSTA, Ana Luiza. Negros e brancos no carnaval da Velha República. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade – estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GAMA, Elizabeth Castelano. História e memória do candomblé no Rio de Janeiro: novas perspectivas de análise. *Revista Brasileira de História das Religiões.*, v. 3, n. 9, 2011.

GATES JR., Henry Louis. *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism: A Theory of African-American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. GATES, Henry Louis. *Figures in Black: words, signs, and the "racial" self*. New York: Oxford University Press, 1989.

GENOVESE, Eugene D. *Da rebelião á revolução*. São Paulo: Global, 1983.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro, Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro: UCAM/Ed.34, 2000.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. “O nome e o Como: troca desigual e mercado historiográfico”. IN: *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.

GOMES, Angela Maria de Castro. *A invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro ; Vértice, 1988.

\_\_\_\_\_. “História, historiografia e Cultura Política no Brasil: algumas reflexões”. IN: SOHIET, BICALHO & GOUVÊA. *Culturas Políticas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

\_\_\_\_\_. “Os intelectuais cariocas, o modernismo e o nacionalismo: O caso de Festa”. *Luso-Brazilian Review*, Volume 41, Number 1, 2004, pp. 80-106.

GOMES, Flávio dos Santos. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Editor, 2005.

GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. *Afro-Ásia*, n. 30, p. 175–198, 2003.

GORDON, L. *Kanaval: voodoo, politics and revolution on the streets of Haiti*. London, Soul Jazz Records, 2010.

GRAHAM, Richard. “Spencer e o Progresso”. IN: *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1975.

GREEN, G L; SCHER, P W. *Trinidad Carnival: The Cultural Politics of a Transnational Festival*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. (Trinidad Carnival).

HALL, Douglas. A Population of Free Persons. In: LAURENCE, K O (Org.). *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*. Paris; Londres: UNESCO; Macmillan Educational, 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, MG; Brasília, DF: UFMG ; Unesco., 2003.

\_\_\_\_\_. “Créolité and the process of Creolization”. In: Okwvi Enwezor (ed), *Creolité and Creolization*. Ostgildem-Ruit (Germany), Hantje Cantz Publishers, 2003.

HASENBALG, Carlos A. *Race Relations in Post-abolition Brazil: The Smooth Preservation of Racial Inequalities*. University of California, Berkeley, 1978.

HERTZMAN, Marc A. *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil*. Durham: Duke University Press, 2013.

HOBBSAWM, Eric. *História social do jazz*. São Paulo, SP, Paz e Terra, 2004

HOLT, Thomas C. *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. (ACLS Humanities E-Book).

JAMES, C. L. R. *Beyond a Boundary*. Londres: Yellow Jersey Press, 2005.

JONES, D J V. The New Police, Crime and People in England and Wales, 1829-1888. *Transactions of the Royal Historical Society*, v. 33, p. 151–168. Royal Historic, 1983. (Fifth Series).

KARASH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808- 1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARAWJCZYK, Monica. O Voto Feminino no Congresso Constituinte de 1891: Primeiros Trâmites Legais. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, 2011.

KONINGSBRUGGEN, Petrus Hendrikus van. *Trinidad carnival: a question of national identity*. London: Macmillan Caribbean, 1997.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. *Negros no estúdios do fotógrafo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

LABRES, Jair Paulo. *Que jazz é esse? As jazz-bands no Rio de Janeiro da década de 1920*.



Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, 2014.

LAURENCE, K O. The Settlement of Free Negroes in Trinidad Before Emancipation. *Caribbean Quarterly*, v. 9, n. 1, p. 26–52 ST – The Settlement of Free Negroes in Trin, 1963.

LEVI, Giovanni. “Sobre a Micro-História”. IN: Peter Burke (org.) *A escrita de História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

LEWIS, Maureen Warner. Central Africa in the Caribbean transcending time, transforming cultures. Kingston, Jamaica: University of West Indies Press, 2003.

LIVERPOOL, Hollis Chalkdust. *Rituals of Power and Rebellion: The Carnival Tradition in Trinidad and Tobago, 1763-1962*. Chicago: Research Associates School Times, 2001.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer *et al.* Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro 1820-1930 - resultados preliminares. *Revista Brasileira de Economia*, v. 25, n. 4, p. 235–265, 1971.

LOPES, Antonio Herculano. Vem cá, mulata! *Tempo*, v. 13, n. 26, p. 80–100, 2009.

