

Jocélio Teles dos Santos

Ensaio sobre raça, gênero e sexualidades no Brasil

SÉCULOS XVIII-XX



Ensaio sobre raça, gênero e sexualidades no Brasil

(Séculos XVIII-XX)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITORA

Dora Leal Rosa

VICE-REITOR

Luiz Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Jocélio Teles dos Santos

Ensaio sobre raça, gênero e sexualidades no Brasil

(Séculos XVIII-XX)

SALVADOR - EDUFBA - 2013

2013, Jocélio Teles dos Santos

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade Federal da Bahia.

Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

CAPA, PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

Lúcia Valeska Sokolowicz

REVISÃO

Dulcilla Miranda

NORMALIZAÇÃO

Sônia Chagas Vieira

CRB-5 / 313

SiBi/UFBA – Biblioteca Anísio Teixeira – Faculdade de Educação

Santos, Jocélio Teles dos.

Ensaio sobre raça, gênero e sexualidades no Brasil (séculos XVIII-XX) /

Jocélio Teles dos Santos. – Salvador : Edufba, 2013.

177 p.

ISBN: 978-85-232-1093-9

1. Raça negra – Bahia – Séc. XVIII-XX. 2. Relações de gênero – Bahia – Séc. XVIII-XX.
3. Sexualidade – Bahia – Séc. XVIII-XX. 4. Ensaio. I. Título

CDD 305.896 – 22. ed.

Editora filiada à:



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Rua Barão de Jeremoabo s/n – Campus de Ondina

40.170-115 Salvador – Bahia – Brasil

Telefax: 0055 (71) 3283-6160/6164

edufba@ufba.br - www.edufba.ufba.br

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
DE PARDOS DISFARÇADOS A BRANCOS POUCO CLAROS classificações raciais no Brasil dos Séculos XVIII-XIX	9
LESBIANISMO, PODER E PUNIÇÃO NO RECOLHIMENTO DO SANTO NOME DE JESUS, BAHIA – Século XVIII	35
“INCORRIGÍVEIS, AFFEMINADOS, DESENFREIADOS” indumentária e travestismo na Bahia do Século XIX	57
UM CASO DE SEVÍCIA NA BAHIA DO SÉCULO XIX	91
O NEGRO NO ESPELHO imagens e discursos nos salões de beleza étnicos	121
EPARREI, BÁRBARA espetacularização e confluência de gêneros na festa de Santa Bárbara	145
CARAMURU E CATARINA PARAGUAÇU mito fundante, dilema nacional e onde o negro está ausente	169

PREFÁCIO

Este livro reúne ensaios produzidos desde os anos noventa do século passado. Cinco foram originalmente publicados em periódicos. Dois são inéditos. Inicialmente, decidi chamá-los incorrigíveis e, por isso, remeto o leitor a personagens em diferentes períodos históricos. Uns transgressores, outros instigantes. Trata-se de textos que vão do setecentos ao século vinte. E, talvez por isso, o que se revela são angústias intelectuais em entender problemáticas relativas ao gênero, a raça e às sexualidades na sociedade brasileira, mesmo tendo a Bahia como foco principal na análise. Por certo, isso implicou em correr riscos. Afinal, trabalhos deveras densos foram produzidos na historiografia brasileira sobre temáticas que procurei refletir de modo breve.

Se existe um nexo entre os textos, isto revela o desejo em exercitar o material histórico, algo tão caro para os antropólogos, geralmente conscientes em estarmos invadindo a seara alheia – a dos historiadores. O desejo foi concretizado em seguir pistas. E quais seriam? Procurei o que fosse implícito, e apelei para a análise simbólica. Busquei responder às minhas inquietações, manifestas na leitura de cada documento que encontrei, alguns por acaso. E aqui, os historiadores serão mais capazes de revelar o drama das nossas disciplinas acadêmicas: a que se refere o contexto?

A forma encontrada na organização deste livro foi discutir temas específicos, através de uma sequência temporal. Início a coletânea com uma reflexão sobre a classificação de cor/raça no século XVIII. O intuito é demonstrar uma possível etnogênese na nossa classificação racial. Está explícito o modo

como esta se manifestava, os sentidos e o que penso ser um dos elementos do dilema racial brasileiro: a definição para os considerados “de cor”.

Os dois textos que se seguem procuram dar conta de práticas sexuais transgressoras da ordem vigente em dois momentos dos séculos XVIII e XIX. Não se trata somente de apontar a famigerada ação repressora de sujeitos vinculados a estruturas de poder no Brasil colonial e imperial. Indumentária e poder são apontados como categorias veiculadoras de sentido para a repressão, mas, também, como mecanismos de transgressão simbólica e sexual mantenedoras, portanto, de desejos.

Na sequência apresento um documento sobre sevícia envolvendo uma liberta e sua escrava num período marcado por ideologias e práticas de domínio sobre o corpo negro. Os três últimos ensaios se inserem no século passado. Os salões de beleza negros no Rio de Janeiro e São Paulo e a festa de Santa Bárbara em Salvador demonstram como raça e gênero aparecem em contextos específicos: o da afirmação de cunho simbólico, mas político, e o da espetacularização da religiosidade em um ambiente de paralelismo religioso. Por fim, o nosso mito fundante – o encontro do português Diogo Álvares Caramuru e a índia Catarina Paraguaçu – é tomado como uma provocação. A lógica desse simbolismo demonstra as relações sexuais assimétricas na reprodução das relações de poder que envolveram colonizador/colonizado ao longo de séculos. E ao que me parece estão longe de serem resolvidas no plano social e político. E convém lembrar que nos sentidos de ordenamento desse mito a história colonial é tomada como vivida e, portanto, o negro estará ausente.

Agradeço a todos os colegas que, de algum modo, colaboraram na discussão de versões iniciais desses ensaios. Ao invés de agrupá-los nesta introdução, preferi deixá-los em cada um dos textos produzidos. Penso que o sentido de gratidão, assim expresso, também ilustra as surpresas em documentos encontrados e a argúcia nas suas leituras e interpretações.

DE PARDOS DISFARÇADOS A BRANCOS POUCO CLAROS classificações raciais no Brasil dos Séculos XVIII-XIX¹

A análise sobre o sistema de classificação racial constitui-se em um tema candente nas ciências sociais no Brasil. Desde a segunda metade do século XX, as análises comparativas buscam apontar as nuances do nosso sistema multipolar, em que várias categorias raciais são utilizadas no cotidiano (mulato, pardo, moreno, crioulo, preto, negro, moreno claro), e as do sistema americano onde a classificação tenderia a uma polarização blacks versus whites.²

Na última década, a partir da instituição das políticas de ação afirmativa no Brasil, o debate tem se deslocado do âmbito acadêmico para as instâncias governamentais e a mídia. O questionamento de como definir as “pessoas de cor” tornou-se uma indagação recorrente, na medida em que a classificação do cotidiano associada às representações sobre mistura ‘racial’ tornou-se uma espécie de ‘calcanhar de Aquiles’ brasileiro.

¹ Este artigo foi apresentado no Simpósio *The Trans-Atlantic Construction of the Notions of ‘Race’, Black Culture, Blackness and Antiracism: Towards A New Dialogue Between Researchers in Africa, Latin America and The Caribbean*, Gorée, Workshop Sephis, Senegal, 11-17 November 2002, e publicado na revista *Afro-Ásia*, Salvador, n. 32, p. 115-137, 2004. Os comentários à primeira versão do *paper* foram extremamente valiosos, assim como o apoio de Neuza Rodrigues Esteves por ter me indicado as significativas fontes do Arquivo da Santa Casa da Misericórdia.

² Cf. SANSONE, L. *Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda*. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 165-188, 1996; DEGLER, C. N. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos EUA*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976; FRY, P. O que a cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 122-135, 1989; PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional, 1971; HANCHARD, M. Americanos, brasileiros e a cor da espécie humana: uma resposta a Peter Fry. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 164-175, 1989.

Nas acaloradas discussões acadêmicas, os argumentos apontam o século XIX como o período capaz de nos mostrar a assunção da categoria raça e a sua vinculação com a sociedade brasileira. O recurso usado é o do constante apoio na historiografia, algo, sobremaneira, bastante abundante na literatura das ciências sociais no Brasil.³

Procuro mostrar neste trabalho que a classificação de cor no Brasil colonial já se mostrava mais multipolar do que imaginávamos, e que podemos visualizar a construção de um sistema local de classificações em consonância/dissonância com a metrópole do império transatlântico. O âmbito da investigação é a Santa Casa da Misericórdia, instituição secular que o império português transportará para as colônias, a partir do início do século XVI. O foco da pesquisa é a Roda dos Expostos, um espaço criado pela irmandade para dar abrigo, amparo e assistência às crianças recém-nascidas enjeitadas.⁴

Argumento que podemos notar nas classificações de dois momentos, o de registro e o da confrontação dos expostos, o uso de categorias que apontam para o exercício de práticas sociais relativas a uma classificação

³ Vários são os trabalhos contemporâneos que, analisando problemas e períodos distintos do século XX, se reportam basicamente aos trabalhos desenvolvidos sobre a segunda metade do século XIX, principalmente o período pós-abolição cf., por exemplo, SEYFERTH, G. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 41-58; MONTEIRO, J. M. As 'raças' indígenas no pensamento brasileiro do império. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 15-22; MAGGIE, I. Àqueles a quem foi negada a cor do dia': as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 225-234; GUIMARÃES, A. S. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999; QUEIROZ, D. M. *Raça, gênero e educação superior*. 2001. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2001; BUTLER, K. D. *Freedom given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition*, São Paulo and Salvador. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1998.

⁴ Sobre a Santa Casa da Misericórdia, cf. OTT, C. *A Santa Casa da Misericórdia da cidade do Salvador*. Rio de Janeiro: MEC, 1960; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1775*. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1981. ESTEVES, N. R. (Org.). *Catálogo dos irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia: século XVII*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia, 1977; SÁ, I. dos G. *A Misericórdia da Bahia: quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no império português: 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997; SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; COSTA, P. S. da. *Ações sociais da Santa Casa da Misericórdia*. Salvador: Contexto & Arte, 2001; MONTES, M. L. *Misericórdia, a força de um legado histórico*. São Paulo: [s.n.], 2002. Pesquisa realizada para a Santa Casa da Misericórdia da Bahia.

racial no período 1763-1871. Inicialmente, no recolhimento da criança, registravam-se dados relativos ao horário do recolhimento, sexo, cor e o modo como ela estava vestida; posteriormente, a irmandade entregava a criança a uma ama de leite, por um período de três anos, pagando-lhe regularmente pela alimentação e vestuário. Alguns meses depois de terem sido entregues às “amas de fora”, as crianças retornavam para a checagem das suas condições físicas. É nesse momento que se percebe a formação de uma etnogênese local, compreendida como construção de uma classificação étnico-racial, que se contrapõe à classificação usada pela Santa Casa da Misericórdia sediada em Lisboa, algo que aponta para um *continuum* das nossas angústias classificatórias, ainda tão presentes no século XXI.

CLASSIFICAÇÃO DE COR NOS SEISCENTOS E SETECENTOS

Desde o século XVII, os termos negro, mulato e crioulo estavam presentes nos documentos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia. Em testamentos de senhores que deixaram significativas doações, observam-se termos de classificação que indicam tanto a condição social quanto uma marca da “cor”. Se no testamento de Belchior Fr. Queimado registram-se, em 30 de janeiro de 1637, os escravos “Jacinto mulato de dezesseis anos”, “João mulato avaliado em 32\$rs”, “Angella mulata e seu filho de seis anos mulato por nome Lazaro e sua filha de dous annos por nome Eva todas em sua avaliação de 35\$rs” e uma crioula chamada Ana,⁵ no traslado do testamento, em 23 de novembro 1652, de André Fernandes de Bastos e de sua mulher Catherina de Azevedo, consta que João Alves da Fonseca, proprietário de fazenda e devedor do casal, havia deixado um escrito onde dizia ter um filho, indicado “mulatinho”, com uma escrava, dita negra.⁶

⁵ Arquivo da Santa Casa da Misericórdia (doravante ASCM), *Livro 1º do Tombo (Escrituras, aforamentos e testamentos)*, 1629-1635, fl. 410.

⁶ ASCM, *Livro 2º do Tombo, 1652-1685*, fl. 16.

É provável que os sentidos dos dois termos fossem os que seriam dicionarizados no século XVIII, pois “negro” segundo Antonio Moraes Silva era o indivíduo desgraçado, triste, infausto, ou aquele “de cor preta como a tinta de escrever, o carvão apagado”, mas também podia indicar o homem preto, forro, ou mesmo “cativo”.⁷ O termo “mulato” classificava o filho do cavalo com a “burra”, assim como o indivíduo que era resultante de uma relação interracial, o “filho ou filha de preto com branca, ou às avessas, ou de mulato com branco até certo grão”.⁸

O sistema linguístico escravocrata permitia rearranjos conceituais e indicava uma flexibilidade do uso de categorias no Brasil colônia. O mais antigo testamento encontrado na Santa Casa é o de um homem solteiro chamado Francisco Diaz, registrado em 22 de setembro de 1632. Ali se verifica o modo como um termo classificatório poderia ser substituído sem ter o seu sentido alterado. As suas escravas Leonor e Britey ditas, inicialmente, mulatas, serão logo em seguida mencionadas como negras.

Sobre “crioulo”, Antonio Moraes Silva escreveu que se tratava do escravo que nascia em casa do senhor, significando também o animal, cria, que nascia “em nosso poder”.⁹ A ambiguidade designativa tanto da cor quanto do nascimento local, se apresenta desde o século XVII, pois no testamento do Pe. Francisco d’Araújo aparece a informação de que ele havia deixado para a Santa Casa da Misericórdia “Rufina crioulinha”, assim como “Cecílio crioulo que dizem ficar fora” [forra].¹⁰ É comum encontrarmos na historiografia a indicação do termo crioulo para o escravo que nasceu no Brasil.¹¹ Se o uso corrente de crioulo fosse unicamente o do negro nascido por essas plagas como se explicaria o fato de Diogo Fernandez ter registrado, em 1632,

⁷ SILVA, A. M. *Dicionario da lingua portugueza recopilado de vocabulários impressos até agora...* Lisboa: Typ. Lacerdina, 1813.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ ASCM, *Livro 2º do Tombo...* fl. 38.

¹¹ Mesmo que a literatura oitocentista tenha registrado esta acepção, podemos ver nesse período a indicação do termo crioulinho com dupla sinonímia – cor e nacionalidade. Cf. MATTOSO, K. de Q. O filho da escrava (em torno da lei do ventre livre). *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 37-55, mar./ago. 1988.

que tinha um “mulato que nasceo em sua caza de hua negra sua por nome Izabel [...] o qual deixa forro e livre”?

O sentido dado a “crioulo” era menos uma exclusividade do escravo nacional do que um designativo social de cor, aplicado aos descendentes de escravos, ou mesmo àqueles diretamente vindos de uma parte da África. Um dado que corrobora essa informação é o do já citado testamento de André Fernandes de Bastos e de sua mulher Catherina de Azevedo, no qual os testadores registravam possuir vinte e três “peças de escravos da Guiné, crioulos, cujos os nomes são os seguintes...”.¹² Se no primeiro ciclo da escravidão, “escravos da Guiné” era uma expressão genérica que englobava escravos de várias etnias,¹³ a designação “crioulo” também podia indicar o escravo que falava a língua crioula.

Se o século XVI anuncia a nossa etnogênese, o setecentos, em muito, apontará e consolidará um dos nossos dilemas: a ambiguidade classificatória. A segunda metade do século XVIII revela um *continuum* classificatório e traz novos significados, inclusive em outras capitanias. Em 1772, a subdivisão populacional do Piauí revela a existência de nove categorias – branco, preto, vermelho (índio de qualquer nação), mulato, mestiço, mameluco, caful, cabra, curiboca. Se “mulato” tem o mesmo sentido apontado anteriormente, “cabra” era aplicado ao filho de preto e mulato, assim como “caful” designará o filho de preto com índio. O que chama a atenção é o uso do termo “mestiço” significando o “que participa de branco, preto e índio”, ou seja, uma categoria que servia como um depositário das muitas misturas, inclusive as de difícil discernimento colonial. É o que se apresenta quando o Ouvidor da capitania Antonio José de Morais Durão, ao discorrer sobre os tipos humanos da capitania de São José do Piauí, e suas vilas, afirma que “[...] quando não se podem bem distinguir pelas suas muitas misturas se explicam pela palavra mestiço o que eu faço, compreendendo nela os ca-

¹² ASCM, *Livro 2º do Tombo...*fl. 16.

¹³ Cf. por exemplo, VIANA FILHO, L. *O negro na Bahia*. 3. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1988. Para uma discussão sobre a imprecisão terminológica no período escravocrata, cf. OLIVEIRA, M. I. C. de. Quem eram os ‘negros da Guiné’? a origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 19/20, p. 37-74, 1997.

bras e curibocas”, sendo este último, a princípio, o filho de mestiço e índio.¹⁴ O mestiço torna-se, portanto, uma possível ilusão de sentidos, já que se apresentava como aquele que é passível de ser fruto de origens diversas.

Observando as designações presentes na Santa Casa da Misericórdia em Salvador, encontramos o uso de categorias aplicadas aos africanos que andavam *pari passu* com a nação de origem. Nos recibos de saída dos internados do Hospital da Santa Casa da Misericórdia constavam o nome, a condição social, a residência, a naturalidade e a cor: “Agostinha da Penha, crioula forra moradora da freguesia de Nossa Senhora de Santa Glória”; “Antonio da Trindade, preto forro, natural da Ilha de Príncipe”; “João de Moraes, homem mestiço, e forro, natural de Cabo Verde”; Theodozio Pinheiro, homem pardo, morador do Cabulla, Freguesia de Santo Antonio”.¹⁵

As nuances desse sistema classificatório haveriam de trazer uma multiplicidade de significados quando se observa a Roda dos Expostos.

A CLASSIFICAÇÃO NA RODA DOS EXPOSTOS

A Roda dos Expostos, instituída em Salvador no ano de 1726, assemelhava-se ao modelo de Lisboa. As crianças ali deixadas encontravam amas-de-leite, que eram dirigidas por uma Regente, cuja ação era fundamental na identificação da criança. Era ela que examinava e lembrava a hora da exposição na roda, indicando ao tesoureiro, responsável pelo registro no Livro dos Expostos, o sexo, a cor, sinais, roupas, e até os bilhetes que frequentemente acompanhavam os recém-nascidos.¹⁶

¹⁴ MOTT, L. R. de B. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Pertrônio Portella, 1985. p. 22s.

¹⁵ ASCM, *Recibos de Despesas*, 1751-1752, fl. 32.

¹⁶ Cf. SANTA CASA DA MISERICÓRDIA (Lisboa). *Inventário da criação dos expostos do Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa, 1998; MARCÍLIO, M. L. *História social da criança abandonada*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 146. A importância da posição de tesoureiro, assim como a de escrivão e, principalmente, do cargo de Provedor podem ser notados na afirmação de VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969, p. 125, que, ao chamar a atenção para a riqueza da Santa Casa da Misericórdia, dizia que a eleição da maior representação excedia às dos pretendentes do Senado da Câmara. Como observou Russel-Wood, os membros da Santa Casa na Bahia provinham da terra, sendo proprietários de fazendas,

Em 1º de Mayo de 1766, se lançou na Roda dos Engeitados, uma mulatinha, e trouxe consigo um coeiro, de linho de cordão, cozido em hum pedaço de linho azul, e branco, e hua camiza de pano de linho, já roto, e no cinteyro huma fitta desbotada de seda.¹⁷

Em 6 de Novembro de 1776, se lançou na roda uma menina cabrinha e trouxe consigo duas camizas, um coeiro de baeta flor de algodão, dous carretinho, um coeyro de panno da Costa já velho”.¹⁸

Os exemplos acima nos mostram uma precisão nos dados referentes à cor e às peças de roupa, indicando uma junção de dois elementos no momento do registro. Certamente, determinados objetos como os panos e os tecidos apontavam para um lugar social das crianças expostas, o que provavelmente tornava-se um elemento importante na imaginação classificatória da Regente. Inúmeros foram os crioulinhos que chegavam com camisa de cambraia de algodão com bico, camisola de chita, cinto de fita rosa ou com touca de chita com babado. Portanto, penso que a indumentária é um elemento que não deve ser descartado no sistema de classificação da cor dos expostos. Poderia dizer que a vestimenta circundava algumas definições das cores.

Mesmo levando em consideração que a maioria dos enjeitados era pobre, não devemos pensar que a indumentária trazida pelas crianças indicava uma imediata leitura da sua classificação de cor, pois roupas velhas não eram exclusividade de mulatinhos, cabrinhas ou crioulinhos, e uma maior quantidade de peças não se resumia aos brancos.

Muitas vezes o registro da cor não era fácil, como no exemplo a seguir: “Em 12 de Setembro de 1776 se lançou na roda hum menino *a parecer*

de plantações e de gado. O olhar da cor no registro dos expostos era o viés da fidalguia baiana. RUSSELL-WOOD, 1981, p. 90.

¹⁷ ASCM, *Livro 4º dos Engeitados*, 1763-1770, fl.120. Os dados aqui trabalhados têm como ponto de partida os anos sessenta do século XVIII, pois os livros anteriores (1º ao 3º) encontravam-se em estado de deterioração no Arquivo da Santa Casa da Misericórdia.

¹⁸ ASCM, *Livro 5º. dos Expostos* (1770-1777), fl. 321.

branco, e trouxe duas camisas, hum coeiro de baeta vermelha novos, hum pano da costa muito velho, e na cintura hum cadaço, e na cabeça hum lenço de cassa”.¹⁹

Vários são os exemplos em que a dúvida sobre a cor da criança exposta se manifestava. É o caso de uma descrita em 07 de abril de 1766, que foi classificada, inicialmente, como “branca”, mas no final do registro o escrivão deixa transparecer a nossa proto-ambiguidade: “parecia a criança, ser pardinha”.²⁰ De que modo a cor branca poderia ser confundida com a cor parda? É possível pensar que distante de cores socialmente construídas com base em polaridade – preto ou branco –, a confusão poderia se estabelecer quando a cor da criança não se enquadrava nesses padrões. O certo é que podemos notar uma terminologia oficial no Brasil colonial.

O termo pardo como dicionarizado por Moraes remete a “cor entre branco e preto, como a do pardal”, podendo também indicar um mulato, assim como o “ar pardo, é de manhã, ates de esclarecer o dia. Ainda era o ar pardo, isto é já começava a anoitecer”.²¹ Ora, se aos olhos do escrivão da Santa Casa da Misericórdia a cor da criança poderia ser mais uma indicação das relações que envolvessem pretos e brancos, haveria de ter uma categoria que apontasse para um distanciamento linguístico dos termos “preto” e “branco”. Refiro-me à categoria “pardo disfarçado” que aparece, nos anos 1970 do século XVIII, aplicado a um “pardinho disfarçado”, entregue a sra. Anna da Conceição, dita parda, solteira e moradora em N. Sr^a de Nazareth.²²

Até o final do setecentos e início dos oitocentos, o sistema classificatório utilizado pela Santa Casa da Misericórdia da Bahia recorria a um repertório limitado a oito categorias, incluso pardo disfarçado e índio, como podemos observar nas tabelas referentes ao período 1763-1805 – algo que

¹⁹ ASCM, *Livro 5º dos Expostos* (1770-1777), fl.316, grifo meu.

²⁰ ASCM, *Livro 4º dos Expostos*, fl.116.

²¹ SILVA, 1813.

²² ASCM, *Livro 6º. dos Engeitados*, 1770-1777, fl. 3176.

já aponta para a existência de um sistema oficial da cor. O período das tabelas segue o modo como os livros estão organizados.

Tabela 1 - Crianças colocadas na roda dos expostos (1763-1770)

COR	NÚMERO	PERCENTUAL
Branca	454	71,8
Parda	78	12,4
Mulata	74	11,7
Cabra	16	2,6
Crioula	08	1,3
Mestiça	01	0,1
Negra	01	0,1
Total	632	100

Fonte: ASCM, Livro 4º dos Expostos (1763-1770).

Tabela 2 - Crianças colocadas na roda dos expostos (1770-1777)

COR	NÚMERO	PERCENTUAL
Branca	429	71,7
Mulata	76	12,7
Parda	64	10,7
Cabra	20	3,3
Crioula	09	1,5
Parda disfarçada	01	0,1
Total	599	100

Fonte: ASCM, Livro 5º dos Expostos (1770-1777).

Tabela 3 - Crianças colocadas na roda dos expostos (1777-1783)

COR	NÚMERO	PERCENTUAL
Branca	320	54,0
Parda	213	36,0
Mulata	27	4,6
Cabra	16	2,7
Crioula	11	1,9

Negra	03	0,5
Parda disfarçada	02	0,3
Total	592	100

Fonte: ASCM, Livro 6º dos Expostos, (1777-1783).

Tabela 4 - Crianças colocadas na roda dos expostos (1796-1805)

COR	NÚMERO	PERCENTUAL
Branca	422	56,1
Parda	248	33,0
Crioula	29	4,0
Cabra	27	3,7
Mulata	23	3,0
Cabocla	01	0,1
Índio	01	0,1
Total	751	100

Fonte: ASCM, Livro 7º dos Expostos (1796-1805).

Um percentual maior de brancos entre os expostos no período de 1770, já foi discutido por Russel-Wood,²³ indicando que havia um número significativo de filhos ilegítimos rejeitados pelas famílias brancas, uma tendência à família dos libertos absorverem os ilegítimos, a existência do compadrio, assim como o fato de as crianças de cor nascidas de escravas tenderem a ficar no ambiente do proprietário de escravos.²⁴

Entretanto, mesmo havendo um limitado repertório de cores, havia a possibilidade da dúvida classificatória. Dois exemplos são significativos. O primeiro se refere a um menino que, em 04 de outubro de 1783, levado a Santa Casa da Misericórdia por uma preta forra, chamada Thereza de Jesus Maria, foi registrado pelo escrivão como “parecer branco”.²⁵ Este recurso

²³ Cf. RUSSEL WOOD, 1981, p. 247.

²⁴ Cf. MATTOSO, 1988, p. 39-40.

²⁵ ASCM, Livro 7º dos Expostos (1796-1805), fl.15.

aparece em vários registros desvelando uma incerteza no modo como as crianças deveriam ter a sua cor registrada.

A dúvida classificatória demonstra a atitude de não se confundir as cores. O segundo exemplo demonstra que no final dos setecentos a preocupação com uma rigidez classificatória era uma constante. E o rigor pelas cores manifestava certezas, desejos, inclusive por quem estaria a criar o enjeitado. Em 21 de setembro de 1792 uma menina identificada como “mulatinha” foi entregue a D. Ana Barbuda Lobo, esposa de Joaquim J. Coelho da Fonseca. Chama a atenção o fato de D. Ana ter devolvido a criança pelo fato dela ser branca. O caso haveria de um desdobramento, pois além de pedir a troca – “por ter nesse dia, tomado hum enjeitado na mente de ser mulatinho, como o conheço branco o mandou trocar pela Engeitada...” – D. Ana cobrava as mesadas que ela pagou à Santa Casa.²⁶ Na economia de palavras no registro, percebe-se uma escolha determinada por D. Ana – mulatinha. Qual seria a razão de tamanha determinação? Seja qual tenha sido o motivo, transparecia a vontade de criar uma criança de cor.

O final de 1700 e as primeiras décadas de 1800 apontam uma diferenciação social baseada em caracteres biológicos que se relacionam a um mosaico de cores. Os expostos chegavam com a marca do desprezo e do abandono, fossem eles de qualquer cor; entretanto, se a indicação da sua cor indicava leituras do espectro social, isso não significava uma mera conformação a teorias racistas, como acontecerá nas décadas subsequentes do século XX.²⁷ O mais interessante é que a atribuição de cor dependia do momento do olhar, se no início do exame feito pela Regente e escrito pelo te-

²⁶ ASCM, *Livro 7º dos Expostos* (1796-1805), fl.15.

²⁷ O consenso entre os intelectuais é que o conceito de *raça* indica a existência de heranças físicas permanentes entre os grupos humanos, sendo no Brasil introduzido a partir do final da primeira metade do século XIX. Cf. SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; BANTON, M. *A idéia de raça*. Lisboa: Ed. 70, 1977. Provavelmente, devido à esse consenso, os estudos sobre os expostos tenderam a classificar *os de cor* em categorias como negros e mestiços. Como resultado não se registra a riqueza terminológica e, muito menos, se discute as razões para uma maior adoção destas categorias. Cf. por exemplo, ATHAYDE, J. L. de. Filhos ilegítimos e crianças expostas: notas para um estudo da família baiana no século XIX. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 27, p.9-25, set. 1979; MARCÍLIO, 1998; RODRIGUES, A. da R. *A infância esquecida*: Salvador, 1900-1940. 1998. Dissertação em História (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1998.

soureiro, ou na confrontação posterior, em que as cores sociais adquiriam e incorporavam outros significados sob o olhar do escrivão. E é no momento da confrontação que se revela um sistema classificatório em que as combinações entre os termos surpreendem. Os dois livros das Confrontações dos Engeitados referem-se ao período 1815-1832, e neles se apresenta o momento da checagem das crianças, alguns meses depois delas terem sido entregues às “amas de fora”. O trecho a seguir é o que definia a necessidade da confrontação:

[...] quando se fizer o pagamento das meçadas, as quaes engeitadas, serão apresentadas infalivelmente para se fazerem as necessárias averiguações todas as vezes que as Amas vi-rem receber o pagamento da criação dellas e qualquer mudança que pelo decurso do tempo hajão de ter nas feições, se fará a competente declaração na sua respectiva folha que todas vão numeradas e rubricadas por mim Escrivão atual da Meza, para que não haja engano, ou duvida de ser o próprio, que a Caza alimenta, e para constar mandei fazer este termo. Bahia, e Secretaria da Misericórdia, 09 de agosto de 1815. Eu, Francisco Belens.²⁸

A identificação na confrontação era minuciosa, pois não deveria haver dúvidas na identificação. A cor e os caracteres biológicos como o cabelo, boca, queixo, rosto, testa, nariz e orelhas compunham um sistema de caracteres, cujos termos, anteriormente associados à condição social, podiam adquirir outros sentidos. É o que se verifica com uma criança denominada Constancia que entregue a Manoel Pinto, em 16 de agosto de 1814, a quem foram atribuídos “olhos pardos” pelo escrivão.

O mais instigante é a combinação dupla de cores no que se refere à cor da pele. Algo que sobressai, por exemplo, com a enjeitada Anna, registrada como “branca morena”, mas na conferência, realizada em 23 de janeiro de 1818, o escrivão diz “se conheceo ser clara” com olhos grandes e “pou-

²⁸ ASCM, Livro 1º. das Confrontações dos Engeitados (1815-1824), fl.2 .

co azuis tirando a pardos”, apesar de “ser bastante morena”.²⁹ Anna, outra homônima, entregue a uma ama em 05 de janeiro de 1814, foi registrada na confrontação como “branca trigueiro”, ou seja, teria uma cor de trigo maduro, “tirante a moreno”.³⁰ Em alguns casos, o escrivão usava o artifício de ressaltar o termo trigueiro grifando. Trigueiro não se confundia com pardo, pois uma criança foi registrada como parda, mas na conferência realizada em 03 de novembro de 1816 “se reconheceo ser **trigueiro** bastante”.³¹ O sublinhar do termo pelo escrivão indica um reforço do sentido, assim como a sua dúvida é percebida na rasura de um determinado termo e sua substituição por outro termo escrito acima ou logo a seguir. É o que se depreende no registro de uma criança que tem um risco sobre a sua identificação inicial, “parda”, e logo acima desse termo aparece “cabra”. A mesma situação pode ser observada no menino João, que, entregue a Joanna Maria teve a cor “parda” riscada e substituída por “branco”. Para não provocar questionamentos o escrivão afirmou: “Na averiguação que se fez reconheceo-se branco este enjeitado”.³² Conforme se vê, em um caso a criança foi reclassificada para baixo e passou de parda a cabra, no outro foi promovida de parda para branca. Isso sugere que “pardo” seria um vocábulo típico de “negociação racial” já no início do século XIX.

Mas a coisa não era tão simples. A confrontação tornava possível a exacerbção da nossa secular multipolaridade racial, embora predominassem de longe as categorias básicas do sistema classificatório, no caso branco e pardo, já que a rejeição de filhos pelos negros era mínima. Nesse período, cabras e, principalmente, brancos e pardos constituiriam um mosaico de cores que deslizam para suas vizinhas, ganham ou perdem ênfase, como se os funcionários da Santa Casa buscassem desesperadamente um rigor descritivo inconfundível. É o que mostra a próxima tabela.

²⁹ ASCM, *Livro 1º. das Confrontações dos Engeitados* (1815-1824), fl.2 .

³⁰ *Ibid.* O termo *moreno* como registrado por Antonio de Moraes Silva, significava “de cor parda escura”. SILVA, 1813.

³¹ *Ibid.*, fl. 198, grifado no original.

³² ASCM, *Livro 1º. das Confrontações dos Engeitados* (1815-1824).

O Livro primeiro nos permite verificar a existência de 30 categorias, em um total de 507 crianças registradas, e indica as amplas possibilidades do sistema classificatório. São quatro as categorias básicas – branco, cabra, crioulo e pardo – sendo que branco e pardo correspondem respectivamente a 68,5%. As categorias alvo, moreno, claro, pálido, trigueiro e escuro são os termos de sentido agregado, pois podem ser adendados a três das quatro categorias básicas. Com exceção de crioulo todas as outras categorias podiam compor qualquer repertório na classificação.

Enquanto neste Livro há o registro da confrontação, o Livro segundo apresenta dois sistemas classificatórios que podem ser comparados. O Livro primeiro possui uma maior variedade combinatória, envolvendo 119 dos 507 expostos, enquanto que o Livro segundo contempla 44 crianças, de um total de 576, que foram classificadas de um modo múltiplo. A princípio, pode parecer que a razão para essa diferença seja o olhar de cada escritor sobre a cor dos expostos; entretanto trata-se menos de uma classificação individual e, sim, de leituras de práticas sociais. Quando observado na classificação do primeiro registro e na classificação da confrontação nota-se no Livro segundo as possibilidades de mudança e/ou acréscimo de outras categorias.

Tabela 5 - Confrontações dos Enjeitados da Santa Casa em Salvador (1815-1824)

COR	NÚMERO	PERCENTUAL
Branco	189	37,3%
Branco alvo	32	6,3%
Branco moreno	20	3,9%
Branco bastante moreno	4	0,8%
Branco bastante trigueiro	3	0,6%
Branco trigueiro	3	0,6%
Branco moreno macilento	2	0,4%
Branco alvo e rosado	2	0,4%
Branco bastante alvo	2	0,4%
Branco e claro	1	0,2%

Branco claro e macilento	1	0,2%
Branco cor pálida	1	0,2%
Branco corado	1	0,2%
Cabra	30	5,9%
Cabrinha escuro	1	0,2%
Cabra e trigueiro	1	0,2%
Cabra de cor preta	1	0,2%
Crioulo	11	2,2%
Pardo	158	31,2%
Pardo claro	16	3,2%
Pardo alvo	8	1,6%
Pardo trigueiro	5	1,0%
Pardo bastante trigueiro	4	0,8%
Pardo e bastante alvo	3	0,6%
Pardo pouco trigueiro	2	0,4%
Pardo escuro	2	0,4%
Pardo pouco claro	1	0,2%
Pardo e bastante claro	1	0,2%
Pardo disfarçado	1	0,2%
Trigueiro	1	0,2%
Total	507	100,0%

Fonte: ASCM, Livro 1º das Confrontações dos Engeitados (1815-1824).

Tabela 6 - Confrontações dos Engeitados da Santa Casa em Salvador (1824-1832)

COR	NÚMERO	PERCENTUAL
Branco	306	53,1
Pardos	224	38,9
Crioulos	24	4,2
Cabras	22	3,8
Total	576	100

Fonte: ASCM, Livro 2º. das Confrontações dos Engeitados (1824-1832).

Tabela 7 - Número de registros em que se observa a mudança para uma classificação multirracial

CLASSIFICAÇÃO DO 1º REGISTRO	CLASSIFICAÇÃO NA CONFRONTAÇÃO	TOTAL DE CASOS
Branco	Branco moreno	03
Branco	Pardo	02
Branca	Branco bastante alva	02
Branco	Branco e claro	01
Branco	Pardo e bastante claro	01
Branco	Branco e trigueiro	01
Pardo	Branco	03
Pardo	Pardo alvo	02
Pardo	Cabra	03
Pardo	Pardo e claro	14
Pardo	Pardo e bastante trigueiro	01
Pardo	Pardo e bastante escuro	01
Pardo	Pardo bastante claro	02
Crioulinha	Cabra	02
Cabra	Cabra e clara	01
Cabra	Crioula	01
Total	-	44

Fonte: ASCM, Livro 2º das Confrontações dos Engeitados (1824-1832).

A DEFINIÇÃO NA COMBINAÇÃO LINGUÍSTICA-SOCIAL

Os dados apresentados sugerem pontos distintos, mas relacionados. A linguagem simbólica contida na classificação utilizada pelos escrivães da Santa Casa da Misericórdia revela a utilização no Brasil colônia de um modelo formal de categorias raciais criado na metrópole portuguesa (as categorias utilizadas para os expostos na Santa Casa da Misericórdia em Lisboa eram preto, pardo, negro, mulato e branco), mas que dele se distancia ao elaborar um repertório local de categorias ambivalentes. No *Inventário da criação dos expostos do Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de*

*Lisboa*³³ registra-se pardo como a cor entre branco e preto, branco-sujo, escuro, pele escura ou trigueira, muito moreno, mulato claro ou o mesmo que mulato. Já o negro é aquele qualificado como de cor escura, da cor do ébano e do azeviche e que pertence à raça ou ramo negro. Um fato deveras singular entre os registros das Santas Casa é que, no período entre junho de 1780 e março de 1833, a Santa Casa de Lisboa separava o registro de crianças de cor daquele dos brancos, tanto no livro de entrada quanto no das criações de leite. Os registros da criação de leite dos pardos e pretos produziam-se nos livros de Criação de Leite por comarca.

Se como demonstra Homi Bhabha,³⁴ a fixidez é um signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, estamos diante de múltiplos significados contidos na combinatória de termos que apontam para novas formas da construção da alteridade no ambiente colonial. É possível argumentar que a construção linguística/social na classificação dos expostos não era restrita ao olhar dos fidalgos da Santa Casa, mas se encontrava disponível em outros ambientes no Brasil da época. Ou seja, as percepções sobre a cor traduziam tanto as hierarquias sociais como revelavam ambiguidades no modo como os indivíduos eram classificados.³⁵

Uma pista que devemos seguir é a caracterização de pardo disfarçado. A utilização dessa categoria, já apontada em 1770, pode ser verificada, no século seguinte, em outras regiões. Na correspondência do capitão-mor de São Cristóvão, estado de Sergipe, ao Governador da Bahia, em 07 de maio de 1825, o primeiro dizia ter prendido além de “moços brancos, pardos disfarçados e não de cor apertada”. Como argumenta Luiz Mott, a linha entre as designações pardo disfarçado e um branco misturado, ou entre um pardo apertado e um cabra, era bastante tênue, indicando que outros atributos tanto físicos (não somente a cor) e sociais (a identificação de parentes

³³ SANTA CASA DE MISERICÓRDIA (Lisboa), 1998.

³⁴ Cf. BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 105 (Humanitas).

³⁵ LARA, S. H. *Fragments setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. 2004. Tese (Livredocência) - Universidade Estadual de Campinas, 2004. p. 156ss.

ou a inserção no mundo dos brancos) faziam parte do *modus operandi* da classificação colonial brasileira.³⁶

Se essas afirmações são pertinentes para o universo dos adultos, de que modo ela se estenderia ao que se apresenta na Santa Casa da Misericórdia? Afinal, os enjeitados eram recém-nascidos abandonados à noite na Roda, sem identificação paterna ou materna e, na maioria das vezes, sem identificação imediata com as relações sociais do mundo colonial? Poucos são os exemplos de expostos que traziam uma identificação da origem social dos seus pais. Alguns bilhetes e cartas amarrados em um cordão no pescoço do recém-nascido indicavam o lugar social da mãe e/ou do pai. E não era algo exclusivo dos classificados como brancos, já que os pardos também eram acompanhados de bilhetes.

Haviam bilhetes que não deixavam pistas, como foi o caso daquele encontrado junto a uma criança parda: “Esta Menina deve-se chamar-se Amancia, há de ser procurada, feliz de quem apresentar este papel e délla d’aqui á mais algum tempo.” A única pista da mãe não indica o seu lugar social, apenas a sua infelicidade: “Uma mai infeliz. Ella nasceu no dia 16 de 8bro de 1872.”

Outros já deixam transparecer uma relação direta com alguém da elite local. No dia 02 de maio de 1876 foi recolhido um menino branco, oito dias de nascido, e com o seguinte bilhete: “Pede-se que seja tratado este menino com todo cuidado e disvelo pois é filho de Família importante e rica. Elle há de ser reclamado por seo Pai em tempo competente, e se pagara todas as despezas com geneosidade”.³⁷ Se esta criança branca resultou de relações consideradas ilegítimas pela sociedade local, possivelmente envolvendo pessoas das elites, há um caso interessante que foi um pardinho, denominado posteriormente de Xavier Joaquim de Mattos, ter trazido o seguinte bilhete:

³⁶ MOTT, L. R. de B. *Sergipe Del Rey: população, economia e sociedade*. [S.l.:s.n.], 1986. p. 54.

³⁷ ASCM, *Livro 6º da Roda (1874-1877)*, fl. 93.

Alguém que não pode ter em sua companhia um filho por motivos particulares, e além d'isso por se ver sem recursos, resolveo-se á deital-o n'esta Santa Caza declarando ainda não ter sido baptisado e chamar de Joaquim. E como em ql qr. Tempo seos Pais o podem procurar quando as as conveniências assim o permittão leva como signal pa. reconhecimento uma fita amarella atada a perna esquerda. Nasceo no dia 22 de agosto de 1872.³⁸

Seria Joaquim filho de uma relação considerada racialmente ilegítima? Só sabemos que Joaquim ficou na Santa Casa da Misericórdia até os 14 anos.

