



**Universidade de Brasília
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito
Doutorado em Direito, Estado e Constituição**

**O ESTRANHO E O ORDINÁRIO: um contra arquivo da cidadania e o
constitucionalismo brasileiro (Pernambuco, 1870-1920)**

Fernanda Lima da Silva

Brasília-DF

2024

Universidade de Brasília
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito
Doutorado em Direito, Estado e Constituição

**O ESTRANHO E O ORDINÁRIO: um contra arquivo da cidadania e o
constitucionalismo brasileiro (Pernambuco, 1870-1920)**

Fernanda Lima da Silva

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutora em Direito pelo Programa de Pós-
Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição

Linha de Pesquisa: Criminologia, estudos étnico-raciais
e de gênero

Orientadora: Prof^a Dr^a Camila Cardoso de Mello.

Brasília

2024

**O ESTRANHO E O ORDINÁRIO: um contra arquivo da cidadania e o
constitucionalismo brasileiro (Pernambuco, 1870-1920)**

Fernanda Lima da Silva

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora – Faculdade de Direito/UnB
Prof^a. Dr^a. Camila Cardoso de Mello Prando –UnB

Prof^a Dr^a Evandro Piza Duarte
Membro interno – Faculdade de Direito/UnB

Prof^a Dr^a Thula Rafaela de Oliveira Pires
Membro externo – PUC-RIO

Prof^a Dr^a Alline Torres Dias da Cruz
Membro externo – UFBA

Prof^a Dr^a Adriana de Resende Barreto Vianna
Membro externo – UFRJ

Prof^a Dr^a Camilla de Magalhães Gomes
Membro externo – UFRJ

RESUMO

Esta tese investiga as disputas por cidadania levadas a cabo por mulheres e homens comuns, buscando, a partir daí, lançar perguntas à doxa do constitucionalismo brasileiro, isto é, ao senso comum teórico que informa como o campo imagina e representa a cultura jurídica nacional. Buscou-se produzir um contra arquivo da cidadania, isto é, um arquivo que disputasse uma outra memória da cidadania no Brasil. Para tanto, tomando festas, brinquedos e divertimentos populares como dispositivo estabeleceu-se um “jogo metodológico” a partir do qual foram acessados e postos em relação diferentes sujeitos e cenas arquivados em jornais, processos judiciais, documentos policiais, textos de folcloristas e memorialistas, entre outros documentos. Apostou-se na festa como dispositivo pelo seu potencial de conduzir a espaços tradicionalmente não visitados pela história do direito e pelo constitucionalismo brasileiros. A partir dos recortes da vida cotidiana assim capturados, foram analisados modos de enfrentamento à precariedade estrutural a que estavam submetidos estes homens e mulheres. Foram eleitos cinco elementos para pensar a cidadania: igualdade, espaço, voto, trabalho e povo. As reflexões sobre igualdade atravessam todo o trabalho e são significadas sobretudo na análise do discurso sobre a experiência da exclusão como estruturante do “problema da cidadania” no país. A discussão sobre espaço, constante do primeiro capítulo, é proposta a partir de uma rediscussão da dicotomia público e privado, oportunizada pelos modos como casa e rua são construídas por Gilberto Freyre, mas também pelos interlocutores da pesquisa. O segundo capítulo enfrenta a ideia de que o direito ao voto teria, historicamente, sido pouco ou fragilmente exercido pelo povo, aliado das instâncias deliberativas. Para tanto, acompanha dois homens reputados como “brabos” e “capangas” e sua participação nas eleições de 1884 em Recife. Outros sujeitos, representados como “vadios” e “desordeiros”, em seus passeios entre os mundos, aqui vistos como borrados, da ordem e da desordem, nos fornecem subsídios para pensar, no terceiro capítulo, a construção dos mundos do trabalho desde léxicos que nem sempre reproduzem formas “consagradas” de organização como sindicatos e partidos políticos. O quarto capítulo, se propõe a pensar a ideia de povo, dimensão assumida, mas raramente enfrentada pelos constitucionalistas. Para isso, retorna ao diálogo com Freyre observando como festa e cozinha fornecem elementos importantes para a construção do argumento do autor sobre a fundação nacional. A ideia freyreana de “encontro” de raças é explorada a partir da violência sobre os corpos de mulheres negras e indígenas que engendra. Concentrando-se em cenas de arquivo do fim do século XIX e início do século XX em Pernambuco, o trabalho as contrapõe a outras, contemporâneas, oportunizadas pelos brinquedos populares. Essa temporalidade espiralar busca explorar as dinâmicas da vida póstuma da escravidão que condicionam as relações entre a negação da memória do morto e a negação da cidadania dos vivos.

Palavras-chave: cidadania; constitucionalismo; cultura; racismo; festas populares; arquivo.

ABSTRACT

This thesis investigates the disputes over citizenship carried out by ordinary women and men, aiming to pose questions to the doxa of Brazilian constitutionalism, that is, to the theoretical common sense that informs how the field imagines and represents national legal culture. The goal was to create a counter-archive of citizenship, that is, an archive that challenges a different memory of citizenship in Brazil. To this end, using popular festivities, toys, and amusements as a device, a "methodological game" was established, through which various subjects and scenes were accessed and related, archived in newspapers, legal processes, police documents, texts by folklorists and memoirists, among other sources. The festivities were chosen as a device due to its potential to lead to spaces traditionally not explored by the history of law and Brazilian constitutionalism. Based on the snapshots of everyday life thus captured, the study analyzed ways of facing the structural precariousness to which these men and women were subjected. Five elements were selected to think about citizenship: equality, space, voting, work, and people. Reflections on equality run throughout the work, particularly in the analysis of discourse about the experience of exclusion as a fundamental aspect of "the problem of citizenship" in the country. The discussion of space, present in the first chapter, is proposed through a re-examination of the public-private dichotomy, made possible by the ways in which Gilberto Freyre constructs house and street, but also by the interlocutors in the research. The second chapter addresses the idea that the right to vote has historically been weakly or poorly exercised by the people, excluded from deliberative instances. To this end, it follows two men described as "brutes" and "thugs" and their participation in the 1884 elections in Recife. Other subjects, represented as "vagrants" and "troublemakers," in their movements between the worlds, here seen as blurred, of order and disorder, provide insights for thinking, in the third chapter, about the construction of the worlds of work through lexicons that do not always reproduce "established" forms of organization, such as trade unions and political parties. The fourth chapter seeks to reflect on the idea of the people, a dimension that is assumed but rarely confronted by constitutionalists. For this, it returns to a dialogue with Freyre, observing how festival and kitchen provide important elements for the construction of the author's argument about the national foundation. Freyre's idea of the "encounter" of races is explored through the violence against the bodies of Black and Indigenous women that it engenders. Focusing on archival scenes from the late 19th and early 20th centuries in Pernambuco, the work contrasts them with more contemporary scenes offered by popular toys. This spiraling temporality seeks to explore the dynamics of the posthumous life of slavery that shape relations between the denial of the memory of the dead and the denial of citizenship for the living.

Keywords: citizenship; constitutionalism; culture; racism; popular festivities; archive.

RESUMÉ

Cette thèse examine les luttes pour la citoyenneté menées par des femmes et des hommes ordinaires, cherchant ainsi à poser des questions à la doxa du constitutionnalisme brésilien, c'est-à-dire au sens commun théorique qui façonne la manière dont le domaine imagine et représente la culture juridique nationale. L'objectif était de créer un contre-archive de la citoyenneté, c'est-à-dire un archive qui remette en question une autre mémoire de la citoyenneté au Brésil. Pour ce faire, en prenant les fêtes, les jouets et les divertissements populaires comme dispositifs, un « jeu méthodologique » a été établi, à partir duquel différents sujets et scènes ont été accédés et mis en relation, archivés dans des journaux, des procès judiciaires, des documents policiers, des textes de folkloristes et de mémorialistes, parmi d'autres documents. La fête a été choisie comme dispositif en raison de son potentiel à conduire à des espaces traditionnellement non explorés par l'histoire du droit et du constitutionnalisme brésiliens. À partir des extraits de la vie quotidienne ainsi capturés, ont été analysées les manières de faire face à la précarité structurelle à laquelle ces hommes et femmes étaient soumis. Cinq éléments ont été choisis pour réfléchir à la citoyenneté: égalité, espace, vote, travail et peuple. Les réflexions sur l'égalité traversent l'ensemble du travail et sont signifiées principalement dans l'analyse du discours sur l'expérience de l'exclusion comme structurant du « problème de la citoyenneté » dans le pays. La discussion sur l'espace, présente dans le premier chapitre, est proposée à travers une rediscussion de la dichotomie public/privé, rendue possible par la manière dont la maison et la rue sont construites par Gilberto Freyre, mais aussi par les interlocuteurs de la recherche. Le deuxième chapitre aborde l'idée que le droit de vote aurait historiquement été peu ou faiblement exercé par le peuple, exclu des instances délibératives. À cette fin, il suit deux hommes réputés comme « brutes » et « gardes du corps » et leur participation aux élections de 1884 à Recife. D'autres sujets, représentés comme « vagabonds » et « perturbateurs », dans leurs déplacements entre les mondes, ici vus comme flous, de l'ordre et du désordre, nous fournissent des éléments pour réfléchir, dans le troisième chapitre, à la construction des mondes du travail à partir de lexiques qui ne reproduisent pas toujours les formes « consacrées » d'organisation comme les syndicats et les partis politiques. Le quatrième chapitre propose de réfléchir à l'idée de peuple, une dimension assumée mais rarement abordée par les constitutionnalistes. Pour ce faire, il revient au dialogue avec Freyre en observant comment la fête et la cuisine fournissent des éléments importants pour la construction de l'argument de l'auteur sur la fondation nationale. L'idée freyréenne de « rencontre » des races est explorée à partir de la violence sur les corps des femmes noires et indigènes qu'elle engendre. En se concentrant sur des scènes d'archives de la fin du XIXe et du début du XXe siècle à Pernambuco, le travail les confronte à d'autres scènes contemporaines, fournies par les jouets populaires. Cette temporalité spiralée cherche à explorer les dynamiques de la vie posthume de l'esclavage qui conditionnent les relations entre la négation de la mémoire des morts et la négation de la citoyenneté des vivants.

Mots-clés : citoyenneté ; constitutionnalisme ; culture ; racisme ; fêtes populaires ; archive.

AGRADECIMENTOS

Que estranho ver este aqui e agora, sentar-me para escrever linhas durante tantos meses sonhadas, pelo que carregavam de celebração, reunião e também finalização de um intenso, turbulento, louco ciclo. Quis tanto escrevê-las e então, quando finalizada a tese, adiei-as quanto pude. Estou resistindo ao fechamento desse ciclo? Quem diria...!

Este doutorado, tão sonhado e ao mesmo tempo aparentemente tão distante, buliu-me a vida inteira, criou planos impensáveis, demoliu outros que pareciam resistentes como fortalezas, tocou-me e transformou-me não só como pesquisadora, como “sujeito do conhecimento”, mas como gente. Ele é fruto de intensos anos de formação na universidade pública, espaço precioso que hoje considero minha casa. Espaço onde pude aprender e compartilhar com uma infinidade de pessoas, onde redescobri “que se depende sempre/de tanta, muita, diferente gente” e que “toda pessoa sempre é as marcas/das lições diárias de outras tantas pessoas”, como cantava Gonzaguinha. As pessoas a quem agradeço a seguir imprimiram suas marcas em mim e nesta tese, tornando a ela e a mim uma possibilidade nesse mundo.

Agradeço, de partida, à Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa, fundamental para que eu pudesse me sustentar e seguir no doutorado.

Às funcionárias do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UnB na pessoa de Euzilene de Moraes, nossa Zizi, a quem tanto recorri ao longo desses anos.

A todas as arquivistas que têm trabalhado e zelado pela história e pela memória, a despeito de toda a precariedade, do Brasil. Agradeço, em particular, às arquivistas e funcionárias do Memorial de Justiça de Pernambuco, nas pessoas de Tiago e Ivan, que tão gentilmente me traziam caixas com processos, dia após dia, inclusive nas semanas logo antes do carnaval e do São João! Agradeço profundamente à equipe do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE), nas pessoas de Hildo Leal da Rosa, seu Fred e Emerson Lucena. Esses já de alguma forma longos anos transcorridos desde o fim da minha graduação foram de enormes aprendizados, ouvindo histórias sobre o funcionamento do arquivo, sobre a documentação, sobre as maravilhas e agruras de trabalhar com a memória pública. Agradeço a Hildo e sobretudo a Emerson pela paciência, ao longo deste último ano, atendendo as minhas ligações, conversando comigo por *whatsapp*, tirando dúvidas, me dando dicas. Em grande medida, apaixonei-me pelo trabalho com a documentação histórica vendo o amor da equipe do APEJE pelo próprio trabalho. Por isso sou muito, muito grata.

Agradeço a Lezildo Santos, Mestre Bi, e a Manoel Carlos de França, Mestre Barachinha, pela disponibilidade em conversar comigo. Embora a conversa com Barachinha, por inúmeras razões, não tenha sido possível, sua receptividade foi muito importante. A Mestre Bi agradeço a paciência diante da minha infinidade de perguntas e as respostas que me abriram tantos caminhos analíticos, muitos dos quais tentei explorar nessa tese, outros tantos que terei pela frente pelos próximos anos. Agradeço a todas as pessoas que fizeram e fazem a cultura popular, sobretudo em minha terra, Pernambuco. Sua força, sua inventividade, seu amor pela vida e sua capacidade de ver algo de mágico e extraordinário em tanto quanto existe me inspiraram e inspiram.

A todas as professoras que, ao longo desses anos, me ensinaram que a educação é um caminho a ser vivido e construído coletiva e democraticamente, com seriedade, mas também com leveza e alegria, apostando na possibilidade de encontrarmos o melhor de nós e das outras nesse percurso. Aos meus pais, primeiros professores que tive na vida, especialmente à minha mãe, que é minha inspiração maior na carreira.

Agradeço a minhas professoras do Colégio de Aplicação da UFPE. Quanto mais o tempo passa, mais vejo que muito de quem me tornei, da profissional que posso ser hoje, foi gestado no chão de minha, de nossa escola. Como dizíamos num distante ensino fundamental: “sejamos realistas, demandemos o impossível!” Com vocês aprendi a sonhar livremente o possível e o impossível.

Às professoras da Faculdade de Direito do Recife que me ensinaram que havia espaço para imaginar os mundos do direito de outros modos, através de outras linguagens, com outras posturas éticas que não só aquelas impressas nos bustos e imagens de grandes-homens-da-elite. Agradeço a Luciano Oliveira que, em meu primeiro semestre, identificou-me como mais uma no coro dos descontentes e muito me ensinou sobre liberdade de pensar e irreverência rigorosa. Agradeço a Maria Lúcia Barbosa, Mariana Fischer e Roberto Efrem Filho, pelas aulas preciosas, pelos diálogos gentis e generosos, por me incentivar sempre. Agradeço a todas as professoras do Grupo Asa Branca de Criminologia, onde muito de quem sou enquanto professora e pesquisadora foi gestado. O Asa é um exemplo de como a pesquisa pode ser experimentada de modo rigoroso, comprometido e alegre, afetuoso.

Agradeço muito, imensamente, a Marília Montenegro, minha primeira e eterna orientadora. Marília, com seu modo tão próprio, alegre, generoso, acolhedor, me mostrou que a pesquisa e a docência eram uma possibilidade quando eu não acreditava, não queria acreditar nisso. Marília muito me ensinou sobre ser professora, sobre ser pesquisadora e sobre ser gente nesse mundo, sobre ter dimensão de que muito estudamos e pouco sabemos e que nosso tamanho diminuto não é razão para nos deprimirmos, bem ao contrário. Marília é a pessoa que me trouxe ao mestrado e ao doutorado, que me deu forças para não desistir. Como canta Jorge Drexler, falando de alguém fundamental para sua própria carreira: “Creo que sabes que el regalo que me hiciste/Me cambió la vida entera” (Creio que sabes que o presente que me destes/ me transformou a vida inteira).

A Júlio Emílio, Manuela Abath e Marcela Borba, minhas senhoras, por dividirem o cotidiano comigo, apesar das distâncias, da correria da vida de cada uma de nós, dos desafios que os últimos anos nos impuseram. Com alegria, comicidade (e piadas e trocadilhos questionáveis), criamos um espaço em que é possível conversarmos sobre tudo e nos acolhermos mutuamente. A Júlio e Manu agradeço terem lido capítulos desta tese, comentado, oferecido percepções e incentivo. A Marce agradeço a paciência e a doçura quando, em nossos encontros, eu desandava a delirar sobre a tese, a fazer costuras malucas entre autoras e ideias, nem sempre sendo compreensível.

Às minhas amigas da FDR que tornaram aquele um espaço habitável e me acompanham, ainda hoje, nas diferentes aventuras que a vida nos traz. Agradeço especialmente às amigas do Najup – Núcleo de Assessoria Jurídica Popular, com quem divido sonhos, esperanças e

indignações. Em particular, agradeço a Israel Barbosa, meu amigo de todas as horas, topa-tudo, que inclusive me acompanhou durante a entrevista a Mestre Bi.

Às minhas amigas do Colégio de Aplicação, meus amores de uma vida inteira, que a despeito das distâncias, estão sempre comigo. Aya Konno, Bruna Monteiro, Joaline Oliveira, Juliana Rocha, Pedro Rafael, Renan Valadão, Vinícius Gouveia e Txai Ferraz, vocês são as pessoas há tantas décadas presentes nas fotos (inclusive nos *prints* da tela durante a defesa!) e nas minhas saudades, vocês são parte fundamental da minha família.

Às amigas que têm me acompanhado no chão de barro vermelho do Cerrado, entre ipês floridos, céus limpos e lábios rachados. Vocês têm criado as condições para que eu chame Brasília também de minha casa. Agradeço a Eduarda Gindri, Matheus Asmassalan, Marianne Junqueira, Lahis Rosa, Natália Rosa, Taís Machado, Raquel Santos, Inara Firmino e Jacqueline Teixeira por dividirem comigo as alegrias e agruras da rotina no Planalto Central. A Milena Pinheiro, que há tempos tem sido esteio, conforto e descanso, com quem compartilho felicidades, tristezas, angústias e certo modo, essencial para a sobrevivência, de rir acidamente das próprias desgraças e soltar a própria mão quando nossa cabeça quer nos pregar peças e nos levar a sério demais.

A Manu e Arthur por sempre torcerem por mim e dividir esses caminhos entre o DF e Pernambuco. Às minhas companheiras de viagens literárias e loucas imersões em autoras difíceis do grupo de estudos “Lendo Denise”, Ana Laura Vilela, Juliana Araújo, Loyde Cardoso e Raissa Roussenq, vocês tornaram os estudos mais densos, proveitosos, interessantes e alegres ao longo destes anos!

