

POR BRASIS OUTROS: MODELOS CIVILIZACIONAIS DA PRIMEIRA REPÚBLICA NO RIO DE JANEIRO

Pedro Henrique Souza¹

Resumo: A virada do século XIX para o XX é um momento bastante conflituoso, intenso e que solidifica diversos pilares da organização da Nação brasileira: vivíamos o final da Escravidão e a passagem para a República, em 1888 e 1889, respectivamente. Era o momento da tentativa de consolidar um novo modelo de sociedade, que tinha os seus pilares baseados em um ideal de modernidade europeu. O projeto político, a questão racial, a questão do trabalho, a consolidação de uma brasilidade. Entretanto, havia um Brasil anterior, fundamentado em outros ideais “não-modernos” que se chocava cotidianamente com essa outra alternativa eurocêntrica e eugenista. O presente artigo tem como proposta resgatar esse Brasil outro, “não-moderno”, *preto*, a partir do nosso cenário – a capital Rio de Janeiro – e tentar propor que se entenda esse choque civilizacional não como um momento entre o civilizado e o bárbaro, mas, de maneira afrocentrada, entre dois projetos civilizacionais, que se excluíam por natureza, e que tinham essências e fundamentações distintas.

Palavras chaves: Primeira República; projetos civilizacionais; moderno; não-moderno; afrocentrado.

Os últimos anos do século XIX e os primeiros do XX foram marcados por “grandes transformações de natureza econômica, social, política e ideológica”, que lançavam “a capital [Rio de Janeiro] em febril agitação” (CARVALHO, 1985, p.117). Essa “febril agitação” tem em uma de suas origens o encontro bastante conflituoso entre maneiras distintas de se experienciar, construir e reconstruir a cidade em questão. Há dois contrapontos mais claros dessa experiência: uma cidade pensada pela elite dirigente burguesa e com seus olhos voltados para a Europa, que tem como premissa básica o eugenismo, que tenta cotidianamente apagar os rastros de uma outra cidade, que foge ao seu controle. Há aqui, neste caso, como basilar, a ideia de modernidade, que sustenta esse modelo elitista e europeizante. No outro polo há uma cidade *preta*, que foi construída nas brechas da escravidão, enquanto instituição econômica, mas também enquanto forma de organização de uma hierarquia social. Essa cidade era experienciada de uma maneira bastante distinta do primeiro polo, e se apresentava como um outro lado, o lado do não-moderno, e, portanto, cotidianamente combatido, pelo Estado e seus braços oficiosos, mas também por intelectuais e literatos que tinham como ideal a Europa de seu tempo (PEREIRA, 2004).

¹ Pós-graduando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e bolsista da CAPES. E-mail: pedroh_souza@outlook.com.br.

Esse breve artigo tem como objetivo, ao tomar a “Festa da Penha” como objeto principal, apresentar as nuances desse encontro civilizacional entre os dois polos, entre essas duas visões conflitivas e antagônicas de sociedade, tratadas como o moderno e o não-moderno.

A Festa da Penha: entre “seresteiros” e “capadócios”

No DVD “Beth Carvalho - 40 Anos de Carreira Ao Vivo no Theatro Municipal” (Indie Records)”, encontramos uma pequena entrevista com três músicos de muita envergadura: Pixinguinha², Donga³, e João da Baiana⁴. Quando perguntado da relação entre o samba e a Festa da Penha, João da Baiana diz o seguinte:

Era proibido porque a gente ia pra Penha, na hora que a gente ia com pandeiro e o violão, a polícia cercava e tomava o pandeiro. Porque quem cantava samba era *capadocio*, a polícia *censurava como capadocio*. Virgulino de Alencar, em 1904, num quebra lampião, tocava violão e cantava ‘musguinha’ pra prender a gente; usava cabeleira, delegado, proibia o tchap-tchuruá pra acabar com os *seresteiros*, ele vinha pra acabar com os *seresteiros*. Então ele tocava violão e fazia serenata na rua, seresta, pra nós, Virgulino, e depois prendia a gente. (Grifos meus)

No bairro da Penha, na época pertencente à freguesia de Irajá, realizava-se um evento religioso em homenagem à Nossa Senhora da Penha, na paróquia de mesmo nome, no final de setembro e início de outubro. Segundo Rachel Soihet, esse festejo teria sido introduzido no calendário festivo católico brasileiro ainda no período colonial, e atraía homens e mulheres de diversos níveis, “embora tivessem nos segmentos populares seu público favorito” (SOIHET, 2002, p.342). A igreja, ainda hoje, é