O bilhete mais curioso foi encontrado escrito na língua francesa. Em 17 de outubro de 1866, um menino de cor parda foi exposto na Roda e trouxe o seguinte bilhete: “Lê petit enfant est exposé dans cet Asile aujourd'hui 17 octobre 1866 parce que as Mère est très pauvre et que lê Père est mort. Lê petit enfant est baptize et s'apelle Emmanuel François. Ayes pitié de lui très-cheres Fille de la Charité”.³⁹ Se a origem da criança é dita pobre, quem teria sido o autor do bilhete escrito em francês? Afinal, o conhecimento dessa língua era bastante restrito. Infelizmente, só restariam especulações.

O pequeno número de bilhetes encontrados pouco revela a origem social da maioria dos expostos. Entretanto, mesmo sem identificações do lugar ocupado pelos seus pais na sociedade baiana, penso que não havia uma completa isenção do olhar de quem registrava a cor das crianças. Ou seja, é possível pensar que a mente de quem registrava as crianças fosse também permeada pela imaginação da cor dos seus pais. Um aspecto importante é que outros elementos apresentados na descrição, como os caracteres fenotípicos não são o elemento definidor das cores sociais. Ou seja, os traços biologizados do racismo científico do século XIX – a boca, o formato do nariz e dos lábios como características físicas na definição da cor – são menos definidores das cores sociais, como podemos perceber nas definições das quatro categorias básicas de cor:

³⁸ ASCM, *Livro 6º da Roda* (1865-1867), fl. 58.

³⁹ ASCM, *Livro 2º da Roda dos Expostos*, 1865-1867, fl.18.

Branca

[...] a engeitada Crescencia dada a criar a Rosa Maria de Viterbo em 29 de março de 1819... he branca – cabeça comprida – cabelo acastañado – testa alta – olhos pretos – nariz comprido e afilado – boca pequena – labios ordinarios – rosto e barba comprida – orelhas redondas e chatas – mostra ter mes de ide., e esta magra.⁴⁰

Pardo

[...] he pardo – cabeça comprida – cabelo corrido e preto – testa alta de cantos – olhos proporcionados e pretos – nariz comprido e grosso – rosto redondo, boca, e labios proporcionados, orelhas ordinarias, e compridos mostra ter hu'ano de id e. está nutrido.⁴¹

Cabra

[...] o engeitado dado a criar a Maria Francisca em 03 de março de 1819... he cabra – cabeça comprida – cabelos crespos – testa alta – olhos pretos e grandes – nariz curto, e chato – rosto comprido – boca proporcionada – lábios finos – orelhas pequenas e chatas, esta magra, e mostra ter hu anno de ide.⁴²

Crioulo

[...] he crioulo – cabeça comprida – cabelo preto – testa alta de cantos – olhos ordinários e pretos – nariz comprido, grosso e hum tanto rombudo na ponta – boca, e lábios proporcionados rosto redondo – e igualm e. a barba – orelhas pequenas, e franzidas.⁴³

Esses termos apresentam características aproximativas. Entre as semelhanças compartilhadas por essas crianças todas têm cabeça comprida,

⁴⁰ ASCM, *Livro 1º das Confrontações, 1815-1824*, fl. 160.

⁴¹ *Ibid.*, fl. 179.

⁴² *Ibid.*, fl. 159.

⁴³ *Ibid.*, fl. 179.

testa alta e olhos pretos. A característica distintiva da criança branca para as não brancas (parda, crioula e cabra) é indicada no seu nariz, dito “nariz comprido e afilado”, o que pareceria ser um traço expressivo. Quando observada as características das não brancas as diferenças se apresentam em termos do “cabelo crespo” (cabra), nariz (“nariz comprido e grosso” – pardo”; “nariz comprido, grosso e hum tanto rombudo na ponta” – crioulo; “nariz curto, e chato” – cabra). O formato do rosto aproximaria branco e cabra (comprido), pardo e crioulo (redondo).

Mesmo que estes traços se apresentem como diferenciadores entre os acima classificados como branco, pardo, crioulo e cabro, o formato do nariz dos enjeitados não se apresenta como o signo distintivo da classificação da cor na Bahia colonial. Quando observado no livro da confrontação, a forma do nariz torna-se um elemento usado para qualquer uma das cores sociais, posto que é no momento da confrontação que a possibilidade de combinatória entre essas categorias e a sua inter-relação com outros traços fenotípicos se apresentava. Se Bernardino, “dado a crear em 28 de março de 1820”, foi definido como branco alvo, nariz afilado, e na conferência de 26 de julho do mesmo ano “se vio ter olhos pardos”, duas outras crianças foram classificadas da seguinte modo: a primeira, inicialmente, como branca, posteriormente, na confrontação branca e clara que tinha cabelos castanho e nariz curto e grosso; a segunda, branca, e, na confrontação, parece ser branca tendo o nariz comprido e grosso.⁴⁴

A categoria branca morena se combinava a um contorno de um nariz “comprido e hum tanto chato”, no caso de Anna Joaquina, que tinha um “cabello corrido e acastanhado”, ou o “nariz grosso” de Manoel, também de cabelo acastanhado, assim como Martinha, uma enjeitada que tinha cabelo preto e “nariz grosso hum tanto chato junto aos olhos, e rombudo na ponta”.⁴⁵

⁴⁴ ASCM, *Livro 2º*, fl. 186, 88 e 155.

⁴⁵ ASCM, *Livro 11º* (1813-1821), fls.14, 213, 268.

Na mesma direção apresentam-se os classificados com o termo pardo. Uma criança parda e clara com “cabello corrido e preto” tinha o formato do nariz “comprido, e afillado”, uma outra “parda pouco clara”, de “cabelo louro, e hum tanto corrido”, possuía um nariz fino, enquanto que uma enjeitada parda disfarçada tinha “cabello corrido acastanhado” e “nariz pequeno, e hum tanto rombudo”. Na conferência dessa última, em 18 de agosto de 1817, “se achou ter esta Engda. Olhos pardos e hum tanto grandes, boca mais do ordinário, lábios grossos, e barba com hua pequena divizão, e orelhas grandes, e pegadas no fim”.⁴⁶ O nariz comprido, “grosso e rombudo na ponta”, identificado em uma criança crioula, foi também o traço de Domingos classificado como pardo e claro.⁴⁷

A definição de um menino classificado na conferência de 06 de agosto de 1824 como branco indicava-o como sendo “branco, moreno, cabra, cabelo preto, testa curta, olhos grandes e pretos, lábios finos, nariz curto e grosso, boca pequena, orelhas curtas, e franzidas”. Quase dois anos após o registro, diz-se na conferência que tinha o cabelo acastanhado e “nelado” [encaracolado].

O que fornece o tom da caracterização social são menos os traços fenotípicos como o nariz que a cor inscrita no social. Senão, como entender que, em 07 de julho de 1824, um enjeitado fosse classificado como um pardo alvo, que tinha nariz curto e grosso e testa curta? Mesmo que ele diferisse no rosto redondo, olhos pretos e grandes, e orelhas grandes, o que sobressai como diferencial é a sua cor. E daí resulta que uma criança classificada na roda como parda ter sido na confrontação, em 01 de julho de 1825, registrada como branca, tendo um “nariz chato junto aos olhos”?⁴⁸

Uma situação similar se apresenta quando se definem os traços de um enjeitado crioulo, dado a criar em 19 de janeiro de 1820:

⁴⁶ ASCM, *Livro 11º (1813-1821)*, fl.382, 370 e 166.

⁴⁷ *Ibid.*, fl. 210.

⁴⁸ ASCM, *Livro 2º das Confrontações (1813-1824)*.

Este Eng he crioulo – cabeça comprida – cabelo preto – testa alta de cantos – olhos ordinários e pretos – nariz comprido, grosso e hum tanto rombudo na ponta – boca, e lábios proporcionados rosto redondo – e igualm e. a barba – orelhas pequenas, e franzidas.⁴⁹

O nariz não se apresenta como o signo de um determinada cor, pois um outro registro tanto de um crioulinho quanto de um cabra, apresenta-os, respectivamente, como tendo o nariz comprido e chato, e nariz curto e chato; assim como um pardo que, em 08 de maio de 1819, tinha “cabelo corrido e preto, nariz comprido e grosso, rosto redondo, testa alta de cantos”.

CONCLUSÃO

O registro da cor mostra-se, portanto, como um carimbo gramaticalmente inscrito no próprio sistema de relações sociorraciais. Não é à toa que a categoria crioula é ausente como possibilidade combinatória. A operacionalização de combinação das cores omitia termos como preto ou negro e fazia do crioulo o repositório dessas duas categorias. Por certo as categorias preta ou negra na sociedade brasileira, referiam-se a africano e a negro-escravo, entretanto, alguns enjeitados foram assim classificados, como pode ser observado no período 1763-1770 (uma criança) e 1777-1783 (três crianças).

Mesmo que os enjeitados fossem crianças sem nenhuma indicação formal do lugar que seus pais ocupavam na sociedade, a indicação da sua cor remetia a um lugar socialmente preestabelecido, mas passível, quem sabe, de transformações. Nesse sentido, a observação do escrivo na confrontação de um exposto é exemplar. Apresentado como “branco, cabeça grande pouco cabelo e hum tanto louro.... he alvo....”, verifica-se que ele tinha “cor trigueira... depois se ponderou que com o tempo faria a mudança da cor”.⁵⁰

⁴⁹ ASCM, *Livro 1º das Confrontações* (1815-1824), fl. 81.

⁵⁰ *Ibid.*, fl.179.

Afinal, se um menino branco se tornou um “pardo e bastante claro” não poderia da mesma forma acontecer que uma criança branca e loura fosse identificada, posteriormente, como trigueira? Os caminhos para os nossos dilemas classificatórios como racialmente contemporâneos, já estavam sendo trilhados...

REFERÊNCIAS

ATHAYDE, J. L. de. Filhos ilegítimos e crianças expostas: notas para um estudo da família baiana no século XIX. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 27, p. 9-25, set. 1979.

BANTON, M. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições. 70, 1977.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 395 p. (Humanitas)

BUTLER, K. D. *Freedom given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition, São Paulo and Salvador*. New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press, c1998.

COSTA, P. S. da. *Ações sociais da Santa Casa da Misericórdia*. Salvador: Contexto & Arte, 2001.

DEGLER, C. N. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos EUA*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

ESTEVES, N. R. (Org.). *Catálogo dos Irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia: século XVII*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia, 1977.

FRY, P. O que a cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 122-135, 1989.

GUIMARÃES, A. S. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

HANCHARD, M. Americanos, brasileiros e a cor da espécie humana: uma resposta a Peter Fry. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 164-175, 1989.

LARA, S. H. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. 2004. Tese (Livre-docência) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.

- MAGGIE, I. Àqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: CCBB; Fiocruz, 1996. p. 225-234
- MARCÍLIO, M. L. *História social da criança abandonada*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- MATTOSO, K. de Q. O filho da escrava (em torno da lei do ventre livre). *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 37-55, mar./ago. 1988.
- MONTEIRO, J. M. As 'raças' indígenas no pensamento brasileiro do império. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 15-22
- MONTES, M. L. *Misericórdia, a força de um legado histórico*. São Paulo: [s.n.], 2002. Pesquisa realizada para a Santa Casa da Misericórdia da Bahia,
- MOTT, L. R. de B. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portella, 1985.
- _____. *Sergipe Del Rey: população, economia e sociedade*. [S.l.: s.n.], 1986.
- OLIVEIRA, M. I. C. de. Quem eram os 'negros da Guiné'? a origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 19/20, p. 37-74, 1997.
- OTT, C. *A Santa Casa da Misericórdia da cidade do Salvador*. Rio de Janeiro: MEC, 1960.
- PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional, 1971.
- QUEIROZ, D. M. *Raça, gênero e educação superior*. 2001. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2001.
- RODRIGUES, A. da R. *A infância esquecida: Salvador, 1900-1940*. 1998. Dissertação em História (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1998.
- RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1775*. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- SÁ, I. dos G. *A Misericórdia da Bahia: quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no império português: 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997.
- SANSONE, L. Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 165-188, 1996.
- SANTA CASA DE MISERICÓRDIA (Lisboa). *Inventário da criação dos expostos do Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa*. Lisboa, 1998.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEYFERTH, G. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 41-58.

SILVA, A. M. *Diccionario da língua portugueza recopilado de vocabulários impressos até agora...* Lisboa: Typ. Lacerdina, 1813.

VIANA FILHO, L. *O negro na Bahia*. 3. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1988.

VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969.

LESBIANISMO, PODER E PUNIÇÃO NO RECOLHIMENTO DO SANTO NOME DE JESUS, BAHIA – Século XVIII

Uma relação homoerótica envolvendo duas mulheres na Santa Casa da Misericórdia havia sido indicada, mesmo sem detalhes, por Russel-Wood.¹ O documento, de 16 de dezembro de 1751, revela que Thereza de Jesus, a regente do Recolhimento do Santo Nome de Jesus, foi acusada e expulsa da instituição, e a sua amante condenada a um ano de prisão. Informação contida, detalhes omitidos.

A informação preciosa encontra-se no *Livro dos segredos*. Ali há outros registros da expulsão de irmãos da venerável instituição católica. E por motivos variados. Em 1º de julho de 1766, a Mesa da “Casa Santa da Misericórdia”, presidida pelo provedor Manoel de Matos Serpa, “professo na Ordem de Cristo, fidalgo da Casa de Sua Majestade e Procurador da Sua Real Fazenda”, expulsou Veríssimo Pedro de Alcântara por suborno em eleições:

[...] era público e constantemente sabido [que ele estava] perturbar esta Irmandade com o seu mau gênio e condição, andando publicamente subornando votos nas eleições, e inquietando os irmãos, com perturbação razões que desacreditam a esta casa e bem sem governo da presente Mesa, além do seu mau viver por todas estas razões se devia votar ser ou não expulso e riscado desta Irmandade e sendo por todos ouvido, votaram em secreto por favas brancas e pretas e se venceu por todos os votos, uniformemente que

¹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1775*. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1981. p. 263.

logo foi se expulso e riscado de irmão desta Irmandade para mais nela poder entrar, sem ordem expressa do Exmo. Sr. Conde Governador desta Capitania, aquém se dava conta desta Resolução para a fazer presente a Sua Majestade e para constar mandarão fazer este termo em que assinarão comigo escrivão Pedro Ferreira Lima.²

Através de um rito privado, o voto secreto, a expulsão, por consenso dos membros da Santa Casa, tornava-se um caso de ordem pública, pois o desfecho ou um possível retorno do sentenciado à instituição somente seria possível pela decisão do governador. A relação da instituição católica com o poder colonial era mais que umbilical, alcançava uma formalidade legal amparada em normas e submetida a uma relação hierárquica, já que o governador ciente da decisão deveria comunicá-la ao Rei.

A expulsão de irmãos da Santa Casa era justificada nas resoluções pela desobediência a normas e também a valores católicos como a doação, a caridade, a penitência. Por princípio, a Santa Casa havia sido criada com o fim de propagar o princípio da misericórdia cristã, e isso seria paulatinamente executado pelo império colonial português, desde o século XVI.³ A misericórdia passava a ser um atributo fundamental em ritos estritamente católicos extensivos aos governantes. Como afirmou Maria Lúcia Montes, a presença da Santa Casa da Misericórdia no vasto território ultramar do império também era um lugar simbólico. Em Goa, Açores, Lisboa ou Salvador foi edificada em espaços próximos a sede do governo, a alfândega, a câmara, a cadeia e a igreja matriz.⁴ Uma extensão espacial de significados múltiplos.

² Arquivo da Santa Casa da Misericórdia (ASCM), *Livro dos segredos* (1672/1809), fl. 150.

³ Cf. RUSSELL-WOOD, 1981; SÁ, I. dos G. *A Misericórdia da Bahia: quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997; sobre temas mais específicos na Santa Casa ver também GANDELMAN, L. M. *A Santa Casa da Misericórdia no Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX. História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 8, n. 3, p. 613-630, set./dez. 2001; OTT, C. *A Santa Casa da Misericórdia da Cidade do Salvador*. Rio de Janeiro: MEC, 1960; ESTEVES, N. R. (Org.). *Catálogo dos Irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia: século XVII*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia, 1977; SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; COSTA, P. S. da. *Ações sociais da Santa Casa da Misericórdia*. Salvador: Contexto & Arte, 2001.

⁴ MONTES, M. L. *Misericórdia, a força de um legado histórico*. São Paulo: [s.n.], 2002. p. 52. Pesquisa realizada para a Santa Casa da Misericórdia da Bahia.

Se o *Livro dos segredos* é composto por resoluções restritas aos irmãos da Santa Casa, chama a atenção o registro da expulsão da regente e da condenação da sua amante. E isso pode ser visto como um caso de interpretação da moralidade privada numa instituição secular de caráter social. Se observado ao que está registrado no *Livro dos segredos*, as práticas homossexuais femininas estavam circunscritas ao que deveria ser evitado, proibido e publicizado. E o caso de Thereza de Jesus não foi o único no Recolhimento do Santo Nome de Jesus.

ESPAÇO DE VIGILÂNCIA DA HONRA

O Recolhimento havia sido criado por decisão testamental de João Mattos de Aguiar, popularmente conhecido como João de Matinho, um homem solteiro falecido em 1700. Por sua ordem haveria de ser construído um “convento de Recolhidas mulheres, na forma que os ditos meus testamenteiros melhor quiserem dispor e melhor poderem, o que deixo na sua eleição a qualidade das mulheres, e a forma e ordem do Recolhimento”.⁵ O perfil das recolhidas desejado por João de Matos, e cumprido pela Santa Casa da Misericórdia, foi o de “mulheres honestas, jovens brancas de famílias de classe média, com idade casadoura, honradas, porcionistas – as viúvas ou solteiras de boa reputação que pagassem seu alojamento e alimentação, e mulheres que ficariam recolhidas na ausência dos maridos em viagens de negócios”.⁶

O cronista Luis dos Santos Vilhena, nos últimos anos do século XVIII, registrou um verbete sobre o Recolhimento:

⁵ ASCM, *Tombamento de bens imóveis da Santa Casa da Misericórdia da Bahia em 1862*. Organizado sendo escrivão, e depois provedor o irmão Manoel José de Figueiredo Leite, e dividido em três partes: 1) Edifícios da Capela e Administração, recolhimento, Novo Hospital, Cemitério, e Asilo dos Expostos; 2) Propriedades que se alugão; 3) Terras aforadas e arrendadas. Por Antônio Joaquim Damazio contador da mesma casa. Bahia, Typographia de Camillo de Lellis Masson & C., 1862.

⁶ Cf. NASCIMENTO, A. A.V. A pobreza e a honra: recolhidas e dotadas na Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1700-1867. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 38, p.123-34, 1992; RUSSEL-WOOD, 1981.

Recolhem-se nele donzelas, e com preferêncía as filhas dos Irmãos da Santa Casa para saírem ali para casarem. Há neste recolhimento uma regente, e uma mestra. É isento da jurisdição do ordinário, e só sujeito à Mesa da Irmandade, a cuja igreja fica contígua, e nela praticam os exercícios espirituais, que por regra lhe são impostos, e estabelecidos. Além de bastantes donzelas se recolhem também nele algumas casadas, e isto por ausência, ou discórdias com seus maridos. Foi instituidor, e fundador João de Matos de Aguiar, e por sua instituição saem muitas das donzelas para casar com o dote de cem mil réis cada uma, os quais só recebem depois de casadas, e ainda então carecem de muitos, e grandes empenhos para o embolso do dote.⁷

O processo de construção e estabelecimento do Recolhimento, que durou 16 anos, pode ser notado nos conflitos entre os membros da Santa Casa. A discórdia era sobre o lugar onde deveria ser edificado. Um jogo de interesses é o que se pode observar na administração dos recursos deixados por João Mattos de Aguiar para a construção do prédio, assim como no sustento das recolhidas e a manutenção da instituição. O montante destinado era considerável (100.000 cruzados) e podia ser aplicado a juros anuais. E o interesse econômico sobressaiu nas disputas internas, pois a construção em outra área da cidade implicava na compra de terras de algum irmão da Santa Casa. Os argumentos contrários à instalação do Recolhimento na área contígua ao hospital foram dirigidos para os custos ou mesmo a contiguidade ao hospital e a falta de água no mesmo local.

Como a disputa pela fundação do Recolhimento era tão acirrada solicitou-se a interferência de Sua Majestade, em Portugal; o que resultou na determinação da construção noutra local com a ressalva de que não se mudasse a natureza da instituição e, muito menos, se “[...] prejudicasse ao bem publico”.⁸ O processo se arrastou durante meses, mas, finalmente, a Santa Casa da Misericórdia decidiu pela instalação do Recolhimento como

⁷ VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969. v. 2, p. 451.

⁸ ASCM, *Tombamento de bens imóveis da Santa Casa...*

inicialmente pensado. A partir da instalação da Junta convocada com a participação de “Irmãos de confiança”, determinou-se que o Recolhimento fosse edificado em área contígua ao hospital pertencente à Santa Casa.

Uma lógica aí se vislumbra. A contiguidade espacial de prédios com sentidos e funções sociais distintas tinha como pressuposto um ordenamento simbólico. A ideia era que os dois prédios formassem um só conjunto, “uma serventia recíproca”, o que proporcionaria o controle e a vigilância pelos integrantes da Mesa da Santa Casa quanto a prováveis questionamentos, assim evitando “não suscitar-se no futuro alguma dúvida a respeito da legalidade de tal vigilância no Recolhimento, ou da isenção dele para com o ordinário”.⁹

O prédio demonstrava a imponência social e simbólica para a instituição de hierarquias e práticas de exercício de poder. Era composto por 100 celas, sendo 30 destinadas às recolhidas e as restantes para as Porcionistas e mulheres cujos maridos estavam ausentes. Havia também espaços destinados à “[...] casa de lavagem e outras oficinas necessárias, um claustro no meio com a competente cisterna, e os condutos próprios para despejo”.¹⁰ Como observou Luís Vilhena, o “Recolhimento dos Donzelas era suficientemente espaçoso”.¹¹

Instâncias do poder colonial perpassavam o Recolhimento do Santo Nome de Jesus. A ingerência do governador era um ato regular, pois outras portarias revelam que podia mandar receber as recolhidas e também mandá-las sair. Se o princípio que rege a ordem é a existência da autoridade, outro representante do poder local também estaria ali presente. Refiro-me ao arcebispo que, em 10 de dezembro de 1793, determinou o recolhimento de Maria Joanna do Sacramento e das suas irmãs Anna de Lacerda Coutinho e Helena de Lacerda Coutinho, enfatizando que “nenhuma poderá sair sem ordem régia”. O arcebispo informava que enquanto elas estivessem no

⁹ ASCM, *Tombamento de bens imóveis da Santa Casa...*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ VILHENA, 1969, p. 97.

Recolhimento o seu irmão João da Costa Fonseca daria a cada uma cento e vinte mil réis, algo que já se encontrava registrado em escritura.

O Recolhimento estava, inicialmente, previsto para que funcionasse com apenas oito mulheres recolhidas, órfãs ou donzelas, uma Porteira e uma Regente, sendo que estas deveriam ser mulheres nobres. Escravas trabalhavam, mas restritas aos serviços domésticos. A previsão era que tão logo o prédio estivesse pronto outras escravas seriam admitidas.

DE PORCIONISTA A REGENTE

Quais são as informações sobre a nossa personagem Thereza de Jesus? Era uma porcionista. O estado civil não foi registrado. Por isso, não sabemos se era viúva ou solteira. O certo é que tinha boa reputação na cidade da Bahia. A forma de tratamento que lhe foi imputada pelo escrivão da Santa Casa revela um indício da sua condição social, pois foi chamada de D. Thereza de Jesus ou “a porcionista Thereza de Jesus”. O que nos leva a crer que se tratava de uma mulher de idade madura, e com alguma fonte de renda ou posse, tendo, portanto, condições para o seu próprio sustento, já que a sua estadia não implicou em despesa alguma para o Recolhimento. Mas, de que modo tornou-se uma recolhida?

O escrivão Ignácio Francisco Barboza informa que, em 08 de maio de 1751, ela fez uma petição solicitando o seu recolhimento por um ano. Acatando a decisão da Santa Casa, Thereza de Jesus concorda em “prestar obediência” à Mestre Regente e a “observar os estatutos do mesmo Recolhimento”.¹²

Dois meses após ter entrado no Recolhimento do Santo Nome de Jesus como porcionista, Thereza de Jesus foi nomeada Regente pela mesa da Santa Casa da Misericórdia. A rápida ascensão à condição de responsável pelo funcionamento do Recolhimento indica sua respeitabilidade e relações sociais

¹² ASCM, *Consistório do Recolhimento*, 08 de maio de 1751.

com representantes das elites, inclusive religiosas. No registro da sua nomeação consta que estavam presentes onze pessoas e destaca-se, sobremaneira, no início e fim do documento, “as boas informações que teve o Irmão Provedor”, através de documentos apresentados à Mesa, inclusive o do vigário da freguesia de São Pedro, Bernardo Pinheiro Barreto.¹³

Thereza de Jesus torna-se, em 28 de julho de 1751, “Regente das Recoilidas Donzelas”. Um cargo de extrema importância para a Santa Casa da Misericórdia. A função de Regente implicava em prestar satisfações à Mesa da Santa Casa, ter firmeza e controle sobre as pensionistas adultas e as jovens recolhidas. Para ser Regente a candidata deveria ser branca, de origem “cristã-velha”, ter uma idade adequada, provavelmente mulheres maduras, uma boa reputação e posição social “suficiente”.¹⁴ O que demonstrava algum status na sociedade baiana setecentista.

Ascender a Regente indicava a reprodução formal dos valores institucionais da Santa Casa da Misericórdia, fosse pelo exercício legal da conduta moral e religiosa ou o caráter disciplinador que a função exigia. Dois documentos que estão no Livro de Registros fornecem períodos distintos no estabelecimento legal das condutas, definições, atribuições e normas. Um se reporta a capítulos e o outro a estatuto. O estatuto do Recolhimento aponta, logo no seu primeiro capítulo, o modelo formal esperado para a função de Regente: exemplo de conduta e vida exemplar para com as subalternas. E o uso do termo “espelho” é bastante apropriado para o que a Santa Casa esperava de tal função de poder:

Haverá uma Recoilhida que faça o ofício de regente do Recolhimento, a qual se fará mais recomendável pela sua conduta, e vida exemplar, do que pela própria autoridade do lugar que o ocupa, de tal sorte, que sirva as que lhe estão sujeitas de baliza, espelho, em todo o gênero de ações, que elas devem ser, e verdadeiramente obrar a ela pertence o

¹³ ASCM, *Livro 2º de Termos de Recoilidas (1740-1759)*, *Termo por onde se concede o lugar de Regenta do Recolhimento a Dona Thereza de Jesus*, fl. 68.

¹⁴ RUSSEL-WOOD, 1981, p. 264.

governo de toda a Casa, as mais recolhidas tanto Donzelas como Porcionistas, lhe terão toda obediência, e respeito, em tudo o que pertence a seu officio.¹⁵

O exercício de poder pela Regente implicava na vigilância constante das suas subalternas em relação à honra e, conseqüentemente, no impedimento de possíveis escândalos, assim como na punição, através de castigos.

& 2º. Será obrigada a vigiar com todo zelo, cuidado sobre a conduta, e bom procedimento de todas as que lhe sujeitas, estando todo o escândalo, ou qualquer ação que possa diminuir ou prejudicar o seu credito e honra.

& 3º. A ela pertence tomar conhecimento se todos cumprem com as respectivas obrigações de que foram encarregadas.

& 4º. Terá toda autoridade de admoestar, repreender, e castigar as suas súbditas conforme a qualidade de seus crimes; usando de toda a moderação, e mostrando mais que é mais, do que superiora no uso da sua autoridade.¹⁶

RITOS DE EXERCÍCIOS DE PODER

Se observado o capítulo referente às obrigações das recolhidas, o papel desempenhado pela Regente aproxima-se do lugar reservado a maior autoridade da Igreja Católica. As “donzelas e encostadas” deveriam viver com honestidade, “evitando tudo o que pode deslustrar o seu crédito, e reputação”, como os escândalos, correspondências “ilícitas”, intrigas, disputas, “alterações e descomposturas umas com as outras”, “respeitando-se umas as outras, principalmente as mais moças as mais velhas”, assim como ter respeito e obediência às mestras e porteiras; e no que se refere à Regente,

¹⁵ ASCM, *Livro 2º de Registros*. Registro dos Estatutos para as Recolhidas do Recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia, 1776-1817, p.107.

¹⁶ *Ibid.*

além do “muito respeito e obediência” deveriam reconhecê-la como “Superiora, e lembrando-se que ela faz o lugar de Deus”.

Na figura da Regente imbricavam-se a autoridade reguladora em termos administrativos e em valores religiosos. Tratava-se de posição hierárquica transmissora de condutas elaboradas pela Santa Casa da Misericórdia.¹⁷

O Recolhimento era uma comunidade religiosa em que regras e ritos católicos encontravam-se relacionados e registrados. No “Registro de Capítulos” havia alguns específicos para “orar”, a constante devoção ao Santíssimo Rosário, os louvores e as indulgências. O rito de devoção ao Santíssimo Rosário era a forma de se implorar o “Socorro e o Patrocínio da SS.Virgem”, em cujo louvor e honra os devotos estariam a alcançar graças e vitórias, “não só do inimigo comum da nossa Santa Fé”; provavelmente, estavam se referindo aos que questionavam o monopólio da fé católica. A importância desse rito repousava na reprodução social da hierarquia católica, pois através da sua execução os “Sumos Pontífices” estariam a alcançar graças e indulgências pela devoção ao Rosário de Maria.

A devoção ao Santíssimo Rosário ocorria no oratório, às oito horas da noite, e era anunciado com um único tocar do sino. Nele pode ser observada a esperada reprodução canônica dos valores religiosos, pois a ausência das recolhidas, mesmo “sem causa urgente por três vezes”, entenda-se doenças, significava uma punição severa pela Regente, que poderia castigá-las “[...] por cada vez com um dia de prisão e jejum, e por alguma do governo, que não quiser assistir a estes exercícios dará parte a Mesa que ela dar as devidas providencias”.¹⁸

Um rito também importante era o da Via Sacra. Considerado como um santo exercício significava a representação “ao vivo” de todos os passos da Paixão e o modo como as graças e as indulgências seriam alcançadas. Isto indicava a consonância com a autoridade papal que havia determinado, através de uma bula, desde o ano de 1695, que esta devoção daria aos fiéis

¹⁷ ASCM, *Livro 2º de Registros*. Registro dos Estatutos para as Recolhidas do Recolhimento desta Santa Casa da Misericórdia, 1776-1817. Cap. 5, &1, p. 110.

¹⁸ Ibid.

as mesmas indulgências para aqueles que visitassem as Estações do Calvário, em Jerusalém.

Se o rito é importante, quem o dirige também o será. Em cena a figura da Regente, pois ela tinha a autoridade de nomear uma das recolhidas para executar um rito que acontecia nas segundas, quartas e sextas-feiras, depois da celebração das ave-marias, e após o sinal de três badaladas do sino, “por duas vezes”. A consecução do rito era esperada com a presença de todas as recolhidas, e a ausência era passível de punição semelhante à falta no Santíssimo Rosário – um dia de prisão por cada vez que faltassem. A diferença é que por ser a Via Sacra um rito de maior relevância o número de faltas consideradas puníveis era menor. Duas já seriam suficientes para o castigo executado pela Regente.¹⁹

Os ritos católicos no âmbito do Recolhimento revestem-se, portanto, de exercício do poder da Regente, fossem na execução ou punição. A Regente revela-se tanto como disciplinadora de práticas instituídas quanto àquelas a serem reguladas. Nesse sentido, ela era produtora e, ao mesmo tempo, reprodutora de ações predeterminadas. E o seu simbolismo era a encarnação da sacralização dos mecanismos de poder existentes na Santa Casa da Misericórdia. As recolhidas deveriam sempre lembrar que a Regente era “Superior”, e “faz o lugar de Deus”.

O “criador e suas leis, desígnios e justiça” não somente “habitarium” a instituição secular como poderiam “encarnar” justamente naquela que no Recolhimento, em termos hierárquicos, representava o maior controle disciplinar. A Regente tornava-se um exemplo da distribuição do poder, algo que se aproxima do que Michel Foucault chamou a atenção para a disciplina, suas hierarquias, enquadramentos, inspeções, exercícios condicionamentos e adestramentos.²⁰

¹⁹ ASCM, livro 2º de Registros dos Estatutos... Cap. 5, &1, p. 110.

²⁰ FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 221.

VESTUÁRIO, ESCRAVAS E CONDUTA

O controle que se apresenta na conduta e nos ritos religiosos pode ser observado no ideal do *trajar* naquela instituição. As recolhidas não obedeciam a um único padrão do vestir. É o que se deduz da censura do Cônego Matheus de Lima Passos aos Estatutos, quando discorda sobre a distinção “no trajar que se permite as [recolhidas] do Governo e as Porcionistas”. Ao indicar o estabelecimento de um uniforme “universal”, o cônego intencionava despi-las do “exterior rico, pomposo e vaidoso”.

A censura ao traje diversificado implica em perceber a uniformização do vestir como forma de se evitar o luxo, a vaidade, a ambição, a emulação assim como “muitos males que se devem desterrar de uma Casa que se deve brilhar, sobretudo, a Santa pobreza”. A pobreza que deveria ser estendida às vestes se apresenta como um valor santificado, cujo atributo marcaria a existência da instituição. Reconhecendo que muitas Porcionistas eram abastadas, e aqui devemos incluir Thereza de Jesus, o Cônego pedia aos senhores da Santa Casa que elas se conformassem com a comunidade, caso contrário estariam a contribuir com a desordem.²¹

O trajar e o vestir uniformizados constituíam, portanto, um elemento fundamental para a manutenção de uma ordem. Ordem, por excelência, de cunho religioso, mas que reproduzia as preocupações do clero religioso com a possível incorporação de vestimentas externas ao Recolhimento. A censura do Cônego se insere num contexto em que a exuberância das roupas era uma marca na esfera pública, e não é à toa que Luís Vilhena registrou a riqueza das roupas de escravas que acompanhavam as senhoras pomposas pelas ruas soteropolitanas.²²

Sendo a indumentária uma manifestação de padrões, imposições e projeções de comportamento,²³ a indignação do Cônego para o que se

²¹ ASCM, *Livro 2º de Registros...*

²² VILHENA, 1969, p. 54.

²³ SANTOS, J. T. dos. Incorrigíveis, afeminados, desenfreiados: indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n. 2, p. 145-182, 1997.

determina nos Estatutos é percebida nos significados da pobreza numa instituição que tinha acepções e relações simbióticas com a religiosidade católica. Percebe-se uma valoração do que fosse considerado pobre na própria existência da instituição. Nesse sentido, a conclusão sobre o que vestir é um primor: “Para as que vivem enclausuradas tudo há de ser pobre, igual, e uniforme”, ou seja, vestes sem distinção da função hierárquica e do exercício do poder.

A vida cotidiana das recolhidas implicava em trabalho numa área delimitada e regulada. Um deslocamento dos serviços de costura, bordado e renda para um local como os “cubículos” (quartos) era terminantemente proibido. As normas de controle nas salas de trabalho eram tão rígidas que existia um regimento específico com vinte e dois artigos, indicando o esperado comportamento e as possíveis advertências, repreensão, jejum e penitência.²⁴

A normatização de atos e proibições demonstra que a Mesa da Santa Casa da Misericórdia dispunha de informações sobre o que se passava no Recolhimento. Na elaboração dos capítulos sobre a conduta ali esperada a Mesa registrava o descumprimento dos Estatutos, indicando que os “documentos”, leiam-se as ordens, estavam sendo abolidos e relaxados. A razão seria a “inconstância dos tempos” e os “diferentes gênios das suas habitadoras, de cuja desordem tem havido algum escândalo”. Escândalo, portanto, que não condizia com a reputação esperada da instituição da Misericórdia.

Os capítulos no período 1776-1817 apontam as preocupações com a moral e os bons costumes. São onze capítulos com detalhamento do comportamento cotidiano na instituição. E como o período é escravocrata, havia uma norma para que as recolhidas pudessem ter somente uma escrava ou “serva” no Recolhimento. Mesmo havendo essa possibilidade, a permissão implicava na aprovação pela Mesa da “qualidade”, “honradez” e “procedimento” da escrava. A circulação de escravas era limitada ao espaço interno do Recolhimento no intuito de impedi-las de realizarem algum

²⁴ Cf. ASCM, *Livro 1191...*, 08/07/1860.

tipo de “serviço” nas ruas da cidade. É provável que essa proibição servisse como impeditivo das senhoras e donzelas utilizarem-nas para outros fins, pois algumas recolhidas possuíam mais de uma escrava ou mesmo “servas” reconhecidas como “encostadas”, portanto, dependentes.

Cap. 1 – Nenhuma pessoa, que por qualquer modo, ou razão se achar vivendo dentro do dito Recolhimento, além das donzelas órfãs [...] poderá ter em sua companhia dentro do mesmo Recolhimento mais do que uma escrava ou serva, sendo pessoa, que a deva ter pela sua qualidade, a qual serva, ou escrava será honrada, e de conhecido procedimento aprovado por esta Mesa, e nunca sairá fora da Portaria a fazer serviço algum e quando a tal pessoa apresente tenha mais algumas escravas, ou servas a título de encostadas, e em especial licença desta Mesa as lançará fora dentro do tempo de um mês.²⁵

O apelo era justificado na prerrogativa de Regentes anteriores terem tido tal regalia. Portanto, não havia mulher forra que, na condição de serva, pudesse ter alguma escrava no Recolhimento. O interdito impossibilitava-a de ter uma escrava para o seu “particular serviço”, ou mesmo alguma outra forra reconhecida como sua encostada. E quando as tivesse, a aplicação do tempo de permanência da sua escrava no Recolhimento era o mesmo das senhoras e donzelas – um mês.

Se as senhoras estavam proibidas de terem várias serviçais no Recolhimento, o regulamento não impedia que tivessem “serventes” e escravas “de fora” trabalhando ou realizando algum tipo de serviço nas ruas da cidade. Apesar dessa concessão, a divisão entre os espaços internos e externos coibia a entrada delas, principalmente, em pernoitar na “Portaria de baixo para dentro”.²⁶

A circulação imposta não se restringia às escravas e serviçais. A entrada no Recolhimento de pessoa “de qualquer qualidade, estado ou condição,

²⁵ ASCM, *Livro 2º de Registro*, cap. 1.

²⁶ ASCM, *Livro 2º de Registro*, cap., 1, 2 e 4.

que seja”, só poderia ser feita por ordem escrita do Provedor da Santa Casa. O rigor era tão explícito que se houvesse a necessidade da presença de um médico, umas das três oficiais o acompanhariam durante todo o percurso de circulação interna até o “despedir” na Portaria.²⁷

Não encontrei informações se Thereza de Jesus possuía alguma escrava na cidade. Provavelmente, no Recolhimento ela não o tinha. É o que deduzo da petição feita à Mesa Diretora, em 04 de agosto de 1751, sete dias após a sua ascensão, solicitando a concessão de uma “serva para o seu serviço de porta adentro”. Havia uma prerrogativa similar concedida às suas antecessoras e, portanto, não havia como a Santa Casa negar o pedido, afinal ela estava imbuída de “autoridade”. Outro argumento utilizado na petição deve ter facilitado a decisão: o Recolhimento não teria nenhuma despesa com tal decisão. E o seu desejo foi atendido.²⁸

As ações regulamentadas da Santa Casa visavam um controle absoluto das internas, mesmo em espaços de “intersecção” como as janelas e grades, já que poderiam servir de contatos entre os espaços privado e o público. E se alguma recolhida ou mesmo serva fosse vista, durante o dia ou à noite, conversando com alguém de “fora” do Recolhimento, a punição era imediata. A Regente mandaria prendê-la no “cárcere” e informaria a Mesa da Santa Casa para que essa decidisse o que fazer com tamanho delito.²⁹

A exceção era exclusivamente dada às escravas que poderiam receber na “Roda e Portaria, tudo o que as de foram levarem”. Presumo que, assim como havia sido criado pela Irmandade da Santa Casa um espaço para receber crianças recém-nascidas abandonadas, denominada Roda dos Expostos, havia no Recolhimento um espaço semelhante, denominado como Roda, para o recebimento de objetos, vestes e até alimentos.³⁰

²⁷ ASCM, Livro 2º de Registros... cap. 5.

²⁸ Livro 2º de Termos de Recolhidas (1740-1759), p. 69.

²⁹ Ibid., cap. 8.

³⁰ Sobre a Roda dos Expostos cf. SANTOS, J. T. dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 32, p. 115-138, 2005.

Os capítulos nono e décimo primeiro indicam a ritualização de atos semanais e cotidianos. A cada sete dias, a Regente e a Mestra visitavam os quartos de todas as mulheres que ali viviam, no intuito de verificar a limpeza. O rigor no asseio era observado, sujeito, inclusive a punição.

O almoço ocorria às 11 horas no refeitório e o sinal era dado por um toque do sino colocado na entrada. Uma proibição é registrada: nenhuma das recolhidas teria a refeição além deste espaço, a não ser em caso de impedimento de alguma “moléstia conhecida”. Essa determinação se estendia às outras funções hierárquicas. Aliás, é nessa área comensal que se impedia algum tipo de privilégio na distinção hierárquica entre as recolhidas. Tanto a Regente quanto a Mestra e a Porteira deveriam ali se alimentar, sem que isto pudesse indicar “alteração ou diminuição de umas com as outras”³¹

RECONHECIMENTO DO HOMOEROTISMO FEMININO

Se a Santa Casa regulava as práticas cotidianas e os ritos católicos, também haveria de proibir as práticas sexuais das recolhidas com homens e até com mulheres. O que não deve ter sido uma tarefa fácil. Pelo visto as práticas homoeróticas no recolhimento não eram desconhecidas dos membros da Santa Casa. Muito pelo contrário. É o que deduzo de um capítulo do Estatuto. O capítulo 5º é dirigido para os deveres e as obrigações das recolhidas donzelas e encostadas. E o parágrafo 13 refere-se exclusivamente ao “crime de alcovitaria”, visto como o mais detestável e péssimo, perante Deus Nosso Senhor, “o princípio de toda a desonestidade”. Como registrado, havia mulheres alcoviteiras, intermediárias, que induziam outras mulheres a praticarem “amores ilícitos e pecaminosos com homens e mulheres para fora ou dentro do mesmo Recolhimento”. A alcoviteirice era compreendida no ato de “mandar recados”, oferecer-se para “lhe ganhar a

³¹ ASCM, *Livro 2º. de Registros*, caps. 9 e 11.

vontade” [leia-se, o desejo], “fazer escritos, e mandá-los, ou pondo outros quaisquer meios para esse fim”.³²

Se no empreendimento colonizador a moral pode ser vista como um valor circunscrito ao desejo normativo, heterossexual, voltado para o casamento e vinculado a honra,³³ nessa mesma sociedade, onde “todo mundo transgredia”,³⁴ haveria de ser criada um instrumento burocrático sobre os corpos femininos, através de uma legislação específica que desse conta dos desejos e práticas heterossexuais e homossexuais. O interessante a observar é que as práticas homossexuais femininas passavam a ser registradas, publicizadas e normatizadas.