Às amigas do Maré – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro, espaço essencial para a gestação desse trabalho, para minha formação como professora e pesquisadora e para a criação de um lar no cerrado. O Maré, ao longo dos anos, tornou o chão da Faculdade de Direito da UnB menos árido, fez movimentar corpos e ideias e me apresentou a muita, muita gente querida. Agradeço, então, a Gabriela Barretto, Heiza Maria, Naila Franklin e Nailah Veleci. Agradeço especialmente a Emília Oliveira, Marcos Santos, Rodrigo Portela, Maíra Brito, Jordhanna Cavalcante e Marcos Queiroz, amigos queridos, família, que o Maré me deu.

A Marcos Queiroz e Jordhanna Cavalcante em particular, agradeço as muitas horas de escuta sobre a tese, a troca de ideias, de bibliografias, a construção de agendas de pesquisa e práticas de ensino em conjunto, além, é claro, do imenso afeto que tem preenchido e me possibilitado o correr dos dias – essa tese carrega as muitas marcas de nossa amizade, por isso somos, eu e ela, muito mais gratas do que seria possível registrar aqui. Agradeço, ainda, a Nohora Fernández, amiga querida com quem estreitei laços nos intercâmbios atlânticos do Maré e cujas ideias, formulações e generosidade foram tão importantes para esta tese.

Às amigas com quem construí uma casa e um cotidiano, um núcleo familiar preñado de afeto e companheirismo, Raquel Santos, Rodrigo Portela, Iago Masciel, Bárbara Crateús e Gêssica Arcanjo. Que especial nossa casinha!

Agradeço em especial a Gessica Arcanjo, minha companheira de todas as horas, parceira de vida e de (des)caminhos profissionais e intelectuais. Agradeço não apenas as muitas horas de

escuta sobre o trabalho, as ideias, sugestões de bibliografia, como a leitura e até mesmo o treino da apresentação momentos antes da defesa. Obrigada por habitar comigo o cotidiano, refundando-o sempre que necessário. Carrego comigo as muitas, intensas marcas dessa amizade.

Às estudantes das disciplinas de História do Direito, Direito e Relações Raciais e Direitos e Garantias Fundamentais no Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa. Os nossos intensos – e um tanto quanto loucos – debates em sala de aula permitiram muitas das formulações que apresento aqui, nesta tese. Vocês me fizeram perceber, de forma mais densa e madura, as conexões entre minha prática de ensino e minha prática de pesquisa e me permitiram ensaiar formulações sobre o ensino jurídico. Vocês igualmente trouxeram alegria e renovaram meu ânimo nos vários dias em que eu estava exausta, além de me incentivarem sempre, de formas muito afetuosas. Para citar apenas algumas estudantes, agradeço a Abissalão Libaino, Amanda de Jesus, Bianca Oliveira, Fernanda Fonseca, Luisa Lopes, Matteo Aciolli, Mateus (Matias) Lima, Marina Morena e Yara Chacon.

Agradeço às professoras, amigas e interlocutoras que tenho conhecido e com quem tenho trocado nessas estradas pelas quais a pesquisa e a docência nos embrenham. Seria impossível citar todas, mas agradeço a Ana Claudia Farranha, Daniel Faria, Douglas Pinheiro, Evandro Piza, Ísis Conceição, João Paulo Bachur, Carolina Ferreira, Luciana Garcia, Rodrigo Bullamah, Walkyria Chagas e tantas, tantas outras a quem sou verdadeiramente grata.

A Adriana Vianna, Alline Cruz, Camilla Magalhães, Evandro Piza e Thula Pires, professoras das bancas de qualificação e defesa, pela leitura atenta e generosa, pelo oferecimento de caminhos que vão para muito, muito além da tese. Vou me lembrar para sempre desses momentos com alegria e carinho (estejam certas que voltarei a essas lembranças e seus registros, escritos e audiovisuais, muitas, muitas vezes nos próximos anos!) e espero carregar, daqui para frente, não apenas na tese, mas nos trabalhos que virão, o tanto que vocês me ofereceram.

A minha orientadora, Camila Prando, pela parceria nesses já um tanto quanto longos anos de formação. Obrigada topar as ideias e experimentos mais malucos, por me oferecer uma leitura e um diálogo sempre críticos e aguçados, por compartilhar comigo o gosto por reinventar os processos de pesquisa sem perder o rigor e, é claro, obrigada pelo carinho e cuidado, pelo incentivo a ir sempre em frente e não me abalar com as intercorrências do caminho.

À minha família, espiritual e de sangue, pelo apoio imenso que tornou não apenas a pós-graduação, como a minha vida uma possibilidade. Aos ventos que sopram nas matas e vão me abrindo caminhos, nos rumos mais impensáveis e a Doralina Barreto Regis, que personifica muito desse cuidado e dessa ligação ancestrais. Aos meus avós, Maria Carmelita, Lizete Leão e Jorge Francisco por me contarem histórias que influenciariam definitivamente quem eu seria nesse mundo.

A Lorena Varão, meu riso, meu abraço, meu olho atento, meu amor. Se estes tempos de tese foram de alegria e saúde isso se deve enormemente ao cotidiano que criamos para nós. Obrigada por cada segundo de escuta, pela paciência, pelo carinho que me envolvia e acolhia nas melhores e piores horas. Obrigada pelas trocas intelectuais, pela leitura desta tese do início ao fim, pelas sugestões de leitura, pelas intervenções no texto. A tese registra também as intensas mudanças

que você trouxe para minha vida, para minha maneira de ver o mundo, de exercer a pesquisa e o ensino. Cada capítulo, cada história narrada carrega consigo também os universos aos quais você tem me apresentado, tão generosamente. Eu seria incapaz de dar conta, aqui, neste texto, do tanto pelo que te agradeço, encerro dizendo simplesmente que é uma palavra de amor a que escreve teu nome.

Aos meus pais, Ana Rosa Lima e Sandro Felinto, e ao meu irmão, Arthur Felinto, por me colocarem no mundo, encherem minha vida de amor e felicidade, por dividirem comigo cada minuto, pela capacidade de recriar nossa casa, nosso lar, em qualquer parte, a despeito de qualquer distância. Como já disse em outra oportunidade, este trabalho não teria sido sem vocês, mas, muito mais que isso, eu não poderia jamais ter sido sem vocês. Vocês são sempre meu grande amor.

Ao mar, calunga grande, que pôs, tanto alegre quanto tragicamente, as histórias aqui narradas em movimento, inclusive a minha e a dos meus. Ao mar à beira do qual muito do escrito foi pensado e rascunhado, no qual encontrei meio de fluir e me renovar e com o qual aprendi que, encerrando-se uma história sobre esta terra – a minha inclusive – outras muitas seguirão. Oh, sorte!

*Nêgo véio chegou bem suado
Tá sujo de lama
Dormiu sem ter cama
Porque ele veio da maré*

*Nêgo véio tomou o seu banho
Ficou perfumado
Chamou nêga véia
Pra dançar nesse afoxé*

*Vestiu camisa vermelha
Lenço amarelado no bolso
Problema pra ele é besteira
Que ele deixou na maré*

(Afoxé do nego véio, Naná Vasconcelos)

LISTA DE SIGLAS

ADPF: Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental

APEJE: Arquivo Público de Pernambuco Jordão Emerenciano

BN: Biblioteca Nacional

CDR: Casa de Detenção do Recife

CGS: Casa Grande & Senzala

CNV: Comissão Nacional da Verdade

CPO: Centro Protetor dos Operários

DGF: Direitos e Garantias Fundamentais

DOPS: Departamento de Ordem Política e Social

IAHGP: Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano

INRC: Inventário nacional de referências culturais

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LVL: Lei do Ventre Livre

MJTJPE: Memorial de Justiça do Tribunal de Justiça de Pernambuco

PC: Polícia Civil

SSP: Secretaria de Segurança Pública

SUMÁRIO

Introdução. Corpos-documentos nos fluxos do tempo: (re)imaginar a cidadania.....	11
Reformulando perguntas e reencontrando um tema: passos iniciais da pesquisa.....	13
Confrontar o estranho e o ordinário: organizando um contra arquivo da cidadania.....	28
Arquivos vivos nas espirais do tempo.....	43
Estrutura do trabalho	48
1. Como se fosse a casa: a produção da casa e da rua no fazer dos direitos	57
1.1. Casa, casas: questionando lugares-comuns do constitucionalismo brasileiro	57
1.2. O caso do presépio de Amaro	62
1.3. A casa e a rua: práticas de poder e gestão racializada dos espaços.....	82
1.3.1. Imaginações senhoriais: casa, rua e Estado em Gilberto Freyre.....	85
1.3.2. Múltiplas casas: outros modos de conformar e dar sentido à casa.....	96
2. Por uma dimensão ampliada da política: ressignificando a ideia de capangagem	115
2.1. Cidadanias possíveis: os “brabos” e a construção dos significados da política.....	118
2.2. Fazer-se “brabo”: papéis da imprensa e da burocracia na constituição de sujeitos	142
2.3. Repensar a cidadania: o déficit empírico da teoria do direito contemporânea	151
Interlúdio 1: Cenas de arquivo: vidas e mortes arquivadas, condições de memória e silenciamento.....	169
3. Festa, trabalho e pão: reinventando os mundos do trabalho	179
3.1. Vadios, desordeiros, trabalhadores: repensando a construção do trabalho urbano.	182
3.1.2. Entre a ordem a desordem: a construção e a disputa da moral do trabalho	184

3.1.2. A greve geral de 1906 e os movimentos de trabalhadores do início do século XX	207
3.2. Mundos do trabalho e associativismo negro: recolocando perguntas sobre a organização dos trabalhadores.....	223
Interlúdio2: Mateu, Bastião e Catirina tomam a cena: revisitando a noção de esfera pública	242
O cavalo marinho e a teatralização da vida na Mata Norte.....	242
Por um outro conceito de esfera pública	253
4. Fundar uma nação sobre o corpo das mulheres.....	261
4.1. “Livres” e “autônomas”: arranjos de vida de mulheres das classes populares e seus atritos com um ideal de nação civilizada.....	264
4.2. “Encontros” brutais: sexualidade e violência na escrita da nação	279
A cidadania nos elos entre os vivos e os mortos: palavras “finais”	298
Fontes documentais.....	307
Referências.....	308

Introdução. Corpos-documentos nos fluxos do tempo: (re)imaginar a cidadania

Modernizar o passado

É uma evolução musical

(Chico Science e Nação Zumbi)

Imagine um grupo de pessoas. Vivem todas elas de águas, salgadas e doces, que singram em suas embarcações. Imagine que essas pessoas são forçadas à maior travessia até então empreendida, sem estarem elas de posse do leme, sem estarem, tampouco, à deriva, mas à mercê de desígnio estrangeiro. Ao chegar em terras novas, estão distantes das embarcações com que desbravavam seus destinos, estão presas involuntariamente a um chão que não é o seu. Atravessaram os universos conhecidos, temem suas almas desprotegidas frente à feitiçaria de mundos que sequer sabiam existir. O que fazer? Agora imagine que um dia toda esta gente vira peixe, por uma ironia a um só tempo cruel e libertadora. Peixe. Em terra, estrangeira. Espiam, talvez surpresos, a antiga magia que, a muito custo, conseguiram evocar. De um lado, espreitam-lhes os feitiços estrangeiros, feitiços que tentam esvaziar-lhes o corpo, esmorecer-lhes os anseios. De outro, o mar grande, o maior de todos, aquele que faz a fronteira entre universos: o seu e o novo. O que fazer? Nem mesmo a magia que agora evocam lhes permite a travessia de retorno. O que fazer? Então este peixe aprende a dançar.

O trecho acima é uma provocação e um exercício livre de imaginação. Ele se vale de relatos e elementos distintos sobre as origens do maracatu e da experiência africana no Brasil, fantasiando-os. Algumas palavras explicativas.

Um traço característico dos povos bantu seria entender como feitiço tudo aquilo que afeta o balanço e a harmonia do indivíduo ou da sociedade. Nesse sentido, não apenas doenças do corpo e da mente são lidas como feitiços, mas problemas sociais também são tomados como resultado de feitiçaria. O colonialismo, a dissolução de suas comunidades tradicionais, a escravização e o exílio forçado eram lidos pelos bantus como obra de feitiçaria. Não se trata de uma “crença fetichista”, mas de uma visão de mundo que o considera fruto de um equacionamento delicado de forças, forças que falam das relações dos sujeitos uns com os outros, com suas comunidades, com sua vida presente e material, também sua vida pregressa (antes de seu nascimento) e futura (pós-morte)

como ente imaterial, forças que falam das relações entre vivos e mortos, de sujeitos e suas muitas histórias em movimento (Santana, 2019).

Quanto aos maracatus, alguns dos primeiros de que temos notícia se autointitulavam *Cambinda*. Guerra Peixe (1981), folclorista e um dos primeiros que se dedicaram ao estudo dos maracatus em Pernambuco, entende mesmo que as cambindas (por ele flexionadas no feminino) seriam um folguedo autônomo, com características que as particularizavam. Historiadoras também têm algo a nos dizer sobre o termo: constituiria uma das várias *nações diaspóricas* (Matory, 1999; Slenes, 1992), do tronco bantu, que aportaram no Brasil. Esta nação teria se feito nas experiências em mares e rios, enquanto marinheiros. Até virem para o Brasil. Em termos de nação, seriam os *Cabindas*, sem o m.

Quando indaguei Mestre Bi, um mestre de maracatu de baque solto de Nazaré da Mata, sobre a escolha dos nomes dos brinquedos, ele me falou que em geral se escolhe um animal forte, para simbolizar a própria força do maracatu. Daí muitos fazerem referência a leões. E o Cambinda que intitulava os primeiros maracatus?, questionei. Este também era bicho: um peixe. Um peixe marinho, me explicou ele.

Não, leitora, não me interessa em nada instaurar uma celeuma entre historiadores, etimólogos e maracatuzeiros. Extrapola minha formação e as possibilidades materiais desse trabalho, igualmente, pesquisar os múltiplos usos do termo, com m ou sem m. Fico com a provocação que as histórias cruzadas sugerem. Uma nação de marinheiros simbolizada em peixe nos estandartes dos maracatus sob os quais se abrigam caboclos e Calunga, a boneca carregada pela dama do paço do maracatu, e nos quais se rememora calunga grande, o mar. Eis uma tradução inesperada dos trânsitos marítimos de homens e mulheres negras na disputa pelos valores modernidade, notadamente de igualdade, liberdade e cidadania, de que nos falam Linbaugh e Rediker (2008).

Como discutem os autores, autoridades e grandes proprietários entendiam que homens e mulheres não brancos que se insurgiam contra a escravidão e os pactos sociais de subalternização engendrados pelo colonialismo, que mobilizavam à sua maneira a linguagem revolucionária dos direitos humanos podiam ser simbolizados na hidra que Hércules, o herói grego, precisava matar como um de seus doze trabalhos. Poderia uma das muitas cabeças da hidra moderna estar ali, entre maracatuzeiros de Pernambuco? Entre homens e mulheres de cuja ação pouco mais se diz que cultural?

A leitora talvez esteja um pouco confusa, lançada como foi a uma cena de estranha opacidade para um trabalho no âmbito do direito. Nesta tese, que mais propriamente toma a forma ensaística, me volto à investigação dos deslocamentos que as práticas de mulheres e homens que fizeram e fazem festas, divertimentos e brinquedos populares, como o maracatu, podem oportunizar ao conceito de cidadania tal como trabalhado pelo constitucionalismo brasileiro. Para tanto, construo um contra arquivo da cidadania através da junção e diálogo entre uma documentação bastante diversa entre si: jornais, documentos policiais e processos criminais de fins do século XIX e início do século XX, textos de folcloristas e memorialistas e registros (sobretudo audiovisuais, mas não só) de brinquedos populares contemporâneos. É através desse contra arquivo, no qual as festas e brinquedos funcionam como um dispositivo (Rodrigues, 2015), que procuro explorar a doxa (Bourdieu, 1983) do constitucionalismo no que diz respeito à cidadania.

Para que a autora entenda do que falo, proponho que voltemos no tempo, retornemos às minhas primeiras incursões nos documentos históricos de Pernambuco, ainda durante meu mestrado. Lá as primeiras indagações que mais tarde viriam a dar corpo a esta tese têm seu nascedouro.

Reformulando perguntas e reencontrando um tema: passos iniciais da pesquisa

Samba – Moradores da rua dos Prazeres, que demora no lugar denominado Coelhos, da freguesia da Boa-Vista, reclamam da respectiva autoridade policial providências no sentido de acabar com um *samba* que alli constantemente *trabalha*, trazendo aquelles em permanente desasocego, noite e dia, dando-se algumas vezes o caso de *sambarem* também as poucas praças de linha que por lá teem apparecido *rondando*. (Diário de Pernambuco, 1874, ed. 119, revista diária, p. 2. Grifos no original.)

Numa quarta-feira, 27 de maio do ano de 1874 do nascimento de nosso senhor Jesus Cristo, alguns moradores não identificados da freguesia da Boa Vista, situada no centro da capital pernambucana, reclamavam da existência de um samba incomodativo que acontecia, dia e noite, noite e dia, no lugar denominado Coelhos. A notícia que veiculava o caso, conforme se vê acima, era bastante sumária, não trazendo maiores detalhes sobre o tal samba, nem sobre seus frequentadores. Sabemos apenas, talvez com algum espanto, que a polícia destinada a rondar a região punha-se igualmente a sambar, engrossando a festa. Aqueles que conhecem Recife, identificarão prontamente nos Coelhos uma localidade atualmente bastante pobre e estigmatizada

pela violência na cidade. À época, ao que parece, já se tratava de um espaço de moradia popular encrustado numa das principais e mais ricas freguesias da cidade.

Cheguei a essa notícia durante meu mestrado, quando me ocupava de compreender as dinâmicas da atividade policial em Recife no fim do século XIX. O transcurso da pesquisa me apresentou à recorrência de situações como esta, em que festas e divertimentos populares se tornavam um alvo não apenas da polícia, mas das demandas por controle das elites e setores médios da sociedade. Naquele momento, pude refletir sobre as dinâmicas racializadas e racializadoras da polícia em sua atividade de rua e enquanto corporação (ainda que, nesse momento, não profissionalizada). Outras questões, no entanto, aos poucos se abriram para meu olhar.