² Alfredo da Rocha Vianna Filho (1897-1973) foi um compositor, instrumentista, regente e arranjador, negro, nascido no bairro da Piedade, Zona Norte do município do Rio de Janeiro. Estreia no mundo da música com apenas 13/14 anos, em 1911, Destacava-se como flautista, instrumento que aprende a tocar com seu pai. Autor de obras consagradas como “Carinhoso”, Pixinguinha falece em 1973 de infarto. Disponível em: <<https://pixinguinha.com.br/vida/>>. Acesso em: 04 fev. 2021.

³ Ernesto Joaquim Maria dos Santos (1889-1974) foi um compositor, violonista, chorão e sambista, negro, nascido no Rio de Janeiro. Ficou especialmente conhecido por, em 1916, ter registrado, em parceria com Mauro de Almeida, o samba “Pelo Telefone”, primeiro samba registrado da história da música. Junto de Pixinguinha e João da Baiana, Donga participou de turnês e excursionou tanto pelo Brasil quanto pelo exterior, levando o samba, a modinha e o choro para o mundo. Faleceu pouco depois de seus inseparáveis amigos Pixinguinha e João da Baiana, em agosto de 1974. Disponível em: <<https://pixinguinha.com.br/perfil/donga/>>. Acesso em: 04 fev. 2021.

⁴ João Machado Guedes (1887-1974) foi um percussionista, compositor, cantor e artista plástico carioca, negro. Cresceu em contato com o samba e os batuques por causa das festas organizadas por sua mãe, a quituteira baiana Tia Presciliana. Ficou conhecido especialmente pelo domínio do pandeiro, instrumento criminalizado em sua época, mas que o credenciou a tocar com os músicos Donga e Pixinguinha, amigos de vida, a ponto de os três serem chamados por Martinho da Vila de “santíssima trindade da música popular brasileira”. Faleceu em 1974, mesmo ano que seus amigos, coisas do destino... Disponível em: <<https://pixinguinha.com.br/perfil/joao-da-bahiana/>>. Acesso em 04 fev. 2021.

localizada no alto de um morro, e para acessá-la é necessário subir os cerca de 365 degraus, tornando-se assim um lugar muito usado para o pagamento de promessas. A Festa ocorre tanto na parte alta do morro, como na parte baixa. Em 1910 um jornalista do Correio da Manhã detalhava o tamanho da festividade:

Cavalheiros em grande numero, carros e carroças empavezados, por todos os meios de locomoção, enfim, se faziam rumo a Penha os romeiros sem conta, todos em vibrante alacridade e em vivas estrepitosos á gloriosa padroeira do pitoresco arraial de Irajá. (...) Para estabelecer um calculo approximado do numero de pessoas que hontem foram á Penha, basta dizer que só a estação da Praia Formosa, da Leopoldina, vendeu para lá 17.404 passagens; adicionando a esse numero o de passagens vendidas para o mesmo destino pelas demais estações da mesma estrada de ferro, e mais o de pessoas que foram de carro, a cavallo e a pé, conseguir-se-á com facilidade um máximo de 22.000 a 24.000 pessoas⁵

Podemos considerar um contingente de mais de 22 mil pessoas, em 1910, um número bastante razoável.

No arraial, segundo os jornais, tocava-se guitarras, sanfonas, cavaquinhos e adufos⁶ que entoavam “celebres cordões de samba” que, de vez em quando, “paravam e diziam cantigas de desafios e modinhas”. Mas, aparentemente, nem tudo transcorria na perfeita tranquilidade. João da Baiana já nos deu o tom do procedimento da polícia junto àqueles que iam para a Penha tocar samba, com seus pandeiros, cavaquinhos e violões. Consta o seguinte no Correio da Manhã:

O que se fez hontem na Penha não foi policciar, foi despolicciar, foi provocar o animo das vinte mil pessoas que lá estavam.

A provocação da policia começava em prohibir que se tocasse pandeiro no recinto da romaria, alegando-se em favor dessa medida uma portaria do chefe de policia prohibindo o samba, o batuque, o vinte e quatro dos antigos capoeiras, e não o adufo com que rapazes se divertem cantando e dansando inofensivos cateretês.