LOPES, Nei. *Partido-alto : samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

\_\_\_\_\_. *O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical : partido-alto, calango, chula e outras cantorias*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LOTT, Eric. *Love & Theft: Blackface Minstrelsy and the American Working Class*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

LOVELACE, Earl. The Emancipation-Jouvay Tradition and the Almost Loss of Pan. *TDR (1988-)*, v. 42, n. 3, p. 54–60, 1998.

MAGALHÃES, Felipe. *Ganhou, leva! : o jogo do bicho no Rio de Janeiro (1890-1960)*. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

MAGALHÃES, Marcelo de Souza. *Ecos da política: A capital federal, 1892-1902*. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, 2004.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço : relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Orgão do Ministério da Justiça, 1992.

MARTIN, Carol. Trinidad Carnival Glossary. *TDR (1988-)*, v. 42, n. 3, p. 220–235, 1998.

MATTHEWS, G. *Caribbean Slave Revolts and the British Abolitionist Movement*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2006. (Antislavery, abolition, and the Atlantic world).

\_\_\_\_\_. Trinidad: A Model Colony for British Slave Trade Abolition. *Parliamentary History*, v. 26, n. 4S, p. 84–96, 2007.

MATTOS, Hebe. A vida política. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *História do Brasil nação*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

\_\_\_\_\_. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

\_\_\_\_\_. *Das cores do silêncio os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2013

\_\_\_\_\_; RIOS, Ana Lugão. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_; RIOS, Ana Lugão. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *TOPOI*, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 170-198.

MATTOS, Marcelo Badaró. Trajetórias entre fronteiras: o fim da escravidão e o fazer-se da classe trabalhadora no rio de janeiro. *Revista Mundos do Trabalho*, vol.1, n. 1, janeiro-junho de 2009.

MAUAD, Ana Maria. Flagrantes e instantâneo: fotografia de imprensa e o jeito de ser na belle époque. In: LOPES, Antonio Herculano (Org.). *Entre Europa e África: a invenção do carioca*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, Topbooks, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sob o signo da imagem: a produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social da classe dominante, no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX*. Universidade Federal Fluminense, 1990.

MEADE, Teresa. “Civilizing” Rio: *Reforming and Resistance in a Brazilian city, 1889-1930*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997.

MEITCHELL, Reid. Significando: carnaval afro-creole em New Orleans do século XIX e início do XX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras F(R)estas. Ensaios de história social da cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2002, p. 41–70.

MILLA, Riggio C. Identity in Trinidad Carnival and Tobago. *New York*, v. 42, n. 3, p. 6–23, 1988.

MINTZ, Sidney W; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas; Universidade de Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Brasileiros, 2003.

MIYASAKA, Cristiane Regina. *Viver nos Subúrbios: a experiência dos trabalhadores de Inhaúma (Rio de Janeiro, 1890-1910)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2008.

MONSMA, Karl. Notas de Pesquisa - Identidades, desigualdade e conflito: imigrantes e negros em um município do interior paulista, 1888-1914. *História Unisinos*, v. 11, n. 1, p. 111–116, 2007.

\_\_\_\_\_. Vantagens de Imigrantes e Desvantagens de Negros: Emprego, Propriedade, Estrutura Familiar e Alfabetização Depois da Abolição no Oeste Paulista\*. *Dados*, v. 53, n. 3, p. 509–543, 2010.

MONSON, Ingrid. *African Diaspora: A Musical Perspective*. New York: Garland Pub., 2000.

MONTEIRO, Débora Paiva. *O Sonho de Todo Folião. Um ano com dois carnavais (Rio de Janeiro – 1912)*. Universidade Federal Fluminense, 2012.

MOORE, Brian L; JOHNSON, Michele A. “They do as they please” the Jamaican struggle for cultural freedom after Morant Bay. 2011.

MOORE, Robin. “Comparsas and Carnival in the New Republic: Four decades of cultural controversy”. IN: *Nationalizing Blackness: afrocubanismo and artistic revolution in Havana, 1920-1940*. University of Pittsburgh Press, 1997.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FUNARTE, Instituto Nacional de Música, Divisão de Música Popular, 1983.

\_\_\_\_\_. *Praça Onze: no meio do caminho tinha as meninas do Mangue*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Rio Arte, 1999.

NASCIMENTO, Alvaro Pereira do. *Cidadania, cor e disciplina na revolta dos marinheiros de 1910*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

\_\_\_\_\_. Qual a condição social dos negros no Brasil no fim da escravidão? O Pós-abolição no ensino de história. In: SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade (Org.). *A República e a questão do negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

NEPOMUCENO, Eric Brasil. *Carnavais da abolição: diabos e cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, 2011.

\_\_\_\_\_. Diabos encarnados: carnaval e liberdade nas ruas do Rio de Janeiro (1879-1888). *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, v. 10, n. 2, p. 7–28, 2013.