Por certo, o Estatuto do Recolhimento, de algum modo, se coadunava com a legislação eclesiástica das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, no que se reporta ao que era visto também como sodomia (relação sexual entre sujeitos do mesmo sexo) no século anterior. Quarenta e cinco anos antes do caso de Thereza de Jesus, em 1707, prevalecia a distinção entre “sodomia própria”, cometida entre homens, e “sodomia imprópria” entre mulheres.³⁵ O Regimento inquisitorial teria o seu parágrafo sobre sodomia atualizado em 1774, no último dos Regimentos, vinte e dois anos após a expulsão de Thereza.

A lógica é se há legislação deve haver punição. Assim, percebe-se que sujeitos “incuráveis”, como seriam qualificados, no século seguinte, os transgressores das sexualidades no espaço público, estavam presentes em espaços extremamente fechados e, portanto, sendo definida a natureza dos seus atos sexuais, seria necessário vinculá-los a alguma penalidade.

³² ASCM, *Livro 2º de Registros. Registro dos Estatutos...*

³³ ALGRANTI, L. M. A Irmandade da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro e a concessão de dotes. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 6/7, p. 45-66, 1993.

³⁴ ARAÚJO, E. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 213.

³⁵ MOTT, L. R. de B. *O lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987; BELLINI, L. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 74-80; sobre casos de lesbianismo nos século XVI ver também ARAÚJO, 2008, p. 219ss; VAINFAS, R. Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, L. de M. e (Org.). *História de vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1, p. 244s.

Tratava-se de normatizar e controlar o exercício da sexualidade exclusivamente das recolhidas. A ironia no nosso caso é que a punição a tais atos estava diretamente vinculada à figura da Regente do Recolhimento.

Vejamos o que diz o parágrafo 3º: “[...] tendo a Regente notícia ou suspeita bem fundada [de amores ilícitos e pecaminosos com homens e mulheres para fora ou dentro do Recolhimento], fará logo prender a que tiver cometido este crime”. Certificando-se que o caso fosse “verdadeiro, sem demora o fará saber a Mesa para esta lhe impor as penas que um crime desta natureza merece; e se alguma outra [recolhida] souber de certo será obrigada a participá-lo a Regente e não o fazendo, se o depois constar que o sabia será tida e imputada por cúmplice do mesmo crime”.³⁶

Por certo, a Santa Casa não imaginava que todo esse aparato repressivo sexual para as recolhidas viesse a cair justamente sobre quem exercia o controle e a transmissão do poder institucional.

E aqui se apresenta a ironia do nosso caso setecentista. A trajetória de Thereza de Jesus no Recolhimento demonstra um duplo controle sobre as recolhidas e aos seus próprios desejos. Transmissora-mor de valores morais da Santa Casa da Misericórdia passou a ser, posteriormente, alvo desses mesmos valores, pois a sua relação homossexual haveria de se tornar conhecida e, conseqüentemente, alvo de punição.

A permanência de Thereza no Recolhimento durou menos de um ano. Como Regente ficou por lá cinco meses. A sua expulsão ocorreu em dezesseis de dezembro de 1751. Foi visível o constrangimento da instituição na sua expulsão. O ato teria que ser levado a uma ritualização. Os irmãos da Irmandade da Santa Misericórdia se reuniram e decidiram que a punição seria aplicada. E assim foi feito. O Provedor da Irmandade mais poderosa da Bahia, o “Ajude. General” Domingos Borges de Barros, não só estava presente, mas propôs a “inquisição ou devassa”. A acusação era clara e direta. Thereza não estava a cumprir com “as obrigações do seu cargo”, e se portava “com demasiada imprudência nos atos de seu emprego tinha com

³⁶ ASCM, *Livro 2º de Registros*. Registro dos Estatutos..., § 13.

uma Recolhida íntima amizade ilícita e escandalosa”. Infelizmente, não há o registro do nome da sua amante.

A relação entre as duas estava também a quebrar hierarquias. O escrivão acrescentou que Thereza dispensava a recolhida das suas obrigações e até lhe concedia “o governo do seu cargo com tanta franqueza”. Deduzo que fossem as funções atribuídas exclusivamente a Regente. Transparece na devassa que o caso era conhecido por todas que ali moravam no Recolhimento, sendo motivo de conversas e até de questionamentos: “diziam as mais Recolhidas [que] havia duas Regentes naquele Recolhimento que resultava o pouco respeito que nele tinha a dita Regente”. Um caso de moral que tendia a tornar-se pública.

E assim os treze irmãos definiram a pena computada. Diziam que a sua presença era prejudicial, “mais ainda no mesmo Recolhimento e mandarão que dele fosse logo expulsa e para nunca mais tornar a exercer o dito lugar”. Por fim, a sua amante recebeu uma pena mais severa: “mandaram [que] fosse castigada com prisão no cárcere”.³⁷ O seu destino não podemos saber. Ela não recebeu identificação na devassa, o que impossibilita buscar algum indício do seu infortúnio naquela instituição. Teria sido uma mulher criada como órfã e exposta na Santa Casa? Essa é uma hipótese plausível, pois a pena é demais abrangente – um ano – e em um espaço de total controle – o cárcere. A punição a Thereza de Jesus não somente ficou circunscrita ao documento do ato de expulsão. Para não haver dúvidas, encontra-se no documento de sua admissão, uma nota curta, à margem, indicando que por resolução da Mesa, em dezesseis de dezembro de 1751, “se despediu esta porcionista do Recolhimento por causas [que] para isso deu”.³⁸ A sua trajetória foi assim selada no mesmo documento do seu ingresso.

A punição exemplar da Irmandade na Santa Casa da Misericórdia não surtiu o efeito institucionalmente esperado. Os casos de lesbianismo no Recolhimento do Santo Nome de Jesus não parariam por aí. Em 1781, trinta

³⁷ ASCM, Livro 195, fl.122v, *Termo de Resolução que se tomou em Mesa sobre serser expulsa do recolhimento desta Santa Casa e do lugar de Regente dele a Regente Dona Theresa de Jesus pelas culpas abaixo declaradas.*

³⁸ ASCM, Livro 1180, *Termo por onde se concedeu recolher-se...* f. 60.

anos depois da expulsão de Thereza, o Ouvidor do Crime, por ordem do governador da Bahia, realizou sindicância sobre Ana Joaquina, desquitada do capitão Joaquim Tomás Gomes, devido à “vida escandalosa” e as “excessivas amizades que contrai com outras mulheres do mesmo Recolhimento, chegando até a meter e ocultar dentro da cela outras mulheres para o mesmo pecaminoso fim”.

Nesse caso, a punição foi diferente. Ana foi transferida para o Recolhimento do São Raimundo, um espaço criado em 1755 com similitudes aos da Santa Casa: “tem este recolhimento concessão para vinte mulheres convertidas, que querem largar o mundo, e viver com honestidade, para cuja sustentação tem bastantes propriedades, de que os rendimentos sendo bem administrados, abrangem com suficiência. Há nele uma regente, e para os exercícios espirituais, e obras da igreja tem um capelão e um sacristão. É sujeito à disposição dos excelentíssimos Governadores Capitães Gerais, que muitas vezes se servem dele como de cadeia política em que mandam recolher algumas mulheres dissolutas”, cf. afirmava Vilhena,³⁹ ou seja, ex-prostitutas e mulheres de vida irregular.⁴⁰ A razão do seu recolhimento não são reveladas. Temos somente a informação de que Ana Joaquina foi para o Recolhimento do Santo Nome de Jesus, em 11 de julho de 1781, através de uma portaria do Marquês de Valença, governador do estado da Bahia. Dirigindo-se ao Provedor da Santa Casa da Misericórdia, o governador determinava que a recolhida somente saísse do Recolhimento por sua “expressa ordem”.⁴¹

A expulsão de Thereza de Jesus, a prisão da sua amante, e a transferência de Ana Joaquina para um espaço visto como “cadeia política” apontam para práticas homossexuais femininas em uma instituição de tradição católica normatizada por ritos de poder. Mas, há uma singularidade para o caso de Thereza. Era uma Regente e, por isso, viveu uma experiência de punição

³⁹ VILHENA, 1969, p. 451s.

⁴⁰ Cf. MOTT, 1987, p. 33; BELLINI, 1989, p. 74.

⁴¹ ASCM, *Livro 2º de Registros...*, p. 22.

exemplar. Tratava-se da figura transmissora de significados de poder sobre a honra de mulheres recolhidas por uma Irmandade secular. E pelo visto vivenciou uma relação amorosa ultrapassando os limites da hierarquia e da honradez. Mas, todas essas mulheres receberam punições diferenciadas em relação à posição moral, social e financeira que tinham na sociedade baiana setecentista. Uma era porcionista, a outra desquitada e a última, pela pena aplicada, provavelmente, foi uma exposta. As duas primeiras tinham renda, a última dependia da Santa Casa. O que estas histórias nos apontam é que mesmo estando reclusas em uma instituição fechada, ali vivenciaram práticas de um desejo proibido e regimentalmente punido, o que nos leva a crer que se tratava de um espaço de controle, mas também de pulsação de erotismos transgressores.

REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, L. M. A Irmandade da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro e a concessão de dotes. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 1, p. 45-66, 1993.
- ARAÚJO, E. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- BELLINI, L. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- COSTA, P. S. da. *Ações sociais da Santa Casa da Misericórdia*. Salvador: Contexto & Arte, 2001.
- ESTEVES, N. R. (Org.). *Catálogo dos Irmãos da Santa Casa da Misericórdia da Bahia: século XVII*. Salvador: Santa Casa da Misericórdia, 1977.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GANDELMAN, L. M. A Santa Casa da Misericórdia no Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 8, n. 3, p. 613-630, set./dez. 2001.
- MONTES, M. L. *Misericórdia, a força de um legado histórico*. São Paulo: [s.n.], 2002. Pesquisa realizada para a Santa Casa da Misericórdia da Bahia.
- MOTT, L. R. de B. *O lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

NASCIMENTO, A. A. V. A pobreza e a honra: recolhidas e dotadas na Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1700-1867. *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 38, p.123-134, 1992.

OTT, C. *A Santa Casa da Misericórdia da Cidade do Salvador*. Rio de Janeiro: MEC, 1960.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1775*. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1981. p. 263.

SÁ, I. dos G. M. *A Misericórdia da Bahia: quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SANTOS, J. T. dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 32, p. 115-138, 2005.

_____. Incorrígíveis, afeminados, desenfreiados: indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40. n. 2, p.145-182, 1997.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VAINFAS, R. Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, L. de M. e (Org.). *História de vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1

VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969. v. 2, p. 451.

“INCORRIGÍVEIS, AFFEMINADOS, DESENFREIADOS” indumentária e travestismo na Bahia do Século XIX¹

Nos registros de rondas policiais da Bahia oitocentista, encontram-se, além das costumeiras repressões aos ajuntamentos de escravos, batuques e candomblés, referências à prisão de homens que se “vestiam de mulher” e mulheres que se “vestiam de homem”. Esse fato chama a atenção, já que por mais de três décadas, 1853 a 1885, várias prisões foram efetuadas por este “crime”.

Os documentos que registram essas detenções não fornecem muitos dados para uma análise mais detalhada. Apesar da escassez de informações, podemos extrair, através de outras fontes como os relatos de cronistas e viajantes e as notícias de jornais baianos, elementos que possibilitam uma discussão acerca dos significados dessa inversão simbólica que era o fato de indivíduos se vestirem de acordo com os padrões do sexo oposto. Afinal, é de se notar, como faz Braunstein,² que o traje vai além do tecido e ornamento, estendendo-se ao comportamento, determinando-o e evidenciando-o, marcando as etapas da vida,³ contribuindo para a construção da

¹ Este artigo foi publicado na *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2, 1997, e contou com a colaboração de Roberto Albergaria (UFBA). Sou grato também a Neuza Oliveira, João J. Reis, Antonio Sérgio Guimarães, Vagner Gonçalves da Silva, Vivaldo da Costa Lima e Luís Mott pela leitura atenta, críticas e indicações bibliográficas, e a Cláudio Pereira pelo empréstimo de textos valiosos.

² BRAUSTEIN, P. Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. In: ARIËS, P.; DUBY, G. (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 566.

³ Ou mesmo da morte, como mostra Reis em análise sobre o guarda-roupa fúnebre na Bahia oitocentista. Cf. REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, especialmente cap. 5 e 6.

personalidade e distanciamento dos sexos, das classes, dos grupos étnicos, de status e de idade.

Estamos perante um fato que revela a relação existente entre indumentárias. Uma oficial com padrões rígidos para ambos os sexos e uma divergente. Como consequência, encontramos deslocamentos e transformações dos elementos vestimentares constitutivos da ordem social dominante no mundo urbano no século XIX que serão definidas como transgressivas. Essa ordem abrangeria a gestão das aparências (sexuadas), a normatização do corpo (através da roupa, ou da ornamentação corporal e da cosmética de uma forma geral) e a regulação da sua visibilidade (nos espaços públicos e privados).

Deste modo, poderíamos dizer que a roupa, ou o seu uso como marcador social/sexual, os jogos simbólicos diferenciadores-indicadores que envolvem o vestir-se (e o travestir-se) devem ser considerados numa perspectiva não somente estética, ou de moral privada, mas de moral pública e de Direito, situando-se já na intersecção entre a sociedade civil e o Estado.

Trata-se, neste nível, de algo que diz respeito à decência, aos bons costumes, às convenções hegemônicas (o que convém e é conveniente), à discricção, às boas maneiras inerentes à vida civil, englobando-se no amplo “processo civilizador” de que trata magistralmente Norberto Elias.⁴

A normalidade vestimental passou a ser uma dimensão da vida cotidiana, cada vez mais regulamentada pelo Estado, através da legislação e de instituições especializadas destinadas ao controle do espaço público urbano (envolvendo em especial pobres, as classes “perigosas” e os desviantes em geral), constituindo-se num campo de intervenção que tendeu a um domínio próprio – objeto dos poderes de polícia, a partir do século XIX.⁵ Tornou-se uma ordem vigiada e punitiva, e não mais normatizada apenas

⁴ ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

⁵ Desde os anos finais do século XVII, e até o início do século XVIII, vemos se desenhar uma intervenção colonial sobre o vestuário no Brasil. Havia uma preocupação do governo português em criar uma legislação, através de cartas régias enviadas ao governador geral e a governadores de capitanias brasileiras, sobre os trajes, por exemplo, das escravas. Cf. LARA, S. H. *Sob o signo da cor: trajes femininos e relações raciais nas cidades do Salvador e do Rio de Janeiro, CA. 1750-1815*. 1995. Trabalho apresentado na reunião da Latin American Studiens Association.

pelo próprio corpo social, pelos mecanismos tradicionais do pudor, da vergonha, da maledicência⁶ e do ridículo.

E é assim que a transgressão dessa normalidade passou a ser objeto de uma atenção especial, constituindo-se não mais uma questão meramente costumeira, mundana, se não como uma falta moral, como um delito. A própria natureza da documentação (eis, regulamentos, notícias policiais dos jornais locais) é bem significativa da concepção de travestismo que tinham as nossas elites.

AS VESTES EM CORPOS “NATURAIS”

A indumentária é um elemento simbólico fundamental na definição das nossas identidades, não só de classe, mas de gênero. Como consequência, a moda irá manifestar padrões, limites, imposições tácitas de ordens diversas, estabelecendo projeções típicas de comportamento para todas as categorias de indivíduos, fixando um conjunto de significações e valores de um modo sistemático. Daí a formulação estruturalista de Roland Barthes,⁷ que considerava a moda um sistema relativamente fechado, semanticamente perfeito e largamente naturalizado pelas pessoas – representando uma espécie de “direito natural”.

Deste modo, evidencia-se que a diferenciação das vestimentas, segundo os sexos, é um elemento central nos diversos tipos de travestimento, tanto cerimonial⁸ quanto lúdico (p. ex., carnavalesco), prostitutivo ou privado. Como quer que seja, trata-se sempre de transformações episódicas, periódicas ou, excepcionalmente, permanentes, operadas a partir de um código cultural preestabelecido. Nesse sentido, as relações desiguais entre os gêneros têm no corpo o seu primeiro suporte simbólico, sobre o qual se

⁶ Como ocorreu desde a Idade Média com o uso das listras vestimentárias consideradas depreciativas, pejorativas ou nitidamente diabólicas. Cf. PASTOREAU, M. *O pano do diabo: uma história da listras e dos tecidos listrados*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 12 (Textos de Erudição & Prazer).

⁷ BARTHES, R. *Système de la mode*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

⁸ Cf. BATESON, G. *La cérémonie du Naven*. Paris: Minuit, 1971.

exerce uma vigilância severa ao tempo em que é exibido. A indumentária traduz-se, então, como signo distintivo do lugar ocupado pelos diferentes corpos sexuados.

Em um estudo direcionado para a moda do século XIX, Gilda de Mello e Souza⁹ observa que a vestimenta numa sociedade patriarcal acentuará o antagonismo existente entre o homem e a mulher, criando duas “formas” regidas por princípios completamente diversos de desenvolvimento. Isto faz com que a história do traje se diferencie tanto para o homem quanto para a mulher:

[...] a indumentária masculina evoluiu na sua trajetória de oblongo em pé, sólido dos ombros aos tornozelos, ao segmento de uma estrutura assemelhando-se no desenho a um H. A feminina tomou como símbolo básico de sua construção um X.¹⁰

A distinção do vestuário masculino e feminino, que Gilberto Freyre¹¹ classificava como modos de homem – circunscritos ao “jeito, artes e comedimentos próprios de homens bem educados”, e modas de mulher expressando a imagem da feminilidade – estabelecia imagens e projeções de comportamentos para todos os indivíduos. Ao fixar normas e padrões de vestuário para cada um dos sexos não se permitiam mudanças, ou mesmo inversões de indumentária. Essa era a própria semantização do corpo.

Esse fato pode ser notado no que Laver¹² chama de “complexo das calças”: a tentativa das mulheres, no período pós-1840, em usar calças, além de ter provocado agitação, gracejos e censuras, foi considerado um ataque ultrajante à posição masculina. Adotar um símbolo da identidade viril significava transgredir os signos de sedução, charme e metamorfose do vestuário feminino. Mas, paradoxalmente, a moda, ao menos sobre a base dos

⁹ SOUZA, G. de M. e. *O espírito da roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 58s.

¹⁰ Ibid.

¹¹ FREYRE, G. *Casa grande & senzala*. Rio Janeiro: José Olympio, 1987a.

¹² LAVER, J. *A roupa e a moda: uma história concisa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 182.

sexos, como lembra Lipovetsky¹³ permanece essencialmente não igualitária: o pólo masculino ocupa sempre a posição inferior, estável, em face da mobilidade livre e proteiforme do feminino.

Convém observar que mesmo numa sociedade escravocrata, como a baiana do século XIX, a indumentária para escravos (as) e senhores (as) passava por uma “padronização sexual” semelhante. Assim, mesmo existindo uma hierarquia social, que revela a forma de vestir através de signos da posição social, usar roupas de acordo com o próprio sexo constituía algo que estava além das diferenciações sociais.

Isto não quer dizer que essa uniformização fosse de todo obedecida. Desde o século XVIII, como diz Vilhena,¹⁴ as senhoras eram ditas como “pouco honestas” e criticadas “por andarem dentro de suas casas em mangas-de-camisas, com golas tão largas, que muitas vêzes caem, e se lhes vêem os peitos”. Pela narrativa dos viajantes oitocentistas podemos observar que no interior das casas ocorria o uso de roupas poucas e leves, refletindo o modo “impróprio e indecente” de se “trajar em casa”,¹⁵ enquanto que no espaço público imperava o pudor, a discrição, a formalidade.¹⁶

A visita matutina da inglesa Maria Graham,¹⁷ em 1821, às casas de senhoras portuguesas, “metade delas eram senhoras da sociedade”, mostra a sua repugnância por não vê-las usando coletes, espartilhos, lenços ao pescoço e mangas nos vestidos; a escritora demonstrou surpresa quando em reuniões sociais, à noite, encontrava-as não mais “desmazeladas”, mas vestidas à moda francesa, com corpete, enfeites, “fichu” (mantilha), e exibindo suas joias.¹⁸

A distinção entre o vestuário masculino e o feminino, que estava presente na sociedade brasileira desde o século XVI, acentuou-se no século XIX

¹³ LIPOVETSKY, G. *O Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 133.

¹⁴ VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969. 3 v., p. 54.

¹⁵ Expressões encontradas em *O Alabama*, 05/09/1871.

¹⁶ Cf. AUGEL, M. P. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix, 1980. p. 221.

¹⁷ GRAHAM, M. *Diário de uma viagem ao Brasil*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1990. p. 168.

¹⁸ *Ibid.*, p. 175.

quando se estabeleceu, por exemplo, as calças brancas para advogados, professores, médicos, altos funcionários públicos,¹⁹ cartola e sobrecasaca para os estudantes de Direito e de Medicina, a sobrecasaca e a calça de feltro, de vincos laterais, pespontados e salientes, para os senhores de engenho e os vestidos de tafetá preto, de aba rodada, arrastando no chão, recoberto por capota, com mangas compridas até as mãos, para as senhoras da burguesia açucareira nordestina.²⁰

É importante notar que, no espaço público, as senhoras brancas eram reservadas – usando sedas, veludos, fitas e joias – enquanto os varões exibiam excesso de bordados, lantejoulas nos coletes, rendas nas roupas de baixo e adereços.²¹ Também algumas escravas mostravam exuberância nos seus modos de vestir, como registra Vilhena,²² no século XVIII, ao observar as mulatas e pretas que acompanhavam suas pomposas senhoras:

[...] vestidas com ricas saias de cetim, becas de lemiste finíssima, e camisolas de cambraia, ou cassa, bordadas de forma tal, que vale o lavor três, ou quatro vezes mais que a peça; e tanto é o ouro, que cada uma leva em fivelas, cordões, pulseiras, colares ou braceletes, e bentinhos, que sem hipérbole, basta para comprar duas, ou três negras, ou mulatas como a que o leva: e tal conheço eu que nenhuma dúvida se lhe oferece em sair com quinze, ou vinte, assim ornadas.²³

No século seguinte, o príncipe Maximiliano de Habsburgo,²⁴ ao encontrar em Salvador uma escrava que despertou a sua atenção, pelo contraste com as negras que vendiam frutas usando “roupas leves e descuidadas”,

¹⁹ FREYRE, 1987a, p. 416.

²⁰ Cf. FREYRE, G. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. Recife: IJNPS, 1964. p. 99ss.

²¹ LINDLEY apud ARAÚJO, E. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. p. 119.

²² VILHENA, 1969, p. 54s.

²³ É curioso que o bem trajar dos escravos não constituía uma preocupação dos senhores em todo o país, como nota Scarano, nas Minas Gerais do século XVIII. É possível que o observado por Vilhena tenha sido um reflexo de desenvolvimento urbano da cidade do Salvador, no qual a suntuosidade das senhoras e o bem vestir das suas escravas fossem um parâmetro das marcas da nossa proximidade com os países europeus. Cf. SCARANO, J. Roupas de escravos e de forros. *Resgate: Revista de Cultura*, Campinas, SP, n. 4, p. 51-61, 1992.

²⁴ HABSBURGO, M. de. *Bahia 1860*. Salvador: Fundação Cultural do Estado, 1982. p. 81s.

notava que o seu corpo encontrava-se em perfeita harmonia com todo o conjunto:

[...] vestia o traje pitoresco e admirável das negras brasileiras [...] uma saia de chita estampada com flores vivas cai, folgada e descuidadamente, em volta das ancas, que balançam suavemente. Uma bata branca, sem manga, esvoaça, como peça casual, na parte superior do corpo. Ao andar pela cidade, um xale colorido aberto e pregas graciosas, cobre-lhe os ombros.

É curioso que além de “um torço de tecido leve, branco ou azul-claro”, a escrava usava um colar (ou colares?) que poderíamos identificar como signo distintivo do universo religioso afro-baiano: “contas de vidro com amuletos profanos pendem em longas voltas sobre o peito”. Mas, quem eram essas negras tão suntuosas? É possível que se tratassem tanto de escravas, pois as grandes famílias se preocupavam em demonstrar a sua opulência até mesmo pela riqueza dos ornamentos usados por seus escravos domésticos,²⁵ quanto de libertas, visto que a posse de joias para estas, segundo Oliveira,²⁶ constituía uma parcela importante dos bens que deixavam em testamento. Segundo Nina Rodrigues,²⁷ eram chamadas, já no pós-abolição, de “negras ricas” e usavam sandálias, algo distintivo da qualidade de libertas:

[...] carregam o vestuário à baiana de ricos adornos. Vistosos braceletes de ouro cobrem os braços até ao meio, ou quase todo; volumoso molho de variados berloques, com a imprescindível e grande figa, pende da cinta. A saia é então de seda fina, a camisa de alvo linho, o pano da Costa de rico tecido e custosos labores; completando o vestuário especiais sandálias que mal comportam a metade dos pés.²⁸

²⁵ Como visto na citação de VILHENA, 1969 e em VERGER, P. *Notícias da Bahia*: 1850. Salvador: Corrupio, 1981. p. 222.

²⁶ OLIVEIRA, M. I. C. de. *O liberto: o seu mundo e os outros*: Salvador, 1790/1890. Salvador: Corrupio, 1988. p. 47.

²⁷ NINA RODRIGUES, R. *Os Africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1977. p. 119.

²⁸ Gilberto Freyre observa que havia uma proibição aos negros, e aos escravos, do uso de jóias e de tetéias de ouro, com o intuito de marcar as diferenças de raça e de classe. A permissão se dava às “mucamas bem vestidas e cheias de jóias”, pois estas “representavam um prolongamento das suas iaiás brancas quando exibiam

Obviamente que nem todas as escravas e libertas demonstravam riqueza no seu vestuário e nem se vestiam do mesmo modo. De acordo com Nina Rodrigues²⁹ os crioulos, particularmente as mulheres, adotavam e conservavam vestuários de origem africana. Enquanto os negros usavam vestes brancas, de grosso tecido de algodão, calça e camisa justa e curta, as mulheres vestiam “saías de cores vivas, de larga roda. O tronco coberto da camisa é envolvido no pano da Costa, espécie de comprido chale quadrangular, de grosso tecido de algodão, importado da África. O pano da Costa passa a tiracolo, sobre uma espádua, por baixo do braço oposto, cruzadas na frente as extremidades livres”. O uso desse traje combinado com o “torso, triângulo de pano cuja base cinge a circunferência da cabeça, indo prender-se as três extremidades na parte posterior ou nuca”, teria como resultado a qualificação de “baiana”.³⁰

Entre as africanas sobressaíam, pelas descrições dos viajantes, as negras minas. De acordo com Robert Avé-Lallemant,³¹ essas traziam o busto coberto com

[...] frouxa camisa branca que, justamente por ser muito larga na parte superior, põe um ombro e o seio quase nus. A orla de cima da camisa é, muitas vezes, ornada de bico branco e toda em tecido tão diáfano e este, ainda por cima,

em festas de igreja ou de rua”. FREYRE, G. *Modos de homem e modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1990a. p. 101. E foi em festa, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia, que Roberto Avé-Lallemant, em 1859, viu os enfeites de ouro de algumas negras. A combinação exótica de contas africanas com correntes de ouro, deixara fascinado o viajante francês: “[...] é genuinamente africano um rico colar de corais, com enfeites de ouro, em volta do pescoço negro dessas mulheres. Muitas trazem grossas correntes de ouro ornando-lhes o colo. AVÉ-LALLEMANT, R. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe: 1859*. São Paulo: Ed. Itatiaia; Edusp, 1980. p. 48. Vi uma com o antebraço coberto até ao cotovelo de braceletes articulados”. Dois outros viajantes, os alemães Spix e Martius, também registraram o uso de correntes de ouro e prata pelas escravas, “especialmente às escravas dos ricos fabricantes de açúcar, que, na elegância domingueira, realçam com o brilho dessas correntes as saias de cassa branca e lindas rendas”. SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. p. 144.

²⁹ NINA RODRIGUES, 1977, p. 118s.

³⁰ Segundo Ramos, a figura típica da baiana seria de influência nigeriana (os panos vistosos, as saias rodadas, os xales da Costa, os braceletes, os argolões), muçulmana (a rodilha ou turbante) e angola-congolenses (miçangas e balangandãs). RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Nacional, 1979. p. 198 (Brasiliana, 249).

³¹ AVÉ-LALLEMANT, op. cit., p. 23.

sobretudo aos domingos, enfeitado com tantos bordados vasados, que todo o busto de basalto negro transparece, deixando adivinhar-lhes as formas.³²

Os escravos se vestiam de variadas formas, da exuberância à simplicidade, como pode ser deduzido, por exemplo, dos relatos e das fotografias da época.³³ Podiam mesmo estar quase nus nos mercados, em que eram vendidos, com apenas “um pequeno pedaço de pano grosseiro em volta da ancas”.³⁴ Ali, a providência imediata do comprador de escravos era vesti-los com “[...] roupas que lhe agradem: a faixa de variegadas cores, que lhe enrolam em torno da cintura, o paletó de lã azul e o boné vermelho muito contribuem para tornar mais agradável ao negro essa passagem para a sua nova situação”.³⁵ Vê-se o quanto era significativo para a sociedade escravocrata a utilização de vestes que permitissem estabelecer uma nova condição ao escravo. Não mais o escravo dos mercados, sem vestes, portanto em estado “selvagem”, mas o escravo vestido e identificado socialmente como de pertencimento a alguém. A ritualização de vesti-lo tinha, assim, o objetivo de retirá-lo da sua completa “nudez social” e marcá-lo no seu devido lugar.

³² Sobre o modo de vestir das negras minas cf. também AFFONSO, 1923 apud FERRETTI, S. F. *Tambor de crioula: ritual e espetáculo*. São Luís: SECMA, 1995. p. 58s.

³³ Cf. FRAGA FILHO, W. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Hucitec; Salvador: EDUFBA, 1996 e FREYRE, G. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Nacional; Recife Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1987b.

³⁴ RUGENDAS, J. M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1979. p. 256.

³⁵ *Ibid.*, p. 258. A variedade na indumentária dos negros pode ser notada através das observações de J. da Silva Campos sobre o vestuário dos “ganhadores”, dos trabalhadores do cais e dos trapiches: “usavam os “ganhadores” ou trabalhadores do canto, no serviço diário, vestimenta de pano de algodão grosso (de sacos de farinha de trigo (ou de “saco” ou aniagem – tecido de juta usado em sacaria, servindo especialmente naquele tempo para enfiamento de xarque)). Eram estas as peças de indumentária: calças curtas de cóis (de enfiar), que desciam uns 0m10 abaixo dos joelhos e camisolão comprido, que lhes vinha até os joelhos, tendo dos lados bolsos de dois palmos de profundidade. Os trabalhadores do cais e dos trapiches usavam o tal camisolão sem mangas. A cabeça traziam em vez de chapéu um gorro de pano de algodão grosso, que lhes servia ao mesmo tempo de rodilha, quando houvessem de transportar objetos. [...] Toda essa indumentária era preparada pela negras”. Note-se uma hierarquia social no vestuário da população de origem africana e dos seus descendentes: “africano que usava calças, paletó, chapéu e botinas era sujeito endinheirado”. CAMPOS, J. da S. Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia. *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, Salvador: Imprensa Oficial, v. 29, p. 292, 1946.

Por consequência, haveria uma legislação específica sobre vestuário. A postura da Câmara Municipal de Salvador, de 11 de maio de 1859, estabelecia pena de quatro mil réis e dois dias de prisão, para “qualquer indivíduo livre ou escravo empregado em serviço de carregamento” que não estivesse vestido.³⁶ O objetivo era enquadrá-los em trajes que refletissem a ordem sistêmica do vestir no seu aspecto do decoro. Não é á toa que, ao narrar o fato de um homem de “cor preta” ter sido impedido por um padre de ir além das grades de uma igreja, o jornal *O Alabama*, 19/4/1871, destacava o fato desse estar – “vestido com decência”. Um outro dado vai nessa mesma direção. Em dezembro de 1869, o periódico destacava a presença de crioulas em uma missa por elas estarem muito “chiques”.³⁷

A postura baiana não era isolada. Coadunava-se com preocupações em âmbito nacional. No Maranhão, por exemplo, encontramos leis, no período que vai de 1843 a 1884, estabelecendo pena de mil réis, “que se dobrará quantas vezes reincidir”, para “toda pessoa livre, ou escrava que for encontrada nas ruas, e praias desta villa ou em estradas públicas, vestidas de modo que offenda a decência e moral pública”.³⁸ Uma punição maior, com prisão de oito dias, apareceria em 30 de setembro de 1846, para aqueles que andassem a qualquer hora “[...] do dia, ou da noite em camisa e seroula ou mesmo com a camisa solta por cima das calças”. O curioso é que a multa de seis mil réis diminuía para dois mil réis quando o contraventor fosse escravo, já que havia uma determinação no artigo para o senhor fazer o pagamento. No entanto, a multa permanecia em seis mil réis quando o escravo fosse reincidente. Nota-se, desse modo, como a legislação, refletindo a preocupação com a moral pública, distinguia condição social e pressionava os senhores de escravos a implementar a proibição.

³⁶ REPERTÓRIO de fontes sobre a escravidão existentes no Arquivo Municipal de Salvador. As Posturas (1631/1889). Salvador: Fundação Gregório de Matos, Prefeitura Municipal de Salvador, 1988. p. 82.

³⁷ *O Alabama*, 12/12/1869.

³⁸ COLLEÇÃO de leis, decretos e resoluções da província do Maranhão. São Luis: Tipografia Constitucional, 1835-1884.

Apesar da legislação não conter nenhum dispositivo explicitamente jurídico para a proibição de homens e mulheres se vestirem como o sexo oposto, o Código Criminal do Império do Brasil permitia algum tipo de interpretação que nos faz pensar a questão da inversão da indumentária como um caso relacionado à moral e ao decoro público, estando, portanto, sujeita à ação policial. O seu artigo 280 prescrevia a prisão de 10 a 40 dias, e multa correspondente “à metade do tempo”, àqueles que tivessem praticado “qualquer ação que na opinião pública sejam considerados evidentemente ofensivos da moral e bons costumes”.³⁹ É possível que, sendo o Catolicismo a religião oficial do Estado, a transgressão do vestir-se como o sexo oposto encontrava base de apoio no *Deuteronômio* 22:5 que diz “[...] a mulher não se vestirá de homem nem o homem se vestirá de mulher, porque aquele que tal faz é abominável diante de Deus”.

É revelador que a transgressão a que se refere o artigo 280 fosse definida no âmbito de um comportamento público. Assim, a polícia apoiou-se nesse dispositivo para prender, por exemplo, José Ferreira Pacheco, em 4 de maio de 1853, por se encontrar “vestido de mulher”.⁴⁰ Mas, ao mesmo tempo, infringia o próprio artigo, pois a repressão aos travestidos ocorria também em espaços privados, como podemos inferir por um ofício policial de 22 de abril de 1885, em que o indivíduo Pelino Bahiense da Silva Freire, dizia que à noite, “sobre sua casa”, na rua Ariani, localizada na Baixa do Bonfim, apareciam homens vestidos de mulher. Segundo a autoridade policial os denunciados não haviam sido encontrados.⁴¹

Infelizmente, não encontramos maiores informações sobre os travestidos da Baixa do Bonfim. A pergunta que decorre dessa denúncia é se por estas plagas não estariam a ocorrer, ou melhor, a se “reproduzirem”

³⁹ Cf. SILVA, J. do N. *Código criminal do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert, 1859.

⁴⁰ Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa.), *Maço* 3117, *Polícia (Assuntos)*.

⁴¹ APEBa., *Maço* 2975, *Chefes de Polícia* (1885).

ruidosas reuniões de travestis portuguesas, chamadas por sua algazarra, de “grandes pagodes”, na Lisboa do século XVI?⁴²

Mas, quais as razões dos atos persecutórios da polícia aos costumes vestimentares que vemos se desenhar na Bahia do século XIX?

Inicialmente, devemos atentar para o fato de que a polícia, como observa Robert D. Storch,⁴³ em um estudo direcionado para a polícia urbana na Inglaterra vitoriana, havia sido redefinida para atuar como um instrumento polivalente da disciplina urbana, e que a sua implantação tinha como objetivo a manutenção do decoro nas ruas. Isso implicava em preocupações com a ordem social que, no caso baiano, se manifestavam em vigilância contra ajustamentos de escravos, intervenção em brigas e proibição de tomar banho sem roupas, principalmente, nas fontes públicas.

Devemos também pensar que a repressão sistemática aos travestidos compreendia uma dimensão mais ampla, envolvendo uma possível polarização entre o público e o privado, ou mesmo a definição de outro estilo de vida urbana – supostamente mais “moderno”, “burguês”. O que pressuporia maneiras (inclusive de vestir) mais “discretas”, “higiênicas”, “civilizadas”, conformando-se à modos de vida oriundos dos centros de referência europeus então hegemônicos.⁴⁴

Norbert Elias⁴⁵ já observava que no conceito de civilização encontramos tudo que a sociedade ocidental procura circunscrever e aquilo de que se orgulha, como, por exemplo, a natureza de suas maneiras. Isto é deveras

⁴² Ainda a esse respeito, há que se notar a grande diversidade de formas de travestismo da história europeia, intimamente associada à evolução das formas de sociabilidade cotidiana, da representação dos papéis e identidades sociais-sexuais tanto no espaço da vida familiar quanto mundana. Assim, podemos dizer que o travestismo na França, até o século XIX, se constitui como um fenômeno eminentemente teatral, festivo, lúdico. O próprio sentido dicionarizado da palavra indica isso: “disfarçar-se sob o traje de um outro sexo, de uma outra condição social”, “fantasiar-se para uma festa ou um papel de teatro”. Cf. MOTT, L. R. de B. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras de inquisição*. Campinas, SP: Papirus, 1988b.

⁴³ STORCH, R. D. O policiamento do cotidiano na cidade Vitoriana. *Revista Brasileira de História*, v. 5, n. 8/9, p. 7-33, 1985.

⁴⁴ A respeito da “influência” do modelo civilizatório francês no âmbito das nossas elites locais, cf. AZEVEDO, T. *A francesia baiana de Antanho*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1985. p. 26.

⁴⁵ ELIAS, 1990, p. 24.

importante, na medida em que podemos perceber numerosos ecos na padronização da indumentária masculina e feminina da Bahia oitocentista

A definição de um vestuário, principalmente masculino difundiu-se e consolidou-se na Europa, como mostra Francesco Alberoni,⁴⁶ depois da revolução burguesa de 1848:

[...] a revolução francesa não conseguiu produzir um único modelo capaz de resistir: os diferentes modelos populares e nobiliárquicos tinham acabado por impor-se novamente, até mesmo sob a restauração, mas já a nova classe, então consolidada e segura de si, provia a elaborar um estilo próprio de vestuário, dir-se-ia quase “uniforme” que, por fim viria esmagar todos os outros reduzindo-os a objectos carnavalescos ou folclóricos ou a indicadores de marginalidade e desvio social.⁴⁷

As transformações representadas pelo triunfo do mundo do capitalismo industrial, hegemonia burguesa e desenvolvimento dos ideais individualistas-democráticos, modificaram os antigos trajes cotidianos, distintivos das populações urbanas e rurais, das classes socioeconômicas, dos grupos de status, das classes etárias, dos gêneros. Como consequência foram sendo redefinidos aqueles empregados em momentos festivos, em situações de “inversão ritual”.

⁴⁶ ALBERONI, F. Observações sociológicas sobre o vestuário masculino. In: ECO, Umberto et al. *Psicologia do vestir*. 2. ed. Lisboa, Assírio e Alvim, 1982. p. 50.

⁴⁷ As roupas, assim como a linguagem e os serviços prestados, se convertiam em critério de patriotismo no ambiente sócio-político da Revolução Francesa. Cf. HUNT, L. *Revolução Francesa e vida privada*. In: PERROT, M. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 4, p. 24. Além de ser, como observa McLuhan um manifesto não-verbal de subversão política. Cf. MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. São Paulo: Cultrix, 1988. p. 12. Segundo Köhler, entre 1791 e 1792, “ricos e pobres tinham o cuidado de vestir-se da maneira mais despojada possível, pois qualquer pessoa cuja aparência a colocasse sob a suspeita de ser um aristocrata corria risco de vida”. Cf. KOHLER, C. *História do vestuário*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 463. Um exemplo marcante da nova indumentária francesa foi a substituição, pelos republicanos, dos aristocráticos calções (colantes, até os joelhos), pelas burguesas calças (folgadas, até os tornozelos); daí a expressão *sans-culottes* usada para identificá-los. De todo modo as diferenças sexuais nas roupas, a partir do final do século XVIII, teve como resultado uma transformação da indumentária masculina. Os homens abdicaram de seu direito a formas claras, alegres, elaboradas e mais variadas de ornamentação, deixando-as inteiramente para o uso das mulheres, fazendo assim o seu corte de roupa a mais austera e ascética de todas as partes. Cf. FLÜGEL, J. C. *A psicologia das roupas*. São Paulo: Mestre Jou, 1966. p. 100. Sobre as tendências magnificentes do vestir masculino e feminino durante o império napoleônico, cf. KEMPER, R. H. *A history of costume*. New York: Newsweek Books, 1977, cap.7.

Em Bradford, por exemplo, e em outras partes do norte da Inglaterra, haviam os “mascarados”, grupos de homens e adolescentes com os rostos pintados de preto, vestidos frequentemente em trajes femininos (ou às vezes mulheres vestidas de homem), que costumavam invadir os distritos da burguesia, na véspera do ano-novo, pedindo dinheiro ou cerveja e carregando vassouras para “varrer” o ano velho.⁴⁸ Com o argumento de que estas práticas eram formas de extorsão ou de violação da paz, a polícia tentava impedir essas manifestações.