Valendo-se dessa ordem arbitrária e idiotamente interpretada, o delegado do 23º districto e vários commissarios seus esbordoam e dizem insultos e obscenidades aos pobres diabos que vão á delegacia pedir a restituição de seus pandeiros ou tratar de qualquer outro assumpto. A um deles vimos nós o próprio delegado dar bofetadas e ponta-pés no próprio recinto do posto policial da Penha (...)

O que pedimos é compostura, é respeito aos direitos do cidadão (...) O que vimos hontem foi isto – que os vinte mil romeiros, a não ser um caso ou outro de bebedeira, não teria dado fazer á policia si esta não os provocasse⁷

⁵ Correio da Manhã, 10 de outubro de 1910, ed.03371, p.3.

⁶ Instrumento da família do pandeiro, entretanto, marcadamente português.

⁷ *Ibidem*, p.3.

O que mais chama a atenção nesse pequeno trecho do jornal é que a confusão é atribuída, pelo jornalista do Correio da Manhã, à atuação da polícia, e não dos sambistas e músicos. E se nesse ano a confusão que se estabeleceu na Festa da Penha é creditada à atuação policial, a festa do ano seguinte só transcorreu na mais perfeita tranquilidade, segundo um jornalista do mesmo jornal, porque a polícia não agiu para criar confusão:

E é de ver, é digno mesmo de nota o procedimento da policia, desta policia tão ruimzinha, e que só a Virgem da Penha, para uso de deus devotos, é capaz de tornar boa por algumas horas (...) Graças á atitude ordeira da policia, o estado do arraial foi hontem mantido sem alteração, em paz e alegria absolutas. Folgamos com isso, pois fica assim provado que temos razão quando afirmamos que, no maior das vezes, é a própria policia quem procura os sarilhos⁸

A opinião desse jornalista corrobora o discurso de João da Baiana sobre a arapuca armada pelo delegado Virgulino de Alencar, reproduzido no CD comemorativo de Beth Carvalho.

Analisando fontes documentais da época Soihet aponta para conclusões próximas às denunciadas pelo Correio da Manhã. Conforme crescia o contingente das forças repressivas no arraial da Penha, “paradoxalmente, recaía sobre essas forças a responsabilidade dos conflitos que surgiam, devido às rivalidades entre elas [polícia, exército, marinha e até os bombeiros] e aos excessos que cometiam” (SOIHET, 2002, p.351). Ou seja, parece então que era um expediente das próprias forças da repressão criar a desordem e a confusão, por diversos motivos, na Festa da Penha, e não os próprios sambistas.

Vale lembrar que em um dos trechos transcritos dos jornais chama-se a atenção para o fato de que portar o adufo não causava a mesma reprimenda do que o pandeiro e o violão, instrumentos já ligados à cultura negra e do samba, e, portanto, associados a comportamentos desviantes, ameaçadores e dignos de repressão. Rachel Soihet aponta que, dentre os conflitos que ocorriam nas festividades, “recaía com maior ênfase” a repressão as manifestações culturais negras “tais como a capoeira, o batuque, o samba”. E que nos jornais da época, a presença negra e de suas manifestações na Penha eram relacionadas a aspectos de selvageria – “o arraial visto de cima do morro, mais parecia uma aldeia selvagem do interior africano do que um recanto do Rio de Janeiro”, trecho exposto por Soihet diretamente de um jornal da época – além de tentar relacionar essas

⁸ Correio da Manhã, 9 de outubro de 1911, p.3.

mesmas manifestações a um “caráter atrasado, grosseiro, bárbaro, o de depravação, obscenidade, de insulto à moral, em função da excessiva sensualidade tropical, estimulando a emergência de paixões viciosas”, marcas das críticas racistas da época (*Ibidem*, p.355-357), então exploremos os ideais que sustentavam esse discurso.

O ideal de modernidade e o racismo

Esse ideal moderno pode ser apresentado sob a ótica de Walter Mignolo (2008; 2017). Para este, a modernidade é um processo iniciado no século XIV e que dura até os dias de hoje, um processo que coloca a Europa como centro de uma História Mundial. Segundo Mignolo, o desdobramento desse processo.

foi a emergência de uma estrutura de controle e administração de autoridade, economia, subjetividade e normas de relações de gênero e sexo, que eram conduzidas pelos europeus (atlânticos) ocidentais (a península ibérica, Holanda, França e Inglaterra) tanto nos seus conflitos internos como na sua exploração do trabalho e expropriação de terras” (MIGNOLO, 2017, p.4-5);