\_\_\_\_\_. Prisões nos dias de Momo: Repressão e racialização através da Casa de Detenção da Corte (1879-1888). *Revista OQ*, v. 1, n. 1, 2012.

OLUSOGA, David. The history of British slave ownership has been buried: now its scale can be revealed. *The Guardian*, 2015. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2015/jul/12/british-history-slavery-buried-scale-revealed>>. Acesso em: 12 jul. 2015.

OTTONI, Ana Vasconcelos. *O paraíso dos ladrões: crime e criminosos nas reportagens policiais da imprensa (Rio de Janeiro, 1900-1920)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, 2012.

PAMPLONA, Marco Antonio Villela. *Revoltas, repúblicas e cidadania: Nova York e Rio de Janeiro na consolidação da ordem republicana*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

PANKHURST, Richard.; GÉRARD, Denis. *Ethiopia photographed: historic photographs of the country and its people taken between 1867 and 1935*. London; New York; New York: Kegan Paul International; Distributed by Columbia University Press, 1996.

PEARSE, Andrew. Carnival in Nineteenth Century Trinidad. *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3, p. 175–193, 1956.

\_\_\_\_\_. Education in the British Caribbean: social and economic background. *Vox Guyanae*, v. 2, n. 1, p. 9–24; 1956 KITLV, Royal Nethe, 1956.

PEREIRA, Amílcar. *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas / FAPERJ, 2013.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *O Carnaval das Letras: literatura e folia no Rio*

de Janeiro do século XIX. 2ª. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. Os Anjos da Meia-Noite: trabalhadores, lazer e direitos no Rio de Janeiro da Primeira República. *Tempo*, v. 19, n. 35, p. 97–116, 2013.

\_\_\_\_\_. Do Congo ao Tango: associativismo, lazer e identidades entre os afroportenhos na segunda metade do século XIX. *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 3, n. 6, julho-dezembro de 2011, p. 30-51.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. (Oficinas da história).

PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Fortes Laços em linhas rotas: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2014.

PINTO, Luiz de Aguiar Costa. *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa Sociedade em Mudança*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

PINTO, Rebeca Natacha de Oliveira. *De Chocolate: Educação e cultura na Primeira República*. Universidade Federal Fluminense, 2014.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. *Imprensa negra paulista e as associações dos homens de cor: política e cultura no Brasil republicano (1915-1945)*. Belo Horizonte: Fundação Universidade Federal do Tocantins, 2006.

\_\_\_\_\_. *Movimentos da cultura afro-brasileira – a formação histórica da capoeira contemporânea, 1890-1950*. Campinas, Tese de doutorado, Unicamp, 2001.

POSSIDÔNIO, Eduardo. *Entre ngangas e manipansos: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Salgado de Oliveira, 2015.

POWRIE, Barbara E. The Changing Attitude of the Coloured Middle Class Towards Carnival. *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3/4, p. 224–232; 1956 *Caribbean Quart*, 1956.

PROCOPE, Bruce. The Dragon Band or Devil Band. *Caribbean Quarterly*, v. 4, n. 3, p. 275–280, 1956.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brasileiro. O vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

REIS, João José; SILVA, Eduardo da. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIOS, Ana Lugão; CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

ROCHA, Oswaldo Porto. *A era das demolições: cidade do Rio de Janeiro, 1870-1920*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

ROCHA, Amara Silva de Souza. Modernas seduções urbanas: a eletrificação no Rio de Janeiro. *Revista Anos 90*, v. 14, p. 202–217, 2000.

ROHLEHR, Gordon. *Calypso & society in pre-independence Trinidad*. Port of Spain: G. Rohlehr, 1990.

SAMAROO, Brinsley. The imigrant Communities. In: LAURENCE, K O (Org.). *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*. Paris; Londres: UNESCO; Macmillian Educational, 2011, p. 223–258.

SAN MIGUEL, Pedro. Economic activities other than sugar. In: LAURENCE, K O (Org.). *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*. Paris; Londres: UNESCO; Macmillian Educational, 2011, p. 104–133.

SANTOS, Marcelo Henrique Pereira dos. *Rui Barbosa e Pinheiro Machado: disputa política em torno da candidatura e do governo do Marechal Hermes da Fonseca*. Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

SEVCENKO, Nicolau. *A revolta da vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SHARPE, Jim. “A História vista de baixo”. IN: Peter Burke (org.) *A escrita de História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SCHUELER, Alessandra F Martinez de. Crianças e escolas na passagem do Império para a República. *Revista Brasileira de História*, v. 19, p. 59–84, 1999.