Observar a atividade da polícia me permitiu também observar as dinâmicas engendradas pela população empobrecida e majoritariamente negra da cidade na construção de possibilidades de liberdade dentro daquele contexto de precariedade. Através da ideia de precariedade me refiro ao quanto a escravidão se fazia constitutiva da experiência da liberdade (Chalhoub, 2010). A precariedade é, nesses termos, um modo de ler escravidão não como a antítese da liberdade, um seu oposto complementar, mas como elemento que informa e constitui o significado e as possibilidades de liberdade (Fischer, 2015). Não apenas negros cativos estavam marcados pela precariedade a que a escravidão lhes submetia, mas também livres e libertos. Sua movimentação na cidade, por exemplo, sofria diuturnamente constrangimentos que carregavam consigo estigmas raciais. A linha divisória entre escravidão e liberdade, nesses termos, é bastante borrada e não se demarca facilmente a partir de papeis de liberdade¹, como cartas de alforria ou registros de nascimento de mãe livre.

É nesse cenário, um tanto quanto sufocante, que festas e divertimentos populares surgiam como espaços – físicos, afetivos, simbólicos – importantes para a construção de possibilidades de liberdade. De modos sempre tensos e contraditórios, percebi que elas oportunizavam, para os que delas participavam, momentos de divertimento, através do canto e da dança; de ganho de alguma pecúnia, através da venda de bilhetes de jogos, de bebidas ou mesmo da prostituição; além de sociabilidades que podiam, em algum momento de preocupação, garantir os aflitos através do acionamento de redes de favor.

¹ A esse respeito, é interessante a pesquisa de Rebecca Scott (Scott; Hébrard, 2014) acompanhando a trajetória de algumas gerações de famílias negras em suas idas e vindas pelo atlântico procurando garantir alguma experiência de liberdade, inclusive manejando os “papeis de liberdade” de que fala a autora.

Nesses termos, passei a compreendê-las como espaços articulares que podiam informar sobre múltiplos aspectos da vida da cidade. Se entendemos as cidades que abrigavam tais festas e divertimento como cidades negras, como faz parte da historiografia (Farias, 2006; Silva, 2019), é porque também as festas e divertimentos populares assim as constituíam.

Beatriz Nascimento nos provoca a pensar o Brasil como uma sociedade transatlântica, que, a partir dos fluxos do tráfico negreiro, deslocou ideias e posturas de um certo estar no mundo entre continentes (2006b). Paul Gilroy (2012), a seu turno, nos provoca a pensar como, a partir de pelo menos a Era das Revoluções, navios negreiros que singravam mares carregavam consigo modos de vida e também leituras do constitucionalismo e dos direitos humanos. É ele, ainda, quem sugere a música negra como esfera pública subalterna². Marlene Daut (2015), finalmente, chama a atenção para a contribuição de negras e negros de diversos locais do globo para a imprensa oitocentista. Provocada pelos acontecimentos em torno da Revolução Haitiana, uma vasta produção de impressos teria contribuído para a disseminação de leituras as mais diversas sobre o legado revolucionário.

Todas essas autoras têm em comum a atenção que destinam ao colonialismo e à escravidão moderna, aqui pensada nos fluxos de uma diáspora africana (Edwards, 2001; Hall, 2022). Nessa chave de leitura, colonialismo e escravidão despontam como eventos centrais para a compreensão da modernidade e, portanto, da construção dos mundos dos direitos. As cidades negras antes mencionadas, com seu movimento, seus batuques, suas danças, devem então ser pensadas nessas encruzilhadas dos valores modernos.

Foi a partir do diálogo entre esta literatura e a documentação que eu começara a coletar ainda no mestrado, que, como mencionado, passei a perceber festas e divertimentos populares como espaços articulares e a indagar também em que medida elas não nos ajudam a repensar como nos relacionamos com as narrativas autorizadas da história do constitucionalismo e com a interpretação dos seus conceitos centrais. Os estudos sobre a diáspora e o colonialismo evidenciam a participação ativa de homens e mulheres não brancos na elaboração e disputa por saberes e práticas modernos.

² Para outras discussões e densificações da música negra como esfera pública, recomendo à leitora o trabalho de Jordhanna Cavalcante, *Dos batuques às pick-ups : tradições, comunidades e contingência discursiva dos Racionais MC's* (2023). Debruçando-se sobre a produção do grupo de rap Racionais MC's, a autora explora como os elementos estéticos e políticos de sua obra podem e devem ser inseridos no quadro maior das tradições musicais das comunidades formadoras do país. Chamo atenção especificamente para o seu terceiro capítulo, no qual, enfrentando o machismo na obra do grupo, a autora simultaneamente aponta como os Racionais MC's também foram forjados por debates profundos com o movimento de mulheres negras no Brasil, debates dos quais, a despeito do machismo de sua obra, são tributários.

No entanto, as narrativas autorizadas do constitucionalismo, com suas lentes epistêmicas enviesadas por modelos idealizados estadunidenses e europeus, passam ao largo dessas contribuições. Passei a apostar, então, nas festas enquanto possibilidade de acesso a sujeitos invisibilizados e silenciados em seus saberes e práticas.

A historiografia há algumas décadas vem rompendo com lugares comuns de tomada do negro enquanto objeto estático, vivente coisificado ou bestializado pela escravidão, e tem, principalmente a partir das reflexões acerca da diáspora africana (Edwards, 2001; Gilroy, 2012; Hall, 2022) pensado as agências negras³ (Gomes, 2006). Esse esforço é muitas vezes também de deslocamento das grandes personagens e acontecimentos para as “pequenas” histórias. Nessa perspectiva, esta pesquisa seguiu os acúmulos de historiadoras que têm rediscutido leituras sobre processos políticos brasileiros e destacado as múltiplas formas negras de movimentação política, cultural e religiosa no Brasil escravista e pós-abolição. Mais que isso, essas pesquisadoras têm buscado tensionar o debate público sobre memória negra, num diálogo intertemporal necessário.

Quanto à história do direito, o campo se organizou, no Brasil, em torno de abordagens legalistas e eruditas, que ignoravam as dimensões conflituais de produção do concreto e se valiam de um modo universalista e linear de conceber a realidade social (Wolkmer, 2003, p. 20). A tendência majoritária do campo seria, ainda, a de pensar o direito, enquanto instrumento de dominação manejado por juristas pertencentes às elites (Koerner, 2012, p. 651).

Contra essas abordagens, proponho aqui um fazer histórico que desnaturalize os fenômenos jurídicos e esteja atento à indeterminação das relações sociais e às múltiplas possibilidades de atuação dos sujeitos (Silva; Queiroz; Sá, 2022). É importante considerar não apenas o papel dos instrumentos jurídicos nos conflitos sociais, mas as disputas que lhes são internas (Bertúlio, 2019). É preciso resgatar, em suma, as tensões sobre conceitos, instituições e teorias, de modo a demonstrar o papel de outros atores sociais, além das elites, na disputa de significados e práticas jurídicas.

Virada semelhante tem sido ensaiada nas pesquisas sobre constitucionalismo, a partir das críticas antirracistas, produzidas sobretudo por pesquisadores negros (Gomes, 2022; Lopes, 2020; Pires, 2021; Pires; Flauzina, 2022). Cresce o movimento pelo diálogo com importantes atores

³ Aponto a importância do trabalho de Flávio Gomes para a historiografia, mas, neste ensaio, parto da discussão de agência elaborada pela antropóloga Veena Das (Das, 2020b, 2020a, 2022; Das; Poole, 2004a), como discutirei nas páginas que seguem.

sociais, como os movimentos negros, feministas e LGBTQIA+ (Vanderlei, 2022), seus acúmulos teóricos e empíricos e também suas agendas.

Mas ainda hoje, e ao que me parece por uma tendência ao eruditismo e a uma visão hermética e limitada do que é o direito, observa-se que, de forma hegemônica, os constitucionalistas resistem à reflexão sobre o papel da escravidão na formação da cultura jurídica nacional e no desenho da cidadania. Quando muito, as desigualdades são pensadas como fruto de uma espécie de modernidade “com atraso”, na qual o Brasil, assim como a América Latina e o Caribe, seriam marcados por fragilidades institucionais explicadas a partir de seu pouco amadurecimento democrático. Tal movimento caminha de par com o elogio erudito à cultura jurídica europeia, tende a introjetar a modernidade europeia como padrão e buscar, via de comparação, os percalços de outros espaços e realidades rumo a esta modernidade unitária e ideal.

A respeito do conceito de cultura jurídica, podemos pensar, como colocam Evandro Duarte e Menelick Carvalho Netto, que

O campo do direito não constitui seu poder social apenas quando oferece à sociedade um repertório reconhecível de soluções aos conflitos. O modo de definir os problemas e o vínculo entre perguntas e soluções constituem-se num repertório cognitivo que é moldado por práticas sociais que articulam em múltiplos espaços a relação entre passado e presente. (Duarte; Carvalho Netto, 2018, p. 2)

Nesses termos, quando falo em cultura jurídica, tenho em mente práticas, valores, processos de interpretação e decisão, e também modos através dos quais a filosofia política se sedimenta no senso comum teórico, na doxa dos juristas. A cultura jurídica pode ser compreendida como o espaço social em que categorias se enraízam no fazer dos juristas, mas também como o espaço social preñado de disputas em que aquele mesmo senso comum teórico é confrontado (Queiroz, 2022, p. 27–28). Através do conceito, procuro pensar o direito moderno para além do mero processo de decisão, mas também para além da ideia de instrumento das elites, recolocando ambiguidades, tensões e disputas.

Quando falo em senso comum do constitucionalismo, em doxa, por outro lado, parto das formulações de Pierre Bourdieu. Para o sociólogo francês, o “campo” acadêmico é o espaço social dotado de leis próprias, leis que dizem respeito às posições de poder (“capital”) dos agentes e das instituições que o compõem e que informam as condições de circulação de formulações, pontos de vista, enquadramentos temáticos, etc (Ortiz, 1983).

Como espaço conflitivo, no entanto, todo campo requer uma espécie de acordo tácito entre os sujeitos em disputa a respeito de alguns pressupostos fundamentais. Embora a dinâmica do dissenso seja ínsita à formulação do autor de campo, a doxa diz respeito ao “consenso sobre os objetos de dissensão, os interesses comuns que estão na base dos conflitos de interesse, todo o não-discutido, o não-pensado, tacitamente mantidos fora dos *limites* de luta” (grifos no original, Bourdieu, 1983, p. 146). Nesse sentido, penso aqui a doxa do constitucionalismo em referência aos não-ditos, aos silêncios do constitucionalismo brasileiro acerca, sobretudo, do caráter estruturante do colonialismo e da escravidão para a modernidade e seus valores centrais, dentre os quais o próprio constitucionalismo.

Neste ponto, é importante mencionar que entendo que nem cultura jurídica, nem modernidade devem ser tomadas como espaços construídos e significados apenas pelos discursos e práticas oriundos da Europa e Estados Unidos. O pensamento negro aponta o pacto colonial não como “especificidade” das “periferias” do mundo, mas como constitutivo da própria modernidade europeia: a democracia burguesa tendo como contrapartida necessária a violência colonial, por exemplo (Fanon, 2022). Sob esse enfoque analítico, as disputas internas à modernidade são recolocadas, deixando de lado esquemas sobre a dualidade original/cópia, produção/importação, ou o binarismo opressão/liberdade (Daut, 2009).

Nesse sentido, o Atlântico Negro (Gilroy, 2012), como categoria que expressa a circulação de ideias e práticas políticas e culturais nos diferentes espaços da diáspora africana que integraram essa disputa pelo moderno, tem ocupado um lugar importante na rediscussão da modernidade. Tanto para a história quanto para o constitucionalismo, o problema do poder, da violência e da luta por direitos tem sido recolocado. Não mais a mirada no poder enquanto fluxo vertical, produtor de vítimas estáticas, mas a atenção ao espaço do conflito, em que atores de distintos status se movimentam. É este também um caminho possível para pensar o direito em suas indeterminações.

Entendo que, para o constitucionalismo, trata-se de questionar não apenas como o racismo implicou em negação de direitos, mas considerar as reciprocidades constitutivas (Silva, 2022) entre racismo, racialização e constitucionalismo, entendendo que se trata de uma estrutura de direitos racializada que, simultaneamente, não pode abdicar desta racialização para existir tal como se apresenta hoje na teoria e na prática jurídica (Fischer, 2015; Queiroz, 2018).

De posse desse arsenal teórico, volto-me para fins do séc. XIX e início do séc. XX, pensando o papel da população negra na disputa por direitos no Brasil, promovendo deslocamentos

às noções de civilidade, liberdade e cidadania a partir de vivências ligadas ao trabalho, à cultura, ao sagrado, ao lazer (Cruz, 2007; Gomes, 2013; Silva, 2011) inspiradas nas práticas da diáspora africana e também da diáspora indígena interna, e, a partir daí, formulando discursos e práticas sobre cidadania e direitos.

Não descuido do fato de que, assim colocado o problema, ele dialoga diretamente com a emergência do controle social sobretudo nas cidades africanizadas. Podemos entender, aí, um dos frutos do medo branco de uma onda negra (Azevedo, 1987; Chalhoub, 1990). O medo da onda negra pode ser tomado como chave para a compreensão de uma agenda de ordem e organização administrativa pautada no branqueamento dos costumes como forma de controle de ilegalismos e sufocamento de lutas por liberdades (Franklin, 2017; Novaes, 2017; Silva, 2019; Valença, 2018). Seguindo as reflexões propostas por Dora Lúcia Bertúlio (2019), considero os reflexos dessa política dentro do direito.

Os recortes ora propostos, que pensam as disputas por direitos a partir dos sujeitos que fizeram e fazem brinquedos populares, fornecem a amarração entre historiografia e constitucionalismo a partir de um substrato teórico que incorpora as tensões internas a esse processo e pergunta de seus significados da experiência dos próprios sujeitos subalternizados. Aliás, autores da diáspora africana têm apontado a necessidade de analisar agências sob signos múltiplos, fazendo, na contramão da modernidade hegemônica, política, trabalho, cultura e religião elementos indissociáveis (Cavalcante, 2023; Gilroy, 2012; Hall, 2022; Nascimento, 2006b; Werneck, 2020).

Investigo, então, os modos como sujeitos socialmente subalternizados, a partir de brinquedos e divertimentos, expressaram sua percepção própria sobre o mundo de liberdade precária (Chalhoub, 2010) ao qual estavam submetidos, imaginando e performando outras realidades possíveis. Festas e folguedos eram momentos de ajuntamento de indivíduos “de cor”, que ali talvez dessem vazão, em movimentos do corpo, a sentimentos sobre si e sobre o estar em um mundo violento no qual as possibilidades de liberdade estavam sempre atravessadas pela marca da precariedade (Chalhoub, 2010). Além de reivindicarem práticas africanas e indígenas – atinentes à organização do trabalho, às formas de sociabilidade, ao lugar do sagrado e do mítico e sua relação com a cotidianidade da vida e com a experiência do sujeito no mundo – como é o caso das nações de maracatu, eles também performavam as vidas precárias inauguradas pela escravidão. Por essa razão, pesquisas em diversos campos, como história e na arte, por exemplo, têm se debruçado sobre

a importância de festividades e folguedos para as comunidades nas quais se desenvolviam (Esteves, 2017, 1999; Martins, 2021a; Nepomuceno, 2016; Pereira, 2017).

Mas, afinal, o que são esses brinquedos? Concentro-me inicialmente em três, os que mais aparecem na produção dos memorialistas e na documentação do Estado: maracatus, pastoris/presépios/presepes e bumba-meu-boi/cavalo marinho.

O maracatu tem sido, já há algumas boas décadas, uma espécie de símbolo distintivo do estado de Pernambuco. Duas imagens são recorrentemente acionadas para celebrar uma “identidade” local: a do caboclo de lança e a da rainha do maracatu⁴. Não são poucos os pesquisadores que discutem suas origens e buscam caracterizar o maracatu. Aliás, os trabalhos nos sugerem que o melhor seria dizer: *os maracatus*, pois diversos entre si.



Fonte: Dossiê Inventário nacional de referências culturais (INRC) Maracatu de baque solto, p. 239
Figura 1. Caboclos de lança do maracatu de baque solto.



Fonte: Dossiê Inventário nacional de referências culturais (INRC) Maracatu nação, p. 48
Figura 2. Dona Santa, Maracatu Nação Elefante, início da década de 1960.

A narrativa mais recorrente sobre suas origens as localiza nos cortejos dos reis e rainhas do Congo, registrados oficialmente desde o século XVII e pela primeira vez justo em Recife (Soares, 2000). Sempre abordados por aquelas que se voltam à análise das irmandades negras e suas folias (Soares, 2000), esses cortejos representavam cortes de reis africanos, em geral, mas não só, de comunidades de escravizados de “nação” angola ou congo. O tamanho e as *figuras* – portandartes, baianas, soldados, alferes, etc. – dos cortejos variam no tempo e no espaço, mas o fato é que os reis e rainhas viram espécie de autoridade entre suas comunidades étnicas/regiões de

⁴ Durante o carnaval, sobretudo, a capital, Recife, se enche de cartazes, *outdoors* e outras decorações que representam caboclos de lança e rainhas, assim como os *sites* oficiais dos carnavais e dos próprios governos.

procedência. Por exemplo, o rei e a rainha congo passam a ter certa autoridade, moral e espiritual, entre africanos de nação congo.

Os maracatus, registrados oficialmente com este nome em meados do século XIX (Peixe, 1981), repetem, em alguma medida, a forma do cortejo. Levando rei e rainha abrigados debaixo do palio carregado por seus vassallos, os maracatus têm sua corte composta, dentre outras figuras, pelas damas do paço e suas bonecas, geralmente pretas, chamadas *calungas*. É difícil precisar o que diferencia o maracatu dos cortejos do século XVII – aos olhos dos participantes é possível que nada. Chamo a atenção, em qualquer caso, para a presença constante da música percussiva. Outra característica, ao menos até o século XIX, de maracatus e cortejos dos reis do Congo seria a presença hegemônica de pessoas registradas como pretas, e algumas vezes africanas, sugerindo que este era um espaço ocupado por africanos e suas primeiras gerações de descendentes, indivíduos não apenas de tez escura, mas, sobretudo, de cultura mais imediatamente “africana”.

As primeiras referências ao maracatu que encontramos, eu e demais pesquisadores, são realizadas pela polícia e demonstram preocupações de controle social. Seria ele, conforme repetem as fontes, um brinquedo africano muito inconveniente em termos civilizatórios. Antes da abolição repetidas vezes damos com menções ao fato de que os maracatus ajuntam indivíduos escravizados, ficando os senhores das freguesias circunvizinhas destituídos de braços para o serviço diário. Menos que uma verdade estabelecida sobre o *status* jurídico dos (hoje ditos) maracatuzeiros (visto que muitas vezes as autoridades policiais e os denunciante que escrevem notas para os jornais reclamando das festas não chegam a confirmar essa condição), essa caracterização fala da imagem que têm o brinquedo e seus brincadores.