É desse processo que emerge o que ele chama, fundamentado em Aníbal Quijano, de “matriz colonial de poder”. E é através desta matriz que “os atores e as instituições que construía[m] o jogo [no caso os europeus] também estabeleciam suas regras, sobre as quais as lutas para o poder decisório se desdobrariam. Os africanos e os indígenas estavam excluídos desse processo” (*Ibidem*, p.5). A modernidade então não é “um período histórico do qual não podemos escapar”, mas sim uma “narrativa (...) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas”. Foi então neste período e processo histórico que os europeus “espalha[r]am a visão heróica e triunfante da história que eles estavam ajudando a construir” (MIGNOLO, 2008, p.316).

Como parte intrínseca desse ideal de modernidade podemos apontar o seu significado racial, com uma raça a ser valorizada em detrimento de outras. Segundo Michel-Rolph Trouillot,

os grupos não-europeus foram forçados a caber em variadas esquematizações filosóficas, ideológicas e práticas. O que mais se destaca, em vista daquilo que abordamos aqui, é que todas essas esquematizações reconheciam níveis distintos de humanidade. Sejam ontológicas, éticas, políticas, científicas, culturais ou simplesmente pragmáticas as bases que ordenavam esses nódulos de humanidade, o fato é que todos pressupunham e confirmavam que, em última

instância, alguns humanos eram mais humanos que outros (TROUILLOT, 2016, p.126).

Caberia então à “matriz colonial de poder” o controle sobre determinados corpos e culturas que pertenceriam ao lado menos humano e não-moderno.

É na segunda metade século XIX, dentro de um processo de longuíssima duração, que essa hierarquização racial, seja na questão física como também na cultural, toma forma enquanto “ciência”⁹, como aponta Lilia Schwarcz:

O que se pode dizer é que as elites intelectuais locais não só consumiram esse tipo de literatura, como a adotaram de forma original. Diferentes eram os modelos, diversas eram as decorrências teóricas. Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão-de-obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania. É nesse sentido que o tema racial, apesar de suas implicações negativas, se transforma em um novo argumento de sucesso, para o estabelecimento das diferenças sociais (SCHWARCZ, 1993, paginação irregular).

Esse ideal dá um caráter científico àquilo que Frantz Fanon chamou de “psicopatologização do negro”. Segundo o autor esse processo acaba por desumanizar a figura negra: “o negro não é um homem”, o negro habita “uma zona de não-ser, uma região extremamente estéril e árida” (FANON, 2008, p.26). Continua o autor: “em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através da qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas” (*Ibidem*, p.130-131). Nos casos americanos, seja na Martinica de Fanon, ainda hoje uma possessão francesa, seja no Brasil, ex-colônia de Portugal, essa energia acaba então liberada na forma de racismo, sendo essa figura negra tomada como bode expiatório. Seu corpo e suas culturas afrodiáspóricas.

⁹ É interessante pensar como essa “ciência” se funda a partir daquilo que Michel Foucault chama de “erro disciplinado”. Aqueles que afirmavam a superioridade de uma raça, no caso a branca, o faziam dentro de um contexto geopolítico e econômico, e dentro de um discurso, que era disciplinado, entendendo aqui a disciplina como “um princípio de controle da produção do discurso”. Aqueles que sustentaram a “ciência das raças”, o fizeram “obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva”, sustentando, num momento chave para a reafirmação do domínio europeu, um discurso necessário para a garantia de determinados interesses econômicos e políticos, em última instância. Sempre positivo reafirmar tal problemática para apontarmos como a ciência, dentro de uma materialidade, atende a determinados interesses e pode – e é – enviesada politicamente. Ver mais em: FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999, p.30-36.

Essas teorias, como aponta Lilia Schwarcz, chegam ao Brasil num momento de transição de uma ordem escravocrata para a ordem capitalista e do ocaso do Império para a República. Ainda no Império, com a abolição tomando forma no horizonte, essas teses serviram de sustentação ideológica para a política imigrantista, como mostra Giralda Seyferth (1996). Ao longo do século XIX e início do XX, o debate racial permeava as respostas que deveriam ser dadas a questão do trabalho e a substituição do egresso da escravidão na passagem do escravismo para o capitalismo: tanto “no Império como na República, antes ou depois da abolição da escravidão, a massa de trabalhadores nacionais era pensada como racialmente inferior”, e a imigração “aparece como imperativo para impulsionar as forças produtivas do país; portanto, ‘instrumentos da civilização’” (SEYFERTH, 1996, p.56). A conformação de uma nova Nação brasileira, republicana e livre do escravismo, tinha então como base a formação de uma brasilidade, nesse modelo de civilização, que “em nome da ciência das raças, imaginaram a possibilidade do branqueamento da população, num processo seletivo que tinha no imigrante europeu a sua peça fundamental” (*Ibidem*, p.55). Era, ao fim e ao cabo, preconizar um projeto moderno nos moldes apontados por Walter Mignolo, trazidos mais acima.