Se, no episódio citado, a Inglaterra fornece um exemplo de que havia, uma conjugação da subversão tanto simbólica (o travestismo ritual), quanto social – afinal de contas as pessoas provinham dos bairros operários – como pensar essa mesma questão em Salvador? Na velha cidade, os que desafiavam a indumentária vigente também eram socialmente marginalizados. Esse dado é muito importante na medida em que se nota uma nítida conjugação da inversão simbólica do vestir com a posição do indivíduo na hierarquia social. Estávamos perante situações que, como no caso do Rio de Janeiro (única cidade brasileira na época que podia rivalizar com a outrora opulenta Bahia), “[...] a ação da polícia e as atitudes de seus agentes dependiam, sem dúvida, da posição socioeconômica e do grau de prestígio dos cidadãos e das famílias”.⁴⁹

Exemplos desse fato foram as prisões do mendigo Manoel Francisco e da prostituta Carolina Maria Ferreira Maia. Em 22 de fevereiro de 1854, Manoel Francisco foi detido porque “vagava pela cidade vestido de mulher”.⁵⁰ O seu travestismo encontrava ressonância numa provável subversão social, já que, como observa Walter F. Filho,⁵¹ os mendigos eram vistos tanto pela ótica da piedade, condizente com sua posição social, quanto pela repulsa e intolerância, pois representavam uma ameaça à ordem social.

⁴⁸ STORCH, 1985, p. 18.

⁴⁹ ARAÚJO, R. M. B. de. *A vocação do prazer: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p. 305.

⁵⁰ *Jornal da Bahia*, 22/2/1854.

⁵¹ FRAGA FILHO, 1996. p. 40.

No mesmo dia da prisão de Manoel Francisco, um registro policial publicado no *Jornal da Bahia*, afirmava ter sido presa a meretriz Carolina Maria Ferreira Maia, parda, de 17 anos, por ter sido encontrada na rua às duas horas da noite em “trajes de homem”.⁵² Note-se que Carolina carregava consigo vários estigmas: a prostituição, o travestismo, o gênero e a cor.

Qual a razão de Carolina andar pela madrugada travestida? Observe-se que muitas mulheres saíam à noite, vestidas de homem, para passarem despercebidas. As suas vestes seriam mais um disfarce que uma transgressão à moral vigente. Diante desse dado, o travestismo de Carolina pode ser qualificado como pragmático-funcional que se difere de um pragmatismo-simbólico dos que se travestiam a qualquer hora do dia ou da noite, como era o caso de Antonia, moradora no centro da cidade:

- Capitão, sabe mais de uma?
- Agora.
- Anda por esta cidade uma mulher vestida de homem.
- De veras
- De veras. Uma tal Antonia moradora à rua direita de Palácio, n’um sobrado de três andares.
- Bom!
- A rapariga, não se contenta de transformar-se à noite, sem a menor cerimônia sobe à rua de dia em trajes masculinos.
- Si ha por ahi tantos homens que podiam andar de saia, pouco admira que uma mulher queira supprir-lhes o logar.⁵³

A cor da prostituta Carolina é relevante pois aponta a maior presença de afro-baianos entre os que subvertiam a ordem do vestuário. Um exemplo foi a prisão da lavadeira Maria Archanja da Conceição, cor cabra, em 20 de agosto de 1871.⁵⁴ Entretanto, também encontramos uma referência

⁵² FRAGA FILHO, 1996, p. 40.

⁵³ *O Alabama*, 18/2/1869.

⁵⁴ *Diário da Bahia*, 25/8/1871.

à prisão de uma branca, costureira, Francelina Olympia da Rocha por ser encontrada vestida de homem.⁵⁵

DESVARIOS DOS INCORRIGÍVEIS E DAS DESENFREADAS

Isto posto, uma pergunta que poderíamos levantar na análise dos boletins de ronda policial é: de que modo podemos perceber nos indivíduos presos uma transgressão também no campo da sexualidade? Essa questão é instigante, pois apenas um único documento policial aponta, implicitamente, a imbricação da “subversão” simbólica do vestir com a preferência sexual.

Foi o caso do africano livre João Paulo, em 25 de abril de 1865. João Paulo, que havia sido encontrado “dentro das matas próximas ao Barbalho” vestindo “camisa de algodão e saia de mulher”, e apresentando “diversos ferimentos”, aparece em um boletim de ocorrência policial sob a denominação de “incorrigível” pelo fato de já ter sido punido, pelo mesmo motivo, sem alterar o seu comportamento.⁵⁶ Esse termo já aparece desde o século XVI, em Portugal, como designativo dos homossexuais reincidentes.⁵⁷ Sabemos que desde o século XVI, no Brasil colonial, já se encontravam homossexuais que se travestiam de mulheres, como foi o caso do africano Francisco do Congo. Esse sapateiro transgredira duplamente o Direito Canônico, por crime de sodomia e por “fingir ser de diferente estado e condição”. Dizia as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1711:\$939 e 958): “[...] o homem que se vestir em traje de mulher pagará 100 cruzados e será degredado para fora do Arcebispado da Bahia arbitrariamente, conforme o escândalo que der e efeitos que resultarem”.⁵⁸

⁵⁵ *Jornal da Bahia*, 9/3/1869.

⁵⁶ APEBa, *Maço* 2959, *Chefes de Polícia*.

⁵⁷ Cf. MOTT, 1988b, p. 126.

⁵⁸ Id. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988a. p. 34.

Apesar dos documentos policiais não serem informativos sobre o “incorrigível” João Paulo, encontramos nas notícias de jornais do século XIX fatos bastante curiosos que envolvem, explicitamente, tanto a transgressão do vestir quanto a homossexualidade.

Michel Foucault,⁵⁹ em *História da Sexualidade I*, afirma que o homossexual, enquanto categoria, é criação dos higienistas no afã de classificar, nomear e indicar um lugar social para os diferentes tipos de perversões que vieram a tona em plena moral vitoriana. Alguns estudos sobre o homossexualismo no Brasil do século XIX afirmam que a ciência médica, na tentativa de codificar essas “anormalidade” sexuais, inventou no final desse século, a figura do “pederasta” como sinônimo de homossexual.⁶⁰ Entretanto, anteriormente a este período, o termo já aparecia carregado do mesmo sentido como se observa numa nota do jornal *O Alabama*, em edição de 11 de setembro de 1870, em que um homem casado com uma “virtuosa esposa pouco feliz” foi tachado de “mau filho, mau esposo, mau pai, mau tio, jogador corrupto, sevandija consumado e... pederasta paciente (grifo do jornal)”.⁶¹ Para tantas qualificações que permeariam a “escola do vício” desse personagem anônimo era esperado “o golgotha da expiação de sua libertinagem pois morte de cruz será a condenação de suas nefandas orgias”.

Embora o uso do termo pederasta fosse importante para designar aqueles que tinham o “instinto sexual” impelido para o sexo ao que pertencem,⁶² importa notar que as notícias da imprensa revelam muito mais as práticas sexuais do que dominações ou categorizações, como podemos notar através de um ofício publicado em 18 de junho de 1867, chamando atenção, e pedindo “providências”, ao Chefe de Polícia para um “inso-

⁵⁹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

⁶⁰ FRY, P. Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas. In: EULALIO, A. A. *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 34.

⁶¹ A qualificação “pederasta paciente” pode ser lida como a “sodomia passiva”, que se distinguiria da “sodomia ativa”. Sobre o “reconhecimento” público dos sodomitas passivos, seus hábitos, gestos, modo de vestir e maneiras de se “portar”. Cf. SOARES, L. C. *Rameiras, ilhoas, polacas...: a prostituição no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Ática, 1992. p. 73.

⁶² FRY, op. cit.

lente e incorrigível moleque de nome Horacio, escravo, morador à Fonte das Pedras, o qual seduz os meninos para fins libidinosos de parceria com um outro, também escravo, de nome Cosme, além de muitas outras immoralidades que poem em prática; e si alguma pessoa tracta de desviar os pobres innocentes incautos expõe-se aos maiores insultos destes dous desenfreiados”.⁶³

As práticas homossexuais na capital baiana não se restringiam ao universo masculino. Havia também notícias sobre o homossexualismo feminino. De todo modo, é bastante curioso que faltem nas notícias sobre lesbianismo a qualificação e a conceituação desenvolvidas com relação aos homossexuais masculinos. Havia ou não uma terminologia oficial específica para as lésbicas ou atos lésbicos? Mesmo que os termos “lésbios”, “sáfico”, “tríbade”, que aparecem no final do século, tenham sido exclusivos de juristas e médicos preocupados em classificar práticas sexuais não condizentes com a moral vigente,⁶⁴ creio que o evidenciado no período colonial por Bellini,⁶⁵ possa nos servir de parâmetro para os jornais baianos: em relação à sodomia tinha-se como critério a anatomia masculina como referência, e a falta de um vocabulário e conceitos precisos obscureceram as tentativas de compreender o modo como podia ser cometida por mulheres.

É esclarecedor a publicação de uma matéria pelo jornal *O Alabama*, em 08 de março de 1870, que demonstra a perplexidade da imprensa perante uma relação de “íntima camaradagem” entre duas mulheres na rua do Colégio. O fato chegou a ser noticiado por causa do escândalo provocado pela seríssima briga entre “as duas amigas”, conforme transcrevemos abaixo:

– Capitão, estou atterrado.

– O que foi que o pôz nesse estado?

– Um factó do mais execrando sacrilegio que o delírio humano pode pôr em prática.

⁶³ *O Alabama*, 18/6/1867.

⁶⁴ MOTT, L. R. de B. *O lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987. p. 44.

⁶⁵ BELLINI, L. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 39.

– Conte-me o que ha.

– Na rua do Collegio, uma mulher conhecida por *Bella* [destaque do jornal], vive em *intima camaradagem* [id.] com uma outra.

– No domingo beberam muito; à noite, *Bella*, embriagada dos sentidos pelo vinho e da alma pelo vício, querendo entregar-se a excessos de seus incontente genio, convidou para isso sua companheira que excusou-se dizendo que não estava disposta.

Primeiro usou de palavras brandas e affectuosas caricias e afagos para conseguir o que desejava; mas não o alcançado, *Bella*, no auge da hallucinação, igual a besta-fera que se vê contrariada em seus brutaes appetites, da de mão a uma navalha para coagir sua companheira e compartilhar de se sensual deboche.

Depois de estriptosa assuada que despertou a attenção de quem passava, houve entre as *duas amigas* [id.] esta troca de palavras:

‘*Bella*, por aquella Senhora, (e apontou para uma Imagem da Conceição) me deixe.

– Por esta!...(e da bocca da reprobahiu a mais horrorosa imprecação contra a Imagem) não te deixo.’

E acto continuo, lançou mão de Imagem da Santissima Virgem, e com ella fez tiro a face de outra!!...

– Meu Deus! isto é horrendo! Só por um vertiginoso desvario.

Mas como sabe V. cousas que se passam de portas à dentro?

– O factio foi quasi publico porque a vozeria fez que se reunisse gente e quasi toda visinhança presenciou”.

A leitura da imprensa demonstra a surpresa pelo episódio ter-se tornado público. Afinal de contas, estava-se perante um fato que deveria se passar “portas à dentro”. Por outro lado, houve um sacrilégio, pois a ima-

gem da Santíssima Virgem não somente foi jogada contra o rosto da íntima amiga de Bella como foi usada num contexto que refletia desvario, devassidão e vício.

Curiosa é a forma como o jornal induz o leitor a ter conhecimento da relação entre as “duas amigas”. Através do uso de grifos em palavras que ora destacam, ora eufemizam os fatos, observa-se, e também revela-se, a razão da alucinação e do “sensual deboche” de Bella. Trata-se, portanto, de uma linguagem que beira a discricção – “íntima camaradagem”, “sua companheira”, “duas amigas” – mas que se associa a um certo naturalismo descritivo, pois a fúria de Bella é destacada pelos seus excessos – “brutaes apetites”, “incontinenti genio”, “auge da hallucinação”. A denúncia do jornal passava, portanto, do tom pitoresco da narrativa para a explicação de um amor beligerante.

Um outro fato que se inscreve nesta mesma direção é uma notícia reproduzida do jornal chileno *El Mercurio*, três meses antes do episódio de Bella. O jornal *O Alabama*, ressaltando ser um “processo curioso”, destacava em edição de 12 de dezembro de 1869, um casamento entre duas mulheres, em junho de 1869, o seu posterior julgamento e anulação pelos tribunais do Chile. A matéria revelava que o casal havia enganado a “sogra e todas as pessoas da família” visto que o “famoso casamento” ocorrera “há 14 anos”. Como isso foi possível? Segundo o jornal, uma das mulheres havia “fingido-se” de homem, “nesse longo espaço de tempo”. Algo a destacar, é que quando levadas à justiça, “persistiam em declararem-se marido e mulher”.⁶⁶

A curiosidade com que a imprensa trata do insólito processo me parece mais sintomático pelo casamento realizado do que pelas práticas sexuais aí presentes. Nesse sentido, creio que se pode deduzir tanto das narrativas do casamento chileno, quanto do desejo desenfreado da baiana Bella, o seguinte: as relações homossexuais femininas que a imprensa revela, a forma e o modo como são qualificadas, apontam para uma reprovação menos

⁶⁶ *O Alabama*, 12/12/1869.

exaltada do que aquela adstrita ao universo masculino. Essa maior tolerância para com o erotismo entre as mulheres, em relação ao existente entre os homens, serviria, talvez, para reafirmar a virilidade cobrada destes enquanto um exercício potente e frequente, que nunca diz não. Virilidade como condição do sujeito masculino, portador de um corpo adestrado para um erotismo “desenfreado”, direcionado idealmente para o sexo oposto.

Se existia uma tolerância com o travestismo masculino era, exclusivamente, no âmbito das representações teatrais presentes no país desde o período colonial.⁶⁷ Já na vida cotidiana, particularmente quando associado à homossexualidade masculina, o travestismo era explicitamente relacionado à ação policial. A razão, me parece, é que enquanto os travestidos masculinos se expunham publicamente, comprometendo o decoro e a moral nas ruas do centro da cidade, fazendo com que o homossexualismo ficasse completamente às claras como prática social, o simbolismo ritual e o vestimentar próprio ao comportamento lésbico, pela própria condição em que viviam as mulheres baianas do século XIX, encontravam-se mais em domínios privados. Além do mais, em uma sociedade patriarcal, o questionamento de códigos sexuais institucionalizados, que a homossexualidade e/ou travestismo masculino traziam em si, revelava uma maior ameaça ao *ethos* dominante. E isso fica claro no modo como a imprensa baiana tratava os episódios já relacionados e aqueles que vamos apresentar a seguir.

Duas notícias, dos anos de 1866 e 1870, demonstram como o comportamento de homossexuais baianos revelava uma certa subversão dos signos vigentes, seja na forma de se vestir ou no uso de objetos que eram exclusivos das mulheres. No dia 25 de setembro de 1866, o jornal *O Alabama*, através de um ofício ao delegado de polícia, informava que na rua dos Carvoeiros morava um crioulo conhecido por José do Ouro, sócio do Jovita, o qual tinha o desaforo de “[...] por-se nú em casa, amarrar um lenço à cabeça, a laia de crioula, deitar argollas nas orelhas, coraes nos braços, embrulhar-se n’um chale ou panno da costa e ir para janella”. Observan-

⁶⁷ TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso*. São Paulo: Max Limonad, 1986. p. 136-143.

do que o “effeminado taful” entrava na sua morada, desembulhando-se e “expondo-se neste estado à vista da família” que morava defronte, o ofício solicitava ao delegado, “em nome do decoro”, a “correção merecida” ao “desavergonhado” José do Ouro. Observa-se que o fato de José do Ouro “ir para janela”, podia significar, implicitamente, o comportamento das prostitutas, ou “mulheres de janela”, que se debruçavam nas janelas dos sobrados para provocar os “senhores moços” que passavam.⁶⁸

A segunda notícia refere-se a outro “affeminado”, anônimo, que o jornal *O Alabama*, em 29 de outubro de 1870, dizia ir para a escola “[...] com os bolsos cheios de pomada, pó de arroz, escovinha de dentes e espelho para se mirar ante a casa dos curandeiros”. Seria essa casa um terreiro de candomblé? É possível que sim, já que muitos pais e mães-de-santo na Bahia oitocentista eram qualificados como curandeiros e/ou feiticeiros. O certo é que, segundo o jornal, o anônimo “affeminado” por contar com a “proteção de bambu [uma bengala] do curandeiro R.S.”, não ia às sabatinas, não era chamado “à leção e espera ser aprovado”. Esse fato é deveras interessante, pois revela a inserção de homossexuais em um terreiro de candomblé na cidade do Salvador. Deduz-se que, desde o século XIX, os terreiros não discriminavam o indivíduo pela sua origem social, ou pelas práticas eróticas e objetos de desejo. Muito pelo contrário, supomos que a categoria adé, que se refere ao homossexual “do santo”,⁶⁹ já estaria presente no plano religioso.

A proteção a que se refere o jornal pode ser traduzida como algo já institucionalizado naquele universo religioso e que estaria muito além de uma simples solidariedade estabelecida entre marginalizados – líderes religiosos e “affeminados”.⁷⁰

⁶⁸ SOARES, 1992, p. 41s.

⁶⁹ BIRMAN, P. Identidade social e homossexualismo no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 2-21, 1985. p. 5.

⁷⁰ Refiro-me às próprias representações religiosas contidas no universo da mitologia afro-brasileira que dão conta de entidades bissexuais. No final do século XIX, o escritor Xavier Marques, no romance *O feiticeiro*, já chamava a atenção para a bissexualidade da divindade *Obatalá*. Era o que Nina Rodrigues chamava a atenção

Pelas matérias coletadas pode-se perceber que, nos anos sessenta e setenta do século passado, era significativa a presença de homossexuais que se travestiam pelas ruas da Bahia. Um deles, o vadio conhecido com “Yaya Mariquinhas” era um exemplo da “ofensa permanente a moralidade pública” já que “se dava até para querer transformar o sexo, usando de trajes de mulher” nas ruas e “portaria de S. Francisco”. Com o intuito de conter a ousadia de Yaya Mariquinhas, o delegado Freitas Henriques havia mandado prendê-lo.⁷¹

Transparece nessa matéria a imbricação de duas marginalizações sociais – o travestismo e a condição de vadio – que estavam a dessacralizar as relações de poder na sociedade de antanho. Assim como o travestismo era uma prática social incompatível com o estabelecimento de padrões e normas sexuais, ser vadio significava, como bem observa Walter Fraga Filho,⁷² situar-se fora da ordem estabelecida pois violava o ideal patriarcal – ter seu lugar, uma família e seu senhor.

Algo curioso é a possibilidade do mutante ter adotado publicamente o nome feminino. E perguntaríamos, até que ponto a inversão da linguagem – a dominação de Yaya – não tornou-se nele mais significativa que a inversão corporal? Seria a inversão da figura gramatical de designação sexual mais refratária que a sua inversão do vestir?

Um fato interessante, nos anos setenta, foi a descoberta de um travestido nos Aflitos. Havia ele aparecido “vestido de mulher” e conquistado um rapaz. Posteriormente, um “gaiato” descobriu de que se tratava de um “ex-voluntário de 54” (provavelmente algum batalhão militar). O que se sucedeu foram bordoadas de “diversos rapazes” no corajoso travestido, o rasgar da sua roupa e a chegada da polícia que, curiosamente, puniu os rapazes. A ação policial pode ser compreendida pelo menos numa defesa de travestido e mais pelo fato ter se transformado em uma anarquia.

como a concepção andrógina dos nagôs. Essas representações chegavam ao nível da indumentária ritual pois usava-se saias para os orixás masculinos e femininos. Cf. NINA RODRIGUES, 1977, p. 220.

⁷¹ *O Alabama*, 24/1/1868.

⁷² FRAGA FILHO, 1996, p. 94.

Ha creaturas que entendem forçar os preceitos da natureza

No domingo, no fogo dos Aflictos, appareceu um homem vestido de mulher.

Um gaiato, vendo aquella mulher e suppondo ser alguma *menina feliz* [grifo do jornal], foi bachuleal-a e encontrou-se com o rigoroso infano [id.].

Descobriu porem o engano em que estava, e viu que a supposta mulher era um ex-voluntario do 54.

Reuniram-se diversos rapazes e pozeram a roupa do affeminado [id.] em tiras, sendo a saia levada feito bandeira por um dos sujeitos, que o esbordoaram.

Eis por fim apresentou-se a polícia, e por sua vez espancou também o povo.

– Que terra, meu Deus!⁷³

Além do termo “affeminado”, a imprensa usava a expressão “homem-mulher” para definir os travestidos. Essa expressão era corriqueira na Bahia oitocentista, como podemos notar na matéria, em forma de diálogo, sobre um travestido baiano, publicada no jornal *O Alabama* em treze de julho de 1871.⁷⁴

– Capitão, na terça-feira andou um homem pela rua de Baixo de São Bento, vestido de mulher, com saia preta e camisa branca!

⁷³ *O Alabama*, 4/11/1870. Se o episódio dos Aflictos aponta para a existência de travestidos que havia servido ao corpo de voluntários, é interessante notar que era comum jovens se disfarçarem de mulher para livrar-se do recrutamento (Cf. *O Alabama*, 2/1/1864). Foi essa a justificativa que Joaquim Manuel de Macedo, no seu romance *Mulheres de Mantilha*, encontrou para explicar o travestismo da personagem Isidora (o) “que trajava vestidos feminis”, cantava delicadamente o lundu, ornamentando e iluminando o oratório, mas que era na verdade um “lindo jovem”. Em relação ao gênero feminino ocorreu o uso do travestismo para fins de alistamento. Foi o exemplo de Maria Quitéria que no início da Guerra da Independência entrou para o Regimento de Artilharia e passou a ser chamada “Soldado Medeiros”. Cf. MOTT, 1987, p. 40.

⁷⁴ O designativo homem-mulher não era de uso exclusivo do Brasil. Aparece na França, como pode ser visto na obra de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido*.

- A que horas?
- Às sete da noite, pouco mais ou menos.
- E não o prenderam?
- Passando n’essa ocasião o ordenança do subdelegado, e sendo chamado para prender o homem-mulher, negou-se, desculpando-se que ia levar a família do subdelegado ao espetáculo.
- E assim esta terra; no entanto que bem podia estar encoberto debaixo das vestes femininas algum criminoso.
- Que dúvida! Mas eu supponho que era força de pifão.
- Fosse lá o que fosse, competia à policia verificar a razão por que o indivíduo havia transformado os trajas!

A matéria é elucidativa pois revela o fato da sociedade baiana haver, algum tempo, dado conta da existência de travestidos, mas que fingia ser um fato novo, como dizia o *Jornal da Bahia*. É importante notar que se a imprensa pedia a ação da polícia para coibir a ação dos travestidos, imaginando tratar-se de um recurso utilizado para possíveis crimes – “bem que podia estar encoberto debaixo das vestes femininas algum criminoso” – também usava uma linguagem jocosa para mostrar a confusão sobre o uso de determinadas vestes para alguns indivíduos. É ilustrativo o caso de um “pobre caipira” que procura um advogado. Na matéria intitulada O doutor mulher, seção Variedades, do jornal *O Alabama* do dia 02 de julho de 1871, percebe-se a “estranheza” do caipira perante o, uso de um chambre pelo “doutor leis”. O que está implícito na matéria é que, na sociedade baiana, o travestismo tinha também se tornado alvo de brincadeiras e gracejos entre os homens. Observa-se a forma como o advogado, já vestido com um chambre, responde a indagação do caipira sobre o doutor. O modo como o texto é descrito leva-nos a crer que o “doutor leis”, simulando ser uma mulher, usou de falsetes e trejeitos femininos para brincar com o caipira:

Um pobre caipira foi a casa de um doutor em leis, para encarregar-o de uma causa importante e como este se achava na rua, o caipira foi recolhido a uma sala por uma preta, que lhe disse, que esperasse o doutor que não tardaria a chegar. Com effeito, passado cinco minutos, entrou o doutor de casaca, chapéu, etc. Era ainda moço, gordo, e sem barba; saudou o caipira e dirigiu-se para o interior da casa a mudar de fato.

D'alli ha pouco appareceu elle de chambre, e o pobre do caipira, suppondo que a mãe ou a mulher do mesmo, levantou-se, com todo o respeito, dizendo: “Boas tardes, sinhá dona. aqui estou à espera do Sr. doutor”. Este que era algum tanto capadócio, acudiu de prompto: “Elle apanhou uma constipação no despir-se, e por isso mandou-me em seu lugar. Sentemo-nos e conversemos”. “Nha não, tornou o caipira meio sorrindo-se, eu virei depois; o negócio e cabelludo, não se pode fazer patente a mulheres.

Para melhor ilustrar a argumentação de que a perseguição policial aos travestidos era acompanhada pela imprensa através de um linguagem que explicitava algo de “novo” no comportamento baiano do século XIX, assim como por revelar o tom de se estar diante de um fato digno de zombaria, passemos a mais uma “notícia” publicada em *O Alabama* em 22 de abril de 1871. É interessante atentar que nessa matéria aparece o verbo transformar, que, no século XX, vai ser indicativo do que fazem os travestis “transformistas” que trabalham em boates, casas de espetáculos ou em programas de tv. Outro dado ali presente, que indica o motivo das outras prisões efetuadas pela polícia, é que os travestidos saíam em quaisquer dias da semana e geralmente à noite:

- Você que gosta de passear à noite pela Estrada Nova, veja lá.
- Quando estou nos meus destinos. Mas o que ha la para ver?
- Homens vestidos de mulher.

- Novas de caminho.
- Pensa que é gracejo. Na quarta-feira, às onze horas e meia da noite, foi preso um indivíduo vestido de mulher.
- Isso é de veras?
- Um pouco mais adiante da cachoeira do Para-assú. O indivíduo não trazia armas, declarou chamar-se Francisco, e que se *transformara* (destaque do jornal) por graça. Dessas graças não venha cá não. Pelo menos podia estar ali à espera de algum desses rapazes que quando encontraram mulher à noite gostam de acompanhá-la, e que fosse cahir n’alguma cilada.

A notícia que nos fornece maiores informações sobre o travestismo no Brasil está em uma matéria do *Diário do Rio de Janeiro* intitulada *Homem-mulher*, transcrita pelo *Jornal da Bahia* em 25 de abril de 1875. Qual a razão para tão bizarro título? E por que o jornal dizia ser um caso “por sua natureza novo entre nós”?

A referida matéria tratava de um episódio envolvendo a prisão de um rapaz chamado João, pardo, 22 anos “presumíveis”, que teria “formas mais ou menos regulares de voz *affeminada*”. João, que no seu segundo depoimento não soubera dizer se era livre ou escravo, apesar de que anteriormente teria dito ser livre, houvera sido preso na freguesia do Engenho Velho, na casa de uma família à rua Uruguaiana, esquina com a General Câmara, onde, através de uma agência portuguesa, tinha se alugado como criada com o nome de Rosalina.

Encontrava-se João (ou Rosalina?) na referida casa por quatro dias, “exercendo as funções de mucama”, quando, segundo o periódico, “quiz o acaso que um menino que o viu despir-se descobrisse o segredo e d’elle desse parte a seo pae, que, por sua vez, o entregou a polícia”.

O fato que tenha conseguido passar tanto pela agência de aluguel de escravos quanto pela família como sendo Rosalina, e não João, é revelado, segundo a matéria, pela facilidade como ele “movia-se desembaraçadamente [...] em trajes de mulher”; o mesmo não ocorria quando usava

roupas masculinas já que se mostrava “acanhado e tropego no andar” parecendo não estar à vontade – à sonaise [grifo do jornal].

Mas, além dos trajes de mulher o que compunha a persona Rosalina? Tendo os cabelos “metido em um invisível⁷⁵ e preso por um pente denominado vulgamente travessa”, envolvia-se num chale e usava uma “pequena almofada de algodão para fingir seios”.

Toda a sua indumentária repousava em uma profunda identificação com o sexo oposto. É o que transparece no primeiro depoimento de João, quando este afirma categoricamente que “pertencia ao sexo feminino e, entre outras provas que apresentava alegou ter tido há pouco um mau sucesso”. O que seria esse “mau sucesso”? Alguma experiência traumática que o levou a uma identificação radical com o mundo das mulheres?

Apesar de ficar obscuro o desta que o jornal dá a expressão “mau sucesso”, o que por si só já indica algum tipo de importância, a afirmação de João é elucidativa do ponto de vista de uma identidade construída, pois devido à pressão (e possivelmente repressão) policial, João irá dizer em um depoimento posterior ao 2º delegado que “com efeito era homem”.

Se essa declaração denota para ele uma leitura morfológica do seu próprio corpo, assim como o caráter flutuante da identidade do travesti,⁷⁶ ou o que Oliveira,⁷⁷ metaforicamente, chama de “auto imagem metamorfoseada”, convém notar a afirmação de que desde “tenra idade andava vestido de mulher” e que já havia trabalhado há algum tempo como criada em outras “casas de família”.

A esse último dado deve ser acrescido o fato de que veio de Arauama (Araruama?) para o Rio de Janeiro, vestido de mulher, em companhia de “Bernadino de tal conhecido pelo charuteiro”, e que viveu na casa de

⁷⁵ Rede de cabelo, muito fina, com que as senhoras amparam a parte frisada do penteado; grampo muito fino para os cabelos. Cf. FERREIRA, A. B. de H. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

⁷⁶ Cf. SILVA, H. R. S. *A invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 91.

⁷⁷ Cf. OLIVEIRA, N. M. de. *Damas de paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Centro Editorial e Didático, UFBA, 1994. p. 103.

Bernadino durante dois anos trabalhando como criada, sempre vestido de mulher, sabendo este “ser elle homem”.

Por “soffrer maos tratos”, deixou a casa de Bernadino e passou a trabalhar em Barra do Paraí como cozinheira de “alguns trabalhadores de estrada de ferro” para posteriormente ser “alugada como criada em diversas casas de família”.

O episódio de João (ou Rosalina) ainda revela alguns pontos que podem se coadunar com as prisões relatadas anteriormente. Ser pardo, que o jornal vai caracterizar como sendo “cor africana”, é importante tanto por expressar a sua inserção social quando pelo fato de que vai ser a dessemelhança que o periódico notará com o “heroi de Louvet” dos romances de Alexandre Dumas Filho.

Um outro ponto é a dificuldade em defini-lo tanto morfologicamente quanto socialmente. João é dito homem-mulher no sentido de dubiedade dos seus trejeitos e modos, mas, enquanto indivíduo, é qualificado como sendo do sexo masculino na “condição de criada” ou “posição de criada”. Essa dificuldade da identificação do sujeito que se traveste pode percebida no imaginário social do século XIX. Em trechos da matéria, o jornal indagava se não seria João um impostor na medida em que ele adentrava em lugares que, em certas ocasiões, só as mulheres era permitido. E perguntava “sera elle auxiliar de alguma quadrilha de ladrões”? Essa questão revela a constante associação dos travestidos com criminosos comuns. Isso demonstra a “novidade” do fenômeno e a sua complicada classificação.

A centralidade do simbolismo na vida humana tem sido reiterada por diversas correntes sociológicas e antropológicas recentes. Nesse sentido, podemos dizer que só quando nos deparamos com estranhos é que tomamos consciência de que, sem o conhecimento do seu código, não podemos entendê-los, pois todos os comportamentos com base no costume (e não só o ato de falar) transmitem informações.⁷⁸ Acredito que não é por acaso que as definições dos documentos policiais para os travestidos

⁷⁸ Cf. LEACH, E. *Cultura e comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 15.

se resumiam às expressões “encontrado vestido de mulher” ou “encontrada vestida de homem”. Por isso, também, a dificuldade em definir tanto o transsexual carioca quanto os travestidos baianos. Homem ou mulher? Simplesmente homem-mulher. Mas, caberia uma indagação. Por que não mulher-homem, já que “Rosalina” apresentava-se perante os olhos externos como tendo trejeitos bastantes femininos, passando inclusive por mulher nas casas em que trabalhou? Pelo olhar policial ou da imprensa o que vai defini-lo, fundamentalmente, é a sua anatomia sexual e não a sua autoidentificação. Por isso, em primeiro lugar homem, depois, hifenizando-o, mulher.

Nessa direção, observamos que se a ordem e o decoro são importantes como categorias que imprimem traduções do sistema oficial da indumentária, a definição terminológica do que o subverte é por demais necessária. O vestuário como mostra Umberto Eco,⁷⁹ possui um valor significativo de comunicação e está assentado sobre códigos e convenções, muitos dos quais são fortes, intocáveis, definidos por sistemas de incentivos ou sanções. Afinal de contas, se o vestuário como observa Martinet⁸⁰ tem uma função de informação sexual, estava-se perante indivíduos que subvertiam os signos do vestir.

Parece-me que os sistemas de representações oficiais do século XIX, que podem estar tanto nas sumárias informações das prisões contidas nos documentos de ronda policial, quando nas matérias transcritas de *O Alabama* e o *Diário do Rio de Janeiro*, por se encontrarem perante um fato novo que por si só era subvertor de ordens vigentes, exigiam através da investigação policial a sua averiguação. Leia-se, também, repressão.

O percurso do travestismo no Brasil oitocentista pode ser verificado, portanto, pelas interrelações entre as diferenciações dos trajés e a normatização dos papéis sexuais. Era o imaginário sobre o corpo jogando com signos de comportamentos e costumes considerados indecorosos.

⁷⁹ ECO, U. O hábito fala pelo monge. In:_____. *Psicologia do vestir*. 2. ed. Lisboa: Assirio e Alvim, 1982. p. 15.

⁸⁰ MARTINET, A. La fonction sexuelle de la mode. *La linguistique*, Paris, v. 10, n. 1, p. 5-19, 1974.

Quando encontramos exemplos de indivíduos transgressores do vestuário e da sexualidade, em documentos policiais e notícias de jornais, é como se estivéssemos diante da prova cabal de que a repressão da sociedade não impedira essas personagens de cruzarem as ruas e, posteriormente, de atravessarem o século. Suas histórias cotidianas, marcadas por constantes atos repressivos, vinham à tona como se estivessem a nos anunciar a sua coragem, ousadia e atrevimento.

REFERÊNCIAS

ALBERONI, F. Observações sociológicas sobre o vestuário masculino. In: ECO, U. et al. *Psicologia do vestir*. 2. ed. Lisboa: Assirio e Alvim, 1982.

ARAÚJO, E. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ARAÚJO, R. M. B. de. *A vocação do prazer: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

AUGEL, M. P. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix, 1980.

AVÉ-LALLEMANT, R. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe: 1859*. São Paulo: Ed. Itatiaia; Edusp, 1980.

AZEVEDO, T. *A francesia baiana de Antanho*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1985.

BARTHES, R. *Système de la mode*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

BATESON, G. *La cérémonie du Naven*. Paris: Minuit, 1971.

BELLINI, L. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BIRMAN, P. Identidade social e homossexualismo no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 2-21, 1985.

BRAUSTEIN, P. Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. In: ARIËS, P.; DUBY, G. (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, J. da S. Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia. *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, Salvador: Imprensa Oficial, v. 29, p. 289-309, 1946.

COLLEÇÃO de leis, decretos e resoluções da província do Maranhão. São Luis: Tipografia Constitucional, 1835-1884.

ECO, U. O hábito fala pelo monge. In: _____. *Psicologia do vestir*. 2. ed. Lisboa: Assirio e Alvim, 1982.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FERREIRA, A. B. de H. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

FERRETTI, S. F. *Tambor de crioula: ritual e espetáculo*. São Luís: SECMA, 1995

FLÜGEL, J. C. *A psicologia das roupas*. São Paulo: Mestre Jou, 1966.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FRAGA FILHO, W. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Hucitec; Salvador: EDUFBA, 1996.

FREYRE, G. *Casa grande & senzala*. Rio Janeiro: José Olympio, 1987a.

_____. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Nacional; Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1987b.

_____. *Modos de homem e modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1990a.

_____. *Sobrados e mocambos*. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 1990b.

_____. *Vida social no Brasil nos meados do século XIX*. Recife: IJNPS, 1964.

FRY, P. Léonie, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas. In: EULALIO, A. A. *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GRAHAM, M. *Diário de uma viagem ao Brasil*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1990.

HABSBURGO, M. de. *Bahia 1860*. Salvador: Fundação Cultural do Estado, 1982.

HUNT, L. Revolução Francesa e vida privada. In: PERROT, M. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 4, p.21-52.

KEMPER, R. H. *A history of costume*. New York: Newsweek Books, 1977.

KOHLER, C. *História do vestuário*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

- LARA, S. H. *Sob o signo da cor: trajes femininos e relações raciais nas cidades do Salvador e do Rio de Janeiro, CA. 1750-1815*. 1995. Trabalho apresentado na reunião da Latin American Studies Association, Washington. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa1995/files/LaraSilviaHunold.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2012.
- LAVER, J. *A roupa e a moda: uma história concisa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LEACH, E. *Cultura e comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LIPOVETSKY, G. *O Império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- MARTINET, A. La fonction sexuelle de la mode. *La linguistique*, Paris, v. 10, n. 1, p. 5-19, 1974.
- MARQUES, X. *O feiticeiro*. 3. ed. São Paulo: GRD; Brasília, DF: INL, 1975.
- MOTT, L. R. de B. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Icone, 1988a.
- _____. *O lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto. 1987.
- _____. Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*, v. 40, n. 2, p. 120-139, fev, 1980.
- MOTT, L. R. de B. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras de inquisição*. Campinas, SP: Papyrus, 1988b.
- NINA RODRIGUES, R. *Os Africanos no Brasil*. 5.ed. São Paulo: Nacional, 1977.
- OLIVEIRA, M. I. C. de. *O liberto: o seu mundo e os outros: Salvador, 1790/1890*. Salvador: Corrupio, 1988.
- OLIVEIRA, N. M. de. *Damas de paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Centro Editorial e Didático, UFBA, 1994.
- OLSZEWSKI FILHA, S. O. *A fotografia e o negro na cidade do Salvador, 1840-1914*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1989.
- PASTOREAU, M. *O pano do diabo: uma história da listras e dos tecidos listrados*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. (Textos de Erudição & Prazer)

- RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Nacional, 1979. (Brasiliana, 249).
- REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REPERTÓRIO de fontes sobre a escravidão existentes no Arquivo Municipal de Salvador. *As Posturas (1631/1889)*. Salvador: Fundação Gregório de Matos, Prefeitura Municipal de Salvador, 1988.
- RUGENDAS, J. M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1979.
- SCARANO, J. Roupas de escravos e de forros. *Resgate: Revista de Cultura*, Campinas, SP, n. 4, p. 51-61, 1992.
- SILVA, H. R. S. *A invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- SILVA, J. do N. *Código criminal do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert, 1859.
- SOARES, L. C. *Rameiras, ilhoas, polacas...: a prostituição no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo: Ática, 1992.
- SOUZA, G. de M. e. *O espírito da roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. 3v.
- STORCH, R. D. O policiamento do cotidiano na cidade Vitoriana. *Revista Brasileira de História*, v. 5, n. 8/9, p. 7-33, 1985.
- TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso*. São Paulo: Max Limonad, 1986.
- VERGER, P. *Notícias da Bahia: 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.
- VILHENA, L. dos S. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969. 3 v.

UM CASO DE SEVÍCIA NA BAHIA DO SÉCULO XIX¹

*Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade,
negros na parte baixa, negros nos bairros altos.*

*Tudo que corre, grita, trabalha, tudo que transporta e
carrega é negro; até os cavalos na Bahia são negros.²*

Em maio de 1832, na povoação do Rio Vermelho, da cidade de São Salvador da Bahia, uma escrava forra, liberta, chamada Maria Joaquina de Santa Anna, foi acusada pela justiça baiana de seviciar sua escrava Rosa. O caso arrastou-se por dois meses, através de despachos, réplicas, requerimentos, interrogatórios e notificação.³ Pretendemos a partir destes documentos, extrair elementos que colaborem para a discussão desta característica do sistema escravista brasileiro – ex-escravos terem sido donos de escravos.⁴

¹ Publicado originalmente pelo Programa de Estudo do Negro na Bahia (PENBA), 1991. Os documentos aqui citados encontram-se em *Anexos*. Agradeço a João José Reis, Maria Lúcia Montes, Nádia Farage, Júlio Braga e Vivaldo da Costa Lima pela leitura atenta e pelas valiosas sugestões.

² AVÉ-LALLMANT, R. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, c1980. p. 22

³ Estes documentos encontram-se no Arquivo do Estado da Bahia, Série Judiciária – Juízes de Paz 1ª Vara, Cx. 1048, maço 2.682.

⁴ Vale lembrar que este fato encontrava-se também presente em outros sistemas escravistas como os de Cuba, Peru, EUA, Barbados, Suriname e Curaçao, e nas Antilhas. Cf. KNIGHT, F. W. Cuba. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 287; BOWSER, F. P. Colonial Spanish America. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedmen of African descent in the slave societies of New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 52; GENOVESE, E. The slave States of North America. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 267s; HANDLER, J.

Há inúmeras evidências de ex-escravos, forros, terem possuído escravos no Brasil do século XIX. O exemplo do negro Luiz, “homem alto e robusto, natural do Congo”, e ajudante no Pará do naturalista Natterer, é esclarecedor. Natterer, após deixar o Pará, em 1835, concede-lhe a alforria, e Luis, que até então se ocupara unicamente de caçar e depenar pássaros, muda de atividade. Em 1848, possuía, segundo Alfred Russel Wallace,⁵ um pouco de terra, e já tinha economizado o bastante para comprar para si próprio um casal de escravos. Há ainda outros exemplos semelhantes. Marjoribanks,⁶ ao comentar o episódio de um escravo que, tendo poupado dinheiro para investir, termina comprando outro escravo que, quando livres, investem o dinheiro de que dispõem na compra de outro escravo.⁷

Não pudemos saber como a escrava Maria Joaquina de Santa Anna tornou-se forra, nem de que forma adquiriu Rosa, já que o inquérito não se preocupava com este assunto. Entretanto, temos conhecimento que a passagem de escravo a forro dava-se mediante as cartas de alforria – compradas ou gratuitas –, ou por força de leis especiais, como a de 7 de novembro de 1831, que estabelecia a ilegalidade do tráfico e, por decorrência, declarava livres todos os africanos que ingressassem no país a partir daquela data.⁸

S.; GIO, A. A. Barbados. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 245; HFETINK, H. Surinam and Curaçao. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 66; ELISABETH, L. The french Antilles. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p.134-71 sobre libertos proprietários de escravos, respectivamente, em Cuba, Peru, EUA, Barbados, Suriname e Curaçao, e Antilhas.