Como já dito, os ajuntamentos de pessoas “de cor” eram tidos como bastante inconvenientes. A polícia buscava dissolvê-los como podia, o que implicava também a dissolução de divertimentos que implicassem ajuntamentos. Daí os primeiros registros dos maracatus serem em ofícios da polícia. Informações detalhadas sobre os maracatus e seus participantes ainda no século XIX são raras e fugidias. Esses registros não são de interesse da polícia, tampouco dos jornais. O início do século XX, no entanto, traz consigo algumas alterações significativas nesse cenário.

De um lado, os maracatus se tornam objeto de interesse de memorialistas e folcloristas, que buscarão descrevê-los, compará-los com o que eram em décadas passadas, traçando imagens mais ou menos saudosas que pintam, através da representação do maracatu imagens da própria cidade de Recife. Nesse sentido, a produção de Pereira da Costa e, com maior expressão e notoriedade,

embora com menos ênfase nos maracatus, Gilberto Freyre. De outro lado, temos, ainda, uma nova documentação policial: as licenças para funcionamento dos brinquedos (englobando não apenas maracatus, mas muitos bumbas e cavalos marinhos, além de caboclinhos e clubes carnavalescos variados), que vão se tornando abundantes nas décadas de 1920 e 1930, período coincidente com a produção dos memorialistas.

De forma muito breve e inicial, questiono os sentidos dessa mudança. Refletindo sobre o que significaram os anos 1920 e 1930, com uma produção intensa sobre quem era o povo brasileiro, o que o caracterizava e o futuro e a viabilidade desta nação, quer parecer que o maracatu é, a nível local, eleito como *locus* para pensar quem era o povo pernambucano e qual o futuro de um estado que já tinha gozado de importância nacional e agora decaía em brilho político e econômico. Como o povo, e as brincadoras, entendiam e reagiam a essas mudanças de cenário é mais uma questão que se põe – e que provavelmente nunca será respondida a contento.

Se, no caso do maracatu, há uma discussão relevante sobre seus significados religiosos – seria ele um brinquedo sempre ligado aos terreiros mais tarde ditos de xangô ou, hoje, de candomblé? seria uma forma de driblar as interdições da polícia às práticas religiosas de inspiração e influência africana sob a desculpa de divertimento carnavalesco? – o bumba meu boi, assim como o cavalo marinho (tido por uma espécie daquele pelos folcloristas) e os presépios/pastoris/presepes integram o universo de um catolicismo popular – ainda que possa se discutir que também carregam consigo elementos bastante distantes do cristianismo...

Ambos os divertimentos estão ligados ao ciclo de festividades natalinas. O cavalo marinho, mais comum na região atualmente chamada de mata norte do estado, é um auto de boi que congrega *figuras* (personagens, quase sempre mascarados) humanas e animais, tais como Mateus (Nêgo Mateu), Sebastião (Nêgo Bastião), Catirina (Nêga Catirina), Soldado e o Capitão Marinho. A história, em uma de suas muitas versões, gira em torno de Mateus e Sebastião, dois homens que dividem a mesma mulher, Catirina, e que, à procura de trabalho, acabam contratados pelo Capitão Marinho para cuidar da festa do Santo Rei do Oriente.

Ao longo do auto, que se desdobra, ao menos nos tempos atuais, com interação pronunciada com um público que assiste geralmente sentado no chão de terra batida dos terreiros em que os grupos se apresentam, vemos os três negros representados como malandros que deslizam por situações que lhes são mais ou menos favoráveis dando jeito de virá-las tão a seu favor quanto

possível. Entre tantas figuras que tendem a entrar em cena eretas, os três negros esparramam-se, arrastam-se pelo chão, enquanto fazem seus passos, rindo e fazendo rir.

Além dos passos que em muito evocam o universo da capoeira – não apenas na agilidade do corpo, como na presença das tabicas e estoques (cacetes) manejados pelas personagens – destacam-se também os adereços e máscaras. Investigações preliminares⁵ indicam as conexões do divertimento com os ritos de iniciação e de trabalho característicos de muitos dos grupos bantus (muito comuns durante os séculos da escravização moderna e, embora ainda existentes hoje, em franco declínio). Mais do que utilizar esses dados para traçar origens, creio que valem como provocação para pensar formas de sociabilidade, organização do trabalho e da religião que falam de modos de perceber e organizar a vida e a sociedade e que constituem, por isso mesmo, uma entrada poderosa para tensionar e desnaturalizar os pressupostos de que em geral nos valem para pensar cidadania e constituição de sujeitos.

Na documentação, encontro relativamente poucos processos e registros policiais a respeito do cavalo marinho/bumba meu boi. No entanto, é curiosa sua presença renitente nas posturas municipais, que o tomam como um brinquedo bastante inconveniente e desrespeitoso com as autoridades.

Finalmente, algumas palavras sobre os presépios/pastoris/presepes. Estes abundam na documentação (razão pela qual, durante o mestrado, me detive um pouco sobre eles) e aparecem designados por termos diferentes a depender das condições em que se dão e de quem os registras, conforme explicarei. Antes, no entanto, vale explicar que também são encenações natalinas referentes ao nascimento do menino Jesus.

Apontadas como tendo origem ibérica, popularizaram-se bastante no que atualmente chamamos de nordeste brasileiro. Temos desde apresentações realizadas em teatros para as elites e classes médias (no fim do ano, abundam nos jornais anúncios de encenações pastoris no prestigioso Teatro de Santa Isabel), até encenações nos mocambos e regiões mais pobres das cidades e povoações. Enquanto os primeiros são quase sempre chamados de pastoris ou, ainda, presépios, os últimos são sempre referidos enquanto presepes. Os primeiros são bem-vistos, os últimos são referidos, pelos religiosos, enquanto uma degeneração de costumes e uma afronta ao menino Jesus

⁵ Agradeço a Rafael Galante cujas aulas foram muito importantes para as ideias e provocações dessa pesquisa. Em suas aulas, tivemos contato, inclusive, com festas e ritos de iniciação moçambicanos que em muito (indumentária, ritmo acelerado da música, passos de dança) lembram o cavalo marinho.

e sua lapinha, e pelas autoridades, enquanto um ajuntamento de vadios e prostitutas a sambar e fazer obscenidades.

Os presepes são presença frequente nos escritórios da polícia e nas colunas da seção policial dos jornais. Como não raro dizem seus opositores, não se fazem sem que ocorra algum barulho. Ao que parece até aqui, uma das razões para as confusões constantes nos presepes – realizados, aliás, ao longo de praticamente todo o ano, mais uma evidência, para autoridades seculares e religiosas, do quanto a coisa descamba para o abuso – está no fato de que reúnem capoeiras que se convertem nos partideiros de cada cordão.

E quanto aos sambas e batuques, talvez se pergunte a leitora. Qual seu lugar no universo dos brinquedos, folguedos e divertimentos? As menções a sambas e batuques, tanto nos jornais quanto nos registros da polícia, são bastante frequentes, assim como são as de presepes. No entanto, em minhas fontes, eles não têm contornos próprios bem definidos. Fala-se em sambas que se dão quando da dança das pastoras frente à lapinha, em sambas em novenas e outras festas religiosas, mas não parece haver algo que os diferencie, como um maracatu se diferencia de um presepe e não há autoridade que os confunda. O samba parece dizer respeito sobretudo à dança, mas descobrir qual o ritmo, se havia um ritmo específico, é quase impossível.

Algo semelhante ocorre nos batuques. Muitas vezes faz-se menção aos batuques que integram este ou aquele brinquedo – como são famosos os batuques estrondosos do maracatu – outras tantas reclama-se de um genérico “batuque de negros” ou de grupos de “vadios” a perturbar o sossego. Trata-se, pelo que sugerem os registros das autoridades e dos jornais, lidos em diálogo com relatos de viajantes e escritos de memorialistas e folcloristas, de música percussiva. Mas, novamente, pouco ou nada sabemos de sua rítmica. Ao que parece, assim como o samba surge como termo guarda-chuva para formas de dança, o batuque parece também ser grande categoria sob a qual se abrigam, na nomeação das autoridades, das elites e classes médias, ritmos de qualidade percussiva bem marcada.

Lendo a documentação e pondo-a em diálogo com o que outras pesquisas têm levantado, algumas outras questões sobre sambas e batuques merecem atenção. As autoridades parecem ter um lido mais severo e uma imagem mais negativa desses divertimentos, como se em algum tipo de escala civilizatória fossem eles a ocupar a base de uma pirâmide. Pouco importa saber o que são, por trás deles não parece haver nada mais que a intenção do ajuntamento desordeiro e vadio.

Pesquisas sobre associativismo e práticas culturais como carnaval (Albuquerque, 2009; Nepomuceno, 2016; Soares, 2000), ainda que nem sempre cheguem a essa conclusão, deixam entrever em seus achados que, no fim do século XIX e início do século XX, as disputas sobre os costumes e sobre as formas de civilizar a sociedade atingem em cheio os batuques. Enquanto clubes carnavalescos negros, por exemplo, podem ser objeto de desconfiança, há um mínimo reconhecimento de suas formas organizativas, de sua criatividade. O mesmo não acontece com os batuques, lidos, ao que parece, quase como um ajuntamento espontâneo e irrefletido – portanto menos criativo e “gracioso”. Tais pesquisas geram ainda questionamentos sobre a medida em que indivíduos que atingem algum prestígio social em associações negras (clubes, irmandades, etc.) não buscavam sua diferenciação social contrapondo sua própria imagem à dos tais batuqueiros vadios.

O que a leitora acabou de ver foi um panorama largo, pouco minucioso e bastante inicial das festas no fim do século XIX e início do século XX. Ao longo do trabalho, retomo e esmiuço descrições, de acordo com os casos apresentados. Por ora, esse panorama nos ajuda, a mim e a você que me lê, a nos orientarmos, fazermos algumas perguntas, descartarmos outras talvez, dirigir nosso olhar.

Como eu dizia antes, no mestrado dediquei-me a pensar a polícia, de modo que, apesar de muitas questões terem ali se levantado, uma reflexão sistemática sobre festas e divertimentos não foi feita. Ficaram, no entanto, uma série de perguntas. Perguntas como: o que tanto incomodava as autoridades, as elites e as classes médias urbanas nesses divertimentos? O que *realmente* faziam as autoridades ao dizer que os proibiam e perseguiram, considerando que havia igualmente uma dinâmica negocial em tolerá-los⁶? O que significava controlar os costumes? Que significados podia ter ajuntar-se e divertir-se numa sociedade como aquela? E hoje, que significados podem ter esses brinquedos e suas folias no presente? Esses divertimentos dizem algo de quem brinca? Se dizem, o que dizem? O que acontecia quando havia ajuntamentos e danças e divertimentos? Como, em um espaço tão curto de tempo, esses brinquedos passaram de algo imoral e proscrito a objeto de investigação de etnógrafos e folcloristas e memorialistas e disso a um marcador, reclamado com maior ou menor orgulho, de identidade – sem que com isto a vida das antigas brincadoras tenha

⁶ Agradeço a Camila Prando, minha orientadora, pelas repetidas vezes (desde o mestrado, para ser justa) em que me perguntou: isso é *mesmo* um binário proibir/permitir? o que a polícia está *mesmo* fazendo? As perguntas mais irritantes tendem a ser as mais produtivas.

experimentado qualquer melhoria material? Por que brincar? O que pode ligar as brincadoras de hoje aos de quase 150 anos atrás? Como as brincadoras compreendem sua relação com os brincadores de outrora? Nem todas essas perguntas serão respondidas nas páginas que seguem, mas o horizonte em que elas são feitas, de curiosidade, ou de surpresa e desconcerto, é aquele em que este trabalho nasce.

Numa sociedade pautada pela visão utilitarista e reificada do indivíduo “comum do povo” – para o qual as breves aberturas para a cidadania foram muitas vezes realizadas a partir da noção de utilidade social através do trabalho (Chalhoub, 1987; Souza, 2020) – as investigações realizadas me levaram a pensar que a festa abre espaço para uma espécie (não isenta de contradições, como veremos ao longo de todo este texto) de repactuação do cotidiano: viver o seu sagrado, divertir-se com seus semelhantes, ver-se enquanto um corpo que inscreve e se inscreve na história.

Não à toa, aliás, muitos trabalhos sobre associativismo negro (Martins, 2021a; Santos, 2018; Silva, 2021) marcam a importância de brinquedos, festas e agremiações culturais para homens e mulheres do povo durante o período escravista e também no pós-abolição. Mas este campo de estudos, curiosamente, também tem se debatido com interpretações que fazem a cisão entre uma espécie de associativismo letrado e um chamado “cultural”.

Enquanto o primeiro disputaria a imprensa e elaboraria suas questões a partir de um léxico político moderno, através do qual se fala direta e programaticamente sobre exclusão social, disputa por direitos e participação política, o segundo congregaria irmandades religiosas, grêmios musicais e recreativos e grupos carnavalescos, por exemplo, voltando-se menos à arena política que à cotidianidade da sociabilidade, da assistência social e religiosa. Assim pensando, somos ainda levados a contrapor um conjunto de pessoas formado de artistas reconhecidos, jornalistas, “homens de letras”, pessoas negras rumo à ascensão social, e grupos de anônimas, iletradas e empobrecidas a quem a documentação policial muitas vezes se refere como Maria de Tal, Antônio de Tal.

A descida ao cotidiano dos espaços associativos, no entanto, perturba semelhantes categorizações. Ainda que possamos enxergar mecanismos de distinção social, como já mencionado anteriormente, sujeitos letrados e de reconhecida vida pública não se furtavam a participar de associações culturais. Aliás, suas vidas dão conta das ligações entre irmandades religiosas, mundo das letras, carnavais e outras folias. No presente, variadas associações culturais

têm sido vistas, notadamente pelo movimento negro⁷, como locais estratégicos para mobilização das comunidades, formação da juventude e diálogo com a sociedade⁸.

Vale destacar que também o cultural apresentou, ao longo das décadas, suas agendas políticas à sociedade, muitas vezes através da troça, do humor (Albuquerque, 2009; Nepomuceno, 2016). Tantas vezes foi o cultural objeto da perseguição desabrida da polícia, visto como uma ameaçada à ordem. Questionamos então: qual a utilidade dessa diferenciação entre associativismo cultural e associativismo letrado? que aportes ela nos traz para melhor compreender a realidade? que elementos sustentam sua rigorosidade? faz-se política unicamente quando se utiliza o vocabulário moderno e programático da política? o que silenciámos quando cindimos o cultural (e eu talvez devesse aspeá-lo...) do político?

Conforme argumenta Gilroy (2012, p. 94–96), foi no campo da arte, sobretudo na dança e no canto, que comunidades negras encontraram espaço para se expressar. Além de estarem submetidas a um acesso precário ao mundo das letras, boa parte da experiência vivida estava no campo do indizível. Por esta razão, mais do que carregar narrativas lineares e transparentes (Glissant, 2008), performavam a vida, os sonhos, os projetos de passados, presentes e futuros (Martins, 2021b). Podemos, igualmente, pensar canto e dança como uma forma outra de escritura, como sugerem Edmilson Pereira (2017) e Leda Martins (2021b): uma escritura no corpo, na vestimenta, no som. Uma escritura que, igualmente, nos possibilita acesso a uma espécie de contra arquivo da escravidão (Fernández, 2021), pondo em cena e em movimento uma história reiteradamente silenciada (Trouillot, 2016).

Com isto não quero argumentar que a produção de uma escritura corporificada seja particularidade das comunidades negras, na África e em suas diásporas. Pretendo apenas, acompanhando os autores antes mencionados, chamar atenção para a produtividade dessa escritura.

⁷ Uso o termo aqui, pela primeira vez, e para as experiências do presente, menos para demarcar a inexistência de movimentos negros no fim do século XIX e início do século XX – o que, via transversa, quer me parecer que reforçaria, dentre outras questões problemáticas, uma cisão entre o cultural e o político – do que para utilizar uma gramática que pensa os movimentos sociais na atualidade.

⁸ No segundo interlúdio, conto um pouco da trajetória de Mestra Nice Teles do cavalo marinho, que me parece exemplar nesse sentido. Aqui, no entanto, gostaria de mencionar as formas muito diversas e interessantes pelas quais diferentes setores do movimento negro de Pernambuco têm se aproximado de Mirtes Santana, mãe do menino Miguel, morto enquanto aos cuidados da patroa de sua mãe, num caso de repercussão nacional. Acolhida inicialmente pelo Movimento de Mulheres Negras de Pernambuco, hoje Mirtes faz parte de equipe de assessoria na Assembleia Legislativa Estadual e cursa direito. Em 2023, o Afoxé Alafin Oyo, fundado pelo Movimento Negro Unificado de Pernambuco no fim da década de 1970, anunciou que Mirtes seria uma das juradas do XIII Festival de música do Alafin, que teria como tema Revolução das Negras Alafin. O que me salta aos olhos aí é não apenas uma forma interessante de visibilidade para o caso, como também um modo de refundar o cotidiano arruinado pela violência.

Durante muito tempo – e em verdade ainda hoje (nesse sentido, as críticas de Mbembe; Cirne, 2016) – os discursos sobre a África construíram-na como o continente da barbárie, da bestialidade, de onde toda a racionalidade haveria desertado, onde todos os valores modernos encontrariam sua contraparte. O que pretendo aqui, longe de qualquer essencialização, é chamar atenção para o fato de que essa escritura corporal, opaca e fugitiva, não é um traço atávico de uma cultura iletrada e bárbara, mas um espaço de produção, de imaginação de mundos.

Em síntese, entendo que, para o direito, cabe indagar: que experiências e disputas por liberdade e cidadania estavam colocadas ali? Que questões esses mesmos divertimentos podem colocar às categorias que hoje mobilizamos, como esfera pública, sujeito político? Que noções (sob a forma de narrativa, ou não) sobre “quem somos”, ou quem é o povo brasileiro, esses divertimentos mobilizam? O que essas noções podem significar para o campo jurídico, notadamente no desenho dos direitos e da cidadania? Como essas tessituras e desfios da cidadania nos unem, ontem e hoje, vivos e mortos, num projeto de sociedade?