A questão do trabalho se enlaçava com a política de embranquecimento da sociedade brasileira nesse modelo de civilização apregoado pelas elites que outrora eram escravocratas, mas que mesmo no pós-proclamação e pós-abolição continuavam a ocupar os seus postos no Congresso, assim como intelectuais formadores de opinião nos jornais e folhetins, ou seja, continuavam a propor cotidianamente uma visão de Estado pertinente aos seus desígnios racistas e eugenistas, com a ideia de um horizonte branco: fisicamente e culturalmente branco.

Um modelo outro de civilização: a cidade negra do Rio de Janeiro

Essa nova ordem burguesa que tentava se estabelecer nos primórdios da República entrava em conflito com “uma cidade própria, possuidora de suas próprias racionalidades e movimentos”, onde sua lógica estava “profundamente enraizada num modo de vida urbano minuciosamente tecido pelos negros durante muitas décadas de luta subterrânea e silenciosa contra o cativo ao longo do século XIX” (CHALHOUB,

1998, p.87). Esse projeto outro era permeado por uma lógica que transformava “a má fortuna e a dor em beleza, civilização e arte”, era feito por pessoas que “chegaram às praias do meu país nos porões infectos dos tumbeiros e foram vendidos e marcados feito gado no mercado” (SIMAS, 2019, p.17).

Essa cidade negra, tecida na luta subterrânea, ocorre porque essa figura negra, que a partir da escravidão foi impelida forçosamente ao trabalho, via tráfico negreiro, trouxe consigo não apenas seu trabalho, “mas a sua cultura”, num processo onde essas pessoas “replasmaram os seus padrões culturais de acordo com as necessidades que surgiam. Com isto se autopreservaram, em grande parte, da opressão do sistema escravista” (MOURA, 1992, p.7-10). Era uma cidade que, em sua lógica primordial, tinha como objetivo principal a lógica cotidiana de sobrevivência, de inserção e de alargamento de um horizonte de possibilidades. Que entendia a lógica senhorial e a subvertia, a “subversão pelo riso”, dos qual nos fala Rachel Soihet (1998).

Essa lógica organizacional dessa cidade arredia, e que subvertia, contrapunha-se ao projeto moderno. Sua cultura, calcada em valores outros, que até poderiam ter traços europeus, mas que entendidos a partir de um outro prisma interpretativo, desafiava, ontologicamente, a existência de um outro projeto civilizacional calcado em valores modernos e, redundantemente, europeus. Uma das expressões dessa lógica outra, não-moderna, é justamente a já citada Festa da Penha. Uma festa portuguesa que foi, ao longo do tempo, ganhando matizes de uma cultura que já não mais era, em essência, portuguesa. Os adufos e as modinhas, como vimos no artigo de jornal, continuavam presentes, mas já compartilhavam lado a lado sua cultura com o samba e seus pandeiros.

Entretanto, essa cidade negra, arredia aos anseios colonialistas, subverte essa ordem canônica e refaz a festa sob seus moldes, segundo Nélson da Nóbrega Fernandes, “os negros rapidamente se assenhorearam da festa” (FERNANDES, 2001, p.37). Louvavam, é verdade, a Nossa Senhora da Penha, como cantava Cartola em “Festa da Penha”, mas as festividades misturavam o sagrado e o profano, não o sagrado e o profano. O sagrado português e os sagrados fundados na religiosidade que vem do outro lado do Atlântico, do continente africano, com os batuques traçados em suas religiões. O samba é uma dessas grandes expressões, com seu arcabouço firmado nos batuques. Muniz Sodré afirma que

A criouliização ou mestiçamento dos costumes tornou menos ostensivos os batuques, obrigando os negros a novas táticas de preservação e de continuidade de suas manifestações culturais. Os batuques modificavam-se, ora para incorporarem às festas populares de origem branca, ora para se adaptarem à vida urbana (SODRÉ, 1998, p.12-13).