\_\_\_\_\_; RIZZINI, Irma; MARQUES, Jucinato de Sequeira. Felismina e libertina vão à escola: notas sobre a escolarização nas freguesias de Santa Rita e Santana (Rio de Janeiro, 1888-1906). *História da Educação*, v. 19, p. 145–165, 2015.

\_\_\_\_\_; TEIXEIRA, Gisele. Educar os pobres e os negros: representações, práticas e propostas de educação na imprensa periódica na cidade do rio de janeiro (1870-1889). *Revista Eletrônica Documento/Monumento*, v. 15, p. 135–145, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História do Brasil nação: A abertura para o mundo, 1889-1930*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

\_\_\_\_\_. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEIGEL, Micol. Beyond Compare: Comparative Method after the Transnational Turn. *Radical History Review*, v. 2005, n. 91, p. 62–90, 2005.

SEVCENKO, Nicolau. *A revolta da vacina : mentes insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Editora Scipione, 1993.

SILVA, Eduardo da. *As Camélias do Leblon e a abolição da escravatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Luara dos Santos. “*Etymologias preto*”: *Hemetério José dos Santos e as questões raciais do seu tempo (1888-1920)*. Dissertação de mestrado. CEFET/RJ, 2015.

SLENES, Robert. "Senhores e Subalternos no Oeste Paulista" In: Luiz Felipe de Alencastro (org.). *História da Vida Privada no Brasil. A Corte e a Modernidade Nacional*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. "*A negregada instituição*" *Os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850 – 1890*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 1993.

\_\_\_\_\_. Festa e violência: os capoeiras e as festas populares na Corte do Rio de Janeiro (1809-1890). In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras F(R)estas. Ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora, 1998.

\_\_\_\_\_. "O povo na rua: manifestações culturais como expressão de cidadania". IN: FERREIRA, Jorge & SALGADO, Lucilia (orgs.). *O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da república a revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. (O Brasil republicano; v. 1)

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação do rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SURLIN, S H; SODERLUND, W C. *Mass Media and the Caribbean*. [s.l.]: Gordon and Breach, 1990. (Caribbean studies).

TEIXEIRA, Giselle Baptista. *A imprensa pedagógica no Rio de Janeiro: os jornais e as revistas como agentes construtores da escola (1870-1910)*. Universidade Federal Fluminense, 2016.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. "Folclore, Antropologia e História Social". IN: Antonio Luigi Negro & Sergio Silva (orgs.) *As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Formação da classe operária inglesa I A Árvore da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica do pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TINHORÃO, José Ramos. 2014. *Música popular: do gramofone ao rádio e TV*. São Paulo: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *A imprensa carnavalesca no Brasil: um panorama de linguagem cômica*. São Paulo, Hedra, 2000.

TROTMAN, David Vincent. *Crime in Trinidad: Conflict and Control in a Plantation Society, 1838-1900*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1986.

UDAL, J S. Obeah in the West Indies. *Folklore*, v. 26, n. 3, p. 255–295, 1915.

VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: História cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

VIANA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil: história, organização, psicologia*. São Paulo: Monteiro Lobato, 1920.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WADDELL, D. A. G. A política internacional e a independência da América Latina. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina, vol. 3*. São Paulo: Edusp, 2004.

WEIMER, Rodrigo Azevedo. *Felisberta e sua gente: consciência histórica e racialização em uma família negra no pós-emancipação rio-grandense*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

WILLIAMS, Eric. *History of the people of Trinidad & Tobago*. New York: Praeger, 1964.

\_\_\_\_\_. *Capitalismo e Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WOODING, H O B. The Constitutional History of Trinidad and Tobago. *Caribbean Quarterly*, v. 6, n. 2/3, p. 143–159 CR – Copyright &#169; 1960 Caribbean Quart, 1960.

WRIGHT, Michelle M. *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*. Durham: Duke University Press, 2004.

XAVIER, Giovana. *Branças de almas negras? beleza, racialização e cosmética na imprensa negra pós-emancipação (EUA, 1890-1930)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2012.

YELVINGTON, Kevin A. *et al.* Caribbean Social Structure in the Nineteenth Century. In: LAURENCE, K O (Org.). *General History of the Caribbean, Vol IV: The long Nineteenth Century: Nineteenth Century Transformations*. Paris; Londres: UNESCO; Macmillan Educational, 2011, p. 283–333.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.

## **Memorialistas, folcloristas, literatos**

### **Brasil**

ANDRADE, Mario. *Dicionário musical brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1989.

BARRETO, Lima. *Diário íntimo: Memórias*. São Paulo: Editôra Brasiliense, [s.d.].