Confrontar o estranho e o ordinário: organizando um contra arquivo da cidadania

Cidadania. Eis aqui um conceito central para este trabalho. Percebi, conforme avançava na pesquisa de mestrado e, mais tarde, na reanálise do material, em cotejo com novos materiais, que festas e divertimentos públicos abriam uma janela de questionamento interessante para um sem-número de debates caros ao constitucionalismo. Homens e mulheres, majoritariamente negras, que insistiam em sambar, em mocambos nos Coelhos, ou na frente de bandas de música, exibindo com destreza golpes de capoeira, talvez tivessem mais a nos contar do que apenas a história do controle social no Brasil e seus parâmetros e metas civilizatórias.

Os cânones do chamado pensamento social brasileiro, do qual até hoje bebe grandemente parte do constitucionalismo, sempre tenderam a ver nos modelos de cidadania do país um grave problema de exclusão das massas, de exclusão do chamado povo brasileiro. Reflexões sobre a ausência de representação; sobre a restrição, durante décadas, do direito ao voto a parcelas da população; sobre os mecanismos coercitivos exercidos sobre o direito ao voto; sobre a baixa normatividade dos direitos e garantias previstos nos textos constitucionais... Todas essas são

reflexões de que têm se ocupado teóricos e “doutrinadores”. Todos acordes quanto ao déficit de cidadania nacional.

Certamente não serei eu a dizer que estão sumamente equivocados e que a efetivação dos direitos corre macia no país. Falam de problemas históricos que estruturam o país atual e nos põem a pensar as transformações e brutais permanências da precariedade da liberdade. Ao mesmo tempo, creio que o modo totalizante e, sobretudo, normativista como os autores têm posto suas questões nos abrem caminho apenas para respostas também totalizantes: o povo está excluído, oprimido e silenciado/silencioso. Com isso, análises sobre os mecanismos construídos no que chamo aqui de uma política do ordinário (Das, 2020b) são sumariamente ignorados.

Quando falo em uma política do ordinário, falo das formas, tensas e controversas, construídas a partir de práticas cotidianas, ao rés-do-chão, marcadas necessariamente pela precariedade estrutural, a partir das quais as tais massas de excluídos – nem de longe uma porção homogênea de indivíduos – constroem espaços de exercício de cidadanias e liberdades possíveis. Inspiro-me, como vê a leitora, nos trabalhos de Veena Das (Das, 2012, 2020b; Das; Poole, 2004a) e na sua antropologia que se pretende uma descida ao ordinário. Uma descida ao ordinário como forma de entender como as pessoas significam a vida vivida, seus encontros com o poder, como constroem formas as mais diversas de lidar com esses encontros e como erguem, a partir daí, sobre os escombros do que parece ser um mundo arruinado impossível sufocante, vidas possíveis.

Seguindo as sensibilidades analíticas da autora, gostaria de pensar como o cotidiano constitui sujeitos que, no correr miúdo dos dias, agenciam formas de “permitir [à] vida ser retecida em um ritmo viável” (Das, 2012). Essas agências não contam apenas histórias de transgressão e “libertação”, mas falam, talvez, de modos de ver as ruínas produzidas pelo colonialismo e pela escravidão e habitá-las, a despeito da instabilidade do terreno e dos detritos muitos, impossíveis de eliminar. Entendo que esta é uma imposição das estruturas construídas pelo e sobre o racismo.

É claro que este é um diálogo um tanto quanto livre com a autora indiana, de quem busco não propriamente reproduzir análises ou conceitos, mas uma certa postura epistêmica e o gesto de me acercar ou me centralizar não pelos grandes, traumáticos eventos, mas pelo seu entranhamento no cotidiano, muitas vezes na forma de “quase-eventos”. Em Veena Das (2022, p. 32–35), “quase-eventos” são aqueles fatos e situações que, sem necessariamente promover uma ruptura com a vida cotidiana, produzem ruídos, tensões, incertezas quanto ao que se desdobrará. Um “quase-evento” pode traduzir processos de adoecimento físico, como estuda a antropóloga, ou os mecanismos pelos

quais o racismo se introjeta no cotidiano, ora produzindo tensões insuportáveis que “envenenam” o cotidiano, ora sendo absorvido pela vida cotidiana e “normalizado”.

Mas devo admitir que este é um diálogo também bastante livre por, pelo menos, mais uma razão, residente na categoria central deste trabalho: cidadania. Ao longo da escrita, fui advertida⁹ que havia nela um movimento um tanto quanto paradoxal. Os discursos do constitucionalismo brasileiro sobre cidadania foram meu objeto de análise crítica e confrontação com meu contra arquivo. Ao mesmo tempo, no entanto, a cidadania assumia os contornos de categoria normativa, longe de implodi-la, era com ela que o trabalho caminhava em sua proposta de produção de sentidos sobre os fazeres da gente comum. Nesses termos, embora eu procure borrar a categoria, na construção que dela tem sido feita pelo constitucionalismo brasileiro, em grande medida eu a reafirmo. Meu argumento se dirige, em certo sentido, a fortalecê-la enquanto construto e disputa cotidiana da gente comum, enquanto espaço de produção de sentidos, de agenciamento.

Por falar em agência, é importante observar, ainda, que o modo muito próprio com que Veena Das trabalha esse conceito e a construção dos sujeitos no processo de experiência dos conflitos foi crucial nesta pesquisa para me resgatar repetidas vezes de leituras engessadas e pré-moldadas do meu próprio *corpus* empírico. Agência, nas análises da autora, não necessariamente implica atrito subversor com as estruturas de poder, práticas de resistência, mas, muitas vezes, negociações que podem até mesmo ser feitas para viabilizar a reconstrução de relações e estruturas de poder e, então, reabitá-las.

Tal modo de pensar agência me advertiu contra um modo de interpelar brincadoras populares e seus brinquedos, homens e mulheres comuns que circulavam nesses espaços, perguntando se estavam a construir discursos de resistência contra estruturas do poder ou se estavam a aderir a essas mesmas estruturas. No caso do cavalo marinho, por exemplo, tais questionamentos são comumente feitos pelos pesquisadores: seria esse teatro popular um campo de embate ou de confirmação de valores morais advindos do ou compartilhados com patrões e senhores de engenho? Aos poucos, passei a perceber que semelhantes perguntas eram simultaneamente redutoras e ingênuas, entender a construção da vida vivida vai para muito além desses pares antagônicos.

Nesse sentido, os achados de pesquisa falam da vida em suas contingências que desestabilizam ou refundam o cotidiano, seja para trazer o anômalo, seja para fazer o ordinário

⁹ Agradeço a minha orientadora, Camila Prando, pela advertência e por partilhar essa reflexão.

gritar. As cenas de violência, as performances de masculinidade, os embates por poder e autoridade, essas cenas não representam algo estranho ao agenciamento nestes brinquedos. Ao contrário, dão as condições em que este trabalho se desdobra: já não estamos mais nas comunidades africanas (onde outras negociações e aderências ao poder também se fariam pertinentes), mas no Brasil escravista, atravessado de ponta e ponta pela violência colonial. A festa, em suma, expressa a contingência da perseguição à liberdade, à cidadania ou, simplesmente, ao algum respiro numa sociedade como aquela.¹⁰

Descer ao cotidiano da vida vivida, me parece essencial para começar a reverter padrões analíticos que, do povo brasileiro, não têm muito mais a apontar que sua condição de excluído e silenciado. Alguns vão ainda mais longe e dizem que, tão absolutamente alijado do poder como está, o tal povo brasileiro muitas vezes sequer concebeu a possibilidade de luta por direitos – e esvaziou o campo da batalha pela cidadania (Neves, 2015).

A simplificação da realidade em que tais análises implicam encontra talvez sua principal explicação em uma lente epistêmica colonial e racista. Uma lente epistêmica que impede toda uma tradição intelectual – preocupada em transformar a realidade ou ao menos contribuir para sua transformação – de ver no tal povo um agente político de relevo, com todas as suas inegáveis e inextrincáveis (porque humanas) contradições. E então o campo de batalha parece deserto porque talvez esteja a se desenrolar em outro lugar, de outros modos...

O povo, vago e amorfo, nesses textos e análises, têm uma inegável, ainda que educadamente silenciada, corporeidade. Os debates sobre viabilidade do Brasil enquanto nação – presentes em nossa vida político-jurídica desde, pelo menos, o início do século XIX, quando da independência e da forja de nossa primeira experiência constitucional entre 1823 e 1824, e intensificados no início do século XX, quando das tentativas de construção de uma república – detiveram-se sempre sobre a composição racial do tal povo brasileiro. Pode uma massa de descendentes de africanas e indígenas formar um corpo *qualificado* e *útil* de cidadãos?, perguntavam-se, a seu modo, os deputados constituintes de 1823 (Marquese; Parron, 2013; Queiroz, 2018). Que tipo de nação surge do encontro entre europeus, negras africanas e indígenas, perguntavam-se, já procurando se afastar da linguagem mais cruenta da raça e da biologia, os modernistas do início do século XX.

¹⁰ Agradeço a Jordhanna Cavalcante essa síntese sobre o papel da festa na produção do contingente. Nossas conversas ao longo dos últimos anos foram muito importantes para o desenvolvimento deste ensaio.

A pergunta sobre a viabilidade de uma tal nação carrega consigo sua própria resposta. O Brasil, dizem com bastante frequência seus intérpretes, é realmente um caso estranho, atípico, singular, extraordinário mesmo. Não é para amadores.

Em um texto curto, irônico e prenhe de apontamentos interessantes, o historiador e antropólogo haitiano Michel Trouillot (2020b) procura refletir sobre um discurso que ganha o senso comum sobre sua terra natal. Que discurso é esse? O de que o Haiti é um lugar estranho, atípico, singular, extraordinário mesmo. Ora...

Em poucas páginas, Trouillot nos confronta com o fato de que um tal discurso – que, de resto, poderia ser reproduzido para qualquer outro local do globo, afinal todos os países têm suas particularidades e traços distintivos – convive cotidianamente com o seu avesso: a maior parte dos haitianos vive vidas bastante ordinárias, come alimentos bastante ordinários, morre mortes bastante ordinárias resultantes de acidentes ordinários, doenças ordinárias, torturas ordinárias. Acidentes tão ordinários, insiste o autor, que a maior parte deles poderia ser evitada; doenças tão ordinárias que a maior parte tem curas e tratamentos igualmente ordinários na maior parte do mundo; torturas tão ordinárias que sequer ganham a atenção das mídias (e das organizações) internacionais.

O problema mais importante na ênfase exagerada na singularidade do Haiti – mesmo quando ela não é formulada em termos depreciativos – é tanto político quanto metodológico. Minha própria intolerância está menos relacionada à limitação frequentemente implícita em tais afirmações (as quais, afinal, dizem mais sobre seus autores do que sobre o Haiti) do que às consequências práticas dessa limitação. Quando nos dizem repetidas vezes que o Haiti é único, bizarro, anormal, esquisito, excêntrico, exótico ou grotesco, também estão nos dizendo, de diversas formas, que o Haiti é anormal, irregular e, portanto, inexplicável. Estão nos dizendo que o Haiti é tão especial que os métodos de investigação aplicáveis a outras sociedades não são relevantes aqui. (Trouillot, 2020a, p. 4)

Acompanhando a reflexão do autor, podemos dizer que a posição anômala em que o Haiti é colocado impede que o compreendamos como produto e produtor da modernidade, integrado como esteve aos fluxos do colonialismo e da escravidão (Gilroy, 2012). O Haiti excepcional é um país fora da história. Mais grave ainda, segue Trouillot, citando Brenda Plummer, a ideia de que o Haiti não se encaixa em paradigma algum resulta em uma contenção de todas as possibilidades de desenvolvimento, permitindo apenas políticas conservadoras e autoritárias. “Quanto mais o Haiti parecer estranho, mais fácil será esquecer que ele representa o mais longo experimento neocolonial da história do Ocidente.” (Trouillot, 2020a, p. 4)

A leitora talvez esteja a entortar a cara, antecipando que, entre o caso brasileiro e o caso haitiano, há um mundo de diferenças. Um mundo de diferenças que passa, inclusive, pela

integração – de toda problemática, haja vista a queima de amplas porções dos biomas nativos para a plantação de cereais que alimentarão gado estrangeiro – do Brasil na economia e na política mundiais, enquanto, de fato, o Haiti é construído aos olhos da comunidade internacional como o país irremediavelmente miserável, dado a catástrofes naturais e políticas.

O que quero, no entanto, não é igualar os “casos”, mas apontar como, a seu modo, mitos fundacionais sobre a particularidade da nação brasileira – sua composição racial – muitas vezes nos têm levado a uma situação relativamente próxima daquela que aponta Trouillot para sua terra natal. Diria eu que: quanto mais estranho o Brasil parecer, mais fácil será esquecer que ele representa o mais longo experimento da história da escravidão moderna. Nesse sentido, olhar para o Brasil adotando uma lente epistêmica atenta ao seu lugar nos fluxos do colonialismo e da escravidão é urgente.

Os modos de ver e compreender a construção da cidadania no Brasil estão embebidos, quer os autores admitam ou não, por modos racializados de olhar o país e seu povo. A negação de qualquer atitude política, a leitura da ausência de luta pela cidadania diz da impossibilidade de compreender esse povo, negro e indígena, como agente político. Nesse ponto, novamente Trouillot pode nos socorrer.

Ao refletir sobre a construção de um silêncio em torno da Revolução Haitiana (Trouillot, 2016), ele nos fala que contemporâneos da revolução insistiam que os negros da ilha de São Domingos eram incapazes de uma reflexão sobre direitos e uma consequente ação política. Tal prerrogativa estaria restrita aos revolucionários brancos da França ou da independência dos EUA, por exemplo. Os negros de São Domingos seriam bárbaros dominados por paixões selvagens, sua revolução seria, portanto, *impensável*.

Para Trouillot, um dos constituintes de observação mais importante no fazer da história é o silêncio. Não é novidade, entre quem discute memória, chamar atenção para o fato de que a lembrança pressupõe o esquecimento. Nesse sentido, para todos os fatos e eventos que compõe a memória de uma sociedade existem diversos outros que caíram no esquecimento. O argumento do autor, no entanto, aponta para a relação entre poder e “esquecimento”. Discutindo que menos que uma limitação cognitiva – a impossibilidade de tudo saber, de tudo ter junto à lembrança – aquilo de que não falamos, de que não lembramos, aquilo que cai no esquecimento, muitas vezes é na verdade fruto de um fazer, de um silenciamento.

O fazer da história, dirá Trouillot, é sempre uma atividade interessada. Silencia-se aquilo que ameaça estruturas de poder. E os “jacobinos negros” (James, 2000) da Revolução Haitiana por ele utilizada de parâmetro para pensar silenciamento, põem as nações ocidentais numa situação no mínimo desconcertante: expõem o cinismo de seu compromisso com a liberdade, tão facilmente compatibilizado com o extermínio e a escravização; desmonta a pirâmide humana em que o racismo científico se baseia para categorizar e ordenar os seres humanos de acordo com suas capacidades; traz dúvida à ideia de um “sujeito universal” construído à imagem do branco europeu.

No entanto, como observa Marlene Daut (2015), o argumento de Trouillot sobre silenciamento vai além da literalidade do termo. Até mesmo porque, como discute extensamente a autora, um tema que ocupou a imprensa de ambos os lados do Atlântico ao longo de todo o século XIX foi justamente a Revolução Haitiana. Se as ementas dos cursos de história, filosofia política e direitos humanos do século XX foram retirando-a de pauta, o mesmo não se pode dizer para a intelectualidade, e mesmo o senso comum, dos oitocentos. Silencia-se, no entanto, sobre um evento, enquadrando-o sob leituras estereotipadas que o impedem de nos mostrar qualquer outra coisa senão aquilo que nosso espelho analítico permite refletir. E é esta camada mais profunda de silenciamento que mais me interessa aqui.

Marlene Daut (2015) escolhe desviar por alguns momentos o olhar da documentação e dos métodos historiográficos tradicionalmente utilizados para narrar a história dos acontecimentos revolucionários e se volta para a literatura, científica, biográfica ou ficcional, divulgada na imprensa atlântica, para lançar perguntas sobre como se tem compreendido a revolução e, sobretudo, seus revolucionários. O que ela identifica são tropos raciais sob os quais cientistas, escritores de ficção, jornalistas, viajantes e testemunhas dos acontecimentos compreendem e contam a revolução. Tais tropos silenciam o passado porque enquadrando sujeitos sob motes raciais impedem que a Revolução Haitiana seja pensada como qualquer outra coisa que não um levante racial. O que, por arte das armadilhas, reinventa raça e racismo e reitera a força desses tropos.

Ao longo do texto retomarei essa discussão, por ora importa dizer que creio que algo semelhante acontece no Brasil. A mesma matriz branca e eurocentrada de pensamento que silencia a Revolução Haitiana e a constrói como o evento impossível, impensável da modernidade obscurece as lutas deste lado de cá do mundo por direitos. Constrói o povo brasileiro como *bestializado*, silencioso, irremediavelmente oprimido.

Como eu dizia lá no início, comentando o samba incomodativo que noite e dia *trabalhava* nos Coelhos, a janela para o cotidiano da arraia miúda da cidade que suas festas e divertimentos me abriram, durante o mestrado, me sugeriam que havia ali uma possibilidade de rever a imagem que se pintava do povo. Havia algo na insistência, na teimosia da festa, da dança, do canto, do batuque sob a mira atenta do vigia, que me dizia que valia dirigir outras perguntas para aquele espaço que não apenas as já clássicas perguntas sobre controle social. Havia algo ali que me sugeria que era necessário lançarmos perguntas ao problema da cidadania desde outro lugar. Minha aposta, então, passou a ser a de que festas e divertimentos populares nos abrem oportunidades interessantes para observarmos as ações políticas da gente comum, porque festas e divertimentos populares são espaços importantes para a vida política de suas comunidades.

Repensar a cidadania e as perguntas que a ela dirigimos, indagando pelo papel que o racismo e o colonialismo desempenharam e desempenham, requer, entendo, não apenas mudar as lentes, mas os espaços de mirada. É por esta razão que este trabalho elege uma janela tão incomum, sobretudo para o campo jurídico, como festas e brinquedos populares. De que adianta revolver a história procurando os rastros da prática política de “outros” sujeitos se não permitimos, igualmente, que esses sujeitos nos apresentem “outras” formas de perguntar pela e imaginar a cidadania? Impor-lhes uma agenda e uma forma de lutar por direitos passou a me parecer um erro epistêmico.