⁵ WALLCE, A. R. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo: Edusp, 1979. p. 132.

⁶ MARJORIBANKS, A. *Travels in South and North America*. London: Simpkin, Marshall, and Company, 1853.

⁷ Outros viajantes observaram a existência de escravos negros terem como senhor alguém da mesma cor. Cf. KOSTER, H. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Tradução e notas Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo: Nacional, 1942. p. 513; WALSH, R. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. São Paulo: Edusp, 1985. 2 v. p. 167; SEIDLER, C. *Dez anos do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1980. p. 250.

⁸ Cf. especialmente, FLORENCE, A. B. Nem escravos, nem libertos: os “africanos livres” na Bahia. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 121, p. 58-69, maio/jun. 1989; CONRAD, R. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985; CUNHA, M. C. da. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985; OLIVEIRA, M. I. C. de. *O libertos: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988; MATTOSO, K. M. de Q. *Testamento de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: Centro de

Já o adquirir escravos pode ser como uma mera consequência do fato de ser liberto, pois como observou Maria Inês Côrtes de Oliveira,⁹ a integração do ex-escravo na sociedade livre comportava a escravização de outra pessoa. De fato, a vida em cativo ensinara ao liberto que ser livre era ser senhor, e ser senhor era possuir escravos que trabalhassem para si. Desse modo, numa sociedade dominada por uma ideologia escravista, marcada pelo menosprezo do trabalho manual, ter escravos representava o desejo de toda a população que, dentro de suas possibilidades econômicas, fazia investimento nesse sentido.¹⁰

Os maus tratos de escravos por seus senhores brancos sempre foram notados, bem como o papel cruel do feitor que, muitas vezes, era negro promovidos àquela nova função.¹¹ Segundo Machado,¹² as relações entre escravos e esses novos feitores (ou capatazes), eram marcadas por tensões, sendo percebida pela escravaria de maneira ambígua, pois o capataz teria que ser julgado segundo tais padrões. Por outro lado, o bom feitor era aquele que conseguia manter a disciplina do trabalho e satisfazer o senhor com um mínimo de castigos. Por outro, o cativo alçado a um posto

Estudos Baianos, UFBA, 1979; Id. *Ser escravo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988b; SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; MOTT, L.R.de B. Cautelas de alforria de duas escravas na província do Paraná (1829-1846). *Revista de História*, São Paulo, v. XLVII, n. 95, p. 263-268, 1973; MALHEIRO, P. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866-1867. v. 1- Direito sobre os escravos e libertos. Edição facsimilar de 1944; DENIS, F. *Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

⁹ OLIVEIRA, M. I. C. de. *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.

¹⁰ SILVA, M. R. N. Os escravos na paisagem urbana. *Ciência Hoje*, São Paulo, supl., v. 8, n. 48, p. 14-15, 1988.

¹¹ Cf. MOTT, L. R.de B. Terror na Casa da Torre: tortura de escravos na Bahia Colonial. In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988; MACHADO, M. H. P. T. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas: 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987; RAMOS, A. Castigos de escravos. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, v. XLVII, p. 79-104, maio 1938; GOULART, J. A. *Da palmatória ao patíbulo: (castigos de escravos no Brasil)*. Rio de Janeiro: Conquista, 1971; KOSTER, 1942; SELDLER, 1980; MAESTRI FILHO, M. J. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988; RUGENDAS, J. M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. 8. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979; MALHEIRO, 1944; FREIRE, G. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Nacional; Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979; LARA, S. H. *Campos de violência: estudo sobre a relação senhor-escravo na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. 1986. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1986; QUEIROZ, S. R. R. de. *Escravidão negra em São Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

¹² MACHADO, 1987, p. 69.

hierárquico acima de seus parceiros passava a ser visto como depositário da confiança senhorial e a escravaria esperava que ele soubesse fazer com que essa situação revertisse em benefícios para seus iguais. Eventualmente, desconfiados de que o antigo companheiro se tivesse deixado cooptar totalmente, passando para o lado do senhor, os escravos começavam por desprezá-lo, podendo acabar por matá-lo.

Há um caso na literatura machadiana que ilustra bem como um ex-escravo desempenhou o papel do senhor implacável. Em suas memórias póstumas, Brás Cubas,¹³ ao observar um ajuntamento se surpreende ao ver o preto que vergastava outro na praça. Era o moleque Prudêncio que seu pai libertara há alguns anos. O diálogo que se estabelece aponta tanto para o motivo do “vergalho” quanto para o caráter ainda subserviente do ex-escravo.

[...] ele deteve-se logo e pediu-me a benção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.

– É, sim, nhonhô.

– Fez-te alguma coisa?

– É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá em baixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.

– Está bom, perdoa-lhe, disse-lhe eu.

– Pois não, nhonhô. Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado!¹⁴

O inquérito que apurou as sevícias de Maria Joaquina de Santa Anna foi sumarizado por “Joam de Souza Machado Paixão, Escrivão de Paz da Freguesia de Nossa Senhora da Victória”, em comunicação ao Juiz de Paz e a “todos a quem o conhecimento d’esta pertencer”. O que diz o escrivão?

¹³ ASSIS, M. de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: W. M. Jackson, 1959. p. 217.

¹⁴ Em pleno século XIX não somente os senhores tinham condições de impedir maus tratos de seus ex-escravos. Um estrangeiro que ouvisse os gritos de um escravo sendo castigado, poderia, através de um pedido, suspender no mesmo momento o castigo. Cf. DENIS, F. *Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. p. 154s. (Reconquista do Brasil; v. 46)

Levo a respeitável presença de Vossa Senhoria esta desgraçada preta de nome Rosa, Africana, escrava de outra da mesma Nação chamada Maria da Conceição trezentos, moradora n'esta Povoação, a qual senhora, desapiadadamente sem temor de Deos, e menos o respeito que devemos a Justiça que nos impera tem feito na ditta escrava as mais insolentes sevicias de judiarismo, indignas de se proferir, alem dos rigorozos castigos bem conhecidos pelas cicatrizes, e os mais vestígios, pelo que se tem feito a ditta escrava digna de compaixão em geral nesta Povoação, a qual pelo desespero em que vive tem tomado o recurso de fugir para o mato; assim o como fez na occazião em que a ditta senhora com uma faca de escalar peixe deu na boca, cortando-lhe fóra o beijo superior, a qual fugindo foi achada no mato quasi morta de fome, e penetrada a ferida bichos e imundices, esta infeliz depois de saã, recorrendo ao Illustrissimo Dezembargador Criminal a fez recolher a Cadeia, de onde foi reentregue a dita Senhoria, para a vender, não a maltratando mais foi quando o Illustrissimo Senhor, se regozijou a dita Senhoria de a trazer, e metendo-a na corrente pregada em uma sêpo debaixo de castigos indo fora de horas, perturbando assim a vizinhança; e por isso tem merecido n'esta Povoação, a indignação de todos os habitantes do paiz, conspirados contra Ella, a qual por isso mesmo na tarde do dia vinte e trez de corrente faria conduzir a escrava, na corrente em que se acha, com umas côrreas publicamente para o sítio da Arêia Prêta, acompanhada esta d'um seu amazio, que aly mora, onde lhe hia fazer surras a sua vontade de Corrêa, palmatória, e tronco, como já o fez por outra vez, e porque nesta direcção passasse pela Capella de Nossa Senhora de Santa Anna, estando a porta aberta, correu a ditta escrava a valer-se do Altar de Nossa Senhora da Graça, seguindo atraz d'ella a dita preta, temível senhora, a tiral-a com violencia, cometendo para isso o sacrilegio de se encostar ao Altar, e botando a mão sobre a pedra d'Area, e como ahy se achasse o Ajudante de segunda Linha João Fernandes de Castro, protegendo a obra da Capella, a fez sahir da Igreja dirigindo-se logo a me comunicar tão atroz attentado, que em ca-

zos taes a Igreja costuma prestar imunidade ao perseguido, e para evitar esta violencia e novas sivicias, pessoalmente fui fazer conduzir a ditta escrava em custodia para a caza da minha rezidencia, a facilitar occaziao de a encaminhar a Vossa Senhoria, o que tudo firmo p. por um clamôr geral contra a conducta da ditta prêta Maria, e como essa diga, que por uma venda fantastica não perderá a possessão da ditta escrava, para acabal-a, como bem, requêro a Vossa Senhoria ao bem da ditta escrava, na forma da Ley, e avaliada, para sêr comprada pelos seu valor no prazo que lhe fôr concedida, para q. procure Senhoria a sua vontade, melhorando assim de sorte. Deos guarde a Vossa Senhoria por muitos annos Rio Vermelho 24 de Maio d' 1832.

Podemos aí notar algumas questões. O nome da acusada, segundo o escrivão era “Maria da Conceição trezentos”, e ele volta assim a chamá-la no relato do exame de corpo de delito. Os outros documentos que compõem o inquérito, elaborado pelo escrivão, afirmam que ela se chama Maria Joaquina de Anna, e ela assim o diz no rápido interrogatório a que foi submetida. Mas, por que o escrivão por duas vezes a chama com outro nome? E por que o número trezentos como sobrenome? Um simples apelido?

Um dado importante foi o fato de Rosa ter se refugiado na “Capella Nossa Senhora Santa Anna” quando estava sendo levada ao “sitio da Arêia Preta” para ser torturada.¹⁵ A partir do momento em que a “ditta escrava” valeu-se do “Altar de Nossa Senhora da Graça”, a “temível senhora” tirou-a com violência, “commetendo para isso o sacrilégio de se encostar ao Altar”. Por certo havia um valor religioso no tabu em jogo, afinal de contas não só o espaço religioso – a capela – tinha sido invadido, bem como um espaço carregado do sagrado – o altar – foi profanado. Mas, até que ponto o “perigo” representado pela sua violação não veio da “sujeira” da mulher ser ex-escrava e negra?

¹⁵ A capela referida é, atualmente, a Igreja de Nossa Senhora Santana localizada no Largo de Santana no bairro do Rio Vermelho, e o local denominado de “Arêia Preta” ficava compreendido em área próxima ao Salvador Praia Hotel no bairro de Ondina.

Devemos notar também a dupla autoridade da Igreja: a da tradição, já que “costuma prestar imunidade aos perseguidos” como o fez historicamente desde a Idade Média, e a do sagrado, já que Maria Joaquina de Santa Anna foi vista como “terrível”, exatamente pelo “sacrilégio” de ter-se encostado no altar.

Há que evidenciar o fato da acusada e da seviciada serem mulheres. Inúmeros exemplos de mulheres forras possuem escravos, e constituíram a maioria no conjunto de proprietários forros já foram estudados.¹⁶ A propósito, a imagem oitocentista da mulher forra-proprietária de escravos era a da própria encarnação da crueldade. E isto valia tanto para o Brasil quanto para outros países do continente americano, como os EUA, Cuba e colônias espanholas.

É difícil constatar se o tratamento das forras-proprietárias de escravos para com seus escravos era pior ou melhor do que o tratamento dados pelas senhoras brancas. Se os maus tratos de Maria Joaquina de Santa Anna ilustra crueldade, por lado os testamentos de libertos mostram amizades e afeições entre libertos e seus escravos.¹⁷

A preferência das escravas forras por escravas, e não por escravos, segundo Oliveira,¹⁸ dar-se-ia tanto por uma motivação de ordem econômica, já que o preço das escravas era mais acessível que o dos escravos, quanto por um fator de ordem pessoal. Ou seja, para uma mulher seria mais fácil controlar escravas do que escravos, e tê-las no auxílio das atividades domésticas e/ou ocupacionais. Não podemos saber, no entanto, se Rosa era uma escrava doméstica ou uma escrava de ganho.¹⁹

¹⁶ Cf. VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benim e a Baía de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 349; WALSH, 1985, p. 20; MARJORIBANKS, 1853; BELLINI, L. Por amor e interesse: a relação senhor-escravos em cartas de alforria. In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 83. Sobre a predominância de mulheres proprietárias, cf. OLIVEIRA, 1988, p. 41; LUNA, F. V.; COSTA, I. del N. A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 32, n. 7, p. 836-841, jul. 1980. p. 840.

¹⁷ Cf. BELLINI, 1988; MATTOSO, 1979.

¹⁸ OLIVEIRA, 1988, p. 45s.

¹⁹ Define-se escravo de ganho como aquele que é mandado pelos seus senhores à rua, e era obrigado a dar a seus proprietários no final do dia ou na semana, uma quantia por estes estabelecidos. Cf. REIS, J. J.

No caso em questão, é necessário assinalar ainda outro problema: a origem étnica das duas mulheres. O escrivão abriu o inquérito dizendo ser “Rosa, Africana, escrava de outra da mesma Nação” e, nos despachos e requerimentos que se seguem, também se repete, agora com mais precisão, que Rosa era “de nação Nagô, escrava d’outra da mesma Nação”. Entretanto, quando interrogada pelo Juiz em 22 de junho, a ré não só se identificou por outro nome, provavelmente o seu verdadeiro, Maria Joaquina de Santa Anna, como também revelou ser de origem outra que aquela registrada, até então, nos documentos. “Perguntou como se chamava, sua Nação, e morada. Respondeu chamar-se Maria Joaquina de Santa Anna, de Nação gêge, moradora na Povoação do Rio Vermelho, e forra”.

Revelação extremamente interessante. As autoridades quando falam de Maria Joaquina de Santa Anna, dizem-na da nação nagô ou, genericamente apenas da “nação africana”. Na medida em que ela se faz ouvir, há uma mudança no vetor da identidade étnica. Qual o critério usado pelas autoridades policiais para estabelecer a origem étnica de Maria Joaquina? Se os documentos preliminares revelam uma suposta origem étnica, que se contradiz no depoimento, é porque transparece neles uma identificação étnica externa, “de fora”, que se contrapõe a uma autoidentificação. Além do que, parece que fazia sentido para ela, Maria Joaquina, marcar no nível pessoal a sua diferença étnica em relação à sua própria escrava.

Por trás da contradição dos documentos, há um problema. As relações entre jêjes e nagôs sempre foram complexas, tanto quanto com outros grupos. Nem somente de solidariedade viviam os escravos no Brasil. Verger,²⁰ cita o exemplo de João Duarte da Silva, alforriado jêje, cozinheiro de navios, morador em São Miguel, na mesma casa em que vivia José, jêje, embaixa-

Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 198; SOARES, L. C. Os escravos de ganho no Rio de Janeiro do século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 107-142, mar./ago. 1988, p. 108; ANDRADE, M. J. de. *A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860.* São Paulo: Corrupio, 1988; RIBYROLLES, C. *Brasil pitoresco (1812-1869?)*. São Paulo: Edusp, 1980. p. 204; KIDDER, D. P.; FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo.* São Paulo: Nacional, 1941. 2 v. p. 149; COSTA, E.V. da. *Da senzala à colônia.* São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 230; LIMA, V. da C. Um boicote de africanas na Bahia no século XIX. *Revista da Bahia*, Salvador, n. 15, p. 17-22, dez. 1989/fev. 1990.

²⁰ VERGER, 1987, p. 519.

dor de Agoumé (Abohemey), que declarava não saber falar nagô, porque as pessoas dessa etnia eram inimigas dos jêjes. Os exemplos do potencial conflitual dessas diferenças tornaram-se nítidos quando da instauração do inquérito sobre a Revolta dos Malês em 1835.²¹

Isto se explicaria por dois motivos correlatos. Primeiro, a animosidade jêje-nagô presente desde a África. A propósito, muitos viajantes minimizando, e justificando, o nosso sistema escravista, faziam questão de frisar que a escravidão de negros por negros havia começado em África, e que estes eram cruéis com seus irmãos de cor que qualquer outro branco.²² Em segundo lugar, que os libertos, qualquer que fosse sua etnia, não tinham necessariamente interesses antiescravistas. Sem sombra de dúvida, viviam uma situação contraditória. O desapontamento que os enviados da Anti-Slavery Society de Londres, em 1840, tiveram com os livres de cor, que não aceitavam engrossar as fileiras antiescravistas, é algo significativo.²³

Acredito que é neste quadro que pode compreender a afirmação de Maria Joaquina de Santa Ana de “que por uma venda fantástica²⁴ não perderá a posse da dita escrava, para acabal-a, com bem, e aonde lhe parecer em açoites”. O desenrolar dos acontecimentos iria fazê-la mudar de opinião.

O inquérito prosseguiu com o testemunho de um grupo de seis pessoas, “cidadãos dos mais adotados nesta Povoação do Rio Vermelho”, que

²¹ VERGER, 1987, p. 519; Cf. REIS, 1986, p. 182.

²² “A maior parte dos negros que continuam a ser introduzidos da África no Brasil, já em sua pátria eram escravos, ou por terem sido feitos prisioneiros em guerra ou por serem descendentes de prisioneiros. Tais homens podem, pois, considerar-se felizes quando aparece um comprador para eles, que os livre dos bárbaros tratos de seus irmãos negros, pois está demonstrando que o negro livre, tanto na África como no Brasil, trata a seu semelhante muito cruelmente do que é capaz de fazê-lo qualquer branco” SEIDLER, 1980, p. 250. Cf. também FREYREISS, G. W. *Viagem ao interior do Brasil: (1789-1825)*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980. p. 119, e o comentário de Salles: “Havia negros libertos com tendências escravocratas. Não era exatamente uma assimilação dos costumes locais, pois se sabe que, na própria África a escravidão era praticada”. SALLES, V. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: FGV; [Belém]: Universidade Federal do Pará, 1971. p. 155.

²³ CUNHA, 1985. p. 24.

²⁴ A expressão “venda fantástica” deve ser entendida no sentido de que “há um fingidor e comprador enganoso, só de aparência”. Cf. SILVA, A. de M. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Empresa Litteraria Fluminense, 1890-1891. v. 2.

disseram ter “prezenciado sêr a ditto escrava arrastada da igreja para a rua pela Senhora da mesma”. As testemunhas eram assim qualificadas: “João Fernandes de Castro, Ajudante; João Francisco dos Santos Rates; Januário Lopes, Alferes; Francisco de Paula Machado, Bernadino José de Almeida, professor Nacional e Braz Cardoso Paranhos, capitão”.

No sumário do escrivão há uma passagem em que “*a ditto Senhora*” estaria com seus atos “pertubando assim a vizinhança, e por isso tem merecido n’esta Povoação, a indignação de todos os habitantes do paiz, conspirados contra ella”. Devemos observar que as testemunhas que depõem a favor de Rosa possuíam profissões diversas, pertencendo, possivelmente, a camadas médias. Teriam os vizinhos testemunhados e “conspirados” contra Maria Joaquina caso ela fosse uma senhora branca?

Após Rosa “sêr depositada” “em mão de pessoa idônea e segura”, procedeu-se, com o auxílio de um médico, ao exame do “Corpo de delicto das sevicias representadas” a 14 de junho na “caza de rezidencia do Juiz de Paz, o cidadão Joze Antonio de Araujo”, que deferiu “o juramento dos Santos Evangelhos ao supra ditto cirurgião, José Antonio de Abreu Fialho”.

À luz de seu depoimento, a crueldade de Maria Joaquina se revelou de maneira chocante:

Achou ter uma cicatriz inda recen sobre o hombro esquerdo com uma polegada de extensão, tem outro mais na parte media e anterior do ôsso coronal com mais de uma polegada, as quaes parecem sêr feitas com instrumento cortante, tao bem tem muitas cicatrizes pelas nadeguas, costas, côxas e pelos braços, pernas, umas maiores e outras pequenas, e já algumas inveteradas, e parecem ter sido produzidas por instrumento cortante de classe de correia, chicote, e outros semelhantes, não mostram perigo, porem os defeitos de cicatrizes, alem disto tem o grande defeito da perda da metade do labio superior do lado esquerdo, que deixa aparecer quatro dentes, o que faz apresentar uma feição horrenda, e mais não declarou.

O que disse Maria Joaquina de Santa Anna sobre a acusação? Qual foi sua justificativa para sevícias praticadas?

Em requerimento ao Juiz de Paz ela faz constar que Rosa “tem feito vinte e uma fugidas”, que ela, Maria Joaquina de Santa Anna, tem “pago aos Conductores, q. a tem trazido a quantia de 110\$20rs., e n’esta última fugida q. veio, a meti em uma corrente e vinha conduzindo para cidade afim de a vender, e não a possuir mais, succede correr, e isso seria oito horas d’amanhã do dia 23 de Maio, e entrou na Igreja de Santa Anna do mesmo distrito do Rio, aonde moeu a Suplicante até quazi cinco horas da tarde, sem querer sair para acompanhar sua Senhora, e quando seriam cinco oras da tarde depois, de muitas fadigas da Suplicante, indo pedir um côco d’agua para beber, e voltando para o lugar aonde estava a escrava, a não achou, e se achava feixada dentro da Igreja, q. dizem ter se recolhido Dominos Severo, e lhe chegando a noticia q. a escrava se achava depositado em mão do Delegado d’aquela lugar o Major Vargas, e como semelhante procedimento é estranho contra todas as Leis sem ser a Suplicante ouvida de seu direito, e excluída de sua propriedade, em um tempo de Constituição, e por isso requer a Vossa Senhoria seja devido dar as providências”.

O apelo da tirana senhora ao Juiz de Paz induz a pensar que não houve sevícias. Diz que a suplicante tão somente colocou correntes em Rosa, conduzindo-a para a cidade para vendê-la, em virtude das suas fugas. Deduz-se que o fazer um escravo andar acorrentado nas ruas da cidade não constituía infração, mas ao contrário, um procedimento lícito.

Mais adiante, a réplica de Maria Joaquina ao delegado, acrescenta que Rosa fugia para “ir furtar nas roças para comer”, tentando com isso não só justificar os atos de sevícias, mas enquadrá-la em crime de furto. No entanto, através desta justificativa, Maria Joaquina de Santa Ana deixa escapar que também não alimentava a escrava.

A afirmação de que iria vender Rosa é contraditória, pois, como ressaltamos, no inquérito inicial, Maria Joaquina não pretendia vender Rosa nem por uma “venda fantástica”. Além do mais, cumprindo o despacho do Juiz

de Paz, o delegado Araújo, como “fiel depositário da escrava”, responde que a alegada “exclusão de propriedade” era falsa. Reiterando as acusações anteriores, ele acrescenta ainda que Maria Joaquina conduziu Rosa “ao remoto lugar d’Arêa Preta”, “levando a mesma escrava o seu martírio de umas correias de quatro pernas, e pesado cepo a cabeça para n’ ele ser pregada, estando esta com dois ferimentos”.

O apelo que, através do seu requerimento, Maria Joaquina fez à Constituição e ao direito de propriedade é, no mínimo, surpreendente, em se tratando de “preta rústica, e ignorante nos termos do Direito”. É verdade que, pela Constituição de 1824 (art. 179, &, 22) o direito de propriedade era garantido em toda a sua plenitude, conforme nos informa Cunha,²⁵ o que supunha o direito exclusivo de o senhor alforriar ou não seu escravo, segundo sua exclusiva vontade.

Que forma legal tinha Rosa, e o delegado Antonio Joaquim Vargas, seu “fiel depositário”, para levarem o caso à Justiça, já que, para dar uma simples queixa, o escravo necessitava da intermediação de um terreiro? Havia dois precedentes legais. A Constituição dizia:

1ª O escravo não é admitido a dar queixa por si; mas por intermédio de seu senhor, ou do Promotor Público, ou de qualquer do povo (se o senhor não o faz); como pessoa miserável;

2ª Não pode dar denúncia contra o senhor.²⁶

O outro precedente referia-se aos castigos. Nossas leis davam o direito, aos senhores de escravos, de mantê-lo presos, sem incorrer em crime de cárcere privado, e de castigá-los, desde que o fizessem sem excesso, moderadamente, “[...] como os pais aos filhos, e os mestres aos discípulos. Se o castigo não é moderado, há excesso que a lei pune, como se o ofendido não fora escravo; e com justa razão”.²⁷ O artigo 14 & 6º do Código

²⁵ CUNHA, M. C. Sobre os silêncios da lei; lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do séc. XIX. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, historia, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 128.

²⁶ MALHEIRO, 1944, p. 22.

²⁷ Ibid.

Criminal dizia que, além de moderado, não deveria o castigo ser contrário às leis em vigor, “como queimar o escravo, feri-lo com punhal, precipitá-lo no mar, ofendê-lo enfim por modos semelhantes”.²⁸ Segundo nosso direito, a prática de sevícias por parte do senhor autorizava o escravo a requerer que o senhor o vendesse. É interessante observar que esses textos legais estabelecem uma espécie de “classificação” de sevícias que as tornava passíveis de serem caracterizadas como ilegais.

Nessa direção que se pode compreender a justificativa da punição à ré, com base nos artigos 202 e 280 do Código Criminal, a que se detém o Juiz de Paz em comunicação ao Presidente da Província. No artigo 202 do “Cap. 1 – Dos crimes contra a segurança da pessoa e vida – Ferimentos e Outras ofensas físicas”, Maria Joaquina de Santa Anna foi enquadrada por ter cortado “o beijo superior” de Rosa. Dizia este artigo:

Se houver ou resultar mutilação ou destruição de algum membro ou órgão dotado de um movimento distinto, ou de uma função específica que se pode perder sem perder a vida.

Penas – de prisão com trabalho por um a seis anos, e de multa correspondente a metade do tempo.²⁹

A referência que o Juiz de Paz fez ao artigo 280 demonstrava em termos legais o que significou Maria Joaquina de Santa Anna ter investido no espaço sagrado da Igreja. Inserido no Cap. 1 “Ofensa da Religião, da Moral e bons costumes”, o artigo 280 estipulava “penas de prisão por dez a quarenta dias, e multa correspondente à metade do tempo” para quem “Praticar qualquer ação que na opinião pública seja considerada como evidentemente ofensiva da moral e bons costumes, sendo em lugar público”.³⁰

O pecado do ultraje ao sagrado haveria de ser punido.

²⁸ MALHEIRO, p. 21.

²⁹ SILVA, J. do N. *Código criminal do Império do Brasil*. Augmentado com leis, decretos, avisos e portarias que desde a sua publicação até hoje se tem expedido, explicando, revogando ou alterando algumas de suas disposições. Rio de Janeiro: Eduardo Henrique Laemmert, 1859.

³⁰ Ibid.

A partir do momento em que o delegado Vargas fez a réplica ao requerimento de Maria Joaquina, esta apresentou um outro requerimento ao Juiz de Paz, no qual foram arrolados como testemunhas “Rodrigo de tal, e João Antonio, ambos crioulos”. Segundo, era alegado por ela, “ambos presenciaram o fato”, mas sucede (a) té o presente não comparecerem, para não desmentirem os seus contrários, por serem conhecidos do mesmo lugar”, “e por isso requer a suplicante a Vossa Senhoria se sirva mandar vir aos Suplicados pelo Oficial d’ este Juízo, afim de não ficar o caso sem decisão, por tanto”. Por fim, através do requerimento, a acusada solicita ao Juiz que “seja servido mandar vir os Suplicados testemunhas, presença de Vossa Senhoria, para o conhecimento da verdade. E receberá mercê”.

Em cumprimento dessa solicitação, todas as testemunhas, além de Maria Joaquina de Santa Anna, compareceram à casa do Juiz de Paz no dia 22 de junho de 1832. O interrogatório começou com um auto de perguntas a ré. Segundo a transcrição do escrivão: “Perguntou como se chamava, sua Nação, e morada. Respondeu chamar-se Maria Joaquina de Santa Anna, de Nação Gêge, moradora na Povoação do Rio Vermelho, e forra. Perguntou debaixo do juramento q. lhe deferio, se o deduzido em sua petição para produzir sua defesa, era verdade. Responde q. jurava sêr verdadeiro todo o alegado em sua mesma petição, e mais não dice”.

Passou-se assim ao “inquisitório de testemunhas”. As testemunhas de Rosa, a escrava seviciada, “depuseram contestes”. As quatro testemunhas de Maria Joaquina de Santa Anna, surpreenderam-na: “duas depuseram contraproducentes, uma nada disse, e a outra é suspeita”. A pessoa que o escrivão diz ser suspeita deve ter sido o seu amásio; duas das outras três testemunhas foram os mesmos “Rodrigo de tal, e João Antonio, ambos crioulos”, intimados a partir do pedido da acusada. A quarta testemunha, infelizmente não foi revelada pela súmula do interrogatório.

A PRISÃO

Em 27 de julho de 1832, um mês após o interrogatório, o processo registrou a expedição, pelo Juiz de Paz de um mandado de prisão para Maria Joaquina de Santa Anna. A pena a que a cruel ex-escrava-senhora foi condenada não fica clara nos documentos, embora uma petição enviada em seu nome, ao Juiz de Paz, mencione que “no dia dez e nove do corrente Agosto findarão os vinte e cinco dias de prisão, q. tem sofrido em virtude da condenação da Sentença, q. contra Ella se proferio nos autos-sumários de polícia”.

Através desta petição, ela reconhece as sevícias contra Rosa e, declarando cumprida a pena – “pelo excesso das sevicias praticadas contra a sua escrava Rosa, nagô, e por q. satisfeita d’ este modo a pena corporal, parece de equidade q. não sofra a mais rigor de uma prisão” – dizendo-se igualmente “pronta a satisfazer a multa pecuniária” e depositar “em juízo a quantia de vinte mil reis, sem dúvida suficiente”. Solicitava ainda o desconto da multa os dias de prisão por “serem assaz diminutos os renditos”.

A multa que Maria Joaquina solicitou pagar era a punição dada aos senhores pelos maus tratos aos escravos. Segundo Koster “[...] os amos são punidos com o pagamento de multas pelos maus tratos aos escravos quando essas notícias chegam ao conhecimento do ouvidor da província, mas cante maneira de correção”.³¹ Koster demonstrava indignação por este fato, já que “[...] o sofrimento que o escravo recebeu não é, temo eu, a causa única que urgência a função dessa penalidade pecuniária. O escravo não recebe a menor parcela”.³²

Em 23 de agosto de 1832 foi feito o alvará de soltura, depois de ter sido efetuado o depósito referente à multa e custas judiciais. Convém ressaltar que na petição já citada, Maria Joaquina revela ter recorrido ao Conselho

³¹ KOSTER, 1942, p. 498.

³² Ibid.

do Governo contra a decisão do juiz, e que posteriormente tinha resolvido sustar o pedido,

[...] apesar de por mal aconselhada a ter contra a mesma recorrido e levado representações ao Conselho do Governo, de cujas queixas pretende não mais usar, reconhecendo serem meramente caprichosas, e dirigidas por desabafo de pessoas, a quem iludidamente entregara sua defesa n' este negócio.

A punição à Maria Joaquina de Santa Anna aconteceu de uma forma deveras insólita. Aplicou-se a ela o dispositivo de lei – a multa – passível de ser aplicado a todos os senhores, e infligiram-lhe pena de prisão, algo nada ordinário para os senhores brancos. Se Maria Joaquina fosse branca, a justificativa a teria levado à prisão? Evidentemente, se todos aqueles senhores que castigavam seus escravos “excessivamente” tivessem sido presos, a prisão de Salvador (o Aljube) teria provavelmente ficado abarrotada deles.

Maria Joaquina de Santa Anna foi objeto de punição exemplar: tratava-se de dar à sua ação um tratamento digno de justiça que a lei prescrevia, contudo não aplicava a todos os indivíduos. Punição a uma negra, evidentemente. Dessa maneira a pena da ré configura por assim dizer, uma punição inversa: não é a senhora-de-escrava que vai presa, e sim a ex-escrava-senhora. Uma dupla punição?

E o que aconteceu com Rosa? Não sabemos. Certo é que, sendo vendida a outrem, continuou pela vida afora com as horrendas marcas das sevícias de que fora vítima. Seu corpo era a imagem de um sistema que perduraria por mais 56 anos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. J. de. *A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*. São Paulo: Corrupio, 1988.

ASSIS, M. de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: W. M. Jackson, 1959.

AVÉ-LALLMANT, R. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe*, 1859. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, c1980. Primeira edição de 1859.

BELLINI, L. Por amor e interesse: a relação senhor-escravos em cartas de alforria. In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BOWSER, F. P. Colonial Spanish America. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 19-58.

BURTON, R. F. *Viagem do Rio de Janeiro ao Morro Velho*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia 1976.

CHALLHOUB, S. Medo branco de 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.

CONRAD, R. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COSTA, E. V. da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, M. C. da. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Sobre os silêncios da lei; lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do séc. XIX. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.123-144.

DENIS, F. *Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. (Reconquista do Brasil; v. 46) Primeira edição de 1888.

ELISABETH, L. The french Antilles. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 134-171.

EWBANK, T. *A vida no Brasil*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1976.

FLORENCE, A. B. Nem escravos, nem libertos: os "africanos livres" na Bahia. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 121, p. 58-69, maio/jun. 1989.

FREIRE, G. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Nacional; Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

FREYREISS, G. W. *Viagem ao interior do Brasil: (1789-1825)*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980.

GENOVESE, E. The slave States of North America. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 258-277.

GOULART, J. A. *Da palmatória ao patíbulo: (castigos de escravos no Brasil)*. Rio de Janeiro: Conquista, 1971.

HANDLER, J. S.; GIO, A. A. Barbados. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 214-254.

HFETINK, H. Surinam and Curaçao. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 59-83.

KIDDER, D. P.; FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo*. São Paulo: Nacional, 1941. 2 v.

KNIGHT, F. W. Cuba. In: COHEN, D. W.; GREENE, J. P. (Ed.). *Neither slave nor free: the freedman of African descent in the slave societies of the New World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, [1972]. p. 278-308.

KOSTER, H. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo: Nacional, 1942.

LARA, S. H. *Campos de violência: estudo sobre a relação senhor-escravo na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. 1986. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1986.

LIMA, V. da C. Um boicote de africanas na Bahia no século XIX. *Revista da Bahia*, Salvador, n. 15, p. 17-22, dez. 1989/fev. 1990.

LUNA, F. V.; COSTA, I. del N. A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 32, n. 7, p. 836-841, jul. 1980.

MACHADO, M. H. P. T. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas: 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MAESTRI FILHO, M. J. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988.

MALHEIRO, P. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866-1867. v. 1- Direito sobre os escravos e libertos. Edição facsimilar de 1944.

MARJORIBANKS, A. *Travels in South and North America*. London: Simpkin, Marshall, and Company, 1853.

MATTOSO, K. M. de Q. et al. Notas sobre tendências de alforria na Bahia 1819-1888. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988a.

_____. *Ser escravo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988b.

_____. *Testamento de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1979.

MOTT, L. R. de B. Cautelas de alforria de duas escravas na província do Pará (1829-1846). *Revista de História*, São Paulo, v. XLVII, n. 95, p. 263-268, 1973.

_____. Terror na Casa da Torre: tortura de escravos na Bahia Colonial. In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

OLIVEIRA, M. I. C. de. *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.

QUEIROZ, S. R. R. de. *Escravidão negra em São Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

RAMOS, A. Castigos de escravos. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, v. XLVII, p. 79-104, maio 1938.

REIS, J. J. Notas sobre a escravidão na África pré-colonial. *Estudos Afro-Asiático*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 5-21, set. 1987.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBYROLLES, C. *Brasil pitoresco (1812-1869?)*. São Paulo: Edusp, 1980.

RUGENDAS, J. M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. 8. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979. Primeira edição de 1835.

SALLES, V. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: FGV; [Belém]: Universidade Federal do Pará, 1971.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEIDLER, C. *Dez anos do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1980.

SILVA, A. de M. *Diccionario da lingua portugueza*. Rio de Janeiro: Empreza Litteraria Fluminense, 1890-1891. 2 v.

SILVA, J. do N. *Código criminal do Império do Brasil*. Augmentado com leis, decretos, avisos e portarias que desde a sua publicação até hoje se tem expedido, explicando, revogando ou alterando algumas de suas disposições. Rio de Janeiro: Eduardo Henrique Laemmert, 1859.

SILVA, M. R. N. Os escravos na paisagem urbana. *Ciência Hoje*, São Paulo, supl., v. 8, n. 48, p. 14-15, 1988.

SOARES, L. C. Os escravos de ganho no Rio de Janeiro do século XIX. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 107-142, mar./ago. 1988.

VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benim e a Baía de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

WALLACE, A. R. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo: Edusp, 1979. Primeira edição de 1889.

WALSH, R. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. São Paulo: Edusp, 1985. 2 v.

ANEXOS

III.^{mo} e Ex.^{mo} Snr.

Não menos de tres são as queixas em que tem prorompido contra mim a Sup.^e Maria Joaquina de Santa Anna, ou em seu nome ou de seus Conselheiros q.^e precipitarão a fazer subir ao conhecimento do Ex.^{mo} Conselho representaçoens tão alheias da verdade, quanto insulsas, frívolas, e inteiramente ilegais, como vou fazer ver a V. Ex.^a cumprindo assim com determinado nos despechos de 29 de Julho, e 21 de Agosto, que me manda ouvir.

Pella primeira queixa a Sup.^e de lhe não ter mandado cumprir o seguro que me apresentou no dia 26 de Julho pello qual pretendia evadir-se da prisão, ou curto dia em que se achava correccionalmente A puerilidade de semelhante queixa só podia não ser ou da mais refinada maldade, ou da mais crassa ignorância dos protectores da Sup.^e, pois que depois da Lei do 26 de 8br.^o do anno p.^{do} não valem seguros p.^a crimes policiaes, E tal foi por que sofreu a condenação em virtude do Artigo 280 do Codigo Criminal além de ser sabido q' quando não fosse em convir a dispozição desta Lei

de nenhum modo podia já operar o efeito do do dito seguro que me foi apresentado posteriormente a sentença que a este respeito proferi.

Na 2ª queixa argue a Sup.^e do arbitrário do meu procedimento; acusa preterições de defeza para que não fora ouvida competentem.^e no processo, não se lhe intimara a sentença, nem se dera o recurso de apelação que a Lei determina, e outras imposturas deste jaez.

Tenho porem a satisfação de levar ao conhecim.^{to} de V. Ex.^a e do Ex.^{mo} Conselho o formal desmentido de toda essa patranha no transcripto do processo q. apresento. Delle se vê o motivo original q. me obrigou a processar a Sup.^e em consequência da parte Off.^{al} que me foi apresentado por hum dos delegados do districto desta Paroquia conjuntamente com o horrorozo espetaculo da escrava a que se referiu, cuberta de nudez aferrolhada em grossa corrente e cêpo, e por tal maneira ferida, e maltrada como depoem o corpo de delito a q. procedi; de maneira que nem só devera a Sup.^e ser correccionalm.^e punida, mas também sofrer as penas do dito Codigo Criminal consignados no art. 202, pois que do m.^{mo} Codigo He claro que aos Senhores não he dado hum arbítrio tão lato na correção dos escravos que se eleve ao rigor da crueldade, e da barbaridade com que se provou haver procedido a Sup.^e.

Pella mesma copia verá V. Ex.^a e Ex.^{mo} Conselho que esgotei todos os tramites da Lei a que me (.....), tendo ouvido a Sup.^e admitindo lhe provas e, não faltando com as demais legalid.^{es} necessárias, ate aprovação da sentença na qual mesmo me não apartei da moderação que devia guardar, pelo que respeita a pena mediante as circunstâncias occorrentes de por o facto praticado entre hum Senhor e seu escravo, sobre o q.¹ não tem certamente aquelle o (.....), e outorgado somente pela barbaridade dos costumes que reinavam em tempos remotos.

Quanto mais que julgaria a Sup.^e offendida pella dita sentença tambem na Lei 6 de Junho, os recursos necessários de que não quis usar segundo o Art.^o 5º da mesma Lei pela qual hera eu obrigado a fazê-lo ex-officio, requerimento da parte em termos da do 1º de 8br.^o de 1828 a que a dita Lei se refere signal evidente He que se convencera da justiça da m.^{ma} sentença a qual de-

pois confessou conformar-se, como se mostra do documento que ofereço em segundo lugar, pello que obrei mandar por imediatam.^e em liberdade.

Resta a 3^a queixa que mais parece dirigir-se contra o Ex.^{mo} Conselho pela demora do deferimento a ella dei, do que contra mim, que nenhuma razão dei no meu despacho de 21 de Agosto junto a mesma queixa para que tivessem lugar as vociferações em que se desliza a Sup.^e com menos cabo da autorid.^e e jurisdição que me está confiada, pois que de nenhuma outra maneira a exceção do juízo arbitral se podia qualificar a multa pecuniária em que incorreto a Sup.^e pela condenação da sentença, sendo esta a pratica que tenho visto observar constantem.^e a semelhante respeito nos juízos criminaes.

Tendo neste momento recebido a quarta queixa desp.^o de V. Ex^a do 1^o do corr.^e a ella igualm.^e respondo com a fiel exposição do acontecido, comprovado pellos docum.^{tos} que apresento, e me persuado ter verificado o que anunciei, isto he serem desarrazoadas, injustas e inteiramente falcas as representaçoens da Sup.^e, sobre o que consta com adeliberação do Ex.^{mo} Conselho segundo entender o que he justo.

Bahia, Freguesia Victoria 4 de 7br.^o de 1832.

Il.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. Presidente
desta Província
O Juiz de Paz
Jose Antonio d'Araújo

(*) A transcrição deste documento contou com a ajuda de João J. Reis. Para facilitar ao leitor a leitura do documento, muitas palavras, originalmente abreviadas, foram transcritas na forma integral.

Anexos

João de Souza Machado Paixão, Escrivão de Paz da Freguesia de Nossa Senhora da Victoria, por Provisão Vitalícia da Câmara Municipal desta Cidade, certifica a todos a quem o conhecimento desta pertencer, que revendo os autos sumários, entre partes a Justiça e Maria Joaquina de Santa

Anna, em observância da Portaria supra d'elles consta a folhas duas a Parte do teor seguinte.