\_\_\_\_\_. *Histórias e sonhos: contos*. São Paulo: Editôra Brasiliense, 1956.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do Folclore brasileiro*. INL, Rio, 1954 – 3ª edição, 1972.

COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

COSTA, Haroldo. *100 Anos de Carnaval no Rio de Janeiro*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2001.

EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro do meu tempo*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938. 3 v.

ELEGÊ, Jota. *Figuras e coisas da música popular brasileira Volume 2*. Rio de Janeiro: Edição FUNARTE, 1980. (Figuras e coisas da música popular brasileira).

\_\_\_\_\_. *Figuras e coisas do carnaval carioca*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2007.

ENEIDA. *História do carnaval carioca*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1987.

JOÃO DO RIO. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo; Brasília: Companhia Editora Nacional ; Editora Universidade de Brasília, 1982.

PEDERNEIRAS, Raul. *Geringonça carioca: verbêtes para um dicionário da gíria*. [s.l.]: F. Briguet, 1946.

QUERINO, Manuel. *A Bahia de Outrora*. Salvador: Livraria Progresso editora, 1946.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro : ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1934.

SANTOS, Noronha. *As freguesias do Rio antigo*. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1965.

VAGALUME, Francisco Guimarães. *Na Roda de Samba*. Rio de Janeiro: Typ. São Benedicto, 1933.

### **Trinidad**

BORDE, Pierre-Gustave-Louis. *Histoire de l'île de la Trinidad sous le gouvernement espagnol*. Paris: Maisonneuve, 1876.

BRIDGENS, Richard. *West India scenery with illustrations of Negro character, the process of making sugar, &c. from sketches taken during a voyage to and residence of seven years in, the island of Trinidad*. London: R. Jennings, 1836.

DAY, Charles William. *Five Years' Residence in the West Indies - Vol I*. Londres: Colburn and co., 1852.

DES VŒUX, George William. *My Colonial Service in British Guiana, St Lucia, Trinidad, Fiji, Australia, Newfoundland, and Hong Kong. With interludes, etc.* London : John Murray,



1903.

INNISS, L. O. *Trinidad and Trinidadians. A collection of papers historical, social and descriptive about Trinidad and its people.* Port-of-Spain : Mirror Printing Works, [1910]

\_\_\_\_\_. *Creole Folklore and Popular Superstitions in Trinidad* . Port-of-Spain: Yuille's Printerie, 1923.

\_\_\_\_\_. 'Carnival in the Old Days (from 1858)', *Beacon*, vol. 1, no. 12 (1932), p. 12-13.

JACKSON, T. B. *The book of Trinidad.* Port-of-Spain: Muir, Marshall & Co., 1904.

STARK, James Henry. *Stark's guide-book and history of Trinidad including Tobago, Granada, and St. Vincent; also a trip up the Orinoco and a description of the great Venezuelan pitch lake.*,. Boston: J.H. Stark, 1897.

THOMAS, J. J. *Froudacity: West Indian Fables by J. A. Froude.* London ; Port of Spain : New Beacon Books, 1969.

## Legislação

*Constituição Da Republica Dos Estados Unidos Do Brazil: Acompanhada Das Leis Organicas Publicadas Desde 15 De Novembro De 1889.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

*Código penal brasileiro (dec. n. 847, de 11 de Outubro de 1890) posto em dia com as remissões aos seus artigos, contendo as leis de imprensa, peculato e moeda falsa.* [s.l.]: Acadêmica, 1890.

*Trinidad Tourist Guide and Commercial and Professional Register of Port-of-Spain.* Port-of-Spain: Trinidad Advertising Company, 1906.

*West Indian census, 1946.* Kingston, Jamaica: Department of Statistics, 1950.

## Fontes

### Rio de Janeiro

*Arquivo Nacional*

GIFI (1898-1917):

6C30: Casas de Jogo – Material da Casa de Detenção – Depósito de Presos

6C45: Delegados – Janeiro a Junho – Passes e passaportes

6C50: Autoridades judiciárias – repartições anexas- Carnaval

6C51: Requerimentos de janeiro a junho

6C52: Portarias

6C63: Portarias – diversas pacotilhas - carnaval

6C64: Carnaval – autoridades militares

6C135: Nomeações – papéis de carnaval – pacotilhas

6C170 e 6C171: Requerimentos do carnaval

6C212 e 6C213: Carnaval – concursos

6C250 e 6C251: Carnaval

6C364 e 6C365: Sociedades – Abrigo de menores

6C367 e 6C368: Sociedades – diversos papéis – casas de diversões

6C377 e 6C378: Carnaval – concursos. Passaportes ministérios – consulados – autoridades militares e estaduais – brigada policial – escola de polícia