Buscando endereçar essa questão, este trabalho se dirigiu à construção de um arquivo da cidadania que fosse, simultaneamente, uma espécie de contra arquivo da história oficial do país e de sua cidadania. Montei meu arquivo a partir de fontes documentais diversas: trabalhei jornais do fim do século XIX e início do século XX indexados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional (BN), documentos da polícia de Pernambuco constantes do Arquivo Público de Pernambuco Jordão Emerenciano (APEJE), processos judiciais constantes do acervo do Memorial de Justiça do Tribunal de Justiça de Pernambuco (MJTJPE), legislações do século XIX e início do século XX, textos de folcloristas e memorialistas, entrevistas com mestres e brincadoras de cultura popular em Pernambuco no fim do século XX e início do XXI, além de uma entrevista realizada em 2023 com um mestre¹¹ de maracatu de baque solto.

¹¹ Agradeço a Mestre Bi pela disponibilidade para a entrevista. Agradeço também ao Mestre Barachinha; embora a entrevista não tenha conseguido se realizar, foi receptivo e topou prontamente.

O resultado dessa tarefa foi um arquivo heterogêneo, que tenta ir a espaços geralmente não percorridos quando o objetivo é buscar a cidadania. É heterogêneo não apenas no sentido da diversidade de fontes, algumas produzidas pelo Estado, outras por particulares; mas também em termos de temporalidades. Terá percebido a leitora que lido com fontes do século XIX e início do século XX, mas também com o tempo presente. Atenta para os riscos de semelhante empreitada, busco com isso pensar a construção da cidadania no Brasil em um diálogo intertemporal.

Não me ocupo tanto de esmiuçar as múltiplas lutas por cidadania realizadas ao longo de todos esses anos – sequer creio que semelhante empreitada, hercúlea, poderia ter sucesso ou ser de fato produtora. Preocupo-me, isso sim, em ensaiar reflexões sobre a relação entre a compreensão das lutas no passado e das lutas no presente e seus impactos na gestão da vida e dos direitos de nossos contemporâneos, os vivos, e nossos antepassados, os mortos. Parto da ideia que negar escuta às vozes dos mortos, silenciar suas lutas, se articula diretamente com negar escuta aos seus herdeiros vivos. Negar a memória das lutas dos mortos por cidadania informa as condições de possibilidade de gestão violenta e negação de cidadania dos vivos.

Chamo este meu arquivo de um contra arquivo da cidadania inspirando-me muito diretamente no trabalho de Nohora Fernández (2021). Em sua pesquisa sobre as disputas da memória da *plantation* através da arte com açúcar, a autora reflete sobre a possibilidade de um contra arquivo da colonização, diverso daquele encontrado na documentação oficial e nos relatos de memorialistas. Ela busca um arquivo que dispute o saudosismo adocicado das memórias de engenho, confrontando-o com percepções que falam da precariedade da vida e da violência. Esse contra arquivo, que a autora identifica e constitui a partir de obras de artes contemporâneas, no Brasil e no Caribe, nesta proposta eu o desloco para os diferentes registros da vida ordinária de sujeitos e comunidades que construíram e experienciaram brinquedos e divertimentos populares em Pernambuco.

É importante explicar à leitora que as festas e divertimentos populares constituíram um mote, um pano de fundo, um cenário, uma entrada em campo. Foram um dos principais fios de ligação entre as minhas fontes, meu argumento no processo de constituição desse arquivo. Mas as festas e divertimentos não são um fim em si, não são o *objeto* de minha investigação. Não procuro, por exemplo, recompor a genealogia do maracatu, não busco uma descrição densa do cavalo marinho. Procuro sujeitos que se moveram pelos espaços das festas e divertimentos, apostando que podemos

atribuir múltiplos sentidos ao ato de frequentar tais espaços e às vidas que se constituem em torno também desses espaços.

Ao longo da empreitada de constituir esse contra arquivo, passei a concebê-la como próxima da ideia de dispositivo nos documentários contemporâneos. Partindo da leitura foucaultiana do dispositivo como “conjunto de forças heterogêneas (elementos arquitetônicos, técnicos, redes discursivas e afetivas, protocolos jurídicos) que promovem agenciamentos de ordem subjetiva no tecido social”, Laécio Rodrigues discute seu emprego no documentário, contemporâneo. Dialogando com o cineasta Jean-Louis Comolli, pensa o dispositivo como princípio ativo que funda uma prática cinematográfica que recusa o controle excessivo e busca ultrapassar a previsibilidade, recolocando a dimensão de jogo na produção do documentário. Através de diferentes dispositivos – por exemplo, as canções a partir das quais Eduardo Coutinho (*As canções*, 2011) estabelece uma interlocução com diferentes pessoas que cantam músicas de sua escolha e explicam as razões de terem escolhido aquela música – o cineasta cria um espaço interativo no qual a incerteza sobre o resultado é justamente o que permite a reinvenção do processo de construção do filme.

Há, evidentemente, um mundo de diferenças entre o processo de conceber e filmar um documentário e o processo de construir uma pesquisa acadêmica. No entanto, creio que as festas funcionaram, de fato, como o dispositivo a partir do qual a dimensão de jogo subjacente à elaboração de uma pergunta de pesquisa e seu desenrolar veio novamente à tona para mim. Enquanto dispositivo, as festas criaram um terreno irregular pelo qual precisei me mover e no qual os resultados eram incertos porque as janelas para o cotidiano eram múltiplas, expressão, elas mesmas, da contingência das vidas vividas.

Em muitos momentos, peguei-me confusa com o contra arquivo que produzia. O que faria dele? Como me moveria com o que ele me trazia? Procurava eu falar das festas? Até onde as festas eram pano de fundo, até onde eram objeto? Tantas vezes, enquanto me enredava pelas situações, pelas histórias pelas vidas de personagens aos quais as festas me haviam conduzido, me percebi muito longe do ponto de partida. Meu deus, cadê a festa? Será que é para lá que eu devo voltar? Só percebi muito depois, leitora, quando me permiti viver esse jogo e me confundir de novo e de novo com ele, que as festas e brinquedos populares eram “apenas” o dispositivo, não o objeto da análise propriamente dito.

Insisto no interesse metodológico de experimentar a pesquisa de modo tão insólito. Não abri mão, nesse processo, de rigor na coleta e tratamento das fontes. Selecionei processos judiciais que

discutissem situações relacionadas a festas e brinquedos. Todos os processos selecionados eram criminais. Isso requer algumas considerações. Em primeiro lugar, por ter partido das provocações que a pesquisa de mestrado me trouxe, escolhi dirigir meu olhar, inicialmente, para os documentos produzidos pelas autoridades envolvidas no controle social. Aos poucos, o jogo do dispositivo me mostrou que as festas ali não eram necessariamente o objeto imediato do controle (se assim limitasse a pesquisa, o filtro seria, inclusive, fatal), mas abriam espaço para um sem-número de situações controversas que resultaram em acionamento das autoridades. Talvez, repetindo a pesquisa em outra oportunidade e com outras condições materiais, processos cíveis também se apresentem como objetos interessantes de análise.

Voltei aos documentos da polícia já os tendo como meus conhecidos da época do mestrado. Dessa vez, foquei nos ofícios em que festas e brinquedos se apresentavam. No entanto, é preciso que explique à leitora que antes de fotografar e individualizar este ou aquele ofício, li extensivamente muitos livros contendo comunicações entre subdelegados, delegados e chefes de polícia. Isso me permitiu conhecer melhor o cotidiano de Recife ao longo daqueles anos. Com isto pude notar, por exemplo, a recorrência dos crimes de moeda falsa e dos arrombamentos de casas; certa tolerância com as zonas de meretrício – contanto que seus frequentadores se portassem de modo a não incomodar em demasia o sossego e o pudor públicos –; e o crescimento da perseguição às casas de jogos de azar (rara, quase inexistente em meados do século XIX, bastante importante no fim desse século e no início do século XX). Se muitas dessas questões não influenciavam diretamente minha pesquisa, constituíam, não obstante, o pano de fundo de minha compreensão da cidade e suas autoridades.

Consultei de maneira apenas auxiliar os livros que continham as comunicações dos comandantes dos batalhões, dos juízes municipais e de direito. Isso porque percebi que eram mais sumários que os ofícios de subdelegados e delegados e, muitas vezes, repetitivos para quem já vinha trabalhando com estes últimos. Sei, no entanto, que isso impacta a pesquisa e transforma a constituição de meu arquivo, mas todo arquivo conta a história de suas próprias escolhas e condições de arquivamento.

No que tange aos textos de folcloristas e memorialistas, consultei livros já clássicos a que tive acesso, como os de Guerra Peixe, Câmara Cascudo e Pereira da Costa. Outras fontes bastante utilizadas por aqueles que se enfonham no mundo das festas e brinquedos populares, como por exemplo artigos de Ascenso Ferreira publicados na Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e

Geográfico Pernambucano (IAHGP), entre idas e vindas rápidas e excessivamente movimentadas a Recife, não me foi possível consultar – novamente a construção da pesquisa fala de suas condições materiais de transcurso. No entanto, devo destacar, nessa nota metodológica, o apoio que recebi de arquivistas mais próximos, como Emerson e Hildo Leal, com quem me comuniquei algumas vezes por *whatsapp* e telefone. Menciono, ainda, a importância de meu próprio pai, dispondo-se a ir aos arquivos e me ajudar a complementar dados e fontes.

No processo de construção de meu contra arquivo, seguir as pistas que as brincadoras e brincadores ali registradas me deixavam também foi importante. Em certo sentido, não era apenas minha intuição de pesquisadora nem apenas meus conhecimentos de metodologia que me sugeriam incorporar este ou aquele material, mas as falas das próprias brincadoras. Descendo ao ordinário de suas vidas, pistas eram deixadas sobre como construir meu *corpus*. Não bastava entender os discursos do controle inscritos em processos e comunicações entre autoridades policiais, era preciso entender um pouco do dia a dia na cidade, daí o recurso aos jornais. Mas os jornais descreviam pouco festas e brinquedos, daí o recurso aos relatos de memorialistas e folcloristas, mas também a uma iconografia do presente, aos registros fotográficos e em vídeo de suas festas e brincadeiras, além da participação em algumas dessas festas e brincadeiras.

As páginas que seguem exibem as minhas tentativas de costurar essa estranha e insólita aposta nas festas, divertimentos e brinquedos populares como dispositivo. Entender pela importância de olhar para eles e para quem neles transitava me levou a um duplo movimento. De um lado, busquei analisar histórias “rente ao chão”, a partir das agências de “pequenos” sujeitos, permitindo que os indivíduos, em suas movimentações, informem em que contexto viviam e demonstrem a multiplicidade das experiências e das representações sociais (Revel; Rocha, 1998, p. 24–26). De outro, busquei relacionar essas movimentações cotidianas e em micro escala, com análises mais amplas, buscando, em alguma medida, correlacionar este cotidiano com as estruturas sociais em que estavam inseridas. Apesar dos jogos de escala, não busquei propriamente me embrenhar pela micro história. Em verdade, esse não pretende ser um trabalho historiográfico.

Dialogo com fontes oriundas de arquivos históricos, assim como com sujeitos vivos hoje, mas o faço muito mais buscando elementos para trançar minhas reflexões sobre cidadania – utilizando-me, para isso, dos aportes de diversos campos como a antropologia, a história e mesmo a arte – do que comprometendo-me com a historiografia de fato. Devo dizer, ainda, que, passeando entre campos, construo esse texto e suas reflexões elegendo como interlocutora principal a teoria

do direito – e isso sobretudo porque é do direito que venho. Se outras pesquisadoras, de campos diversos, encontrarem nas páginas que seguem reflexões que lhes interessem e se proponham à interlocução, ficarei grata pela oportunidade e disposta aos aprendizados daí advindos.

Em suas *Ontologias Atlânticas*, Sibylle Fischer (2015) parte da ideia haitiana de *rasanblaj* para propor uma leitura da filosofia política do século XVII e de seus desdobramentos no constitucionalismo atual interpelando ambos desde a produção dos *atis rezistans*¹² haitianos, que, com o lixo, os detritos, as ruínas acumuladas nas ruas de Porto Príncipe, produzem obras de arte. Resistindo ao impulso de conceituar *rasanblaj*, impulso contra o qual nos advertem aquelas que trabalham com a noção, sugiro à leitora pensar esse fazer: percorrer os detritos com as mãos, sentir-lhes forma textura aparência, juntá-los separá-los vê-los num mosaico, elaborar a partir desses fragmentos reunidos, deles criar algo novo.

Em um lance de fina ironia, os *atis rezistans* chegaram mesmo a devolver o lixo colonial na forma da escultura *Freedom!*, encomendada pelo e exposta no Museu Internacional da Escravidão de Liverpool, por ocasião da comemoração dos 200 anos de abolição do comércio de pessoas escravizadas. E o que é *Freedom!* se não um enorme monstro de sucata que, iluminado por diversas lâmpadas quando acesas, brilha olhos ameaçadores. Uma criatura que, nem bem humana, sugere um rosto que não divisamos de imediato. Talvez um ciborgue, como sugere Fischer, de desconcertante e opressiva opacidade.



Fonte: (Fischer, 2015)

Figura 3. Andre Eugene, no trabalho *Freedom!*, em sua oficina em Grand Rue, Porto Príncipe.



Fonte: (Fischer, 2015)

Figura 4. *Freedom!*

¹² Termo em crioulo haitiano, significa algo como artistas resistentes ou artistas da resistência.

Repare a leitora ainda uma vez no envio e na exposição de *Freedom!* no museu inglês. Uma “dádiva” desde o sul do mundo, tão continuamente pilhado por colecionadores europeus. *Rasanblaj* em movimento: a violência colonial revisitada desde um ponto de vista que reposiciona não apenas o colonialismo como um problema de 200 anos atrás, mas como algo materialmente expresso no lixo que constitui a escultura, nas ambiguidades desconcertantes do convite, da própria comemoração levada a cabo pelo museu.

Como eu dizia, Sibylle Fischer, em sua própria *rasanblaj*, atrita os significados de sujeito político e liberdade elaborados pelos *atis rezistans* com as noções elaboradas pela filosofia política moderna, particularmente em Locke, e explora os efeitos desse atrito. Os filósofos sublimam a escravidão à condição de metáfora, a mesma de que então se valem para falar em *soberania*. Soberania das nações – no Brasil do início do século XIX, traduzida na possibilidade de manter o comércio escravista – ou soberania de si, o *self-ownership* dos falantes de língua inglesa, que traduziria a curiosa ideia de propriedade de si. No atrito, o recalcado retorna: quem, num mundo escravista, detém *soberania* de si? mais que isso: como é possível ser “proprietário” do corpo que se habita?

Os *atis rezistans*, em suas obras produzidas do e no arruinamento das ruas que eles mesmo habitam retomam o problema de outras perspectivas. Na escultura *O poder do vivo sobre o morto*, de Jean Robert Palanquet, a representação de um *bòkò*, feiticeiro que convoca pessoas dos mortos, tomando-lhes a vontade, estupidificando-lhes o espírito, reduzindo-as à condição de zumbis. Entre os haitianos, um dos pavores comuns é o ser reduzido à condição de zumbi. Talvez por isso a exaltação cotidiana à Revolução e aos seus líderes. No entanto, dirá André Eugène: "Os haitianos lutaram por sua liberdade há muitos anos, mas não há liberdade se você não tem nada, não tem comida, nem eletricidade, nem livros e não pode colocar seus filhos na escola. As pessoas no meu país estão lutando por isso todos os dias". Quem é o *bòkò* da modernidade? Quem diz, quem grita *Freedom!*?

Não quero tomar a figura do zumbi como significante da condição dos outros da modernidade ontem e hoje. Também não é isto que fazem os *atis rezistans* – o próprio envio de *Freedom!* ao museu contradita uma leitura tão reificadora. O que quero, aqui, é pensar a provocação lançada, a partir dela pensar as interpretações da escravidão e do pós-abolição presentes no cotidiano dos artistas haitianos ou dos brincadores brasileiros. Interpretações que reposicionam a imagem do sujeito da violência e daquele que agencia a liberdade – o feitiço e a magia da cura – e

elaboram, nesse fazer, as imbricações entre vivos e mortos, sem recorrer a narrativas transparentes. Quem de nós está a salvo do feitiço do *bòkò*? Por que o *bòkò* presente investe sobre aqueles que materialmente já não estão mais aqui? É possível a justiça social em termos de *inclusão* quando estamos sob a violência deste “feitiço”? O que isso tem a nos dizer sobre nossas concepções de ação política, liberdade e cidadania?

Definido como assembleia, compilação, lista, reorganização (de ideias, coisas, pessoas, espíritos. Por exemplo, *fè yon rasanblaj*, fazer uma reunião, uma cerimônia, um protesto), a própria formação linguística de *rasanblaj* subverteu e resistiu à opressão colonial (M. Condé).

(...)

Rasanblaj: Catalisador. Palavra-chave. Método. Prática. Projeto.

Rasanblaj lança uma provocação para reformular as práticas discursivas e expressivas no Caribe (e suas diásporas). *Rasanblaj* exige uma presença comunitária dos engajados aos radicais, sendo interativo a partir da base, em vez de imposto de cima para baixo. Considerando o visceral encarnado no estrutural, evoca o conhecimento erótico feminista de Audre Lorde em suas dimensões mais amplas, do político ao sensual e espiritual (M. Sheller). Convida-nos a refletir sobre a performance e a política caribenha, reconhecendo os cruzamentos não como destinos, mas como pontos de encontro a partir dos quais podemos seguir além. De fato, com uma evidência inequívoca de que o passado e o futuro existem no presente (C.L.R. James, M-R. Trouillot), *rasanblaj* não só pressupõe intenção e método, mas também oferece possibilidades para outras modalidades e narrativas. Assim, permite-nos contemplar o performativo na subjetividade, agência, comunidades e cidadania que constituem os futuros caribenhos (B. Meeks), com o Maravilhoso e com as utopias imaginadas como realidades possíveis (S. Césaire, J. Muñoz). Um projeto explicitamente decolonial, *rasanblaj* exige que consideremos o escopo limitado dos quadros analíticos delimitados para explorar o que permanece excluído neste cenário pleno de vida, mas marcado por inequidades e memórias perigosas. (Tradução livre da autora Ulysse, 2014)

Cabe explicitar finalmente, que, parto para o diálogo as artes, particularmente com as festas e brincadeiras populares, mas não o faço para me aproximar de qualquer ideia de “carnavalização” do direito (Warat, 1988). Se olho para divertimentos e deles retiro perguntas para o constitucionalismo, não o faço com o fim de aproximá-los de uma “ordem onírica”. Isso por, pelo menos, duas razões.