Parte

Levo a respeitável presença de Vossa Senhoria esta desgraçada preta de nome Rosa, Africana, escrava de outra mesma Nação, chamada Maria da Conceição trezentos, moradora n'esta Povoação, a qual Senhora, desapiedadamente sem temor a Deus, e menos o respeito que devemos a Justiça que nos impera tem feito na dita escrava as mais insolentes sevicias de judiarismo indignas de se proferir, alem dos rigorosos castigos bem conhecidos pelas cicatrizes, e os mais vestígios, pelo que tem feito a dita escrava digna de compaixão em geral nesta Povoação, a qual pelo desespero em que se vive tem tomado o recurso de fugir do mato, assim como o fez na ocasião em que a ditta senhora com uma faca de escalar peixe deu na boca, cortando-lhe fora o beijo superior a qual fugindo foi achada no mato quase morta de fome, e penetrada a ferida de bichos e imundices, esta infeliz depois de sã, recorrendo ao Ilustríssimo Desembargador Criminal a fez recolher a Cadeia, de donde foi reentregue a dita Senhora para vender, não a maltrando mais, foi quando Ilustrissimo Senhor, se regozijou a dita Senhora de a trazer e metendo-a na corrente pregada em um sêpo debaixo de castigo indo fora de horas, perturbando assim a vizinhança, e por isso tem merecido n'esta Povoação, a indignação de todos os habitantes do país, conspirados contra ela, a qual por isso mesmo na tarde do dia vinte e três do corrente fazia conduzir a escrava, na corrente em que se acha, com umas correias publicamente para o sitio da Arêia preta, acompanhada esta dum seu amásio, que aly mora, onde, lhe ia fazer surras a sua vontade de Corrêa, palmatória, e tronco, como já o fez por outra vez, e porque nesta direção passasse pela Capela de Nossa Senhora Santa Anna, estando a porta aberta, correu a dita escrava a valer-se do Altar de Nossa Senhora da Graça, seguindo atrás d'ela a dita preta, temível Senhora, a tirá-la com violência, cometendo para isso o sacrilégio de se encostar no Altar, e botando a mão sobre a pedra d'Area,

e como aí se achasse o Ajudante de segunda Linha João Fernando de Castro, protegendo a obra da Capela, a fez sair da Igreja dirigindo-se logo a me comunicar tão atroz atentado, que em casos tais a Igreja costuma prestar imunidade ao perseguido, e para evitar esta violência e novas sevícias, pessoalmente fui fazer conduzir a dita escrava em custódia para casa da minha residência, a facilitar ocasião de a encaminhar a Vossa Senhoria, o que tudo firmo p. por um clamor contra conduta da dita preta Maria, e como essa diga, que por uma venda fantástica não perderá a possessão da dita escrava, para acaba-la, como bem, e aonde lhe parecer em açoites, requieiro a Vossa Senhoria ao bem da dita escrava, como pessoa miserável e desvalida, que a mesma escrava seja depositada na forma da Lei, e avaliada, para ser comprada pelo seu valor no prazo que lhe for concedida, para q. procure Senhorio a sua vontade, melhorando assim de sorte. Deus guarde a Vossa Senhoria por muitos anos. Rio Vermelho 24 de Maio d'1832. Illustrisimo Senhor Juiz de Paz d'esta Freguesia da Vitória José de Cerqueira Lima, Antonio Joaquim de Vargas Delegado do Distrito do Rio Vermelho// Em abono da verdade contesto o exposto acima com as testemunhas abaixo assinadas, acrescento mais, o terem presenciado ser a dita escrava, arrastada da Igreja para a rua pela Senhora da mesma. Todo o deduzido acima afirmo e jurarei em Juízo, se necessário for, e ainda mais// João Fernandes de Castro, Ajudante – João Francisco dos Santos Rates. Januário Lopes, Alferes. Francisco de Paula Machado, Bernardino Joze de Almeida, Professor Nacional. Braz Cardoso Paranhos, Capitão.

Despacho

O Escrivão, autuando esta, passe mandado para sêr depositada e escrava, em mão de pessoa idônea e segura; procedendo-se então ao Corpo de delicto das sevícias representadas, para depois se deferir ao mais, conforme a Ley. Baía 26 de Maio d'1832.

Cerqueira.

Auto de exame, e corpo de delicto

Ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil oito centos e trinta e dois aos quatorze do mês de Junho, nesta Cidade da Bahia e Freguesia da Vitória, em casas de residência do Juiz de Paz, o Cidadão José Antonio de Araújo, onde eu Escrivão do seu cargo d'ante ele vim, aí presente o Cirurgião aprovado José Antonio de Abreu Fialho, a requerimento da preta Rosa de Nação Nagô, escrava d'outra da mesma Nação, Maria da Conceição Trezentos, pedia q. se procedesse a exame e corpo de delicto, em seu corpo, nas sevicias, q. atrocemente lhe fizera sua Senhora, avista do que deferiu o dito Juiz o juramento dos Santos Evangelhos ao supra dito Cirurgião, sob cargo do qual lhe encarregou q. fielmente examinasse a dita escrava queixosa, declarando os lugares, ou regiões seviciadas, suas extensões, gravidade, notando se há perigo de vida; e recebido por este o dito juramento, assim prometeu cumprir, e consecutivamente passando ao referido exame, achou ter uma cicatriz inda recém sobre o ombro esquerdo com uma polegada de extensão, tem outra mais na parte media e anterior do osso coronal com mais de uma polegada, as quais parecem ser feitas com instrumento cortante, tão bem tem muitas cicatrizes pelas nádegas, costas, côxas, e pelos braços, pernas, umas maiores e outras pequenas, e ja algumas inveteradas, e parecem ter sido produzidas por instrumento cortante de classe de correia, chicote, e outros semelhantes, não mostram perigo, porem os defeitos de cicatrizes; alem disto tem o grande defeito da perda da metade do lábio superior do lado esquerdo, que deixa aparecer quatro dentes, o que faz apresentar uma feição horrenda, e mais não declarou, do que eu Escrivão dou fé . E para contar fiz este auto, em que o qual se assinou o Juiz de Paz, comigo, e o Cirurgião referido, eu João de Souza Machado Paixão, Escrivão o escrevi e assinei//Araujo//João de Souza Machado//José Antonio do Abreu Fialho.

Requerimen.^{to}

Ilustríssimo Senhor Juiz de Paz. Diz Maria Joaquina de Santa Anna, moradora ao Rio Vermelho, q. ela suplicante é senhora e possuidora de uma escrava de nome Rosa, Nação Nagô, a qual tem feito vinte e uma fugidas, que tem a Suplicante pago aos condutores, q.~a tem trazido a quantia de 110\$260rs., e nesta ultima fugida q.~veio, a meti em uma corrente e vinha conduzindo para Cidade, afim de vender, e não a possuir mais, succede correr, e isso seria oito horas d'amanhã do dia 23 de Maio, e entrou na Igreja de Santa Anna do mesmo distrito do Rio, aonde moeu a Suplicante até quase cinco horas da tarde, sem querer sair para acompanhar sua Senhora, e quando seriam cinco oras da tarde depois de muitas fadigas da Suplicante, indo pedir um coco d'água para beber, e voltando para o lugar aonde estava a escrava, a não achou, e se achava feixada dentro da Igreja, q. dizem a têr recolhido Domingos Severo, e lhe chegando a noticia q.a escrava se achava depositada em mão do Delegado d'aquelle lugar o Major Vargas, e como semelhante procedimento é estranho contra todas as Leis, sem sêr a Suplicante ouvida de seu direito, e excluída de sua propriedade, em um tempo de Constituição, e por isso requer a Vossa Senhoria seja servido dar as providencias q.~pede o caso afim de ser satisfeita a Suplicante e semelhança e extraordinário caso. Pede a Vossa Senhoria se digne deliberar atento o negocio. E receberá mercê.

Despacho

Responda o Delegado Bahia
o 1º de Julho de 1832// Araujo

Resposta

Ilustríssimo Senhor Juiz de Paz da Freguesia da Victoria. O Delegado prestando-se com atenção ao despacho supra, responde, q. da presença do Ilustríssimo Antecessor de Vossa Senhoria foi reconduzida a escrava da

suplicante a ser entregue ao respondente, como fiel depositário dela pela parte oficial, contestada essa com seis testemunhas informantes, e de fato próprio, q. na mesma assinarão, cidadãos dos mais adotados nesta Povoação do Rio vermelho, a qual fiz chegar cõ a mesma escrava ao verdadeiro conhecimento d'aquela Ilustríssimo Juiz, a quem fiz ver o quanto a Suplicante desumanamente tem seviciado, a sua infeliz escrava desde q. a comprar, razão por onde desesperadam.^e a dita procura o regresso de fugir para o mato, requisitando eu logo ao mesmo Juiz se procedesse a corpo de delito na dita escrava a ex officio da Justiça, direta ou indiretamente sobre as ofensas n'ela vistas, e para isto inda a conservo na mesma corrente, q. a Suplicante confessa a tr metido; em quanto ao dizer a mesma no seu requerimento q. fora excluída de sua propriedade, é falso; por quanto ela foi compreendida em flagrante delito na ocasião em q. arrastava a dita escrava pela corrente da porta da Capela da Senhora Santa Anna, para a rua em bastante distância, por esta lhe ter corrido, té o Altar de Nossa Senhora da Graça, de Quem se valeu, pela Suplicante a ir conduzindo ao remoto lugar d'Arêa preta, para lá a seviciar a sua vontade, levando a mesma escrava o seu martírio de umas correias de quatro pernas, e um pesado cepo a cabeça para n'ele ser pregada, estando esta já com dous ferimentos feitos pela Suplicante em sua casa, e por q. fosse eu ali chamado, como Delegado d'este Juízo, testemunhando este fato, fiz apreensão na escrava como parte queixosa, tomando-a em custodia, para ser remetida ao Ilustríssimo Juiz, e logo intimada a Suplicante para responder pela sua conduta, perante o mesmo Juízo de Paz; é o quanto se passa. Rio Vermelho 4 de Junho d'1832. Antonio Joaquim de Vargas, Delegado.

Despacho

Compareça a Suplicante na primeira audiência. Bahia 5 de Junho d'1832. Araújo.

Réplica

Ilustríssimo Senhor Juiz de Paz.

A resposta do Delegado é toda destituída de verdade, pelas más informações dos habitantes, como diz, por q.~se lhe impõem a Suplicante deve ser ouvida para mostrar a sua verdade e assim espera o deferimento de Vossa Senhoria para saber o seu destino.

Despacho

A presente^{se} a Suplicante na audiência com testemunhas para provar o q.~alega. Bahia 14 de Junho d'1832// Araújo

Requerimen.^{To}

Ilustríssimo Senhor Juiz de Paz.

Diz Maria Joaquina de Santa Anna, q. tendo para mostrar a sua verdade sobre o fato de sua escrava Rosa, Nação Nagô as testemunhas Rodrigo e tal, e João Antonio, ambos crioulos, q. ambos presenciarão o fato, sucede te o presente não comparecerem, para não desmentirem aos seus contrários por serem conhecidos do mesmo lugar, e por isso requer a Suplicante a Vossa Senhoria se sirva mandar vir os Suplicados pelo Oficial d'este Juízo, a fim de não ficar o caso sem decisão, por tanto. Pede a Vossa Senhoria seja servido mandar vir os Suplicados testemunhas, a presença de Vossa Senhoria, para o conhecimento da verdade. E receberá mercê.

Despacho

Sejão notificados por Oficial d'este Juízo para comparecerem na primeira audiência, sob pena da Lei. Bahia 19 de Junho d'1832.

Araujo

Notificação

Certifico eu Meirinho da Vara da Justiça de Paz da Freguesia de Nossa Senhora da Victoria, q.~em cumprimento ao respeitável despacho retro citei a Rodrigo de tal em sua própria pessoa por todo o conteúdo nesta petição e seu despacho, do q.~ficou ciente para comparecer na audiência do dia 21 pelas nove horas da manhã, e do requerido ser verdade passei a presente em fé do meu officio. Bahia 18 de Junho d'1832; desta diligência oitocentos reis Joaquim Gomes// Certifico q. citei a João Antonio por todo o conteúdo desta petição e seu despacho. Bahia 22 de Junho d'1832, desta diligência oitocentos reis// Joaquim Gomes.

Interrogatorio

Auto de perguntas, q.~faz o Juiz de Paz a Ré Maria Joaquina de Santa Anna. Anno de Nascimento de Nosso Senhor Jezus Christo de mil oitocentos e trinta e dous, aos vinte dous dias do mez de Junho, n'esta Cidade da Bahia e Freguesia da Victoria, em caza da rezidencia do Juiz de Paz respectivo, o Cidadão Joze Antonio de Araujo, onde eu Escrivão do seu cargo vim, ahi presente a Ré, fôra interrogada pelo ditto Juiz da accuzação q.~faz sua escrava manuteneda, e depositada a prêta Roza de Nação Nagô, e, é da maneira seguinte.

Perguntou como se chamava, sua Nação, e morada. Respondeu chamar-se Maria Joaquina de Santa Anna, de Nação gêge, moradora na Povoação do Rio Vermelho, e forra. Perguntou debaixo do juramento q.~lhe deferio, se o deduzido em sua petição, para produzir sua defeza, era verdade. Respondeu q.~jurava sêr verdadeiro todo allegado em sua mesma petição, e lavar este auto, o qual assinou de nome inteiro pela Ré não saber escrever, e eu João de Souza Machado Paixão, Escrivão o escrevi. Joze Antonio de Araujo// João de Souza Machado da Paixão.

Em cumprimento da mesma Portaria declaro em fé do meu officio q.~se procedeu ao inquisitório de testemunhas, tanto da parte da escrava sivi-

ciada, as quaes depozerão contestes, como parte da Ré, que produzindo quatro, duas depozerão contraproducentem, uma nada dice, e a outra é suspeita.

Certidão

Certifico eu Escrivão abaixo assignado, q.~ por virtude de mandato de prisão ao diante juncto, q.~ me foi entregue n'esta data, fui a Cadeia d'esta Cidade, e intimei a Maria Joaquina de Santa Anna a Setença supra, para conhecimento da mesma, de q.~ ficou sciente. Em fé de verdade passei a presente. Bahia e Freguesia da Victoria 27 de Junho d'1832// João de Souza Machado Paixão.

Esta certidão, que a fiz extrahir em observancia da Portaria ao principio exarada, está em tudo conforma aos proprios autos, limpos sem vicio algum, e aos quaes me reporto, vai conferida, subscrevida e assignada. Bahia e Freguesia da Victoria 22 de Agosto 1832 – Eu, João de Souza Machado Paixão, Escrivão a Subscrevi e assignei.

–0–

João de Souza Machado Paixão, Escrivão de Paz da Freguesia de Nossa Senhora da Victoria Por Provizão vitalicia da Comarca Municipal desta Cidade, certifica a todas as pessoas q quem o conhecimento esta pertencer, q.~ revendo os autos sumarios contra Maria Joaquina de Santa Anna em observancia da Portaria supra, d'elles consta o determinado na ditta Portaria pelo theor seguinte

O NEGRO NO ESPELHO

imagens e discursos nos salões de beleza étnicos¹

*La beauté est atroce parce qu'elle n'est pas qu'une fantôme.*²

Nas últimas décadas tem havido, por parte dos scholars, uma preocupação em demonstrar de que modo o negro é representado no imaginário ocidental. Nos trabalhos que se debruçam sobre as imagens produzidas em tempos pretéritos de colonização no continente africano, ou aqueles que se situam num período mais recente, procura-se mostrar a construção desse imaginário, desenvolvido nas sociedades europeias ou na norte-americana, através de imagens e discursos estereotipados e eivados de um maior ou menor grau de exotismo e/ou racismo. Essas reflexões são importantes para entendermos o processo que levou à criação de ideologias que priorizam imagens hierarquizadas de culturas diferenciadas.³ Mas, de

¹ Publicado na revista *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 38, 2000. Agradeço a Antonio S. Guimarães, Paula C. da Silva e Cloves Oliveira e a Roberto Albergaria pelos comentários e sugestões.

² IONESCO, E. *Present, passe, passé, present*. [Paris]: Mercure de France, 1968.

³ Sobre imagens da África e de negros na cultura ocidental num contexto histórico, desde 1780, v. Pieterse, 1992; os discursos sobre o negro nos espaços urbanos de Bruxelas, cf. VINCKE, E. Discours sur le noir: images dans les espaces urbains de Bruxelles. Images de l'Afrique et du Congo/Zaire dans les lettres belges de langue française et alentour. In: ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL DE LOUVAINS-LA-NEUVE, 4-6 février, 1993. p. 89-99; sobre o negro no imaginário francês, cf. DEWITTE, P. Le 'noir' dans l'imaginaire français. In: BLANCHARD, P. et al. *L'autre et nous 'scènes et types'* Paris, ACHAC, et Syros, 1995. p. 27-64; a construção europeia da imagem do negro brasileiro nas fotografias e estampas litográficas dos viajantes oitocentistas, cf.

que modo os negros constroem ou reelaboram imagens de si contrapostas àquelas da representação dominante nas sociedades ocidentais?

Penso que essas imagens são intercruzadas, e compreendidas, através da análise do que seja o discurso de uma iconografia negra produzida nos salões de beleza étnicos,⁴ e que esses espaços podem ser considerados como locais públicos, já que possuem a característica de serem legítimos do ponto de vista da construção normativa de serem um empreendimento mercantil; afinal, constituem-se como uma empresa e exercitam um certo tipo de publicidade, e podem ser vistos como espaços alternativos da construção de um outro padrão de beleza, posto que os discursos e imagens ali contidas são reproduzidos em direção a uma reafirmação substancialmente étnica. Os salões de beleza, portanto, oferecem essa interface de produção de imagens adsritivas por produzirem signos voltados a um campo de criação de uma estética alternativa e por expressarem uma intertextualidade com a produção das imagens dominantes da estética ocidental.

As imagens de uma beleza negra produzidas nos salões inscrevem-se num caleidoscópio em que se articulam elementos diversos. Aparentam ser homogêneas, visto que são reproduções de um ideal de beleza que se contrapõem a uma forma ocidental, mas quando observadas em detalhes tornam-se fragmentos da política, da estética, da moda e do mercado.⁵ Por essa razão, examino o surgimento dos salões de beleza étnicos e o seu

CUNHA, O. M. dos S. G. *Corações rastafari: lazer, política e religião em Salvador*. 1991. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

⁴ Chamo a atenção para a denominação salão de beleza “étnico”, e não salão de beleza *black*, pois foi essa a designação utilizada pelos donos dos salões na cidade de São Paulo, assim como por seus clientes, com o objetivo de retirar desses espaços o caráter exclusivo de uma clientela negra. A preocupação era afirmar que esses espaços se direcionavam para práticas estéticas de origem afro-descendente, mas que havia clientes não negros, que frequentavam os seus salões. Parece-me que esse é um discurso com um sentido mercadológico, afinal os salões inserem-se num mercado cada vez mais competitivo. Isso pode ser verificado na própria denominação de um salão localizado na Galeria São Luís, em SP: *Salão Shalom – onde o cabelo não tem cor*.

⁵ Ver, por exemplo, o trabalho de Rita de Cassia M. da Silva sobre a beleza negra percebida, comparativamente, através de um programa da TV Itapoan (“Beleza Black”), e dos discursos do MNU e do Ilê Aiyê. SILVA, R. de C. M. da. *Cor, cosmético e estilo: os discursos de beleza negra contemporânea*. 1994. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

crescimento,⁶ no âmbito de um sistema de representação de espelhos fragmentados em que as imagens refletidas englobam discursos sobre o cabelo, cosméticos, maquiagem, roupas e até bonecas. Inicialmente, utilizo matérias de jornais com o intuito de perceber o discurso dos sujeitos presente na publicização dessas imagens, visto que a imprensa é um termômetro significativo da expansão do fenômeno; posteriormente, realizo uma pequena incursão etnográfica em dois salões de beleza paulistanos.⁷

DE BONECAS, DAS MODELOS E DA MAQUIAGEM: A NATURALIDADE EM QUESTÃO

Se os anos 1970 apontam para o surgimento de movimentos políticos e culturais que proporcionaram o reconhecimento positivo de ser negro, com uma ênfase na existência do conceito de negritude,⁸ os anos 1980 representam a solidificação de uma autoestima associada ao discurso de uma beleza negra específica. Nesse contexto de reafirmação da existência do belo inerente à qualquer raça, as bonecas africanas, denominadas Abayomis, servem de parâmetro educativo e de modelo referencial para as crianças negras. As bonecas africanas são, portanto, o contraponto àquelas feitas à imagem e semelhança das Barbies:

⁶ Segundo Rudsney Correia, proprietário do *Inter Yank 's Cabeleireiros* (Galeria Metrôpole, SP) – e que participou de uma pesquisa para a Dudley Products, sobre o número de salões de beleza étnicos na cidade de São Paulo e em sua região metropolitana – nos anos setenta eles não passavam de dez, enquanto que em 1996, haveria mais de quatrocentos. Rudsney Correia começou a trabalhar no primeiro salão *black* (assim era denominado), em 1978, quando tinha 16 anos, e, em 1985, montou o seu atual salão.

⁷ Não utilizo como material de análise a revista *Raça*, pois o seu primeiro número é de setembro de 1996.

⁸ Para uma historização e os significados do surgimento desses movimentos, cf. RISÉRIO, A. *Carnaval ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981; BACELAR, A. J. *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador: Ianamá, 1989. p. 88-98; MORALES, A. Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. *Cadernos CRH*, Salvador, supl. v. 4, p. 72-92, 1991; GODI, A. J. V. dos S. De índio a negro, ou o reverso. *Cadernos CRH*, Salvador, supl. p. 51-70, 1991; SILVA, J. C. da. História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. REIS, J. J. (Org.). *Escravidão & invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 275-288; BERND, Z. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Precisamos dispor de bonecas negras para que nossos filhos e netos não se espelhem unicamente nas bonecas industriais, que copiam os padrões anglo-saxônicos. (Lydia Garcia, proprietária do bazar. (BazzAfro, Brasília)

Numa boneca a criança estuda sua origem racial, brinca de mãe e filha, se reconhece.⁹

A produção de bonecas negras é pensada como uma necessidade de um investimento industrial e mercadológico devido a uma resistência às bonecas feitas de pano que são vistas como “brinquedo pobre” e associadas à espiga de milho da personagem Emília do escritor Monteiro Lobato, ou mesmo como objetos de rituais afro-brasileiros:

Minhas filhas não gostavam de bonecas de pano, pois havia contra elas um grande preconceito. Eram tidas como peça de rituais umbandistas. Além do mais, havia a limitação financeira para comprar bonecas industrializadas, sempre muito caras. Minhas filhas não tiveram coleções de bonecas.¹⁰

O depoimento de Benedita da Silva é esclarecedor, pois informa sobre sua pequena empresa, a AfroDay, voltada para a produção de bonecas: “A AfroDay já confecciona belas bonecas para crianças. Nelas, valoriza as formas negras, de jeito que a criança possa se reconhecer no brinquedo, se identificar sem rejeitar seus traços e características.”¹¹

Outra observação é que as bonecas de pano não possuem uma praticidade para o lazer das crianças, devido à dificuldade de maleabilidade em serem manuseadas, apertadas, abraçadas e até lavadas. Daí a necessidade de uma produção mercadológica de bonecas negras: “Bonecas produzidas em louça e plástico, representando as diversas etnias, em especial a afro-brasileiras, contribuirão – e muito – para desenvolver na criança negra a sua auto-estima”.

⁹ *Jornal de Brasília*, 24/5/1992; VIEIRA, H. Tranças: a nova estética negra. In: LUZ, M. A. (Org.). *Identidade negra e educação*. Salvador: Ianamá, 1989. p. 81-87.

¹⁰ *O estilo afro-vaído de Bené*, entrevista concedida ao *Jornal de Brasília*, 24/5/1992.

¹¹ Idem

Produzir bonecas representando os afro-brasileiros revela, além do aspecto positivo do ser negro, um conceito que perpassa tudo que seja relacionado à beleza negra. É o conceito de naturalidade. Explicitamente, diz-se que as bonecas devem ser “naturais” e não produzidas à imagem e semelhança das arianas Xuxa e Angélica. A naturalidade buscada nas bonecas negras, que não sei por que não foram classificadas pela mídia como “étnicas”, pode ser deslocada para as percepções e diferenciações de como é a imagem da modelo negra.

O discurso da naturalidade deve ser visto tanto pelas modelos negras quanto pelos fotógrafos e donos das agências de moda. Entretanto, a distinção entre os dois discursos é a compreensão de que o natural para as modelos implica em dizer não ao exótico em que elas são enquadradas. Nesse sentido, as modelos reafirmam almejar a naturalidade e a espontaneidade: “É preciso que a presença do modelo negro seja natural como a de qualquer outro profissional”.¹²

A imagética de uma beleza negra natural, por parte das modelos, refletindo um aspecto muito mais atávico – o negro já nasce lindo, sua beleza natural vem do berço – revela a busca de um espaço a ser conquistado em condições desiguais, quando comparadas com as modelos brancas, e uma aparente rejeição ao puramente exótico, sensual e voluptuoso, e porque não dizer “selvagem”, criada no nosso imaginário, assim como significa uma reapropriação desses estereótipos criados nas sociedades ocidentais.

A naturalidade na ótica dos fotógrafos e donos das agências de moda retoma o padrão de exotismo. Reconhecendo a existência de preconceitos, por parte dos clientes, que na hora da escolha de modelos preferem as loiras e as morenas, o diretor de fotografia da Editora Abril, Pedro Martirelli, afirma que as negras são mais exóticas e dependendo do trabalho não “cabe outro tipo de pessoa”.¹³ A especificidade do trabalho referida é o que enaltece formas físicas mais marcantes, e passíveis de serem qualificadas

¹² Depoimento de Terezinha Malaquias, modelo e manequim no artigo *A hora e a vez dos negros*, publicado no *Jornal da Tarde*, 26/10/1989.

¹³ *Preconceito racial desfila no mundo da moda*, publicado na *Folha da Tarde*, 1/11/1990.

como exóticas, principalmente, aquelas voltadas para fora do país. Não é à toa que os proprietários da agência de moda paulista Jet Set afirmavam encaminhar para o mercado internacional todas as suas modelos negras. Justificando a existência de uma discriminação no mercado brasileiro – “se o produtor pede 20 manequins, geralmente só colocam uma negra” – umas sócias afirma: “na Europa fazem questão de presença delas, porque conseguem apreciar o charme e a ginga especial que elas têm”.¹⁴ O charme e a ginga, típicos signos da construção do exótico nacional, pode ser percebido no momento da produção fotográfica das modelos. Elas têm que ser fotografadas de forma “mais natural possível”, como observa o fotógrafo da agência de modelos Elite, Carlos Bessa: “não fica bem colocar muito corretivo ou um batom que deixe a boca branca”.¹⁵

Imagens de uma naturalidade negra implica na percepção de que o ambiente onde estará sendo produzido deve ser condizente com uma idealização da espontaneidade: “O ideal, no que se refere à presença de um modelo negro num comercial, é a espontaneidade. Não do ator, mas do comercial em si”.¹⁶

O protótipo desse comercial é o da C&A, criado pela *house-agency* dessa cadeia de lojas, em que vários homens e mulheres, negros e brancos, aparecem em cenas rápidas tendo um rap como um fundo musical. O exemplo desse comercial revela o ideal da sua concepção. Visto como moderno ele estaria a mostrar uma igualdade entre os modelos brancos e negros: “Trata-se de um filme muito bom e moderno, onde a presença de negros tem tanta importância quanto a dos brancos, isto é sem papéis secundários e sem paternalismo”.¹⁷

A imagem da naturalidade que marca as concepções das modelos negras quando fotografadas, pode ser observada no uso e na qualidade da

¹⁴ *Preconceito racial desfila no mundo da moda*, publicado na *Folha da Tarde*, 1/11/1990.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Ana C. Longobardi, vice-presidente de criação do gupo Talant – agências Talent e Detroit. Depoimento publicado no texto *A hora e a vez dos negros*, publicado no *Jornal da Tarde*, 26/10/1989.

¹⁷ *Idem*.

cosmética que toda a mulher negra deve usar. Uma matéria publicada no *Jornal de Brasília*, em 13/5/1989 é reveladora das relações simbólicas que marcam a ideia e criação de uma estética negra. O tema recorrente, apesar de implícito, é o da diferenciação da tez branca e negra amparado no aspecto simbólico da naturalidade. O próprio título, *Negra, naturalmente!*, evoca isso. Além da preocupação com o aspecto natural, “a pele negra deve parecer a mais natural possível depois de maquiada e conservar toda a beleza que lhe caracteriza”, transparece o fato de que as singularidades da beleza negra estariam circunscritas a um estilo afro “autêntico” e estilizado com o objetivo de valorizar o “tipo físico”.

Sendo um texto voltado para a “beleza/maquiagem” negra, o que nele está subjacente é uma caracterização das diferenças com os traços físicos da mulher branca, mesmo que isso não esteja expresso formalmente no texto. É justamente por isso que a matéria torna-se extremamente interessante. A tez branca é o sujeito que deixa a sua ausência e se revela pelo modo como se definem as características daquela que se lhe opõe – a tez negra:

Os traços pouco finos delicados [da pele negra] podem ser suavizados, mas nunca mudados, pois isso poderia provocar uma desfiguração grosseira/ Nariz largo e lábios proeminentes não requerem maiores disfarces, mas apenas uma base apropriada que possa corrigir alguma irregularidade, como olheiras, rugas de expressão, mancha ou cicatriz.¹⁸

As sutilezas que definem os traços físicos do branco e do negro e a utilização da maquiagem apropriada, são melhor compreendidas se observamos a forma como o matiz das cores realçado em relação à pele negra. São as cores fortes que estão carregadas de um valor diferenciada da cútis, e que fornecem o tom ao discurso da “naturalidade”, tornando-o mais eficaz no sentido dele ser o elo principal da rede de significados do que seja a beleza negra.

¹⁸ *Negra, naturalmente!*, publicado no *Jornal de Brasília*, 13/05/1989.

Justificando a ausência no Brasil de uma linha de produtos exclusiva para negros como nos Estados Unidos, a matéria ressalta que o

[...] ideal é adequar as cores de moda em combinações bonitas e harmoniosas sem comprometer o aspecto natural da pele”, e acrescenta: a base escura é complementada pelo pó no mesmo tom, dando um toque iluminado ao rosto. O dourado e o bege são duas tendências fortes do outono. Lilás, uva e vinho são nuances que compõem um trio mais-que-perfeito para a maquiagem suave do dia. À noite, usar é permitido e as cores fortes realçam a pele escura. Depois da base e do pó, os mesmos usados durante o dia, o blush coral faz o jogo com o batom vermelho, com pineladas cintilantes. Os olhos delineados com lápis preto se destacam com a sombra rosa-coral, e ainda com cores contrastantes, que puxam para o azul-marinho e azul royal. Outros matizes podem ser explorados, como o rosa porcelana, dourado e laranja.¹⁹

Observe-se que a caracterização da cor da pele oscila entre uma pele negra e uma outra escura. As relações entre a maquiagem, as suas combinações “bonitas e harmoniosas”, demonstram contrastes de categorias sociais que estão em jogo. O belo na maquiagem para a pele negra passaria necessariamente pelo realce da suposta naturalidade:

[...] os olhos e a boca devem ficar em evidência, como mandam as novas tendências da estação. É essencial que a maquiagem não fuja do tom da pele negra, parecendo mais clara no rosto do que no pescoço e colo. As cores são um aliado importante para a composição da beleza estética e da arte de maquiar.²⁰

As cores realçadas adquirem uma dimensão de “relações perceptivas”²¹ e envolvem uma tonalidade específica ou estrutura de um dado tipo.

¹⁹ *Negra, naturalmente!*, *Jornal de Brasília*, 13/5/1989.

²⁰ *Idem.*

²¹ Cf. SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

Observar os discursos das cores na maquiagem é notar os contrastes, complementaridades e a compatibilidade subjacente no contexto das relações raciais no Brasil. Reafirmar uma ordem natural a ser realçada na beleza negra significa dizer que uma ordem conceitual das cores traz percepções e sensações restritas às relações culturais entre indivíduos de diferentes “cores”. As concepções sobre a cor escura da pele e as especificidades da sua maquiagem, portanto, associam-se a uma classificação que remete o negro a ser um exemplo das cores “quentes”, “selvagens” na sua intensidade e “naturalidade”.

As diferenças estéticas de tonalidades apropriadas às especificidades étnicas-raciais em nossa sociedade são verificadas pelas representações que delas fazem os que maquam tanto os que são maquiados. Em uma matéria publicada no jornal baiano *A Tarde*, 3/1/1988, intitulada *Reflexo da consciência*, o maquiador Cari reafirma que é mero engano [de quem não se sabe] pensar que a negra não deveria usar tons fortes na pele, e que a “[...] diferença básica na maquiagem negra está na cor da base a ser usada, devendo esta ser exatamente da cor da pele”. E acrescenta: “[...] sombras, batons e rímel devem ter cores fortes e alegres e o contraste torna-se sempre necessário”. Mas, quais são as cores fortes presentes na cosmética negra? As cores sulferino, ciclamen (uva), bordeaux (vinho), roxo, rosa choque, azul e verde oliva m tons dégradée que, no uso do rímel ou sobrançelas, obedeceriam as seguintes recomendações: “o rímel pde ser preto, azul marinho ou violeta e para as sobrançelas [...] os tons cinza, marrons escuros e raramente o preto”.

Uma estreita relação entre uma cosmética própria para negros e a autoestima observa-se no que tange às opiniões das modelos, artistas ou mesmo micro-empresários negros investiram nessa área específica do mercado. O argumento é que os produtos de beleza industrializados são criados para a *cútis banca*:

Nós, de *cútis negra*, não podemos usar um pó (de arroz ou compacto) de cor rosa clarinho. Em contraste com a cor da nossa pele, formar-se-á combinação estranha [...] Muitos

produtos da indústria tradicional são nocivos à nossa pele, que é oleosa. Alguns chegam a queimar.²²

No Brasil não se tem bons produtos para branco quanto mais para negros. O Guilherme Pereira e o Erik, maquiadores da TV Globo, criaram alguns produtos, mas que não satisfazem inteiramente as necessidades porque a linha não tem variedade em comparação com que existe no mercado americano e europeu.²³

O investimento em empresas voltadas aparentemente para o público negro é algo recente na história no país; interessante são os argumentos técnicos para a produção de linhas específicas desses produtos: “[...] a maquiagem para a pele negra é diferente da fórmula para a pele branca, vermelha ou amarela; a pele negra tem segmentos subcutâneos que dificultam a definição de produto”.²⁴

Isso nos permite verificar um valor empresarial, uma preocupação em definir uma fatia do mercado, questionando a ideia de que as mulheres negras não têm poder aquisitivo suficiente para consumir cosméticos. Tomando como parâmetro os Estados Unidos, onde um mercado de cosméticos surgiu desde os anos sessenta, a diretora-executiva da Espaço Cor da Pele Ltda, diz que “a mulher negra é muito vaidosa e só não consome mais cosméticos porque os produtos existentes no mercado nacional não lhe são apropriados”. E conclui, “nos Estados Unidos, as mulheres negras, embora com menor poder aquisitivo, compram, por exemplo, de três a cinco vezes mais cosméticos para os cabelos do que as brancas”. Por isso, “não podemos ficar de fora”.²⁵

A existência de um empreendimento econômico com forte caracterização étnico-racial no Brasil aparece associado à construção de uma identidade étnica, que pode ser visto, implicitamente, na defesa de Benedita da

²² Ialê Garcia B.de Mello, modelo.

²³ Gloria Maria, repórter e apresentadora da TV Globo.

²⁴ Maria do Carmo Nicolau, proprietária do Espaço Cor da Pele Ltda, *Jornal de Brasília*, 24/5/1992.

²⁵ *Empresa lança cosméticos para as peles negras, Folha de São Paulo*, 07/5/1991.

Silva, então deputada federal pelo Rio de Janeiro, que se associava a uma empresa paulista fabricante de cosméticos exclusivos para a pele negra: “[...] este trabalho tem uma carga cultural muito grande e exige uma nova concepção econômica. É preciso entender por que, para quem e qual a importância do que fazemos”;²⁶ ou mesmo no depoimento de Januário Garcia, fotógrafo e presidente do Instituto de Pesquisas Culturais Negras (IPCN):

A iniciativa da Bené [Benedita da Silva] atende a modernidade da nossa luta contra o racismo. Eu, como fotógrafo, sempre tive dificuldade de fotografar modelos negros porque não temos uma maquiagem compatível, com a textura e o tom da pele. Isso é uma abertura para o aprimoramento do trabalho dos profissionais de comunicação visual. Tenho absoluta certeza que existe mercado não só para cosméticos mas também para comidas, roupas, etc. Nós, como afro-brasileiros, estamos aos poucos quebrando uma dominação histórica, buscando a nossa auto-estima e a reconstrução e a reconstrução com dignidade da nossa cidadania. Vale constatar que 80% de nosso povo são mestiços e não têm produto que corresponda a sua identidade étnica. O modelo da nossa sociedade é branco, anglo-saxônico.²⁷

A criação de uma linha de cosméticos com objetivos de enaltecer a autoestima, e como um projeto de reafirmação da identidade étnica por parte de segmentos negros-mestiços, é uma reação ao que vinha acontecendo no mundo da moda dos anos oitenta: uma apropriação de uma simbologia calcada numa certa ideia de etnicidade e direcionada para o consumo. O discurso de uma beleza negra, que a cosmética demonstra, implica em dizer que foi criado um pólo irradiador de novas “habilidades culturais”,²⁸ em que a tonalidade, a cor e as diferenças de pele problematizam, mesmo que implicitamente, o lugar do negro na sociedade brasileira. Essas “habili-

²⁶ Deputada investe em cosméticos para pele negra, *Jornal do Brasil*, 23/6/1991.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Cf. SANSONE, L. A produção de uma cultura. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 121-134, 1991. p. 131.

dades culturais” são observadas através da sintonia com o que acontece na moda ou no noticiário da mídia nacional e internacional.

Um exemplo é o da declaração do cabeleireiro e maquiador, não negro, Marcelo Beauty, que, no final dos anos oitenta afirmava haver uma tendência mundial de valorização da beleza negra e que, por essa razão, ele lançava uma linha de produtos específicos destinado às mulheres negras – uma base, pó facial, pó compacto e batons com cores mais fortes. O uso dos produtos indicava um cuidado para não parecerem artificiais: “a base podia parecer um pouco clara, mas somente para dar suavidade. O pó facial daria a correção”.²⁹ Nesse mesmo período, o Studio Afonjá, localizado no Rio de Janeiro, lançou uma linha de cosméticos com cremes e xampus para uso interno, assim como o Espaço Cor da Pele Ltda, em São Paulo, colocou no mercado a linha de produtos Muene (traduzido como “Meu Senhor, Minha Senhora, em dialeto angolano”), que incluía, batons, bases, pós compactos, xampus, creme de pepino e um creme à base de argila.³⁰

DOS CABELOS E DOS SALÕES: O FAZER A CABEÇA

A maquiagem negra circunscrita na reprodução de um estilo afro “autêntico ou estilizado” remete para a importância do rosto na valorização de traços e do tipo físico. E, por isso, o cabelo torna-se um elemento fundamental na constituição do que seja a beleza negra. Afinal, como afirmava o *Jornal de Brasília* – “os cabelos emolduram o rosto”.³¹

Os discursos sobre a importância do cabelo na composição da estética negra é tema de imagens aproximativas, contrastivas e de conteúdo político. A aproximação é a suposta harmonia estética do rosto das sociedades ocidentais em que os cabelos considerados bonitos são ditos lisos e

²⁹ *A hora e a vez dos negros*, publicado no *Jornal da Tarde*, 26/10/1989.

³⁰ *Empresa lança cosméticos para as peles negras*, *Folha de São Paulo*, 7/5/1991. Sobre o Studio Afonjá, cf. CUNHA, O. M. dos Santos G. *Estudo sobre um salão de cabeleireiro especializado em ‘cabelos crespos’ na zona sul do Rio de Janeiro*. Trabalho apresentado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 1988. Mimeografado.

³¹ *Negra, naturalmente!* *Jornal de Brasília*, 13/5/1989.

compridos. Em razão dessa colonização cultural os negros usavam o ferro quente (que os baianos denominam apropriadamente de cabelo frito), as pastas, os alisantes e outras alquimias como peças que constituem a moldura de um padrão de beleza. Construiu-se, então, um ideal negro associado ao uso desse instrumental. Uma imagem de contraste revela um discurso político, a partir dos anos setenta, no Brasil, relacionando-se com os reflexos do movimento cultural e comportamental norte americano, *black is beautiful* dos anos sessenta. É nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, os dois centros irradiadores da influência norte-americana, que aparecerá o corte *black-power* – cabelo cortado redondo e cheio, in natura. Por conseguinte, com o processo crescente de valorização de uma busca da “consciência racial” procurou-se uma “naturalização” dos cortes, trançados e penteados afro com um repúdio ao alisamento – “além de decadente [o alisamento] é prejudicial porque impede o crescimento do cabelo” (Orilê, cabelereira paulista).³²

A imagem do cabelo natural passou a ser reverenciada como a que se contrapõe ao cabelo liso e que estaria em consonância com uma nova mentalidade do ser negro. Como observa Cunha³³

[...] a naturalidade por sua vez, não significa a ausência total de interferência. Mas ela é de outra natureza. Nela a produção estética visa auxiliar e fortalecer os cabelos; o sentido é anterior a naturalidade pois não vem como interferência externa, ao contrário a precede.

Angela Figueiredo,³⁴ em um trabalho de pesquisa com negros soteropolitanos, mostra que o discurso da naturalidade do cabelo está associado com a aparência. Entretanto, argumenta que a “naturalidade” dos cabelos está vinculada ao “uso de interferências externas” como, por exemplo, nos *dread locks* (cabelo berlotado, ou enrolado, típico dos rastafáris), onde se

³² Na cabeça, a força negra, *Folha de São Paulo*, 30/9/1984.

³³ CUNHA, 1991, p. 146.

³⁴ FIGUEIREDO, A. *Beleza pura: símbolos e economia ao redor do cabelo negro*. 1984. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 1994. p. 36s.

usa a “baba de chuchu”, cera de abelha entre outros mecanismo artificiais, ou no uso do implante, dito como mais “natural” que o implante com cancalom.