6C432 e 6C433: Sociedades

6C464 e 6C465: Passaportes, movimento de pessoal, (julho a dezembro) Sociedade Recreativa, pretoria

6C479 e 6C480: Requerimentos – estatutos de sociedades

*Diário Oficial da União (1890-1946)*

[Buscas nominais através do acervo digitalizado e disponibilizado no site <http://www.jusbrasil.com.br/>]

*Biblioteca Nacional*

Jornais e revistas consultadas (entre as décadas de 1890 e 1920)

A época  
 A lanterna  
 A manhã  
 A noite  
 Correio da manhã  
 Crítica  
 Diário carioca  
 Diário da noite  
 Diário de notícias  
 Don Quixote  
 Fon-Fon  
 Gazeta de Notícias  
 Jornal do Brasil  
 O imparcial  
 O malho  
 O Paiz  
 O pharol  
 O Século  
 Revista da Semana  
 Tico Tico  
 Ultima hora

**Port-of-Spain**

*The National Archives*

CO 295 - Colonial Office and Predecessors: Trinidad Original Correspondence

Date: 1783-1951.

CO 295/289: Despatches from Sanford Freeling, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1881 Jan-Apr

[Documents on Carnival disturbances in 1881]

29. Reports the steps taken to control the outbreak of disturbances during the Trinidad Carnival. With minutes of a meeting of the Executive Council, and a report from the Colonial Secretary, J Scott Bushe. No. 62, folios 267-293. Date: 1881 Mar 7.

30. Reports Carnival disturbances and encloses his address to the people on the subject. No. 63, folios 294-301.

32. Transmits the Police report on the riots at Couva, Port of Spain, during the carnival season. No. 66, folios 303-318. Date: 1881 Mar 8

33. Transmits copy of an address to the Governor from the Mayor of Port of Spain, E Cipriani, regarding the 'excitement' during the Carnival. No. 69, folios 319-326. Date: 1881 Mar 9

34. Transmits copy of a letter received from the Mayor of Port of Spain, E Cipriani, containing a statement of the representations made to the Governor on the day of the Carnival disturbances. No. 70, folios 327-339. Date: 1881 Mar 9

35. Forwards letter from the Inspector Commandant of Police, Captain A W Baker, requesting that a commission may be appointed to enquire into the causes of disturbances during the Carnival. No. 71, folios 340-346. Date: 1881 Mar 9.

39. Forwards copy of a memorandum from L M Fraser, the Registrar of the Courts, reporting on the history of Carnival. No. 81, folios 386-399. Date: 1881 Mar 8

49. Transmits correspondence from the Inspector Commandant of Police, Captain A Baker, regarding the Carnival disturbances. No. 93, folios 454-478. Date: 1881 Mar 25

52. Transmits report from Commissioner of the Northern Province, D Nilson, regarding the Carnival disturbances. Extract enclosed from the Port of Spain Gazette. No. 96, folios 509-528. Date: 1881 Mar 26

61. Appointment of a Commissioner to enquire into the disturbances at the Carnival in Couva. Unnumbered telegram, folios 620-626. Date: 1881 Apr 7.

64. Reports the appointment of Francis Herming, the Attorney General for Barbados, as a Commissioner to enquire into the carnival disturbances and recommends confirmation. Unnumbered confidential despatch, folios 643-648. Date: 1881 Apr 6.

CO 295/290: Despatches from Sanford Freeling, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1881 May-Aug

[Documents on Carnival disturbances in 1881]

20. Concerns the trial of prisoners arrested during the carnival disturbances. No. 184, folios 209-214. Date: 1881 June 27.

Reference: CO 295/291: Despatches from Sanford Freeling, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1881 Sep-Nov.

24. Reports on disturbances at the carnival, and a proclamation respecting the carnival for 1882. No. 305, folios 478-494. Date: 1881 Nov 7.

26. Carnival Disturbances: Reports on effect of Mr. Hamilton's report and [unreadable] of the presence of the [Corvette?] and the Squadron of N American and W9 Station on the occasion of the next Carnival.

CO 295/292: Despatches from Governor Sir S Freeling (1881 Dec) as well as letters from various offices (government departments and other organizations) and individuals. Despatches are described at item level; letters from offices and individuals are not. Date: 1881.

CO 295/293: Despatches from Sanford Freeling, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1882 Jan-May.