A primeira é que a proposta de surrealismo jurídico ao frisar constantemente um suposto mundo das emoções, contrapondo-o com a ordem racional que rege nossa forma de pensar e se relacionar com o direito, reforça, ainda que invertendo, uma dicotomia que em nada me interessa. E o faz de um modo que me parece bastante controverso. Que mundo dos sonhos e das emoções é esse que emerge não conflitivo, livre das contradições e violências e ambiguidades da realidade em que nos movemos? Buscar nos brinquedos uma tal dimensão e uma possibilidade de “carnavalização” seria, enfim, contraditório com sua própria história, e talvez servisse apenas para

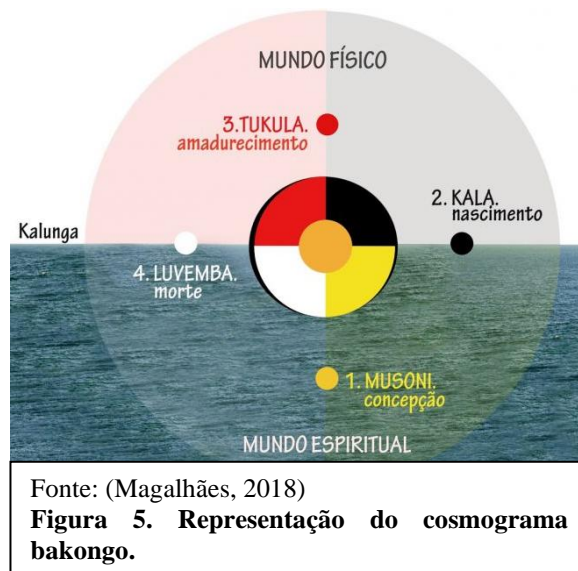
reforçar, através do ocultamento, modos de se relacionar com o mundo por demais enviesados por raça, classe e gênero.

Este contra arquivo, então, se organiza enquanto *rasanblaj* de elementos ordinários, práticas discursivas e expressivas diversas que, reunidas e atritadas, em lugar de nos erguer acima da racionalidade jurídico-constitucional, nos fazem refletir sobre aquilo que se produz às sombras das práticas e discursos autorizados. Em certo sentido, é um contra arquivo que assume a importância do combate ao racismo através de práticas de autoinscrição. Nos termos de Lélia Gonzalez, “o lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 1984).

Arquivos vivos nas espirais do tempo

Como mencionei, essa tese se construiu a partir da constituição de um contra arquivo da cidadania que, em uma *rasanblaj*, reuniu fontes de origens diversas e produzidas em tempos também diversos. Busquei, com meu contra arquivo, não pensar o constitucionalismo brasileiro em sua longa duração (embora, inicialmente, tivesse julgado que para tal empreitada me dirigia), mas pôr tempos históricos diferentes em diálogo, refletir sobre a construção e a disputa pela cidadania a partir de uma perspectiva intertemporal.

Nesse percurso, aproximar-me da filosofia banto, sobretudo a partir do pensamento do congolês Bunseki Fu Kiau (Santana, 2019), através do trabalho de Leda Maria Martins (2021) e Edimilson de Almeida (2017) foi muito importante. Tais autores punham em questão a filosofia ocidental, que, informada pela tradição iluminista e sua crença no conhecimento com certeza e numa racionalidade todo-poderosa, segmentava o tempo em componentes logicamente encadeados, dirigidos em marcha contínua e progressiva. Eles me falavam do tempo compreendido, experimentado e *incorporado* de formas diversas. Um tempo que não se moveria numa direção única, apontando em flecha para a frente. Um tempo que revolveria.



Na imagem acima, uma representação do cosmograma bakongo (*dikenga dia kongo*) – nos termos de Tiganá Santana, uma “gramática do mundo” que pensa de forma associada a trajetória humana, o cotidiano comunitário e a organização do universo, os fenômenos e as estruturas físicas (Santana, 2019). Embora possa ser densamente explorado, em múltiplas significações, aqui me concentro em sua dimensão temporal.

Como se vê, o cosmograma é composto por um círculo cortado por uma cruz – anterior à chegada dos cristãos à região, como os especialistas frisam. Dentre as leituras possíveis de seus elementos, temos que o círculo representa o mundo, ou os mundos, físico e espiritual, ambos divididos e banhados por Kalunga.

De acordo com Nei Lopes (2003), kalunga, ou calunga, é um termo polissêmico, cujos significados podem ser, dentre outros: boneco (termo até hoje bastante utilizado por pessoas mais velhas em alguns lugares do nordeste¹³); céu; morte; a própria pessoa negra; mar grande. Ainda de acordo com o autor, o termo “encerra ideia de grandeza, imensidão, designando Deus, o mar, a morte” (Lopes, 2003, p. 58). No cosmograma, calunga é a imensidão, o mar grande, que banha o mundo. Na experiência das africanas que fizeram a passagem forçada para as américas, calunga era também o mar grande que dividia os mundos: o seu, “mundo primeiro”, conhecido, território das ancestrais, e o mundo novo, das violências e das reiteradas tentativas de submissão do corpo e do espírito.

¹³ A referência aqui é também a meus próprios avós, sobretudo à minha avó paterna, que sempre se referiu aos nossos brinquedos como “calunguinhas”.

Voltando ao cosmograma, podemos pensar que a trajetória dos sujeitos no mundo se assemelha ao movimento do sol, um ciclo contínuo, de ascensão, chegada ao ápice (maturidade do corpo físico) e decadência, envelhecimento. A partir da morte física, pôr do sol em Luvemba, temos a passagem ao mundo espiritual. Importante perceber que a experiência como corpo físico (aqui me refiro aos vivos, por simplificação) está ligada à experiência como ente espiritual, antepassado e/ou ancestral. O antepassado ancestralizado presentifica o passado na trajetória do vivo, abrindo-lhe as possibilidades de futuro. Se analisarmos sua representação, veremos que o tempo que revolve é o tempo marcado pela convivência e continuidade da vida de vivos e mortos.

Conforme explica Fu Kiau: “Eis o que a Cosmologia Kongo me ensinou: Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente.” (Santana, 2019, p. 14). Ainda: “A vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor, Mûntu ye zîngu kiândi i madièdie ye n’zûngi a nzila. O ser humano é kala-zimakala, um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto (...).” (Santana, 2019, p. 34).

Leda Maria Martins, leitora e intérprete de Fu Kiau desde seu lugar de rainha do Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em Belo Horizonte, propõe que pensemos esse tempo enquanto espiral. Conforme observa, esse revolver não implica um movimento perfeitamente circular, de retorno contínuo ao mesmo ponto, mas uma espiral que permite que nos desloquemos em nossas escolhas, experiências e aprendizados.

A concepção espiralada do tempo funda-se no lugar de privilégio ancestral que preside, como Presença, as espirais do tempo, habitando a temporalidade transiente, o ilimitado passado, *per si* composto de presente, passado e futuro acumulados, o pote Kalunga, núcleo da energia vital em movimento. No Brasil, Kalunga também é identificado como o Mar-Oceano, lugar do sagrado, espelhando a divindade, na qual habita o poder da vida, da morte e das travessias. (Martins, 2021b, p. 58)

Esse tempo em revolução, propõe a autora, foi grafado sobretudo no corpo, inscrito em linguagens e performances corporais que expressariam modos de estar no mundo pautados por uma percepção de simultaneidade do presente, do passado e do futuro (Martins, 2021b, p. 22). Nesse fazer, o corpo, como nos aponta também Beatriz Nascimento, seria a própria documentação e expressão da memória (2006b).

Tais provocações sobre tempos espiralares e corpos-memória, corpos-documento foram interessantes modos de dialogar com meu contra arquivo. Festas, divertimentos, brinquedos populares em muitas ocasiões me confrontaram com a presentificação de um passado reivindicado e relido como forma de imaginar outros futuros. Um passado vivo, por exemplo, na calunga boneca,

carregada pela dama do paço, e na calunga, mar grande, significada no termo cambinda, reinvenção das travessias atlânticas.

Foi tendo em vista estas questões que passei a me indagar sobre o quanto o século XIX e o início do século XX, através de suas festas, de suas práticas de controle, seu convulso mundo dos direitos, podem nos dizer sobre esse mundo dos direitos vivido hoje. Percebi que essa não é uma pergunta mística, tampouco uma pergunta anacrônica. Longe disso. É a pergunta que silenciosamente nos fazemos ao pensar o tempo dos direitos e de seus sujeitos.

Uma discussão clássica entre os constitucionalistas é se poderão os mortos (admitamos, os pais fundadores, com todas as implicações de gênero e raça que isso carregue consigo) normatizar a sociedade dos vivos. Minha proposta de intertemporalidade, e de um diálogo com os mortos desde suas festas e divertimentos, é perturbar o sentido quase “natural” com que essa pergunta é feita, supondo-se um percurso evolutivo que nos afasta dos mortos e nos faz superá-los. Pergunto, então: como estamos, vivos e mortos, emaranhados num projeto de restrição de cidadania? quais as relações entre as desordens e “incivilidades” de homens e mulheres negras “do passado” e nosso presente? como as festas e os divertimentos articulam compreensões de mundo, formas de organizar e tornar a vida possível? esses modos de compreender o mundo possibilitam, eles mesmos, ligações entre o ontem e o hoje, os vivos e os mortos? como o gesto reiterado de “matar o morto” (Medeiros, 2016), silenciá-lo, negar sua existência e agência, tem impactado os vivos?

Como argumenta Mbembe, historiadores e arquivistas assumem como compromisso ressuscitar o morto, trazê-lo de novo ao “ciclo do tempo” (2002). Eu diria que, silenciado ou não, aqui está o morto entre nós. Os rituais sacrificiais do presente não apenas sacrificam os vivos, como são gestos repetidos para matar o morto (Medeiros, 2016). Matam-se os traços de suas desordens e insurgências nas insurgências e desordens dos vivos que reclamam a sobrevida desse morto. Há também, como disse no início, arquivos inscritos no corpo, que complexificam os já convulsos documentos do Estado. Sacrificar os vivos, nesse sentido, é também uma disputa sobre esse arquivo e as desordens que ele guarda consigo, a dívida que ele quer reclamar. Sobre os escombros em que habitam vivos e mortos nesse tempo que não é linear, negação de reconhecimento da dívida para com o morto e negação de direitos para os vivos têm uma continuidade brutal.

Tentando juntar precariamente as pontas, devo insistir que a opacidade desses arquivos, documentos escritos ou corpo-documento (Nascimento, 2006a), confrontada com o ideal de transparência constituinte do sujeito moderno e, portanto, também das noções de sujeito político e

de sujeito constitucional (Rosenfeld, 2003), muito pode trazer à reflexão sobre a produção de violência e a negação de direitos, ontem e hoje.

Édouard Glissant (2008) e Suzanne Césaire (2021) nos falam que a opacidade funciona como uma espécie de fuga do *marrom* para as florestas densas, impenetráveis¹⁴. Denise Ferreira da Silva (2022), a seu turno, observa como uma das ferramentas fundamentais de dominação racial reside na transparência do sujeito, enquadrando-o em formas que o remetem sempre, via de comparação, a um ideal branco. Parece-me, então, que festas, cantos e danças populares podem ser um local interessante de questionamento: *como* um sujeito intransparente?

Talvez eu deva ser sincera e fechar essa seção dizendo à leitora que, sim, este é um trabalho estranho, que põe perguntas estranhas e que, talvez por isso, corra muitos riscos. É ele mesmo um pouco intransparente – sem, contudo, apelar a qualquer plano do fantasioso desprendido do real, suas violências e seus desafios. É possível que este trabalho devolva respostas nenhuma, conclusões vacilantes e perguntas ainda mais tortuosas do que aquelas que o originaram. Quero crer, no entanto, que ele não é um trabalho inútil. Não por se propor a conhecer e comentar “outras formas de disputar direitos”, mas por se propor a desnaturalizar, das formas mais esquisitas possíveis (ainda que sempre comprometidas com e fincadas no real, como não acho demais repetir), as perguntas que pomos à nossa própria cultura jurídica.

Se precisamos de imaginação política para a criação de um outro mundo que imploda as violências deste, e creio que precisamos, novas perguntas são necessárias. As que faço aqui são esquisitas e quase incômodas, porque querem se afastar de qualquer ideal de inclusão, de qualquer projeto de “alongar a caravana” da humanidade (Fanon, 2022) ou de insistência de reabilitação do racial pela valorização da identidade. Creio com muita firmeza na necessidade de inventar, apontada por Frantz Fanon. Se faço perguntas estranhas e talvez levemente constrangedoras (é isso uma tese?) é por desconfiar das muitas limitações dos lugares aos quais as perguntas “sérias” nos conduziram.

¹⁴ Quilombola, *palenquero*, termos que em distintas línguas e locais buscam dar conta da mesma experiência negra.

Estrutura do trabalho

O contra arquivo que construí e as análises que a partir dele realizei buscam dar conta de diferentes elementos que identifiquei no conceito normalmente trabalhado de cidadania. Que conceito seria esse?

O trabalho de referência sobre cidadania entre os constitucionalistas é o ensaio de T. H. Marshall, *Cidadania, classe social e status*. Nele, o autor analisa o desenvolvimento da cidadania na Inglaterra, buscando compreender as relações entre desigualdade quantitativa (econômica) e qualitativa, as possibilidades de trabalhadores se aproximarem da condição de “cavalheiros” (Duarte, 2011). O autor divide o conceito de cidadania em três partes: civil (direitos à liberdade individual, como o de ir e vir, o direito de crença e consciência e de propriedade), política (direito de participação no exercício do poder político, instrumentalizado através do voto, por exemplo) e social (direitos relativos à garantia de bem-estar, como o direito à educação e aos serviços sociais).

Para Marshall, o percurso da cidadania daria a tônica do processo, dinâmico e contraditório, de passagem de uma sociedade estamental para uma sociedade de classes. É que a ideia de cidadania e a centralidade da igualdade como princípio operativo, minariam as possibilidades da desigualdade operar como objetivo explícito das instituições do Estado. A desigualdade se mantinha existente, mesmo porque, no entendimento do autor, ofereceria as condições de incentivo aos esforços individuais, mas não seria mais um *a priori* das relações (Duarte, 2011).

Conforme analisa Evandro Duarte, uma noção de história evolutiva, não contraditória e inevitável não seria implícita às formulações de Marshall, mesmo porque o autor não trata os elementos por ele identificados da cidadania como encadeados em uma linearidade na qual fases se sucedem superando umas às outras. Na realidade, o autor inglês procura chamar atenção para as tensões e contradições relativas às diferentes fases, chamando atenção para os modos como problemas se reatualizam entre as gerações, evocando a necessidade de novo tratamento à luz da complexidade social crescente. O problema, argumenta Duarte (2011, p. 358), é a assunção pelo constitucionalismo nacional de que Marshall ofereceria um quadro geral da evolução da cidadania cujo dinamismo se deveria observar em outros contextos históricos.

Voltaremos ao problema da assunção de um modelo evolutivo ótimo da cidadania ao longo dos diferentes capítulos deste trabalho. Por ora, tomo as críticas de Duarte ao enquadramento de Marshall como provocação para destrinchar alguns elementos que entendo caros à cidadania nessa

formulação e naquelas que pretendem densificá-la: 1) indivíduo nacional de um Estado, integrante do seu *povo*; 2) que goza de direitos, notadamente os direitos políticos exercidos sobretudo mediante o *voto*; 3) que participa em condição de *igualdade* da vida política da comunidade; 4) que *habita* um determinado *local*, onde exerce seus direitos.

Pensando o cenário no qual essa pesquisa se desdobra, podemos aproximar o problema da igualdade da condição de não ser escrava, de não ser propriedade alheia. Nesses termos, os elementos da liberdade e da propriedade. Observo, ainda, que Marshall parte das tensões entre classe trabalhadora e “cavalheiros”, elites. Atritando essa ideia da classe trabalhadora à condição escrava de parte das habitantes do país pré-1888, podemos apontar, finalmente, o trabalho (aqui não tomado aprioristicamente como “trabalho livre”) como mais um elemento pertinente ao conceito.

É, então, a partir desses cinco elementos (espaço de participação, entendido sobretudo como *espaço público*; voto; condição de igualdade jurídica, de ser um sujeito livre e não propriedade de outrem; trabalho e, finalmente, pertença a uma nação ou povo) que a análise se desdobrará. Cada capítulo busca explorar uma dessas dimensões, o que é feito a partir dos casos que compõem meu arquivo. A dimensão da igualdade, da condição de não ser propriedade alheia, isto é, de ser livre, não constitui capítulo próprio, mas atravessa todos os demais capítulos.

Vejamos, então, à estrutura de cada capítulo.

O constitucionalismo liberal se constituiu em torno do reconhecimento de um conjunto de direitos aos indivíduos, direitos que os garantiriam contra intervenções arbitrárias do Estado. Nesses termos, casa e rua, público e privado, são nomeações de Estado importantes na delimitação das fronteiras pelas quais se movem os cidadãos. Na casa, o cidadão tem seu “abrigo inviolável”, é seu espaço de resguardo, de intimidade; na rua, ele se faz propriamente membro da sociedade, enquanto o Estado desponta aí como mediador e regulador de relações.

Os cânones do pensamento social brasileiro têm, pelo menos desde Gilberto Freyre, investido largos esforços em pensar as relações entre casa e rua, produção e circulação do poder e democracia. Para além de uma contraposição entre indivíduo e Estado ou indivíduo e sociedade, estes discursos constroem e se constroem a partir, dentre outras muitas questões, da mobilização de representações de gênero, classe e raça e (re)distribuem e (re)afirmam papéis sociais. Enquanto os constitucionalistas bebem desta tradição de maneira em geral acrítica, reproduzem modos de conceber constituição e democracia que (re)afirmam os papéis sociais antes mencionados.

No primeiro capítulo, repenso, então, os modos de atribuir sentido à casa e à rua, ao público e ao privado, a partir das práticas de minhas interlocutoras: homens e mulheres negras de fins do século XIX e início do século XX, como Amaro Costa, e brincadoras populares contemporâneas. Seus modos de organizar e reivindicar casa e rua apontam para tensões com os modos como o Estado atribui sentido a esses mesmos espaços, indicando o racismo como elemento organizador das práticas estatais. Com isto, evidenciam como mecanismos de controle social e proteção a direitos se constroem a partir de uma imaginação de mundo fortemente ancorada em representações problemáticas em termos de gênero e raça. Em suma, revisito as discussões sobre casa e rua, sobre a dicotomia público e privado pensando o borramento entre suas fronteiras, borrarmentos esses que dão conta das relações entre poder (mando) e direitos, reinscrevendo alguns sujeitos na condição da autoridade, da lei, e tornando outros ilegíveis para os direitos.