Em última instância falar de uma naturalidade do cabelo significa, retomando a pertinente observação de Figueiredo,³⁵ remetê-la a usos num nível mais sociológico, ou como observa Leach³⁶ ao analisar o simbolismo do cabelo, ao uso mais público, já que se trata de um meio de comunicação. Ter um cabelo mais “natural” torna-se, portanto, relevante na reprodução de uma linguagem simbólica da diferença em relação ao cabelo liso ocidental, assim como serve para deixá-los em condições “iguais”, se formos pensar na hierarquização de cabelos representados como “bons” ou “ruins”. Creio que a questão é saber de que modo as diferenças naturais entre os tipos de cabelos e suas especificidades são utilizadas para se pensar as diferenças na sociedade brasileira, mesmo quando só se fala do cabelo negro. Deixar o cabelo crescer “naturalmente” implica em reconhecer a origem africana – “o cabelo africano é seco” – o tratamento específico que o diferencia dos demais:

[...] lavagem duas vezes por semana com xampu à base de ervas naturais e creme rinse. Ao enxaguar, não retire todo o creme rinse, e ainda com ele na cabeça, passe um óleo (pode ser de amêndoa, coco, babosa ou nujol). Esses óleos também podem ser usados na pele. A melhor maneira para deixar os cabelos brilhantes e soltos [...] é fazer uma boa massagem com óleo de amêndoa e mel misturados, quinzenalmente.³⁷

A busca de cabelos brilhantes nota-se em direção à imagem dos cabelos ocidentais propagada pela mídia. Estamos diante da apropriação de um signo veiculado como inerente aos cabelos bem tratados. Cabelos saudáveis e bem cuidados devem estar brilhantes. Ironicamente, a ênfase na inovação do cabelo do negro está justamente num sentido de continuida-

³⁵ FIGUEIREDO, 1994.

³⁶ LEACH, E. *Cabelo mágico*. In: DAMATTA, R. *Edmundo Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais; v. 38)

³⁷ FIGUEIREDO, op. cit.

de com essas imagens e não numa completa ausência, ou rejeição delas. Estamos perante um paradoxo em que as distinções entre os cabelos, “do negro e do branco”, com seus discursos específicos, sejam no fundo ditas como uma semelhança absoluta. A ironia é que essa semelhança revela um projeto que em muito se aproxima dos movimentos políticos. Chamo a atenção para o interessante uso simbólico do cabelo que fazem os movimentos negros com o objetivo de elevar a autoestima e “consciência racial”. Observe-se um trecho de uma matéria publicada no *Jornal de Brasília*, em 24 de maio de 1992:

Marli Garcia de Melo não sabe quantas vezes ouviu a expressão ‘negra do cabelo duro’ ou ‘nega do cabelo ruim’. Com a consciência de uma militante de movimentos negros, anuncia, convicta: ‘Nosso cabelo não é ruim, é diferente’. Por isto, ela atende, no BazzAfro, os negros e as negras interessadas em tratamento capilares e cortes que valorizem esta diferença. ‘Nossos clientes encontram aqui’ – garante – ‘não só uma cabeleireira, mas também uma conselheira disposta a estimular sua auto-estima’. Além de trançar cabelos no melhor estilo, Marli mostra aos clientes os pentes mais adequados – os garfos e os grossos, com hastes longas e maleáveis. A matéria-prima é a ideal. No Bazz Afro, há pentes importados do Senegal e dos EUA (a pátria do black-power), que deu liberdade aos cabelos negros, livrando-os dos constrangedores alisamentos).

Um outro exemplo da imbricação entre o assumir a consciência racial e usar o cabelo naturalmente é observado em Brasília. Marilene F. Nascimento realizava um trabalho de levar os negros a “assumirem a sua estética”, às terças-feiras, na sede do Movimento Negro Unificado: “Não assumi o compromisso de uma militância constante, mas deixo lá uma porcentagem do meu trabalho para ajudar o movimento”.³⁸

O discurso político da naturalidade do cabelo é mais circunscrito aos movimentos negros. Há visões que não absorvem o discurso da negritu-

³⁸ O penteado para quem assume a cor da raça, publicado no *Correio Brasiliense*, 16/11/1991.

de. É o que demonstra Figueiredo,³⁹ em pesquisa realizada em Salvador. Para as não militantes negras do bairro da Pompéia, deixar o cabelo natural implicava tanto um “gosto” quanto por significar um menor custo. Um exemplo foi o de uma entrevistada que, durante a realização da pesquisa, alternadamente, utilizou os diversos métodos. Ela alisou o cabelo a “ferro”, usou o cabelo trançado sem nenhum tipo de alisante, e chegou a fazer um “permanente afro”.

Se o cabelo é uma espécie de mediador entre uma estética afro natural e um discurso da negritude, como são percebidos e representados os salões de beleza nesse imaginário das últimas décadas?

Pelos salões passam discursos múltiplos que vão da reiteração de uma “consciência racial” à criação de uma nova estética sem vinculação aparente com a definida pela militância negro-mestiça.

O uso político-estético do salão de beleza pode ser visto em Brasília, através da matéria acima citada do *Correio Brasiliense*, quanto no Rio de Janeiro. Segundo a cabeleireira Day, do salão de beleza AfroDay, localizado no bairro de Copacabana, “mais que o cabelo, nós que queremos fazer a cabeça”. Afirmo trabalhar, desde 1982, com técnicas para pessoas negras dizia:

Nunca mais quero ouvir falar em alisar cabelos [...] Eu comecei em 1975, na Bahia, ainda sem um local fixo de trabalho. Em 1979, abri meu primeiro salão, onde fazia de tudo, cortava e alisava e depois, em 1982, abri o AfroDay, sentindo a necessidade de colocar nossa cultura em prática [Segundo o periódico] Com muito papo e jeito, Day conseguiu convencer suas primeiras clientes a esquecer as manias de branco e deixar o cabelo crescer naturalmente. Botaram na nossa cabeça que somos feias, mas nós somos bonitas e fazemos moda.⁴⁰

O salão de beleza é, portanto, como um espaço mediador na tomada de uma “consciência racial”. Ele é simbolicamente um nicho irradiador da negritude fashion e tem o papel de contribuir com uma nova realidade

³⁹ FIGUEIREDO, 1994, p. 40.

⁴⁰ *Deputada investe em cosméticos para pele negra, Jornal do Brasil*, 23/6/1991.

social. Ir ao salão para fazer o cabelo significa ver aquele espaço como um espaço de sociabilidade e de marcação de *status*, e também através de uma função simbólica bastante determinada – “o fazer a cabeça“. Desse modo, o salão é “construído” com sentidos aproximativos do universo propriamente político, e pela estratégia do que deve ser legitimado.

E, foi por essa razão que a imprensa não só noticiou o surgimento dos salões de beleza exclusivos para negros, mas reagiu de forma preconceituosa, como se verifica em uma matéria publicada em abril de 1989, no jornal *O Popular*, da cidade de Goiânia, quando da inauguração do salão paulista Colonial Black. Informando que São Paulo teria o seu primeiro salão de beleza “exclusivamente destinado a negros”, o articulista (Arthur Rezende) dizia que:

[...] ao longo da casa, localizada no shopping Iguatemi, haverá uma minipraça onde irão se apresentar grupos de música, todos negros, aqueles garotos que dançam reggae nas ruas e tal. Profissionais, como manicures, cabeleireiros, maquiadores a té mesmo dois profissionais de beleza que virão dos Estados Unidos, também serão de epiderme escura.

É possível que os grupos de música referidos tenham sido os grupos de rap ou de música hip-hop, que, nos anos oitenta, estavam em evidência nas grandes cidades. A classificação racial é deveras homogeneizadora, todos os negros “[...] serão de epiderme escura”, e o que sobressai na matéria é o seu final: “[...] no mínimo vão afixar à entrada um cartaz com os seguintes dizeres: ‘Branco não entra’(destaque do jornal) Claro?”⁴¹

O surgimento dos salões de beleza afro na cidade de São Paulo, não é um fenômeno que ocorreu a partir dos anos oitenta. Como nos informou Rudsney Corrêa, proprietário do salão Inter Yank’s Cabeleireiros, desde os anos sessenta havia salões especializados em cortes de cabelo para negros. Era a época da importância da moda *black power*. Mas por que a imprensa deu destaque à inauguração do Colonial Black? Penso que por duas razões.

⁴¹ Só para negros, *O Popular*, 23/04/1989.

Primeira, pela visibilidade da questão racial no país, visto que, no ano anterior, em 1988, houvera uma profusão de comemorações do centenário da abolição da escravidão.⁴² Segunda, e mais relevante, o fato do salão de beleza pretender um espaço nobre, o Shopping Center Iguatemi, “exatamente em frente a conhecida boutique de moda da Eugênia Fleury a ao lado do McDonald’s”, como afirmava um outro periódico, o *Diário de Pernambuco*, ao se referir ao mesmo fato;⁴³ aos olhos da imprensa, esse salão não se diferenciaria de outros, já que “os tratamentos de beleza(cabelo, pele, maquiagem) especiais para realçar o tipo físico” é comum a todos eles. As diferenças concebidas para o Colonial Black era a necessidade de sofisticação: “[...] os negros se ressentem de um espaço nobre onde as características da raça sejam consideradas e valorizadas”.⁴⁴ Uma outra característica é que a própria maquiagem seria importada dos Estados Unidos. A base produzida no Brasil encobriria o brilho da pele negra, sendo que a base americana deixava

[...] ‘a pele natural e realça a maquiagem’. A decoração do Colonial era concebida como “um tanto exótica [...] pensamos em um ambiente onde o estilo dos objetos usados na decoração seja o mesmo da bandeja levada pelo garçom, por exemplo [...] nossa idéia é inovar no atendimento, já que existem bons salões de beleza para negros na cidade.”⁴⁵

A preocupação dos sócios do Colonial Black revela uma estratégia de um mercado em expansão.⁴⁶ Nota-se, também, uma apropriação da ima-

⁴² Sobre as comemorações, cf. SCHWARCZ, L. M. De festa também se vive: reflexões sobre o centenário da Abolição em São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 13-26, 1990.

⁴³ *Negros, Diário de Pernambuco*, 04/05/1989.

⁴⁴ *Black* (nota de Amaury Júnior), *Diário Popular*, 07/5/1989.

⁴⁵ Depoimento de Vilma F. Santilli, sócia do Colonial Black, na matéria intitulada *Colonial Black, para fazer a cabeça dos negros*, publicada na *Folha da Tarde*, 20/4/1989.

⁴⁶ Esse fato pode compreendido na minha própria incursão etnográfica, quando me foi solicitada, por um dos sócios dos salões pesquisados, uma identificação da FFLCH-USP, para a realização de entrevistas. Foi argumentado que seria necessário a identificação pois eles trabalhavam com produtos internacionais, e devido à concorrência, não poderiam dizer qualquer coisa na entrevista. Não adiantou a minha explicação de que se tratava de um trabalho sobre o crescimento dos salões de beleza afro, diferenças entre eles, as imagens negras nesses salões. Um rapaz bem mais simpático que o sócio, disse-me que poderia me mostrar algumas fitas

gem do exótico e a sua vinculação direta com o negro. As especificidades de um salão de beleza afro, numa região de classe média paulistana, indica uma imagem apropriada para o consumo, e são significativas para se entender a estética de outros salões de beleza, situados em áreas não nobres, como os da periferia ou do centro da cidade de São Paulo. Neles a produção de uma imagem exótica não se torna aparente. Há outras singularidades. Os salões exibem, em locais bem visíveis, diplomas de cursos realizados na Dudley University, universidade norte-americana localizada na Carolina do Norte, os quais se tornam um capital simbólico pois conferem ao cabeleireiro uma legitimação no universo dos cortes, penteados ou tratamento dos cabelos afro.⁴⁷

Os diplomas são vistos à entrada dos salões, emoldurados por um vidro, garantindo aos clientes, ou mesmo a concorrentes, uma representação legítima e inquestionável. E é curioso que em alguns salões vários diplomas, indicando a realização de cursos em diferentes períodos na mesma universidade, são expostos lado a lado com as fotos das turmas de formatura. A ideia é que o número de diplomas indica uma atualização das tendências da estética negra. Por consequência, haverá um acréscimo no capital simbólico do cabeleireiro (a).⁴⁸ Os diplomas são uma espécie de encarnação dos laços de pertencimento a uma universidade norte-americana “da estética”. Por isso, é que eles cumprem menos uma função decorativa que uma publicização de padrões estéticos fornecidos pelos cursos da Dudley’s University. Os diplomas trazem uma certeza de que todo o ambiente está carregado de modernidade. Na exposição de diplomas há um certo apelo

de um desfile dos salões, realizado pelo Senac, e que haviam sido gravadas por emissoras de televisão, assim como me indicar outros salões para serem entrevistados desde que eu trouxesse uma identificação da USP.

⁴⁷ Segundo D. Neuza, uma das cabeleireiras mais antigas afro da cidade de São Paulo, que hoje possui um salão na Vila Nagib (o Neuza Cabeleireiro), o curso é de curta duração e gira em torno de US\$3.000, incluso as passagens aéreas.

⁴⁸ Em relação as tendências nos salões por mim investigados (Inter Yank’s e o Neuza Cabeleireiro), fez-se questão de demonstrar as diferentes tendências das últimas décadas – do black power passando pela “moda do cabelo enrolado” à la Mickael Jackson, ou a moda dos anos noventa que é o permanente afro.

para a inserção do ambiente dos salões no que há de mais atualizado nos grandes centros dos EUA e da Europa.

A relação da modernidade encontra-se na exposição dos produtos utilizados no tratamento dos cabelos. Eles geralmente estão distribuídos no ambiente interno juntamente com fotos de modelos negros, na sua maioria norte-americana. A disposição espacial desses “objetos icônicos” nos leva a uma cenografia. As fotos e os produtos expostos são uma espécie de suporte da imagem que ali se fabrica. É a imagem do negro sofisticado, moderno, atual. Não importa que as fotos sem de norte-americanos e não de negros brasileiros. Talvez, por isso mesmo, elas sejam representativas e adquiram importância no contexto do salão de beleza. É como se estivéssemos naquela linguagem visual, sendo persuadidos por representações de um negro que, através de um arsenal de produtos industrializados, busca uma projeção de outra imagem que não a “dos tempos do fundo de quintal”, ou aquela restrita à “tradição como é a da Bahia”, como disse D. Neuza referindo-se ao início do seu processo de trabalho no quintal da sua casa – “a juventude quer o cabelo natural, nem liso, nem crespo”.

Toda a produção visual interna aos salões pode ser considerada como discursiva, pois uma mera disposição espacial de objetos “fala” sobre algo, e adquire uma maior plasticidade quando viram verdadeiras vitrines. Elas revelam um novo sentido pois a intenção é uma exibição pública em direção aos clientes, transeuntes, ou um “diálogo” com outros espaços, quando se trata daqueles salões localizados em *shoppings centers* ou galerias como as da rua 24 de maio. Os salões tornam-se espaços mediadores de outros acontecimentos como, por exemplo, o de um localizado na Rua 24 de maio, que exibia na sua vitrine, além da cosmética e fotos de modelos negros norte-americanos, um cartaz anunciando um grupo de pagode paulista.

A exposição das vitrines pode parecer um deslocamento da estética das lojas dos *shoppings centers*. Muito pelo contrário. Obedece a uma continuidade com outro salão assim com o padrão de uma loja qualquer; ou seja, as vitrines vem a ser um “teatro do *merchandising*”, como bem observa

Yamaguchi,⁴⁹ ao analisar as exposições em lojas ocidentais. O fascínio que ela nos provoca está justamente na capacidade de estimular a nossa imaginação. O intuito é usar a vitrine como uma espécie de mostruário, em que os objetos exibidos procurem nos seduzir.

As vitrines devem ser vistas como um espaço técnico que revelam vários aspectos. Os objetos expostos acentuam aspectos da vida cotidiana: a maquiagem levemente usada, o perfeito penteado ressaltado na foto de uma modelo, ou o riso “natural”, que são sempre ressaltados na composição e na arrumação do espaço. A exposição reitera o uso cotidiano dos produtos. A exibição faz pensar que estamos diante de um contexto artístico. É sempre um ideal de beleza a ser buscado. O cenário é o de uma beleza que alcança um aspecto próximo a uma sacralização. As imagens apresentadas, e representadas, possuem formas ideais de beleza que precisam ser descobertas, e principalmente, adotadas.

Os salões são, portanto, lugares de discursos múltiplos. Não é de se estranhar que nos salões paulistas pesquisados reforça-se a ideia de um espaço que intermedia a circulação de sujeitos de diversas classes, algo que já havia sido observado por Cunha,⁵⁰ no Rio de Janeiro: “o Studio Afonjá, situado na zona sul da cidade, atende às mulheres e homens, clientela diversificada que, na representação dos profissionais que lá trabalham, perfazem um espectro que vai desde a empregada doméstica à atriz de televisão”. Entretanto, isso não quer dizer que os salões sejam vistos de forma homogênea. Faz-se questão em distinguir o “meu” salão dos demais. Isso é claro nas diferenças entre os salões situados em espaços de maior circulação de setores médios dos localizados no centro da cidade, precisamente os da Galeria 24 de maio. Quando perguntado sobre as especificidades desses salões, o proprietário do Inter Yank’s Cabelereiros dizia que ali o público era

⁴⁹ YAMAGUCHI, M. The poetics of exhibitioni japanese culture. In: KARP, I.; LAVINE, S. D. (Ed.). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1991. p. 57-67. p. 57.

⁵⁰ CUNHA, 1988, p. 4.

mais “humilde, jovem”, enquanto que a sua clientela, assim como de outros espaços, era “mais madura”.

No início deste trabalho, chamei a atenção para o fato de que as imagens no ambiente dos salões de beleza afro podem ser captadas através da visualização de um amplo caleidoscópio, ao observar nesses espaços correlações entre discursos diferenciadores, e também apreciativos, de uma beleza “branca” padrão. Discursos que, ao reforçar a existência de uma estética negra, procuram ressaltar o seu aspecto natural. E é curioso como o sentido não é exclusivo de uma inversão da ideia de naturalidade atribuída aos negros. O sentido é de apropriação política: a reinterpretação visando uma diferenciação de padrões estéticos.

Ao final desse trabalho, lembro-me do texto autobiográfico de Malcolm X quando relata a sua primeira experiência em alisar o cabelo. Ao se olhar no espelho e perceber que o seu cabelo estava igual ao cabelo do branco, a sensação foi de conforto e admiração. Tomar esse exemplo como uma poderosa introjeção da beleza branca pode parecer lugar comum, pois como já havia concluído Baudrillard,⁵¹ “[...] o espelho, como objeto de ordem simbólica, não somente reflete os traços do indivíduo como acompanha em seu desenvolvimento o desenvolvimento histórico da consciência individual”; mas o fato adquire um maior relevo se observarmos que a imagem refletida de Malcolm X em muito se assemelha àquelas do espelho de tinta, da prosa narrativa de Jorge Luís Borges.⁵² A princípio, momentâneas ou imóveis, quando é a imagem que se deseja ver, elas se tornam complexas quando no espelho se vêem outras visões de mundo.

REFERÊNCIAS

BACELAR, A. J. *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador: Ianamá, 1989.

BAUDRILLARD, J. *O sistema de objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

⁵¹ BAUDRILLARD, J. *O sistema de objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1993. p. 28.

⁵² BORGES, J. L. *História universal da infâmia e outras histórias*. São Paulo: Circulo do Livro, 1985. p. 78ss.

- BERND, Z. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BORGES, J. L. *História universal da infâmia e outras histórias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.
- CARNEIRO, M. L. T.; KOSSOY, B. *O olhar europeu: o negro na iconografia brasileira do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1994.
- CUNHA, O. M. dos S. G. *Corações rastafari: lazer, política e religião em Salvador*. 1991. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.
- _____. *Estudo sobre um salão de cabeleireiro especializado em 'cabelos crespos' na zona sul do Rio de Janeiro*. Trabalho apresentado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 1988. Mimeografado.
- DEWITTE, P. Le 'noir' dans l'imaginaire français. In: BLANCHARD, P. et al. *L'autre et nous 'scènes et types'*. Paris, ACHAC, et Syros, 1995. p. 27-64.
- FIGUEIREDO, A. *Beleza pura: símbolos e economia ao redor do cabelo negro*. 1994. Monografia (Graduação Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 1994.
- GODI, A. J. V. dos S. De índio a negro, ou o reverso. *Cadernos CRH*, Salvador, supl., p. 51-70, 1991.
- GUIMARÃES, A. S. A. Raça, racismo e grupos de cor no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 45-63, 1995.
- IONESCO, E. Present, passe, passé, present. [Paris]: Mercure de France, 1968.
- LEACH, E. *Cabelo mágico*. In: DAMATTA, R. *Edmundo Leach: antropologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais; v. 38)
- MORALES, A. Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. *Cadernos CRH*, Salvador, supl. v. 4, p. 72-92, 1991.
- PIETERSE, J. N. *White on black: images of Africa and black in western popular culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- RISÉRIO, A. *Carnaval ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.
- SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.
- SANSONE, L. A produção de uma cultura. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 121-134, 1991.

- SCHWARCZ, L. M. De festa também se vive: reflexões sobre o centenário da Abolição em São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 13-26, 1990.
- SILVA, J. C. da. História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. REIS, J. J. (Org.). *Escravidão & invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 275-288.
- SILVA, R. de C. M. da. *Cor, cosmético e estilo: os discursos de beleza negra contemporânea*. 1994. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.
- VIEIRA, H. Tranças: a nova estética negra. In: LUZ, M. A. (Org.). *Identidade negra e educação*. Salvador: lanamá, 1989. p. 81-87.
- VINCKE, E. Discours sur le noir: images dans les espaces urbains de Bruxelles. Images de l'Afrique et du Congo/Zaire dans les lettres belges de langue française et alentour. In: ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL DE LOUVAINS-LA-NEUVE, 4-6 février, 1993. p. 89-99.
- YAMAGUCHI, M. The poetics of exhibition: japanese culture. In: KARP, I.; LAVINE, S. D. (Ed.). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1991. p. 57-67.

EPARREI, BÁRBARA

espetacularização e confluência de gêneros na festa de Santa Bárbara¹

O dia 4 de dezembro de 1907 foi uma referência para a secular festa de Santa Bárbara. Uma negra chamada Balbina, fadeira muito conhecida na cidade do Salvador, filha de lansã, convidou pais e mães de santo afamados para reverenciar a santa e a orixá no mercado de Santa Bárbara. Este ano foi considerado o ponto alto da festa de Santa Bárbara. Além de prestigiadas lideranças afrorreligiosas também estavam presentes reconhecidos mestres de capoeira como Pedro Porreta e Bocloró, e algumas figuras bastante populares do cotidiano baiano, como Maria Comprida, “que bebia cachaça por três homens”.²

Infelizmente, não sabemos o nome do terreiro de Balbina e quem eram os pais e mães de santo que se deslocaram ao mercado. O certo é que a representatividade numérica dos terreiros de candomblé em Salvador podia ser vista nas páginas dos periódicos. Nos anos anteriores, 1902 a 1906, os jornais *Gazeta do Povo*, *A Bahia*, *Jornal de Notícias*, *Correio da Tarde*, *Gazeta do Povo* solicitavam às autoridades policiais uma repressão a terreiros de candomblé localizados no Areal de Baixo, Tororó Grande, Rua da Lama, Matatu Grande, Areia Preta, Rua Machado, Ladeira de Santana, Politeama,

¹ Publicado em LODY, R. *Eparrarei, Bárbara: fé e festas de largo em São Salvador*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2005. (Encontros e Estudos, n. 8)

² Esta narrativa transcrita pelo *Jornal da Bahia*, em 4/12/1978, remete a festa para um tempo mais longínquo e de participação do povo-de-santo.

Rio Vermelho, Bonfim, Vitória, Fonte do Capim, Baixão (Brotas), e nominava algumas das suas lideranças: Ana, Antonio Querino de Jesus, Antonio Manuel Bomfim, Benjamim Manoel do Bomfim, Pedro Alexandrino Ferreira, Juvêncio Maria de Santana, Mariano Anselmo dos Santos, Manoel Pedro de Assis, Nicacio, e Hortencio Vieira dos Santos.

A intenção da imprensa era clara. Tratava-se de extirpar da sociedade baiana práticas consideradas primitivas, imorais e anticivilizatórias. A proibição era solicitada tanto para os candomblés quanto para os batuques e sambas que estavam a ser “verdadeiros centros de atentados a moral e a ordem pública”.³ Foi essa a razão que fez com que a comemoração na festa de Santa Bárbara acabasse em repressão policial no governo do J. J. Seabra (1912-1916).

A participação do povo de santo na festa de Santa Bárbara ocorria desde a segunda metade do século XIX. Na sua celebração destacavam-se a participação dos africanos e dos que trabalhavam no mercado dos Arcos de Santa Bárbara. Por lá, vendia-se de tudo e o mais que se pensasse. De ingredientes da culinária baiana a objetos utilizados nos ebós e em rituais afro-brasileiros como obi e búzios, vindos diretamente de países africanos, assim como os de uso cotidiano como sabão, limo, panos, palha, todos ditos como “da Costa”. E foram essas informações que fizeram a folclorista Hildegardes Viana ver o mercado de Santa Bárbara como um espaço de “pandemônio”. Um lugar em que os negros usavam “camisas de sacos de farinha do Reino [e] entravam e saiam numa azafama contínua”. Nesse ambiente considerado fétido uma sonoridade singular se destacava, afinal vários dialetos africanos se entrecruzavam “cada qual com o sotaque mais carregado”.⁴

Amparado na literatura de viajantes, Pierre Verger argumenta que a festa de Santa Bárbara passava “um pouco despercebida do grande público”, pois ocorria no meio da novena de Nossa Senhora da Conceição,

³ *Gazeta do Povo*, 7/2/1906, p. 2, *Samba, batuque e candomblé*.

⁴ Citada em *A Tarde*, 4/12/1961, *A santa das tempestades vai ser festejada pelo povo*.

uma santa de devoção mais popular entre os baianos, fossem eles brancos, mulatos ou pretos.⁵ O certo é que nos dias que antecediam a festa havia uma mudança significativa no mercado de Santa Bárbara, pois não somente acontecia uma grande limpeza, mas se enfeitava o espaço com várias bandeirolas coloridas e palmas de dendê. E a participação dos vendedores era fundamental. A maioria se encarregava de cotizar os gastos. No final do século XIX, se destacava na organização da festa Juvêncio Lamite, um “verdadeiro dinamite em energia e destreza, com seu cadeado de ouro na orelha esquerda e seu feito de capoeirista inveterado.”⁶

Em 1889, o primeiro mercado de Santa Bárbara, localizado na área do comércio, pegou fogo e os barraqueiros tiveram que se mudar. O mercado atual, localizado na Baixa dos Sapateiros, tinha como protetora Nossa Senhora da Guia, mas ali houve uma mudança no seu simbolismo. De acordo com algumas narrativas orais, por iniciativa de uma senhora chamada D. Pinda uma capela foi ali construída. Provavelmente, tratou-se de uma retribuição a alguma promessa feita a Santa Bárbara, pois a doação envolveu a cessão de uma parte do seu açougue para a construção da morada da santa. Uma outra narrativa diz que, em 1912, as mercadoras levaram uma imagem da santa para o mercado e ofereceram um caruru para os devotos.⁷

Durante algumas décadas a procissão saía do mercado. A imagem de Santa Bárbara era acompanhada da imagem de Nossa Senhora da Guia, percorria a Rua do Paço, Largo do Carmo, Ladeira do Carmo, Rua das Flores, Baixa dos Sapateiros e adentrava pela segunda porta do mercado. O rito continuava com a imagem de Santa Bárbara tendo que dar três voltas no interior do mercado, momento em que as pessoas jogavam flores e arroz. Após o cumprimento do ritual sagrado, a festa profana começava. Caruru, cachaça e samba de roda eram os ingredientes para a festa em louvor a santa católica também identificada com a orixá Yansã ou Oyá.

⁵ VERGER, P. *Notícias da Bahia. Salvador: Corrupio*, 1981a. p. 73.

⁶ Citada no jornal *A Tarde*, 4/12/1961, *A santa das tempestades vai ser festejada pelo povo*.

⁷ *Bahia Hoje, Eparrei, mãe lansã*, 4/12/1993.

A popularidade da festa atravessava as primeiras décadas do século XX. Mesmo sem o registro da narrativa na imprensa, no ano de 1907, a memória popular reproduziu nas décadas seguintes a participação das lideranças religiosas na festa de Santa Bárbara. O primeiro registro na imprensa veio em 6 de dezembro de 1909, uma segunda-feira, quando o *Diário de Notícias* anuncia a festa como popular e católica:

FESTAS POPULARES CATHOLICAS

SANTA BÁRBARA - As locatárias do mercado de Santa Bárbara mandaram, no sábado, celebrar, na igreja do Corpo Santo, missa festiva em louvor à sua Gloriosa Matriarca.

Durante o dia, no mercado, que estava vistosamente enfeitado, houve diversões.

Em anos posteriores, a imprensa já destacava o aspecto sincrético da festa. O *Diário de Notícias*, na edição de 4 de Dezembro de 1913, uma quinta-feira, descrevia a vida da santa:

Diário Social

Festas religiosas

SANTA BÁRBARA - A igreja festeja hoje o dia de Santa Bárbara. Era filha de Dioscoro, um dos mais ardentes defensores do paganismo.

Tinha-se convertido á fé de Christo e seu pae, não podendo abolir suas convicções, nem por caricias, nem por ameaças, entregou-a aos juizes e aos verdugos.

Contam que Dioscoro, tornando-se furioso pela resistência de Bárbara, lhe cortou ele mesmo a cabeça, com sua espada.

Não então de acordo os historiadores sobre o lugar e época em que a santa sofreu o martírio. Uns falam de Heliópolis, outros de Nicodemia, o que é mais verossímil.

Quando a época parece que foi pelo ano 240, sob o reinado de Maximino, sucessor de Alexandre Severo.

Baillet fixou esta data aos 4 de Dezembro, e o culto que lhe tributa a igreja católica não deixa duvida alguma sobre a realidade do seu martírio, embora as circunstancias sejam menos conhecidas.

É a patrona dos artilheiros, advogada contra os trovões.

Somente dois anos depois é que temos o registro do povo-de-santo em louvor a Santa Bárbara. A narrativa do jornal *A Tarde*, em 5 de dezembro de 1914, um sábado, é exemplar. Diversos terreiros da cidade estavam a realizar festas em homenagem aos orixás. Além da importância dos ogãs e das equedes na estrutura simbólica do candomblé, o repórter destaca um diálogo do fotógrafo do jornal com uma adepta no Mercado Modelo. Não sabemos se ela era uma filha ou mãe de santo, o certo é que estava realizando uma prática usual, o pedir apoio material ou financeiro nas ruas de Salvador, em dias que antecediam as festas dedicadas a Cosme e Damião e também a Santa Bárbara.

FETICHES E SANTOS

Estão a pingar os grandes dias consagrados ao candomblé.

Os terreiros da Pulcheria, ao Gantois, da Joana, ao Engenho Velho, do Antonio, ao Garcia, e os outros, á margem do Dique, na Quinta das Beatas e no Matatú preparam-se já para a festividade álaçre, ruidosa, de acordo com os ritos do fetichismo africano.

Os <ogans>, espécie de sacerdotes honorários, com regalias entre a grey iniciado nos mistérios do culto bárbaro, vão entrando com as respectivas quotas, devidas aos <pais e mães de santo>, para as despesas.

De outro lado, as <guedes> [ekedes] acolytas do extranho sacerdotício, percorrem as ruas, esmolando para uma <missa pedida>.

É comum na Bahia essa maneira de se fazer dinheiro para um brodio qualquer.

Quase sempre, mocinhas com uma imagem de um santo, principalmente Cosme e Damião, fazem extensas caminhadas, batendo em todas as portas, falando a todos os transeuntes, esmolando para a missa em ação de graças e a mesa lauta; depois a dança, o samba, a folgança, toda a noite...

Ontem, no <Mercado Modelo>, o repórter fotográfico d' <A Tarde> Surpreendeu um rapariga de cor, quarentona, com um açafate e dentro, entre flores, uma imagem.

– Pra Santa Bárbara! Pedia.

– E quando é a festa?

– Vai-se ver. Sou eu a Maria, da rua das Campelas, n. 20, e outras mais, as donas.

– Um festão, hein?

– Missa e depois...

– O terreiro, o candomblé.

Ela sorriu, com gestos afirmativos.

– E é ali mesmo, nas Campelas?

– Não, sr. Estamos arranjando um terreiro na Olaria. E despediu-se a gorda Rachel, de saia verde, tufada de anáguas roçagantes e rico pano da Costa ao ombro.

Uma nota interessante. Os ritos do fetichismo aclimatado na Bahia pelos primeiros africanos confundiram com seus fetiches os santos cristãos para o respectivo culto.

Assim é que <Ogun> é S. Antonio.

<Oxunmaré> é importado: é o arco-iris.

A que corresponderá S. Bárbara?

Terá, também, o sacrifício de sangue do carneiro, as horas mortas, ao pé da árvore sagrada?

A pergunta final remete à curiosidade na correspondência simbólica da santa com o específico orixá. É provável que o jornalista soubesse que na maioria dos terreiros houvesse um paralelismo da santa com Oiá/lansã,

ou mesmo com o orixá Xangô, visto como o orixá dos raios. Nos anos 1920, Manuel Querino registra uma correspondência simbólica que tendeu ao desaparecimento no universo dos candomblés brasileiros: “se um homem e uma mulher” [...] se consagram a Santa Bárbara, o anjo da guarda do homem é Xangô, o da mulher é Iansã, pois que as duas entidades representam Santa Bárbara”⁸. Um fenômeno aconteceu. Nos anos 1930 começou a se solidificar entre os adeptos uma correspondência, quase que exclusiva, entre os gêneros feminino. Santa Bárbara passa a associada com Iansã/Oiá e, “ocasionalmente”, a Xangô, como foi registrado por Donald Pierson.⁹ Os papéis de gênero masculino e feminino que a Santa católica trazia, paulatinamente, deixaram de ser a ela associados no imaginário afro-brasileiro. É certo que as definições de gênero no plano simbólico do sincretismo afrorreligioso se reportava menos a uma identidade sexual que a correspondência de atributos, algo já assinalado por Nina Rodrigues, no início do século XX, que se inquietava com a relação Xangô/São Jerônimo/Santa Bárbara:

A identidade mental dos protetores foi mais forte do que as suas diferenças de sexo. Todas as vezes que eu insistia com os crentes fetichistas, para me explicarem esta equivalência fisicamente absurda, eles me respondiam invariavelmente com a interrogação: pois a Santa Bárbara não é a advogada dos raios? A inversão para alguns negros é mais curiosa ainda. Xangô tinha por mulher a Oxum, e Santa Bárbara por companheiro no patronato contra os raios a São Jerônimo. Pois bem, eles invertem as coisas; Oxum de mulher de Xangô passa a ser marido de Santa Bárbara, e, portanto, São Jerônimo.¹⁰

Essa dupla correspondência dos orixás Xangô e Oiá a Santa Bárbara desapareceu do imaginário afro-brasileiro, e da festa de Santa Bárbara.¹¹

⁸ QUERINO, M. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 1988. p. 36.

⁹ PIERSON, D. *Branco e pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional, 1971. p. 332.

¹⁰ NINA RODRIGUES, R. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

¹¹ Nos anos cinquenta, Roger Bastide já notara o desaparecimento dessa dupla identificação nos candomblés. Cf. BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983. p. 161.

Qual seria a razão do seu desaparecimento? Reverberação no espaço afrorreligioso das reivindicações e lutas feministas dos anos trinta, e a consequente cristalização de papéis sexuais mais precisos no plano simbólico de correspondências? Desde a segunda metade do século XX, o que se reitera é uma identificação de atributos como o “guerrear” associado à santa e, ao mesmo tempo, à deusa Oiá/lansã. Características como coragem, audácia, temperamento guerreiro e colérico passaram na correspondência afro-católica – lansã/Oiá-Santa Bárbara – a excluir o gênero mítico masculino, o orixá Xangô, identificado exclusivamente com os santos católicos São Jerônimo ou São João. Para as novas gerações é como se essa correspondência nunca tivesse existido. Talvez, “coisas dos antigos”.¹² A correspondência entre Xangô e Santa Bárbara desapareceria no Brasil e permaneceria em Cuba. O que levou o etnólogo francês Pierre Verger a assinalar esta relação como um “caráter estranho de semelhantes escolhas”.¹³

Nas décadas de 1920 e 1930 a festa continuava sendo anunciada nas páginas dos jornais. Registravam-se, anualmente, a narrativa mítica da santa, a celebração de missa encomendada por comerciantes e o cortejo com a participação do Corpo de Bombeiros. A ideia de uma Bahia moderna que mantinha uma tradição popular era ressaltada. Afinal, se tratava de um período marcado pela intervenção física na cidade, com a construção de prédios e ruas, em que as ideias de progresso e modernidade, inscritos no projeto republicano das elites, implicava na redefinição do uso do espaço público da cidade, principalmente por onde circulavam as suas famílias.¹⁴

Tradição é lei!

Santa Barbara teve, hoje, foguetoria

¹² Um mito dessa associação foi publicado nos anos trinta. A associação simbólica entre o universo católico e afro-brasileiro é fantástica: “Quando Nosso Sinhô [Jesus Cristo] morreu, foi ele arrastado sobre pedra e pau, e o sangue caindo molhou o chão; daí nasceu o Xangô e Santa Bárbara. Depois Nosso Senhor subiu no céu com o Pai Nosso [Deus] e Ave Maria [Nossa Senhora] e deixou Xangô e Santa Bárbara na terra para nós adorarmos”. P. Ildelfons. Candomblé. Santo Antonio, 1938, apud BASTIDE, 1983, p.176.

¹³ VERGER, P. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981b. p. 140.

¹⁴ Sobre as razões da reforma da cidade de Salvador, nas três primeiras décadas do século XX. Cf. FERREIRA FILHO, A. H. *Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)*. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 236-256, 1998-1999.

Antigamente, a festa era animada. O Mercado de Santa Bárbara (desaparecido sob a picareta da remodelação) do bairro comercial em 1913, enchia-se de fieis. Fazia-se batuque, a banquinha corria folgada; o caruru e o efó sumiam na goela dos comensais. Tudo isso no dia de hoje. Mas agora, do mercado resta a notícia e, no local, edifícios novos modernos.

Todavia, a tradição não morre. Daí ter, desde cedo, espoucado foguetório na rua de Santa Bárbara e no mercado da rua dr. J. J. Seabra, em homenagem a milagrosa Santa.¹⁵

O CANDOMBLÉ NÃO DEIXOU A VIZINHANÇA DORMIR

No distrito dos Mares, em uma avenida, na rua do Meio, há um “candomblé”, que, quando funciona é um inferno, com os seus batuques e cânticos africanos.

Ontem, dia de Santa Bárbara, esse candomblé festejou-o com uma “função” de gala até alta madrugada, e, de vez, em quando, um foguete, para variar..

Mas a vizinhança, que não tem nada com isso, pede uma providência enérgica de parte de quem de direito.¹⁶

A reivindicação da imprensa pela ação policial – “providência enérgica de parte de quem de direito” – pode ser vista na concepção de que ali se encontrava um espaço afroreligioso já estruturado. Não se tratava de uma participação de adeptos do candomblé em uma festa popular, eminentemente católica, como a do centro da cidade, em que, após o rito católico, as pessoas se deslocavam para o mercado e se animavam através do misticismo e em louvor a Santa. Mas, sim de uma festa de origem africana, portanto, bárbara.

A leitura do que se denominava tradição era, portanto, carregada de valores. Se havia um destaque para a celebração católica incomodava a imprensa a contínua tradição dos adeptos dos candomblés em reverenciar os

¹⁵ *Diário de Notícias*, 4/12/1926.

¹⁶ *A Tarde*, 5/12/1931.

seus deuses nos seus terreiros.¹⁷ O uso do termo inferno para caracterizar os candomblés é um exemplo significativo, já que implicava em distinguir práticas seculares católicas daquelas denominadas de africanas.

Por outro lado, a reafirmação de valores afro-brasileiros na festa da santa/orixá demonstrava o mal-estar da permanência de valores do africanismo em um ambiente de misticismo e de barbarismo de alegrias e comilanças. O uso do termo tradição na edição de *A Tarde*, no ano de 1934, assim se destaca:

Tradições Que Resistem

O DIA DE SANTA BÁRBARA FESTEJADO NO MERCADO DE SEU NOME E EM OUTROS PONTOS DA CIDADE

É certo que, na Bahia, a tradição a tudo resiste. E se animada pela chama do misticismo, inda maior é a sua força. Entre os remanescentes do africanismo que se manifestam em expressões materiais semi-bárbaras, em que aparecem batucadas doidas e comezainas encharcadas de azeite, ao som monótono dos ganzás e cucumbis, o culto de Santa Bárbara, santa e mártir, vítima da vindita do próprio pai, aparece com um característico, avultando o dia a dia os seus devotos e praticantes fervosos.

[...] o sagrado dia de hoje é consagrado á milagrosa santa, que tem a sua imagem venerada em altares e se apresenta toda enflorada de rosas, rodeada de homenagem. Entre estas além da vigília santa á pedra d'água, em cujo louvor se queima azeite noite e dia, a alegria bulhenta, rumorosa das danças, dos emboladas e dos sambas, quando os coros e bambus atroam os ares, melancolicamente. E toda uma culinária própria, admiravelmente condimentada já conhecidos; abará, efó, acarajé, caruru, molho nagô....

¹⁷ Sobre a repressão policial aos candomblés em distintos períodos das quatro primeiras décadas, cf. NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977; BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995; LÜHNING, Â. Acabe com este santo, Pedrito vem aí... mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 a 1942. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, dez./fev. 1995-1996.

Santa Bárbara, do alto do seu nicho iluminado, a tudo preside com um sorriso manso de complacência e gratidão, porque ela decerto bem vê que os seus devotos fazem tudo aquilo pelo desejo de agradar a santa.

Uma outra matéria neste mesmo ano demonstra as inquietações sobre a popularidade da festa e a sua associação imediata, posto que visível, com as práticas afro-brasileiras. O incômodo era registrar em destaque a “Festa católica” e, ao mesmo tempo, a contínua tradição sincrética. A leitura é que havia uma resistência em solo baiana eivada de africanismos. E o que é mais interessante, para o jornalista de *A Tarde*, não havia jeito de acabar com esta tradição sincrética, já que se tratava de uma “resistência de africanismo”, e vaticinava que o fetichismo “não deseja entregar os pontos nesse século nem nos outros que terão de vir... e passar...”.