15. Reports on the Carnival of 1882. No. 52, folios 215-229. Date: 1882 Feb 27

16. Requests two month's leave of absence. Unnumbered confidential, folios 230-234. Date: 1882 Feb 27.

CO 295/296: The Trinidad Carnival. Report from the inspector Commandant of Police. Date: 1883 February

CO 295/301: Despatches from Sir Sanford Freeling, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1884 Jan-Mar.

CO 295/304: Letters from various government offices (departments) and individuals most of which relate to the despatches sent from the governor in CO 295/301 - CO 295/303. Date: 1885 Jan-Mar

CO 295/305: Despatches from Sanford Freeling (items 1-12), and from Arthur Elibank Havelock (items 13-end), successive governors of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1885 Jan-Mar

CO 295/309: Letters from various government offices (departments) and individuals most of which relate to the despatches sent from the governor in CO 295/305 - CO 295/308. Date: 1885.

CO 295/310: Despatches from William Robinson, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1885.

CO 295/317: Despatches from William Robinson, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1888 Jan-June.

23. Reports on the 1888 Carnival, which 'passed off quietly'. No. 38, folios 140-141. Date: 1888 Feb 17.

CO 295/321: Despatches from William Robinson, Governor of Trinidad and Tobago. Details are given at item level. Date: 1889 Jan-Mar.

44. Reports that Carnival, held on 4 and 5 March, passed off quietly, 'the few arrests that were made being for offences of no very grave nature'. No. 70, folios 533-534. 1889 Mar 7.

CO 295/332: Despatches from William Robinson, Governor of Trinidad. Details are given at item level. Date: 1891 Jan-Mar.

31. Submits for consideration Ordinance No. 2 of 1891, 'for the suppression of certain practices during the Carnival' [not in item]. With report of the Attorney General explaining that the 'certain practices' refer primarily to the throwing of flour upon spectators. No. 41, folios 427-430. Date: 1891 Feb 5.

CO 297 - War and Colonial Department and Colonial Office: Trinidad: Acts. This series contains acts passed by the government of Trinidad. Date: 1832-1960.

1. (1832-1834)
2. (1835-1838)
3. (1839-1845)
4. (1846-1850)
5. (1851-1855)
6. (1856-1861)
7. (1862-1866)

8. (1867-1871)
9. (1872-1877)
10. (1878-1883)

CO 884/4/6. Date: 1881 Jun 13

CO 700 - Colonial Office and predecessors: Maps and Plans: Series I. Date: 1595-1927

CO 700/Trinidad:

4. Plan of the Isle of Trinidad, from actual Surveys made in 1797. 1 inch to about 3 miles. Published by R.H. Laurie, London. Date: 1830
6. A Map of the Island of Trinidad, compiled and drawn at the Colonial Department by L. Hebert, Senr, Jan 1838. MS. 1 inch to about 2 miles (1838)
7. G Plan of the Town of Port of Spain and the Suburbs thereof. Made by order of the Board of Town Council, by Manuel Sorzano, Assistant Commissary of Population. Completed 1 May 1845. 1 inch to 500 French feet. (1845)
8. The Island of Trinidad from the latest Surveys. By Joseph Basanta, Surveyor-General. Ordered by the House of Commons to be printed, 16 Aug 1853 [HC 936]. 1 inch to 4 miles (1853)
10. The Island of Trinidad, from the Geological Surveys of G.P. Wall and J.G. Sawkins, by L.A. Strasser, with the addition of new Wards &c., and new boundaries of Wards, 1871. [Earlier edition in Case.] 1 inch to about 5 miles (1871)
11. The Island of Trinidad from the latest Surveys, by Joseph Basanta, Surveyor-General. 1 inch to 4 miles. Published by E. Stanford, London (1875)
12. Map of the Island of Trinidad divided into Counties and Parishes. Compiled from the Admiralty Charts, Railway and original Surveys, and revised by the Surveyor-General of the Island, Sylvestre Devenish. Published by James Wyld, London, Geographer to the Queen, 1884. Inset: Port of Spain. Earlier edition in Case. 1 inch to 1.75 miles (1884)
17. Map of the Island of Trinidad divided into Counties and Wards. Compiled from the Admiralty Charts, Railway and original Surveys, and revised by recent authorities, 1898. Inset: Port of Spain. 1 inch to about 1½ miles. Published by G.W. Bacon & Co, London. (1898)
18. IDWO 1348A: Trinidad. Reduced from the 1898 edition of the Map of the Island of Trinidad, designed by Captain Mallet, RE. Hydrographic detail added from Admiralty Chart 1480. 1 inch to 8 miles to 1 inch. (1898)

19. IDWO 1348B: Map of the vicinity of Port of Spain enlarged from a Map compiled by Captain Mallet, RE. Published for Colony in 1895. Additional information from Admiralty Charts 483A and 483B. 1 inch to 1 mile (1898)