O samba deixou, ao longo do tempo, de ser “mera expressão musical de um grupo social marginalizado” tornando-se “um instrumento efetivo de luta para a afirmação da etnia negra no quadro da vida urbana brasileira” (*Ibidem*, p.16), entretanto, esse processo de mestiçamento ou criouliização, nas palavras de Muniz Sodré, ocorreu sem que essa cultura negra abrisse mão de suas características estruturais. “A matriz rítmica (...) demandava um acompanhamento afro-brasileiro (atabaque, agogô, marimba, pandeiro, triângulo etc.)” e o uso do violão, “que não é instrumento africano, termina obedecendo ao mesmo processo de execução dedilhada dos instrumentos de corda negros” (*Ibidem*, p.30-31).

O samba e a criouliização ou mestiçamento descaracterizaram a essência portuguesa dessa Festa da Penha ao longo dos anos, de maneira que esse festejo ficasse marcado por uma civilidade outra, um modo de celebração distinto, não-moderno, ou, nas palavras que Rachel Soihet encontra nos jornais “uma aldeia selvagem do interior africano” (SOIHET, 2002, p.355). Os próprios sujeitos da época, em suas palavras e visões racistas, sabiam que a Festa havia sido entremeada de novas funcionalidades, e as linhas motoras impulsionadoras de sua vivacidade já não eram mais somente portuguesas, tinham outros coloridos.

Aqui jazia o encontro de dois modos de vida, calcados em ideais civilizacionais distintos, que resultava num encontro tenso e violento, especialmente porque o lado branco e eugenista contava com o aparato repressivo do próprio Estado, ou, resgatando o termo utilizado por Aníbal Quijano, a “matriz colonial de poder”. É justamente por isso que encontramos nos jornais e nas palavras de João da Baiana relatos de ataques violentos propiciados pela polícia. E que, sem a sua atuação, as coisas transcorriam na tranquilidade, rechaçando a ideia de que esse povo preto festivo era violento por natureza, pauta posta pelos ideais eugenistas e racistas na virada daquele século.

A tentativa constante de embranquecimento e apagamento, cultural e físico, dessas pessoas pretas na Primeira República não é aceita de forma passiva. As próprias brechas jurídicas e legais eram utilizadas para proveito próprio e tentativa de adequação

e da conquista de cidadania plena. Resgato aqui alguns trabalhos que dão mostras de que a partir de conceitos, vivências e experiências próprias esses homens e mulheres se organizavam na intenção de conquistar seus espaços na sociedade, especialmente a partir da cultura.

O trabalho de Leonardo Affonso de Miranda Pereira (2013) já nos aponta alguns caminhos. Trabalhando a partir da ideia de “associativismo dançante” e tomando como exemplo o Club Dançante Familiar Anjos da Meia Noite, localizado na Região Portuária – que até hoje é um reduto de marcada concentração física e de práticas culturais negras – o autor mostra como essa organização era bastante ousada e perspicaz em encontrar brechas legais na tentativa de colher frutos próprios. Essas associações dançantes, como os Anjos da Meia Noite buscavam se organizar “para fugir à perseguição policial”, mesmo que nem sempre alcançassem tal objetivo. Mesmo que a lei supostamente garantisse e permitisse seu funcionamento “elas conviviam cotidianamente com a ameaça de sua cassação [de licenças expedidas] por parte da polícia, o que impediria a continuidade de suas atividades” (PEREIRA, 2013, p.109).

O caso dos Anjos da Meia Noite é singular pois, na expectativa de terem seus direitos assegurados, eles traçaram uma ousada estratégia. Primeiramente eles inscrevem seu estatuto no Diário Oficial “pois ao fazerem isso, trataram de amparar-se em uma lei promulgada em 1893 para regular ‘a organização das associações que se fundarem para fins religiosos, morais, científicos, artísticos, políticos ou simples recreio’” (*Ibidem*, p.110-111), entretanto, sua licença é indeferida pelo chefe de polícia. Recorrem primeiro na Corte de Apelação e ao terem novamente seu pedido negado inauguram um novo caminho: foram ao Supremo Tribunal Federal. Desejavam eles um *habeas corpus* que resguardassem seu funcionamento e também a punição ao Chefe de Polícia por não cumprir a Constituição da época, que lhes garantia o funcionamento. Novamente tem seu pedido negado, entretanto, como bem aponta Pereira:

Colocados frente a uma ordenação jurídica forjada pela excluí-los, esses sujeitos trataram de achar formas próprias de conquista de espaço. Ao obrigarem os juízes do Supremo Tribunal Federal a explicitar as contradições da ordem constitucional criada pela República, ajudavam a explicitar a arbitrariedades daquele sistema político (...). Foi cada vez mais difícil à polícia, por isso, coibir o funcionamento de associações como essas – em especial quando seus sócios somavam a defesa de seus direitos à busca do apoio e legitimidade de comerciantes brancos locais (*Ibidem*, p.116)

Para caminharmos para as considerações finais, resgato mais um exemplo: o da construção da hegemonia de um tipo específico de comemoração dos carnavais. Se esse povo preto se assenhorou da Festa da Penha, como apontou Nélson da Nóbrega Fernandes, isso na verdade foi uma “espécie de ensaio do que viriam a fazer com o Carnaval” (FERNANDES, 2001, p.37). Em seu livro “Escolas de Samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados” (2001), o autor demonstra como a população preta e periférica do Rio de Janeiro consegue ao longo da Primeira República se assenhorar do carnaval que, mesmo comemorado pelas classes mais baixas era dominado “por manifestações associadas aos grupos superiores e médios como as grandes sociedades, ranchos e corsos” (*Ibidem*, p.6).

Essa cidade negra era sempre rechaçada da Avenida Central, onde desfilavam os grupos pertencentes ao “carnaval chic”, o das classes mais abastadas, e vai consolidando ao redor da Praça Onze sua maneira de comemorar e celebrar, transpassada especialmente pelo samba, já não mais amaxixado, mas um “samba moderno”,

um produto da reinvenção dos cordões através dos blocos, que não só se reabilitaram e se fixaram definitivamente em seus velhos instrumentos de percussão, mas também introduziram ou inventaram novos instrumentos, como a cuíca e o surdo, que foram fundamentais para realçar sua originalidade sonora e alicerçar sua inovação rítmica (*Ibidem*, p.47).

O produto mais bem acabado dessa forma de celebração se consolida com a criação das escolas de samba, já nos anos finais da Primeira República, com a fundação da Deixa Falar, em 1928, por pessoas do bairro do Estácio e arredores da Zona Central carioca, dando início a uma tradição que se espalhou pelo Rio de Janeiro, com a criação de outras escolas, que congregavam determinadas comunidades, usualmente majoritariamente negras e trabalhadoras. Processo histórico que resultou na criação de canais de comunicação e reivindicação da cidadania, instrumento fundamental na relação entre essas populações alijadas do poder e o próprio Estado.

Considerações finais

O que tentei demonstrar aqui é que

o fato de que o domínio sobre as grandes festas populares como o Carnaval, parece ter sido tão premente e importante para o controle e desenvolvimento da cidade quanto o era a adoção de ferrovias, planos urbanísticos, posturas municipais, medidas de higiene etc., o que nos

leva a concluir que, como sempre, desde o princípio, as transformações urbanas não se resumem à sua materialidade mas também às suas dimensões imateriais e do imaginário (FERNANDES, 2001, p.15)

O que Néilson da Nóbrega Fernandes tenta demonstrar, e que tento aqui expandir, é o fato de que havia por parte das autoridades da época o entendimento de que, mais do que dois modos distintos e incompatíveis de vida, o que estava em jogo era o embate de dois modelos civilizacionais. Duas lógicas organizativas da sociedade, que se excluíam e se repeliam mutuamente.

De um lado havia um modelo que, mostrando suas reminiscências de um passado em que a sociedade se organizara a partir do escravismo, desejava extirpar de seu seio não só aquilo que economicamente considerava um entrave para um ideal de progresso – a própria escravidão como sistema econômico, como bem apontou Alfredo Bosi (1988) – mas também a persistência cultural e física de corpos que não cabiam dentro de um modelo eugenista de modernidade. Um modelo que parte de uma compreensão racionalizante, no sentido moderno do termo, de comportamentos que fogem da alçada de medições balizada pelas Luzes. As religiões que derivam da diáspora, os tratamentos medicinais, as culturas e as formas de dobrar a morte em vida que permeavam o cotidiano dessa cidade negra e arredia não cabia dentro do cânone moderno. Mas não cabiam porque o sentido civilizacional dessa cidade era outro. E por não caber nesse modelo moderno, necessitava ser extirpado. O que estava em jogo “era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo” (MUNANGA, 1999, p.52). Nação brasileira. Mas Nação brasileira branca.