A previsão do jornalista estava na contramão do que se manifestava em outros ambientes de prestígio na sociedade baiana. Donald Pierson informa que período da sua pesquisa (1935-1937) havia um desprezo para o candomblé entre indivíduos que ascendiam socialmente, entre eles os pretos e mestiços assimilados, e mesmo entre os alunos da Faculdade de Direito ou de Medicina. A crença era que o “fetichismo ignorante” desapareceria “gradualmente com a evolução social”, e que “a educação acabará com isso. É uma questão de tempo”.¹⁸

E foi no ambiente de “misticismo e de barbarismo de alegrias e de comilanças” que o jornalista não resistiu e confessou estar de “alma pura e de estomago lavado”.

Registro Social

TRADIÇÃO

Santa Bárbara, meu pai, grande dia hoje lá na folhinha do Reynaldo Mattos! Feriado nacional no Mercado da Baixinha, que se embandeirou todo de papel de seda e ficou lavadi-

¹⁸ PIERSON, 1971, p. 336.

nho como nunca. Há três dias que os bons devotos trazem a pedra d'água sagrada sob a vigília da candeia votiva.

Queima-se azeite de cheiro em holocausto aos estômagos... Remanescentes gloriosos do africanismo que resiste do fetichismo que não deseja entregar os pontos neste século nem nos outros que terão de vir... e passar... as tradições como essa vão sendo conservados na Bahia com a quentura dos carinhos ingênuos e sinceros.

Mas a festança hoje vai um “taco”. Pimenta de cheiro, olho nagô, abará, efó, acarajé, pipoca de milho, Santa Bárbara, São Jerônimo meu Deus! O mercado da Baixinha vai pegar fogo hoje. Vem tudo abaixo, estoura tudo. Mas a nota de maior destaque será a adesão do Rotary Mirim, que comparecerá incorporado, devendo o associado e secretario geral Alcides Soares interpretar o rito do dia com a paramentação característica.

E o azeite e a vinhaça correrão livres, naquele ambiente de misticismo e de barbarismo de alegrias e de comilanças.

Santa Bárbara! Quem quiser que não acredite e fique de fora. Eu estarei é da banda de dentro do brinquedo.

De alma pura e de estomago lavado... – F

Ainda no ano de 1934, o jornalista resolveu registrar a sua ida ao Mercado quando “a folia ia alta”. A presença foi pela manhã, após a procissão, pois ao entrevistar um “crente” que se regozijava “comemorando a alegre efeméride”, diz que haveria uma procissão com um “sem número de presentes”, à tarde, para “Ya” ou “Mãe da Água no dizer deles”. Mas, a festa no mercado continuaria até às 20hs.¹⁹ O registro do presente à deusa do mar reapareceria no ano de 1942, quando o jornal *A Tarde* associou Janaína, “a rainha do mar” e protetora dos pescadores, à Santa Bárbara. Desconheço tamanha associação. Uma hipótese é que os adeptos do candomblé além de louvarem a orixá Oiá e a Santa católica reverenciassem também Ieman-

¹⁹ *A Tarde*, 4/12/1934.

já, levando presentes a deusa do mar.²⁰ A busca de proteção encontraria uma maior resposta simbólica na consagração às duas deusas e a santa católica. O presente para lemanjá, no dia dedicado a Santa Bárbara, pode ser explicado pela participação de pescadores na festa e no cotidiano do Mercado, onde vários pescadores vendiam o xaréu.²¹

Em 1944, Jorge Amado registrava, em Bahia de Todos os Santos, a festa. Após o rito católico na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos todos se dirigiram ao Mercado de Baixinha em ruidosa procissão. A descrição prima pelo registro insalubre do espaço bem como informa que havia uma participação distinta entre os presentes. O mercado foi caracterizado como tendo uma notável imundície no seu anterior. Ao mesmo tempo em que se venerava a imagem de Santa Bárbara, o ambiente era marcado por sons de violões e pandeiros e por uma participação de barraqueiros e seus convidados, de baianas aos penetras. Jorge Amado foi um partícipe, afinal a caracterização do que “a comida é forte e a cachaça mais forte ainda” denota um registro singular.

A festa em louvor a Santa Bárbara/Oiá era um momento de se estabelecer compromissos sociais entre sujeitos hierarquicamente desiguais. A escolha de um padrinho “entre a gente mais importante da cidade”, na afirmação amadiana, demonstra o modo como se reproduzia o secular compadrio em um espaço de celebração ao sagrado. Um padrinho oriundo das classes altas de Salvador significava uma possibilidade de proteção e ascensão para os filhos de sujeitos negros pobres que estavam a celebrar abundantemente e a louvar Santa Bárbara/Oiá.

É como se as relações patriarcais se revestissem de um compromisso, a partir de então, protegido pela santa e pela deusa. A ritualização do compadrio se iniciava, portanto, num ambiente de festa sagrada/profana marcado por atabaques, pandeiros, violões e muita cachaça. A consecução do rito entre sujeitos desiguais viria, posteriormente, em alguma igreja da ci-

²⁰ A *Tarde*, 4/12/1942.

²¹ BRAGA, J. Notas sobre a pesca do xaréu: folclore e compromisso religioso. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 10-11, p. 43-65, 1970. p. 48.

dade, onde o mediador dessa relação, o(a) filho(a), tornar-se-ia afilhado(a) e o seu pai passava a ser compadre de algum “doutor”. Desiguais eles continuavam, contudo, tornavam-se simbolicamente próximos.

A partir dos anos 1950 a espetacularização sincrética é noticiada com mais frequência nas páginas dos periódicos. Por um lado, as festas nos terreiros em louvor à deusa africana eram registradas com frequência. Por outro, a indignação manifesta com o sincretismo afro-católico era dirigida aos católicos:

[...] causa pena que [na festa] misturem certos cultores do chamados ritos afro-brasileiro, como os candomblés e semelhantes. Mais pena nos causa ver certos católicos a prestigiarem com sua presença o falso culto. Como se pudesse ser católico e supersticioso, atribuindo aos cultos feiticistas e deficientes, mentirosos e objetivamente falsos, falsíssimos, confundindo mães de água e outras figuras pagãs com santos cristãos, que só veneramos porque a Igreja neles reconheceu santidade, virtude heróica nesses amantes de Cristo Jesus. Refiro-me evidentemente aos católicos. Só a eles. Não podem ir a terreiros de pais de santo, a pretexto de coonestar atitudes ou por mera benevolência. Se todos os católicos tivéssemos princípios simples e vida reta, não veríamos tamanho sincretismo. Depois dizem que não sabiam. Engraçado. Quando a Igreja alerta acham-na prepotente.²²

Nos anos 1960, a forma como a população afro-baiana fazia a festa chamava ainda a atenção de intelectuais. O folclorista Alceu Maynard Araújo salientava que, após a missa, no Mercado da Baixinha, os negros “empanturram-se orgiasticamente os seus devotos”.²³ Tempo de paradoxos. O candomblé aparece na imprensa tanto como espaço de violência quanto espaço do sagrado a ser visitado. A valoração positiva e/ou negativa da religiosidade negra é constante nas páginas dos jornais. Racismo e angústias

²² *A Tarde*, 5/12/1958.

²³ ARAÚJO, A. M. *Folclore nacional*. São Paulo: Melhoramentos, 1964. v. 1, p. 181.

de intelectuais se apresentam na definição de um projeto regional em que a simbologia negra é ressaltada.

E a santa e a orixá ganham novas reverências. Nesse período, distintos atores sociais passam a incorporar a simbologia de origem africana com os mais variados fins. Os escritores, artistas e turistas ganham nas páginas dos jornais a caracterização de adeptos da santa/orixá. A cultura torna-se a matéria-prima para as políticas de turismo e de desenvolvimento econômico. A preocupação com a preservação do patrimônio histórico, paisagístico e cultural da Bahia é a tônica de pronunciamentos das elites políticas e de debates entre os intelectuais. O que seja nacional e popular é motivo de destaque e incremento de discussões no espaço público. Os candomblés começam a ter suas festas indicadas nas páginas dos jornais e o calendário litúrgico chega aos periódicos voltados ao turismo. O Departamento de Turismo da Prefeitura realiza concurso de barracas na festa de Santa Bárbara. Indivíduos oriundos das classes médias passam a ser mais frequentes nas homenagens a santa/orixá.

O destaque do jornal *Diário de Notícias*, em 5 de dezembro de 1965, é sintomático de que novos tempos estavam a acontecer na Bahia: “Povo sambou em homenagem a Santa Bárbara (Iansã)”. Ao fazer em destaque a junção sincrética da santa e da deusa africana, o DN falava na existência de uma “autêntica baianidade” desprovida de preconceitos. Poetas, estudantes, professores e turistas participavam ao som de pandeiros, atabaques, agogôs e berimbaus tocados por “mãos rudes ou delgadas”. Tudo isso regado à “moça branca” – a cachaça. É como se a festa de Santa Bárbara retirasse as distinções raciais e de classe. Para o periódico no local destinado ao comércio de peixes, “com aquele odor característico, com certeza, para toda aquela gente, estava mais convidativo do que um dos suntuosos salões de Versailles, pois a única norma protocolar era alegria, não prevalecendo a condição social ou financeira dos pares. Centenas de velas foram oferecidas a Yansã que, no seu altar, contemplava os que lhe rendiam as ho-

menagens costumeiras, serenamente, vigilante e, quem sabe, transmitindo aos céus as preces de mães e filhos, feitos ali aos seus pés.”

E, nos anos, de 1967 e 1968, o DN registraria o transe de adeptos do candomblé, na procissão, e diante do altar no Mercado. A mitificação da Santa/Orixá passa a ser cada vez mais espetacularizada nas páginas dos periódicos. Não se trata mais de narrar o mito católico, mas destacar a presença de Iansã e das suas características femininas. Além da sensualidade, o dom do fogo, do relâmpago, da trovoada e de fazer chover. Em plena época de Guerra Fria envolvendo as grandes potências, tratava-se de chamar a atenção para o poder dos elementos da natureza. As forças da natureza em contraponto ao poder dos homens. “Valei-nos Santa Bárbara!”

Angústias, inquietações, certezas e delírios sobre a cultura de origem africana marcam a criação da música popular. O filme *O Pagador de Promessas*, premiado no festival de Cannes, tem cenas da festa de Santa Bárbara. Compositores ressaltam os santos católicos e os correspondentes orixás nos seus versos. Edu Lobo e Vinicius de Moraes compõem *Arrastão*, em 1965, e Elis Regina entoava o verso “Minha Santa Bárbara/Me abençoei/Quero me casar com Janaína”.

Seis anos depois Maria Bethânia grava a música 4 de dezembro, de autoria do baiano Tião Motorista. Os versos

No dia, dezembro/Vou no mercado levar/Na baixa do sapa-
teiro/Flores pra santa de lá/Bárbara santa guerreira/Quero
a você exaltar/É Iansã verdadeira/A padroeira de lá/Tirirê,
tirirê, relampejou/Oh, tirirê relampejou/Tomara que che-
gue a hora/Quero seguir procissão/Vou com meu uniforme
branco/Levo o meu chapéu na mão/As ladainhas cantadas/
Pelas beatas de véu/Os homens cantam mais forte/Pedem
proteção ao céu/Logo que a santa retorne Eu vou pro sam-
ba correndo/Vou na barraca do Ornela/Tomo um limão,
vou dizendo/Pego Antenor, meu compadre/Deixa essa cara
de bicho/Não vou sair desse samba/Só saio se for no lixo.

A música revela um assíduo frequentador da festa e um fiel devoto da santa/orixá. O verso É lansã verdadeira/A padroeira de lá revela o imaginário que perpassa a as crenças em Santa Bárbara. A santa encarna o orixá e o orixá encarna a santa sem se fundirem, pois as suas histórias e mitos não se completam nem se misturam. Cada qual no seu cada qual, apesar da santa ser a verdadeiro orixá.

Não se trata de um paralelismo religioso que pode ser observado às segundas feiras na Igreja de São Lázaro, onde no espaço interno da igreja, através de uma missa, se reverencia São Lázaro ou São Roque, e no espaço externo as pessoas tomam um banho de pipoca e chegam a incorporar o orixá Omolu ou Obaluaiê. O espaço público e o privado da igreja oferecem momentos distintos de reverência ao santo e ao orixá. Na festa de Santa Bárbara, os fiéis da santa e adeptos do candomblé incorporam lansã durante a missa, na saída do cortejo, e pelas ruas onde a procissão passa. É como se estivéssemos diante de um contínuo do espaço privado ao público. A ritualização da reverência maior a santa/orixá durante a festa sagrada não tem tempo determinado para acontecer. Entre saudações distintas – “Viva Santa Bárbara”, “Eparrei, Oiá”, “Eparrei, Bárbara” – e diante do andar que carrega a imagem da santa muitos adeptos do candomblé entram em transe.

A identificação Santa Bárbara/lansã durante a festa demonstra algo já observado em outros contextos afro-brasileiros pelo antropólogo Sérgio Ferretti.²⁴ As dimensões do sincretismo como mistura, paralelismo ou justaposição e convergência ou adaptação podem ocorrer em diferentes momentos rituais e/ou em um mesmo espaço.

Mesmo sem uma identificação explícita com Santa Bárbara, várias músicas foram produzidas nos anos 1970 com reverência a lansã. Em 1972, Maria Bethânia grava *lansã*, composta por Gilberto Gil: Senhora das nuvens de chumbo/Senhora do mundo/Dentro de mim/Rainha dos raios/Tempo bom, tempo ruim/ Senhora das chuvas de junho/Senhora de tudo/Dentro

²⁴ FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995. p. 91.

de mim/Rainha dos raios/Tempo bom/Tempo ruim/ Eu sou umcéu/ Para as tuas tempestades/Um céu partido ao meio no meio da tarde/Eu sou um céu/Para as tuas tempestades/Deusa pagã dos relâmpagos/Das chuvas de todo ano/Dentro de mim/Rainha dos raios/Tempo bom/ Tempo ruim. Em 1976, Maria Bethânia volta a homenagear a “senhora que comanda os ventos e a força dos elementos” gravando a música de Gilberto Gil e Caetano Veloso *As Ayabás*; e Clara Nunes grava a música *Guerreira* de João Nogueira e Paulo César Pinheiro. Em um verso ela reafirma “sou filha de Ogum com lansã”.

Na festa do ano de 1979, o jornal *Diário de Notícias* registrou dois fatos considerados inéditos. O primeiro foi a “desavença” entre adeptos do candomblé e da umbanda. Alegavam os umbandistas que durante a missa, celebrada na Igreja do Carmo, foram impedidos pelos adeptos do candomblé de adentrarem na igreja. A mãe-de-santo Letícia Mary da Silva, mãe Lea, do Centro de Umbanda Ogum Estrela dizia que “a Umbanda é uma religião que só faz o bem e que está sendo perseguida pelos adeptos do candomblé”.²⁵

A disputa simbólica na festa em louvor a Santa Bárbara não era algo pontual e de exclusivamente da festa. A visibilidade da umbanda na imprensa tornou-se significativa nos primeiros anos da década de setenta. Em 30 de outubro de 1974, o Centro Espírita Ogum Estrela Umbanda foi reconhecido como sociedade civil pela Câmara de Salvador. No mês anterior o jornal *A Tarde*, em 10 de setembro de 1974, publicava uma matéria, em que a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro combatia os “que fazem exposições para turistas bem como os que mesclaram com a umbanda”.²⁶ A tensão entre lideranças afro-brasileiras do candomblé e umbanda se manifestavam em espaços diversos, da imprensa à festa de Santa Bárbara.

O segundo acontecimento marcou a simbologia ligada a orixá/santa. Durante a missa o Corpo de Bombeiros recebeu a informação de que ocorria

²⁵ *Diário de Notícias*, 05/12/1979.

²⁶ *A Tarde*, 12/06/1976, *Centro umbandista faz festa hoje para homenagear a Ogum*.

um incêndio no bairro de Portão, região metropolitana de Salvador. Esse fato foi utilizado por algumas pessoas para justificar a ira divina. Teria sido um protesto da santa contra a briga entre os seus adeptos, os do candomblé e da umbanda, e o tumulto que estava a acontecer em torno do seu andor.

Dois anos depois, a disputa continuava na procissão, pois se tratava de algo considerado um “privilegio”: o levar no ombro o andor de Santa Bárbara.

A mãe-de-santo Maria José, iniciada no terreiro de Joãozinho da Gomeia, não concordava que a umbandista Mãe Lea estivesse à frente da festa. Dizia que “há quarenta anos que acompanho a festa e sempre honrei lansã... Agora vêm essas mulheres cheias de pano e de bandeiras fazer palhaçada na festa. É por isso que [a festa] está tão desanimada”. O clima entre os adeptos ficou mais tenso quando mãe Lea, depois de carregar o andor durante todo o percurso, “tomou lugar no corpo de bombeiros, que levaria a imagem da padroeira até o mercado, depois das homenagens prestadas no quartel da corporação”. A mãe-de-santo Maria José havia também reivindicado espaço no corpo de bombeiros, mas não foi atendida. De acordo com o *Jornal da Bahia*, a disputa entre os adeptos provocou um congestionamento de veículos, durante trinta minutos, ao longo da Baixa dos Sapateiros, fazendo com que houvesse o seguinte comentário: “Isso é castigo. Como é que o pessoal pode querer brigar no dia da santa. Está aí o resultado: ela se vingou e engarrafou tudo”.²⁷

A tensão não era exclusividade dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Quando da celebração da missa festiva na Igreja do Carmo, o padre Palmeira em seu sermão narrava passagens da vida da santa e justificava as restrições pelo clero católico contra os “excessos que são praticados por alguns devotos”, a exemplo da proibição das adeptas do Centro Espírita de Umbanda Ogum Estrela entrarem com atabaques no espaço interno da Igreja.²⁸

A exacerbação do sincretismo afro-brasileiro pelos adeptos das religiões afro-brasileiras no espaço interno da Igreja e, principalmente, durante

²⁷ *Jornal da Bahia*, 05/12/1981, *Vermelho e branco por toda a cidade. Festa, apesar da briga entre religiões*.

²⁸ *A Tarde*, 05/12/1978, *Devotos acompanham lansã e hoje vão ao caruru no Mercado*.

a missa em louvor a Santa Bárbara acompanha a história da festa. Uma tensão implícita para muitos padres que celebravam a missa em louvor a Santa Bárbara, e que ouviam e viam a manifestação de pessoas em transe, próximo ao altar: “Eparrei, Oiá” ou “Eparrei, Bárbara”. Durante a missa, os padres reiteravam a história da santa. No século III, uma jovem de 20 anos, filha única de um nobre pagão, na cidade de Nicomédia da Bitínia, Ásia Menor, desejava se converter ao cristianismo; após recusar o casamento planejado pelo pai foi encarcerada numa torre. Após conseguir se soltar foi batizada, provocando a ira do seu genitor que, após humilhá-la em público, a decapitou. Logo após o crime, uma tempestade aconteceu na cidade onde eles viviam, e um raio fulminou o pai de Bárbara. Para o clero a narrativa no espaço da igreja e durante o ritual da procissão ressaltaria o aspecto exclusivamente católico do evento.

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras o aspecto guerreiro da santa, a sua determinação e a relação com os raios, trovões e tempestades se associam ao orixá e, portanto, as homenagens não possuem um lugar determinado, seja durante a celebração da missa ou pelas ruas por onde a procissão passa. Não é à toa que os adeptos da festa esperam que o dia a ela dedicado seja chuvoso e com trovoadas. Enfim, ali se encontra a mulher mais “arretada” como lembra Raul Lody.^{29, 30}

Em alguns anos a tensão católica foi, por demais, explícita.

“Vamos rezar para não ter palhaçada na procissão Assim como não queremos desmoralizar a religião de nossos irmãos [o pessoal do candomblé], a Igreja Católica não aprova a imagem deturpada de nossa fé [baixar o santo] [...] Não tirem as flores do andor, não deturpem a imagem. Não joguem perfume porque vai estragar a pintura da imagem, deixem a imagem como está”. Essas palavras do padre Hélio Rocha foram assim

²⁹ Nota de Raul Lody em QUERINO, 1988, p. 98.

³⁰ Sobre o mito de Iansã, as razões do seu encantamento, seu relacionamento com os orixás Oxossi, Ogum e Xangô assim como a simbologia dos ventos e das tempestades, cf. as narrativas descritas por BRAGA, J. S. Um mito africano sobre Iansã e sua variante brasileira. In: *Contos afro-brasileiros*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1980; AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nago*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983. p. 150-158; VERGER, P. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1985. p. 37.

interpretadas pelo *Jornal da Bahia*, em 1990: “Suas palavras não surtiram efeito e ele, impaciente, foi grosso com uma mulher, ainda dentro da igreja: Minha filha, eu estou falando português. Você está entendendo, mas está teimando. Mas, êta mulherzinha teimosa.” E a matéria destacava o desafio dos adeptos do candomblé: “Santo não ouve padre”, indicando que o “santo baixou” em várias mulheres, sendo “esse um dos melhores momentos para as aproximadamente três mil pessoas que acompanharam o cortejo. O momento em que talvez se sentiram mais em seu habitat”.³¹ O jornal *Tribuna da Bahia* havia também destacado o discurso do padre Hélio Rocha e a sua atitude em querer impedir que as pessoas aspergissem água de flor na imagem da santa assim como o transe do orixá Iansã: “Na procissão não pode haver frescuras de receber santo. Lugar de dar santo é no abaitolá, não na igreja.”³²

Nas últimas décadas do século XX observa-se outra face na espetacularização da festa. O número de participantes ultrapassa o número de dez mil pessoas. A participação de indivíduos oriundos das classes médias cresce. Se esse fenômeno já havia sido registrado em 1980, nos últimos anos tornou-se mais visível. Um fator que, me parece, ter sido fundamental no crescimento da festa foi a cristalização do discurso da negritude que se espalha no Pelourinho, o centro histórico cidade do Salvador. O orgulho e a consciência negra reivindicadas pelos movimentos negros, desde a década de setenta, alcançaram espaços católicos onde Santa Bárbara é homenageada. O tom do sermão celebrado pelo padre Hélio Rocha, em 1995, foi enfático em chamar a secular Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de “Catedral da Negritude”. Esta igreja passava a ser a antítese da Catedral da Sé. Ambas estão localizadas no centro histórico, distantes alguns minutos; mas, enquanto uma é secularmente o espaço, por excelência, onde o clero católico realiza todas as cerimônias tradicionais, a outra incorpora os novos tempos de aproximação católica com os discursos da negritude.

³¹ *Jornal da Bahia*, 05/12/1990, Santa Bárbara arrasta multidão.

³² *Tribuna da Bahia*, 05/12/1990, Santa Bárbara recebeu homenagem dos devotos.

Segundo o padre o ideal era reunir todos os negros naquela igreja sem que eles perdessem a sua identidade racial.

Uma outra igreja divide o espaço de homenagens a Santa Bárbara. Trata-se de uma dissidência da Igreja Católica. É a Igreja Católica Independente. Criada em dezembro de 1973, e localizada no bairro da Liberdade, a sua padroeira é Santa Bárbara. Como na tradição da festa realizada no centro histórico, a procissão na Liberdade é acompanhada por santos católicos, como Santo Antonio de Pádua. Esta igreja parecia ser, nos anos setenta, mais condescendente com as tradições afro-brasileiras, pois havia a permissão do padre para que as adeptas das religiões afro-brasileiras lavassem a igreja. Vale lembrar que, ao longo do século XX, o clero católico relutou em permitir tal rito em outras igrejas, como a da Igreja do Bonfim, onde a lavagem acontece no espaço externo, as escadarias, estando a Igreja fechada. Mesmo aparentando condescendência o padre Roberto Padim dizia que a permissão era concedida “desde que não se cometam excessos. Além do mais, a lavagem é feita por baianas conhecidas.” Excesso, leia-se manifestação de orixá nos adeptos. Baianas conhecidas podem ser vistas como àquelas senhoras fervorosamente católicas e frequentadoras da igreja, mesmo que adeptas do candomblé.³³ Apesar das ponderações do vigário, e da projeção sonora da Ave Maria de Schubert, a saída da procissão nas ruas da Liberdade foi marcada pela saudação a orixá: “Eparrei, Oiá, viva Iansã”.

Em outro espaço também ocorre o rito católico. Santa Bárbara é considerada a padroeira do Corpo de Bombeiros. No espaço interno da corporação é celebrada uma missa em seu louvor. Após a imagem sair da Igreja de Nosso Senhor do Rosário dos Pretos, e seguir atrás das imagens de Santo Antonio, Nossa Senhora da Guia, São Cosme e São Damião, São Miguel e São Lázaro, a procissão percorre um trajeto; antes de seguir na direção do mercado, adentra no Quartel do Corpo de Bombeiros, onde é saudada pelos bombeiros e por todos que acompanham a imagem. Naquele espaço dá-se vivas a santa e a orixá, e adeptos entram em transe. Na corporação,

³³ *Jornal da Bahia*, 05/12/1979.

além da missão e louvação é preparado e servido um caruru. Vários soldados participam do corte das centenas de quiabos e preparam a comida. Um incômodo é manifesto entre alguns, pois com alguns são evangélicos

O discurso católico adquiriu, portanto, uma nova dinâmica. No ano de 2004, o padre Josival Lemos Barbosa, em plena missa celebrada no Largo do Pelourinho, ressaltava a diferença entre as culturas, sem a existência de superioridade ou inferioridade. A crítica do padre tinha como alvo os grupos evangélicos ao dizer que algumas instituições religiosas transformaram o acarajé em “bolinho de Jesus [...] O acarajé pertence à cultura afro, é a comida dos orixás. Não pode ser esvaziado do seu significado”. A mudança no discurso católico é resultado da incorporação de discursos voltados para a negritude. Não se trata mais de negar o sincretismo no espaço católico ou de execrar o transe durante a procissão, mas de pactuar no espaço público a relação santa/orixá., algo que pode ser visualizado na seguinte afirmação do padre Josival, quando realizava a missa: “hoje é dia de Santa Bárbara, mas 99% dos que estão aqui também acreditam em Iansã. Até eu”.³⁴

Por fim, saliento a participação durante o cortejo de um grupo que até os anos oitenta tinha invisibilidade na espetacularização da festa. Refiro-me as travestis que também elegeram Santa Bárbara/Iansã como a sua padroeira. Ao longo dos anos, a *Tribuna da Bahia* foi o único jornal a registrar a presença de “um considerável contingente gay”. Isso aconteceu na festa de 1981. Se a santa e a orixá confluíram, exclusivamente, em termos do gênero feminino, haveria de aparecer no espaço público uma outra reivindicação, pois os transgêneros transmutaram para a festa papéis sociais até então reservado às mulheres. A festa, portanto, incorporou novos discursos, novos gêneros... Mas, o modo de saudar a santa continua atravessando séculos: “Minha Santa Bárbara/ do cabelo louro/ onde vai morar nas pedras de ouro. Eparrei, Iansã, Eparrei, Bárbara!”

³⁴ *Correio da Bahia*, 05/12/2004.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, A. M. *Folclore nacional*. São Paulo: Melhoramentos, 1964. v. 1, p. 181.
- AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nago*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BRAGA, J. S. Um mito africano sobre Iansã e sua variante brasileira. In: _____. *Contos afro-brasileiros*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1980.
- _____. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.
- _____. Notas sobre a pesca do xaréu: folclore e compromisso religioso. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 10/11, p. 43-65, jun./dez. 1970.
- FERREIRA FILHO, A. H. Desafrikanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 236-256, 1998-1999.
- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- LODY, R. *Eparrarei, Bárbara: fé e festas de largo em São Salvador*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2005. (Encontros e Estudos, n. 8)
- LÜHNNING, Â. Acabe com este santo, Pedrito vem aí... mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 a 1942. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, dez./fev. 1995-1996.
- NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- _____. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo: Nacional, 1971.
- QUERINO, M. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 1988.
- VERGER, P. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1985.
- _____. *Notícias da Bahia*. Salvador: Corrupio, 1981a.
- _____. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981b.

CARAMURU E CATARINA PARAGUAÇU

mito fundante, dilema nacional e onde o negro está ausente

Como compreender a categoria analítica “cultura” e a sua articulação com outras categorias de análise? A minha indagação provém do fato de que é consenso entre os antropólogos que devemos fugir do fetichismo desta categoria, no sentido de evitarmos a sua reificação. Afinal de contas, no senso comum cultura parece indicar tudo. E aqui me refiro ao senso comum como uma produção de sentidos de determinados grupos sociais. Senso comum que inclui indivíduos e grupos letrados, algo já sinalizado por vários cientistas sociais. Nas imagens e discursos cotidianos, inclusive aqueles veiculadas pelas mídias, cultura parece ser uma entidade absorta e absorvente. E não me parece que é gratuito.

Manifestam-se debates acalorados e acusações do que seja o utilitarismo acadêmico da cultura de outrem. Isto aparece com mais evidência, inclusive na mídia, na percepção da integração global e diferenciação local. Usam-se termos como *localização*, em oposição à *globalização* para darmos conta da ansiedade científica do que seja classificar. Falamos que semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências impostas de indigenização. E seguimos vendo canais fechados e de concepção evolucionista na tevê do século XXI – o *Discovery Chanel* e o *National Geographic*.

Quando coloquei a pergunta inicial foi no sentido de reivindicar uma articulação entre as categorias cultura e poder, no modo de perceber tanto

a referida autonomia do meio acadêmico quanto aquela do senso comum, assim como tendo o objetivo de pensar as ideologias ali construídas.

Por outro lado, destaca-se a afirmação do historiador Eric Wolf de que a cultura é a matéria-prima em que as ideologias são construídas e ganham influência. Por conseguinte, a ideologia seleciona da cultura o que lhe é mais adequado. Como podemos sair desse emaranhado de discursos ideológicos produzidos e reiterados, onde estas duas categorias cultura e poder se relacionam e se articulam?

Meu propósito aqui é discutir dois mitos: o da nossa origem – o descobrimento da Bahia – e o mito da democracia racial. E penso que não estão mortos.

O marco zero das relações sociais e raciais na sociedade brasileira é simbolicamente o nosso mito de origem. A narrativa é sempre recorrente:

Diogo Álvares Correia era um homem da melhor nobreza de Viana do Castelo, ao norte de Portugal. Vindo ao Brasil em 1508 ou 1509, naufraga nos baixios da Mariquita, em Salvador. Tem consigo um arcabuz, que consegue manter seco. Logo é cercado por índios hostis. Aponta para o alto, dá um tiro, assusta os índios, que se afastam. É recebido na tribo como um semideus, em conseqüência, e o chefe, Taparica, dá-lhe em casamento a filha, Paraguaçu, com quem Diogo Álvares, que passa a ter o nome Caramuru devido ao incidente do arcabuz, terá muitos filhos que povoarão a Bahia. Formam a família arquetípica da Bahia.¹

Catarina Paraguaçu e Diogo Álvares casam-se na França onde ela foi batizada e recebeu o nome de Catarina do Brasil.²

Se comparado com outras narrativas nas Américas, a singularidade do nosso mito fundador é deveras instigante. Penso que um contraponto é o mito do deus Lono, a sua encarnação no capitão James Cook, nas ilhas do

¹ DORIA, F. A. *Caramuru e Catarina: lendas e narrativas sobre a Casa da Torre de Garcia D'Ávila*. São Paulo: Ed. Senac, 2000. p. 16.

² Cf. também: RISÉRIO, A. *Uma história da cidade da Bahia*. Salvador: Ornar G, 2000; AZEVEDO, T. *Povoamento da cidade do Salvador*. Salvador: Itapuã, 1969.

que hoje compõe o Havaí, e a posterior agonia que ali se instala. Em resumo, o capitão James Cook chega com os seus navios *Resolution* e *Discovery* na costa norte das Ilhas Sandwich, em janeiro de 1778. Por anos consecutivos Cook retornava ao Havaí, no período do festival do Ano Novo de Lono, o que fortalece a interpretação dos havaianos de ser ele, James Cook, o Deus do Ano Lono, que retorna, anualmente, para fertilizar a terra. Ele seria também o rei antigo em busca de sua noiva sagrada. Os sinais que reforçam foram as suas oferendas.

Mas, a tragédia estava por vir. Numa manhã de domingo, 14 de fevereiro de 1779, o capitão Cook desembarca na praia com um contingente de fuzileiros navais para levar o rei havaiano como refém, em troca do pequeno veleiro guarda-costas do *Discovery*, roubado na noite anterior. Cook passaria de adorado a execrado. Quando chegou a praia, o povo se dispersava diante dele, prostrando o rosto no chão; no final, o capitão Cook é quem fica jogado de cara na água esfaqueado pela adaga de ferro de um chefe, com a multidão exultante a agarrar as adagas uns dos outros. Uma inversão ritual. De deus à vítima de sacrifício, como argumenta Marshal Sahlins.³ Esse contraponto ao nosso mito de origem é relevante para refletirmos sobre o simbolismo do contato entre colonizador/colonizados, o drama que ali se instala e o modo como o conflito se “resolve”. Se há um elemento comum entre essas narrativas é o da identificação do nobre colonizador com o mundo do sagrado. Caramuru é identificado como um semideus pelo uso da força, até então, desconhecida: a arma de fogo (arcabuz). Os índios selvagens, antropófagos, reconhecem o seu poder e passam a reverenciá-lo.

Nesse contexto onde o poderio militar revela-se como elemento sagrado, o passo seguinte é a glorificação do corpo. Não se trata de relações sexuais entre índias desenfreadas e portugueses ávidos, como se apresenta em relatos de viajantes, muito menos do que foi observado por Gilberto

³ SAHLINS, M. *Ilhas e história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

Freyre – rapto seguido de estupro de mulheres indígenas por insaciáveis homens brancos.

A descrição mitológica do fato pode ser evocada no texto de Santa Rita Durão – *Caramuru: poema épico do descobrimento da Bahia*, publicado em 1781.⁴

A chegada de Diogo Álvares, naufragado, e que se torna prisioneiro dos índios:

XIV

Já estava em terra o infausto naufragante,
Rodeado da turba americana;
Vêem-se com pasmo ao porem-se diante,
E uns aos outros não crêem da espécie humana:
Os cabelos, a cor, barba e semblante
Faziam crer àquela gente insana
Que alguma espécie de alma seria,
Desses que no seu seio o mar trazia
O poder se apresenta pela falta de conhecimento no uso
de armas:

XXVII

Diogo, então, que à gente miseranda,
Por ser de nobre sangue precedia,
Vendo que nada entende a turba infanda (perversa nefasta)
Nem do férreo mosquete usar sabia;
Da rota nau que se descobre à banda,
Pólvora e bala em cópia recolhia;
E como enfermo, que no passo tarda,
Serviu-se por bastão de uma espingarda

⁴ DURÃO, J. de S. R. *Caramuru: poema épico do descobrimento da Bahia*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

O encontro com Paraguaçu: a fúria da paixão, a ansiedade e a paixão

LXXXI....

Pára um vendo o outro, mudo e quedo,
Qual junto de um penedo outro penedo

LXXXII

Só tu, tutelar anjo, que o acompanhas
Sabes quanto a virtude ali se arrisca
E as fúrias da paixão, que acende, estranhas
Essa de insano amor doce faísca:
Ânsias no coração sentiu tamanhas
(Ânsias que nem na morte o tempo risca)
Que houvera de perder-se naquel ' hora,
Se não fora cristão, se herói não fora

O casamento entre características distintas pessoais

LXXXIV

Que pode ser? Sou fraco; ela é formosa...
Eu livre... ela donzela... será esposa.

XC

Esposo(a bela diz), teu nome ignoro;
Mas não teu coração, que no meu peito
Desde o momento em que te vi, que o adoro:
Não sei se era amor já, se era respeito;
Mas sei do que então vi, do que hoje exploro,
Que de dois corações um só foi feito.
Quero o batismo teu, quero a tua igreja,
Meu povo seja o teu, teu Deus meu seja.

Elementar dizer que o mito é composto de paradoxos. Sobressaem as características pessoais, mas o que importa é manifestação ardorosa do amor – a resultante é um só coração. O que se constrói na narrativa mítica é a institucionalização do casamento entre sujeitos profundamente assimétricos. É o desenlace nupcial entre a força do arcabuz e o ambiente da natureza na Terra Brasilis. A relação sexual de Diogo Álvares e Catarina Paraguaçu mostra o lugar a eles reservado na construção simbólica do país.

É na união corporal, consubstanciada na aprovação católica do batismo e casamento, que o mito se estabelece: “muitos filhos [que] povoarão a Bahia”. O corpo, portanto, cristaliza a institucionalização do poder mítico. As relações de poder colonizador/colonizado indicam desaparecimento das diferenças, sem indicar tensão constante, muito menos contestação ou negociação. O que ali se estabelece é a leitura de que encontros culturais na fundação do Brasil tiveram como protótipo o equilíbrio de contrários.

Se a história da conquista portuguesa foi de contato, também, o foi pela violência, estupro e dizimação. Mas, o nosso mito de origem isso não conta. O que nele importa é a sacralização de um poder político revestido de uma simbologia cristã. As versões míticas migraram para a visão que Catarina Paraguaçu teve da Virgem Maria, a qual pode ser verificada na obra do artista oitocentista Manoel Lopes Rodrigues. Catarina vestida de branco junto a uma árvore olha para os céus e vê a Virgem Maria de olhos fechados segurando o menino Jesus. Ao fundo, o mar, uma caravela portuguesa e a igreja da Graça em Salvador.

É necessário escapar das inúmeras tentativas de intelectuais e do senso comum em tratar o nosso mito de origem como simples ideologia ou falsa consciência. Isto pode ser verificado entre aqueles influenciados pelo marxismo vulgar ou mesmo pela vulgarização dos que usam “a torto e a direito” a palavra mito tanto para glorificar qualquer evento ou indivíduo quanto para nomear o que seja falso. Mito é objeto de conhecimento e, portanto, pode ser pensado no que se reporta às relações desiguais e, ao mesmo tempo, na construção de uma referência primordial no “nascimento” do Brasil.

CARAMURU, PARAGUAÇU E A DEMOCRACIA RACIAL

Insisto em analisar esses mitos, pois nas últimas décadas aparecem na intelectualidade brasileira e norte-americana, assim como na política institucional, uma profusão de artigos e livros que, reiteradamente, tomam o mito da democracia racial como a fonte das nossas desigualdades e dos nossos dilemas contemporâneos. E, nesse quadro, Gilberto Freyre tem sido elevado à condição de “vilão” das desigualdades raciais brasileiras. No intuito de pensar a democracia racial como mito, sendo, portanto, um objeto de conhecimento da sociedade brasileira, argumento que é possível refletir sobre os seus significados, menos como pura negação, ideologia, falsa consciência ou uma mera estória, e, sim, pelo que ele pode trazer de compreensão sobre a sociedade brasileira.

O desafio é pensar de que modo esse mito de origem foi adquirindo novos contornos, ao longo dos séculos, incluindo os negros, e como ocorreu nos anos 1970, do século XX, o acréscimo dos asiáticos, denominados de “amarelos”.

O mais provocante nessa construção mitológica é a sua etnogênese transnacional: a ideologia da democracia racial está presente em países latino-americanos como a Venezuela, a Colômbia, o Equador e, até mesmo, Cuba. Trata-se menos de produção simbólica local, mas, transnacional, em um contexto de colonização. Não é resultante de um período ou fruto do pensamento de um determinado intelectual ou de governo. É um fenômeno de representações sobre encontros entre culturas, ancoradas em relações de poder e, consubstanciada, em relações sexuais. O sexo tem uma fala: é nele que o encontro das diferenças torna-se realizável.

Por isso, penso que devemos romper com concepções do senso comum, como a que diz “o mito da democracia racial está morto” ou mesmo a afirmação de um cientista político norte-americano, como Michael Hanchard, de que “foi colocado mais um prego na ideologia da democracia racial brasileira”. Se estas afirmações fazem sentido na retórica política, elas

se mostram inoperantes no campo analítico, pois revelam muito mais desejos e sentimentos.

É ingenuidade imaginar que as crescentes denúncias de discriminação racial ou o reconhecimento oficial do racismo tenha acabado com o mito da formação das três raças. Basta observar o anúncio anual convocatório do exército brasileiro para o alistamento militar divulgado na mídia. Ali estão representados três indivíduos fardados e de cores distintas: um preto, um branco e um mestiço.

Os exemplos aparecem em discursos oficiais municipais e estaduais, por exemplo, a cidade do Recife foi elevada à condição de capital multicultural do país, a reiteração anual dos significados do carnaval carioca ou baiano. Os discursos sobre a mistura e a convivialidade racial são muito mais poderosos que os nossos desejos gostariam que eles fossem.

Como já afirmei em outro trabalho,⁵ se a cultura não se reduz à política, e o inverso também pode ser dito, há de se notar uma dimensão tanto do poder na cultura quanto, seguindo Bourdieu, do poder da cultura. Enfim, a questão que se apresenta é de que modo a cultura de origem negra e indígena atravessam a política em diferentes governos e, o que é mais desafiante, com projetos específicos, posto que não foram construídos pelas mesmas elites.

Há, aparentemente, uma dificuldade, por parte de quem representa o poder político, em precisar o conceito de cultura – afinal a reificação de um discurso de valorização da cultura afro-brasileira, no que tange à tradição, o patrimônio, o critério de antiguidade é recorrente em diferentes governos de tendências ideológicas distintas – direita, centro, centro-direita, centro-esquerda e esquerda.

Por um lado, a importância cultural afro-brasileira manifesta-se como um consenso. Por outro, o diferencial atual é uma maior inserção de ativistas

⁵ SANTOS, J. T. dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.

em órgãos públicos, ou mesmo a criação de alguns com status de secretaria ou ministério, direcionados para demandas de entidades.

Resta refletir a maneira como essas práticas se aproximam ou distanciam dos nossos mitos fundantes, afinal de contas não é o discurso de inclusão social o que mais se destaca nas práticas estatais da primeira década do século XXI?

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, T. *Povoamento da cidade do Salvador*. Salvador: Itapuã, 1969.

DORIA, F. A. *Caramuru e Catarina: lendas e narrativas sobre a Casa da Torre de Garcia D'Ávila*. São Paulo: Ed. Senac, 2000.

DURÃO, J. de S. R. *Caramuru: poema épico do descobrimento da Bahia*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

RISÉRIO, A. *Uma história da cidade da Bahia*. Salvador: Ornar G, 2000.

SAHLINS, M. *Ilhas e história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, J. T. dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.

	COLOFÃO
Formato	17 x 24 cm
Tipografia	Gotham e Cronos Pro
Papel	Alcalino 75 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m ² (capa)
Impressão	Edufba
Capa e Acabamento	Cartograf
Tiragem	400 exemplares



ISBN 978-85-232-1093-9



9 788523 210939