20. Admiralty chart 2097: Port of Spain. Surveyed by Lt G.W. Lawrance, RN, HM Surveying Ship Scorpion, 1849, with additions to 1866. Inset: Bocas de Dragos. 4 inches to 1 mile. (1902)

21. Plan of Port of Spain and suburbs. Prepared by J. Girod from the most recent surveys. 1 inch to about 650 feet (1902)

23. Admiralty chart 1480: Tobago to Tortuga. From the latest documents in the Hydrographic Office to 1893. 1 inch to 10 miles (1907)

*British Library*

Jornais consultados:

The Port of Spain Gazette. (1833- 1920)

The Mirror. (1898 - 1916)



## **Anexo I: Cronologia da Revolta do Canboulay de 1881**

- 17 de fevereiro de 1881: Sargento- Major Concammon envia ofício pedindo um suprimento de cacetes [*staves*] para armar os soldados da polícia.
- 17 de fevereiro de 1881: Edital regulando o Carnaval de 1881 é publicado. Cita a Portaria de 1868, mas não fala explicitamente do uso de tochas. Assinado pelo Capitão Baker em 14 de fevereiro.
- 26 de fevereiro: Capitão Baker afirma ao Governador Sanford Freeling que não interferiria com o carnaval.
- 27 de fevereiro: Meia-Noite – Tem início o Canboulay e assim que a polícia tenta se apossar das tochas tem início o confronto.
- 28 de fevereiro:
  - 3 am – Polícia retorna ao batalhão.
  - 6.30 am – Cap. Baker vai até a Queen’s House e relata os acontecimentos ao governador e pede apoio de tropas militares.
  - Manhã – reunião do Conselho Executivo: tropas são enviadas para o batalhão da polícia, é redigido edital convocando guardas especiais voluntários; Prefeito e conselho da cidade fazem uma representação no Conselho Executivo sobre o “alarme do povo”; o Governador Freeling decide que irá discursar diretamente para o povo na praça do mercado.
  - 10am – 50 homens da tropa chegam ao batalhão da polícia.
  - 3pm – edital convocando guardas especiais voluntários é publicado.
  - 5pm – Governador Freeling discursa na praça do Mercado Oriental; polícia é ordenada a se recolher no batalhão.
  - Noite – Novos cortejos com tochas ocorrem; funeral alegórico com o enterro do Cp. Baker é encenado diante do batalhão de polícia.
- 01 de março – 6.30am – Cap. Baker relata ao governador sobre os acontecimentos da noite anterior.
- 02 de março – *Trinidad Chronicle* publica artigo afirmando que o Governador Freeling teria recebido grupos de Canboulay no Queen’s House e distribuído *refreshments*.
- 05 de março – Prefeito encia carta agradecendo as medidas acertadas tomadas pelo Governador.
- 07 de março – Governador Freeling desmente o artigo do *Trinidad Chronicle*.

- 08 de março – Relatos do prefeito e dos membros do Conselho da cidade sobre os acontecimentos. Colocam a responsabilidade nas ações da polícia; o povo teria sido de surpresa pois acreditava “que tinham o direito de portar tochas”.
- 09 de março – Freeling repassa carta de Baker pedindo a abertura de investigações. O governador reclama que essa era a única comunicação oficial que recebera de Baker até o momento. Baker reclama que ele e sua família estão sofrendo ataques nas ruas da cidade.
- 12 de março – Baker responde por escrito 16 perguntas feitas por Freeling (e redigidas pelo Secretário Colonial) acerca da revolta e dos seus procedimentos.
- 14 de março - Freeling envia cinco perguntas para o Comissário da Província Norte sobre carnavais passados e as causas do conflito no ano de 1881.
- 21 de março – o Comissário envia suas respostas – fala do aumento da violência a partir da década de 1860, critica jornalistas que incitam, responsabiliza os imigrantes e critica a imprensa que se opôs a Baker em 1881, quando vinha apoiando-o desde 1877.
- 14 de abril – Debate no Conselho Executivo sobre a chegada de Sr. Hamilton para realizar a investigação.
- 21 de maio – Sr. Hamilton chega a Port-of-Spain e já convoca testemunhas.
- 23 de maio – Hamilton inicia suas investigações.
- 27 de maio – Finalizado o inquérito, Hamilton retorna para a Inglaterra.
- 14 de julho – julgamento dos prisioneiros relativos a revolta: ninguém é condenado e a polícia também foi absolvida de culpa.
- Setembro de 1881 – Relatório de Hamilton é publicado oficialmente (havia sido redigido e assinado em 13 de junho).