Ao passo que essa cidade negra tinha seu próprio regramento, que era arredo a lei, justamente porque as leis eram formuladas por aqueles defensores do ideal moderno. Daí advém, por exemplo, o Código Penal de 1890, com um capítulo dedicado exclusivamente aos “vadios e capoeiras”. Um Código que era propositalmente vago e interpretativo, permitindo “práticas correcionais arbitrárias”, voltadas para “manutenção da ordem pública pelas forças policiais (...) operacionalizadas à margem dos termos legais e à revelia de uma acusação formal”. (TEIXEIRA, SALLA, MARINHO, 2016, p.388).

Dito tudo isso, o que desejo é sensibilizar olhares para essas práticas dessa cidade negra. Entender que há uma necessidade premente de, ao tomarmos esta como objeto de estudos, adotar um olhar afrocentrado para suas práticas, muitas vezes incompreensíveis se tomarmos como prisma teórico os cânones brancos e ocidentalizados. Lélia González já nos apontava sobre tal caminho. Para ela “o véu ideológico do branqueamento é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’ etc, que minimizam a importância da contribuição negra” (GONZÁLEZ, 1988, p.70).

Concordo com a autora. Afirmar que o samba, por exemplo, já que estava imerso nessa cidade negra, é popular pela sua relação com a cultura dominante é deixar de lado o caráter racial deste relacionamento e da sua constituição, ainda mais se levarmos em conta que estamos falando de uma sociedade fortemente marcada pela hierarquização racial, tanto do espriamento das teorias racistas quanto das persistências de uma estrutura e um imaginário formado ainda no período escravista. É nesse sentido que a autora propõe então o termo “amefricano” para caracterizar uma cultura como o samba, com suas contribuições filhas da diáspora. Para a autora, a ideia de amefricanidade “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é *afrocentrada*” (*Ibidem*, p.76, grifo meu). Faço o uso dessa categoria pelo seu valor metodológico, exposto pela autora:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo (*Ibidem*, p.77, grifos da autora).

Somente partindo dessa compreensão é que conseguiremos compreender com mais complexidade esse relacionamento entre dois modos distintos, entre dois padrões civilizacionais que se excluam ontologicamente. Um modelo outro que civilizava a partir das “artimanhas de Exu, da flecha certa de Oxóssi, dos amores de Ogum, das mulheres de Xangô”, a partir das “noites de samba, toadas, jongos, afoxés, cirandas,

maracatus, alujás, calangos, xibas e xotes”. Que, por fim, civiliza quando “afaga o tempo, serpenteia a dor e apascenta, entre um tombo e outro, o olhar sobre a beleza do que pode ser o mundo”, um mundo encantado e que dobra a morte em vida (SIMAS, 2019, p.18).

Bibliografia

CARVALHO, José Murilo de. O Rio de Janeiro e a República. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.5, n.8/9, p.117-138, set.1984/abr.1985.

CHALHOUB, Sidney. Medo branco das almas negras: escravos, libertos e republicanos na Cidade do Rio. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.8, n.16, p.83-105, mar./ago. 1988.

Correio da Manhã: Rio de Janeiro: 1900-1930. Hemeroteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. **Escolas de samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados. Rio de Janeiro, 1928-1949**. Rio de Janeiro: Secretaria das Culturas, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2001.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. 1988, p. 69-82.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n.34, 2008.

_____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.32, n.94, 2017.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **O carnaval das letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. Os Anjos da Meia-Noite: trabalhadores, lazer e direitos no Rio de Janeiro da Primeira República. **Revista Tempo**, Niterói, v. 19, n.35, dez/2013.

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

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996.

SIMAS, Luiz Antônio. **Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias, terreiros**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOIHET, Rachel. Festa da Penha: resistência e interpenetração cultural (1890-1920). In: Cunha, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. Ensaios de História social da cultura. Campinas: Unicamp, 2002, p.341-370.

_____. **A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Epoque ao tempo de Vargas**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

TEIXEIRA, Alessandra; SALLA, Fernando Alonso; MARINHO, Maria Gabriela da Silva Martins da Cunha. Vadiagem e prisões correccionais em São Paulo: mecanismos de controle no firmamento da República. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.29, n.58, maio-ago/2016.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: Huya, 2016.