Outro elemento mobilizado pelos constitucionalistas quando pensamos cidadania é o direito ao voto. Instrumento de exercício dos direitos políticos em democracias representativas, o voto desponta como momento por excelência de exercício regular dos direitos e, mais ainda, da autonomia e soberania popular. Juristas, historiadores e sociólogos durante muito tempo entenderam que o voto era também elemento crucial para diagnosticar o problema da cidadania no Brasil. Apesar dos discursos em geral elogiosos ao liberalismo das primeiras constituições brasileiras, o voto era e é tomado por muitos como um dos momentos em que vemos que do campo das ideias para o mundo das práticas haveria um abismo.

Isso porque a tradição constitucional no país se construiu no sentido de limitar o direito ao voto a parcelas bastante restritas da população, o que só se modificou de fato com a constituição de 1988. Para além disso, questões centrais como baixo acesso à educação e pobreza tornariam o grosso do povo brasileiro vulnerável a práticas espúrias como fraudes eleitorais, compra de voto e voto de cabresto, por exemplo. É nesse sentido que constitucionalistas, historiadores e sociólogos reproduzem a ideia de que os processos de constitucionalização no Brasil jamais se aprofundaram e que a cidadania política no país jamais se efetivou.

Embora no segundo capítulo eu não busque desmentir a existência de fraudes, mecanismos de compra ou de coerção do voto, por exemplo, nem negue que estas são práticas que merecem ser combatidas pelo que implicam de afronta à cidadania, provooco a leitora a refletir sobre o modo superficial e pouco nuançado como o constitucionalismo brasileiro tem interpretado essas realidades. Discursos sobre a exclusão do povo do direito ao voto são reproduzidos sem que se

desça à empiria, sem que se procure entender as variadas formas como as tais massas ignorantes, supostas nessa narrativa, encontraram mecanismos de participar das disputas eleitorais no Brasil. Com isto, procuro apontar para o atravessamento do racismo em tais leituras sobre a cidadania.

Para tanto, proponho que nos voltemos a essas questões desde as trajetórias de Nicolau e Rozendo, dois reputados “brabos” e “capangas” cujas trajetórias mais do que confirmar tais atribuições (de brabos e capangas), as complicam, complicando também, via de consequência, a ideia de que, presos a redes de favorecimento e clientelismo, esses sujeitos não teriam modos próprios de se viabilizar enquanto cidadãos – cidadãos eleitores. Proponho, em resumo, que repensemos o entendimento sobre os direitos políticos e seu exercício, expandindo a compreensão de suas manifestações para além das formas espelhadas no constitucionalismo europeu e estadunidense.

Tomamos o trabalho como uma das principais formas de acesso à cidadania. Tanto é assim que, no início do século XX, sujeitos como Carolina Maria de Jesus (2021) nos contam como documentos comprobatórios de vínculos de trabalho, como mais tarde será a carteira de trabalho, são fundamentais para que o Estado identifique os sujeitos e promova a diferenciação do vadio. Trabalho e vadiagem, no entanto, são nomeações de Estado, nomeações atravessadas pelo racismo que conferem ou não legitimidade a diversas práticas que compõem as dinâmicas da economia e da circulação de riqueza.

No terceiro capítulo, acompanharemos recortes da vida de Adama, um reputado capoeira e “desordeiro” recifense que, a despeito de sua identificação pelas autoridades com o universo da vadiagem, se move entre arranjos próprios de trabalho que desestabilizam as fronteiras entre ordem e desordem, entre trabalho e vadiagem. É a partir dos mundos percorridos e construídos por sujeitos como Adama que convido a leitora à reflexão sobre as narrativas autorizadas sobre as dinâmicas de luta por direitos dos trabalhadores no Brasil.

No marco do constitucionalismo da falta ou da ausência, os mundos do trabalho são pensados a partir de uma imagem do trabalhador que se espelha em experiências específicas estrangeiras. Com isso, trabalhadoras negras (livres ou escravizadas) têm suas práticas invisibilizadas em detrimento da imagem do imigrante radical que funda lutas por direitos trabalhistas no país. Nesse capítulo voltamo-nos então à investigação de algumas das formas pelas quais homens e mulheres negros significaram o trabalho e se organizaram para a participação política e a conquista de direitos. Ao lado de formas organizativas “autorizadas” pela imaginação dos juristas, nossas

personagens nos apresentam outras, que perturbam as fronteiras entre trabalho, sociabilidade, religião e divertimento. Sugiro, então, que revisitemos e repensemos os mundos do trabalho e o direito do trabalho à luz do associativismo negro, mecanismo a partir do qual, entendendo, as relações entre ética e estética, política e cultura, nos fazeres do povo, podem ser recolocadas.

Finalmente, o povo. Se tomamos a cidadania como um conjunto de direitos a que nacionais têm frente ao Estado, esse conceito supõe a dimensão do povo. Os textos dos constitucionalistas dedicados à categoria povo não são dos mais numerosos. A despeito disso, discussões sobre público e privado, sobre voto e sobre trabalho, todas elas partem de compreensões do povo brasileiro, todas elas se fazem a partir de diálogos com os cânones da formação social do Brasil para os quais a problemática do povo foi central. Pensar o sujeito constitucional, nesses termos, foi pensar a viabilidade do povo para se fazer sujeito constitucional.

Se, por um lado, os constitucionalistas bebem de uma tradição do pensamento social ocupada da viabilidade do povo, por outro, nos nossos tempos, a discussão da viabilidade do povo parece se atualizar na viabilidade da democracia brasileira. Quais as condições de possibilidade para aprofundamento de uma sociedade democrática diante da pluralidade e heterogeneidade do Brasil? Abre-se, então, espaço para o grande e tenso debate sobre os chamados “direitos especiais” e sua relação com a garantia da representação e dos direitos de “minorias”. Por um lado, Gilberto Freyre é um autor fundamental para a consolidação da imaginação política dos constitucionalistas sobre o povo brasileiro: as imagens por ele produzidas sobre esse povo informam o discurso jurídico-constitucional. Em minha leitura do autor, observo como dois lugares fundamentais para que Freyre pense o povo e a sociedade brasileira são a cozinha e a festa, ambientes que em seu texto têm relevantes atravessamentos de raça e gênero.

Como forma de diálogo e confronto com as representações do autor, no quarto capítulo proponho inicialmente uma imersão nos mundos imaginados pelo cavalo marinho. Este teatro popular, tido por alguns folcloristas como dos mais característicos da cultura brasileira, nos ajuda a tematizar relações sociais, políticas e econômicas através de uma linguagem que, se não reproduz aquela consagrada pela modernidade hegemônica, apresenta modos próprios – opacos, fugitivos – de dimensionar as contradições sobre as quais se funda esta sociedade. Com isso, entendo que o cavalo marinho também nos provoca a repensar o conceito de esfera pública.

No entanto, as festas e divertimentos não são isentas de contradições. Como um brinquedo tradicionalmente hegemônico por homens, o ingresso de mulheres em suas apresentações é

historicamente muito recente, para alguns mulheres não teriam as condições para participar do brinquedo: nem disporiam da força corporal necessária à agilidade e ferocidade de seus movimentos, nem se adequariam a um espaço em que um humor sexualizado, de duplo sentido, é muitas vezes central. A partir dessas provocações, retomo algumas cenas de arquivo para pensar o trânsito do corpo das mulheres em brinquedos e festas populares. Enquanto textos fundacionais como o de Freyre reforçam a imagem de que, transitando entre a cozinha e a festa, mulheres negras têm um corpo público do qual o colonizador branco se apropria para produzir o elemento nacional – o mestiço – erguendo, com isso, o estupro à condição de verdadeira razão de Estado.

Entre os capítulos introduzi, ainda, dois interlúdios. Trazendo reflexões que dialogam com todo o trabalho, mas que se fazem também em fio narrativo um tanto quanto distinto daquele que conduz aos capítulos, eu os imagino quase o exercício de uma reflexão em espirais. O primeiro interlúdio se volta à minha experiência de pesquisa em arquivos com os manuscritos do século XIX enquanto o arquivo vivia as relativas modernizações introduzidas pela Comissão Nacional da Verdade nos fundos documentais relativos à ditadura militar. Costurando cenas e experiências, reflito, nesse breve texto, sobre a produção da memória no Brasil e sua relação com o reconhecimento (ou não) da história e da memória de vivos e mortos. As vozes de que mortos têm sido autorizadas na construção de uma história pública no país? O que elas dizem sobre os tempos presentes?

O segundo interlúdio desfia uma reflexão que, em grande medida, atravessa todo o trabalho: a de que festas e divertimentos populares oportunizam uma revisão no conceito trabalhado de esfera pública. Imergindo nos mundos do cavalo marinho, proponho que atentemos para como a festa não necessariamente *suspende* a realidade, introduzindo um tempo passageiro de sonho e alegria, mas se constrói *no e por conta do* cotidiano, do ordinário, tematizando a vida através de múltiplas linguagens.

Fecho essa seção explicando, ainda, à leitora que o texto que lhe será apresentado tem um caráter um tanto quanto ensaístico. Esse é, provavelmente, mais um dos pontos de diálogo com e de inspiração pela tese de Nohora Fernández. Mas a assunção dessa forma se dá, também, pelo meu estilo próprio de escrita e reflexão e pela dinâmica à qual o jogo do dispositivo me lançou.

Ao longo desta tese, reflexões sobre a estrutura do conhecimento produzido pela academia foram centrais para que o projeto transcorresse. Muitas vezes me senti confrontada com a estranheza desse trabalho, com a estranheza de meu lugar como professora, pesquisadora e

estudante, com a estranheza do lugar da produção acadêmica como a elaboração rígida de certezas e verdades, com a estranheza do uso da teoria e do método não como abertura para o diálogo, mas como armadura, com a estranheza de minha condição um tanto quanto integrante-estrangeira¹⁵ da academia... De diferentes modos, escolhi enfrentar essas questões e trazê-las ao texto. Acreditei, e acredito, que assim levava mais a sério a produção de uma tese como algo bastante artesanal e fruto de provocações que tanto têm de método como têm de contingência. Também acreditei, e acredito, no compromisso ético e de honestidade intelectual que um tal exercício implica.

Já terá percebido a leitora que me coloco em primeira pessoa e a chamo ao diálogo diretamente. Isso tem inúmeras razões de ser, aqui exponho as que me parecem mais relevantes. Em primeiro lugar, não venho aqui me esconder, mas me comprometo, de fato, com o que refleti e traduzi em palavra escrita. Isso não significa que este tenha sido um exercício solitário de reflexão. Esta tese quer em absoluto se afastar da imagem *do* intelectual como um sujeito solitário que observa o mundo e sobre ele elucubra. Esse texto e suas reflexões foram compartilhados com minha orientadora, minha família, minhas amigas e colegas de pós-graduação. Em muitos trechos do texto, a leitora verá que referencio diálogos que foram importantes para a produção das ideias que trago aqui.

A leitora que se identifica com o gênero masculino talvez esteja razoavelmente incomodada a essa altura pela minha adoção, um tanto quanto assistemática, do feminino universal como forma de me dirigir a quem me lê. Se o faço é em grande medida por provocação. Tanto é assim que vira-e-mexe, como se diz em minha terra, abro mão da flexão no feminino para provocar a construção das posturas de certa masculinidade acadêmica. Fiz isso logo acima para falar da construção de autoimagem *do* intelectual. Mas também uso o feminino universal para chamar atenção para duas questões de ordens aparentemente diversas, mas estruturantes desse texto: o constitucionalismo brasileiro é, ainda hoje, um campo acadêmico hegemônico não apenas por pessoas brancas, mas por homens¹⁶, e a maior parte das contribuições para este trabalho, durante seu processo de feitura, veio de mulheres.

¹⁵ Com esse termo, tento um diálogo entre meu lugar na academia e aquele apontado por Patricia Hill Collins para intelectuais negras como *outsiders within* (2016).

¹⁶ De um lado, levantamentos e análises sobre a autoria dos principais cursos e manuais de direito constitucional (Queiroz, 2024; Queiroz; Jupy, 2021) no Brasil deixam evidente que esse mercado editorial é sobretudo ocupado por homens. De outro, uma análise dos departamentos de direito constitucional, do perfil docente (e talvez discente...) dos programas de pós-graduação, dos artigos científicos de alto estrato e impacto publicados por constitucionalista, ainda não levada a cabo por nenhuma pesquisa de que eu tenha conhecimento, muito provavelmente reforçará que, mesmo no âmbito da crítica, este tem sido um campo hegemônico por homens.

De um lado, o perfil de gênero do campo é bastante informativo dos seus padrões e mecanismos de silenciamento. De outro, como tenho trocado com muitas colegas, a maior parte *dos* nossos colegas não nos vê como seus pares intelectuais e, ou não se disponibiliza a nos ler e dialogar conosco, ou se veste de uma postura professoral e assume ter muito a nos explicar¹⁷. Mais ainda, é incomum que *nossos* colegas tenham a humildade de compartilhar conosco suas ideias em processo de construção, como nós, de praxe, fazemos. Por sorte e excepcionalidade, esse texto encontrou diálogo franco com alguns homens que assumem posturas distintas. A exceção, para variar, confirma a regra (risos).

Quando interpelo a leitora tenho também em mente o problema da construção da interlocutora. Certamente não estou aqui a produzir literatura, mas podemos aprender com escritoras sobre a grande importância que tantas dela dão à figura da interlocutora. Autoras tão diversas quanto Ana Cristina Cesar, Lygia Fagundes Telles e Machado de Assis constroem seus textos sempre atentas ao seu diálogo com uma interlocutora que ora põem em maior, ora em menor evidência, mas que está sempre por ali, a influenciar a estrutura e estilo do texto. A academia, me parece, pensa relativamente pouco seus processos de diálogo e, conseqüentemente, reflete pouco sobre a figura da interlocutora no texto.

O diálogo como estilo e como objetivo é coerente, entendo, com o mundo que as festas e os brinquedos populares me apresentam e com o contra arquivo que festas e brinquedos me impeliram a construir. Brinquedos populares são construídos a muitas mãos, confundem, assim, os processos e atribuições de autoria aos olhos de uma sociedade individualista, e por isso mesmo adquirem certa liberdade de enunciação necessária nos contextos de precariedade em que se desenrolam. Brinquedos se constroem para uma audiência que é, em geral, partícipe, sobretudo quando pensamos aqueles de caráter interativo e teatral como o cavalo marinho e o mamulengo, por exemplo. Brinquedos populares, penso, constroem reflexões sobre o mundo *com* suas interlocutoras.

O diálogo foi também estruturante de um processo de reflexão para a construção de um trabalho que não se deu apenas em solitude, sentada à frente do computador a escrever ou analisar minhas fontes. Para a feitura desse trabalho foi imprescindível meu trânsito entre os papéis de estudante, pesquisadora e professora. Muitas das reflexões aqui ensaiadas tiveram origem não

¹⁷ Lembro-me dos versos de Jorge Mautner (outro homem, que ironia!): “Eu, como gato,/às vezes falo com os homens. Alguns deles são simpáticos mas querem sempre/explicar coisas.”

apenas nos grupos de pesquisa com meus colegas de pós-graduação, mas nos debates conduzidos em sala de aula, com as turmas. É por isso também que em muitos momentos abro espaço no texto para discorrer sobre cenas de sala de aula e sobre as inquietações que tais cenas me trouxeram.

Por fim, o diálogo com uma interlocutora é importante na construção desse ensaio de ideias e reflexões. Como já disse em outro lugar (Da Silva, 2022), tento levar a sério a ideia de ensaio como *tentativa* frente a um tema. Observo, questiono, levanto possibilidades, tento sustentar as minhas dúvidas. Tentei me voltar menos a explicações que a perguntas. Tantas vezes não consegui, tantas vezes tentei de novo. Esse texto registra minhas inúmeras tentativas frente ao tema da cidadania. Quer, a partir delas, provocar a leitora às suas próprias tentativas, entendendo que esse jogo não se encerra nem deve se encerrar. Gostaria, então, de oferecer, nas páginas que seguem, menos explicações oriundas de modelos fechados e definitivos de compreensão da realidade que sugestões. Por vezes, no entanto, sei que deslizo dessa pretensão para o seu avesso... *Ensaíar* tem dessas.

Veena Das, citando Wittgenstein, nos fala que sua antropologia quer ser a pá que, ao cavar a terra e esbarrar na rocha e entende a necessidade e a importância de não forçar um ir além, não se entortar em luta contra o terreno pedregoso: não explicamos, não conhecemos tudo. A razão certamente não é toda-poderosa – nem deve ser! – e o segredo e a opacidade têm seu lugar nas estratégias de construção de vidas possíveis – também isso os brinquedos populares me ensinam.

Ensaio, então, como brinquedos populares ensaiam suas apresentações, transformando-se a cada nova tentativa. A brincadeira segue, porque há com quem se brinque. E vamos devagarinho, “sustentando a pisada”, indo a outros, novos lugares, sem destruir o solo, expor a rocha que o fundamenta à erosão, mas deixando que os pés sintam a terra, o chão do terreiro. Vejamos, leitora, onde e *como* se chega.

1. Como se fosse a casa: a produção da casa e da rua no fazer dos direitos

1.1. Casa, casas: questionando lugares-comuns do constitucionalismo brasileiro

Havia meses, eu iniciara minha incursão no Memorial de Justiça do Tribunal de Justiça de Pernambuco, o arquivo histórico do poder judiciário do estado. Levando a sério meu dispositivo, eu buscava processos-crime cujos conflitos se passassem em festas e divertimentos populares – apostava, como mencionado, que algo interessante podia surgir dessa busca.

Nos primeiros tempos da pesquisa, imaginava encontrar casos nos quais as próprias festas fossem tematizadas, casos a partir dos quais pudesse explorar esse universo. Após dias e dias de um trabalho repetitivo e já desanimador, encontrei, afinal, o que imaginava buscar: um processo-crime no qual se discutia uma confusão, resultante em lesões corporais, havida no presepe montado na casa de Amaro, um carpina negro que morava, com a família, em uma “casinha” no sítio do Major Cordeiro.

O “caso do presepe de Amaro” ou “caso Amaro”, como passei a chamá-lo, foi o mais perto que cheguei de meu objetivo inicial, um caso em que a própria festa fosse objeto de discussão. Nele, o presépio, ou presepe, como se dizia para demarcar um lugar social¹⁸, ocupa um papel expressivo no conflito, às vezes é menos um pano de fundo e quase uma personagem ele próprio, às vezes não. A despeito disso, o processo não detalha nem explica o presepe em si. Sabemos da lapinha e das pastoras, mas, a uma leitora desavisada que desconheça o que é um presepe, nada será explicado além do que está muito claro e superficial: que se trata de um auto natalino em que há canto e dança. Para maiores informações sobre o divertimento, ainda seria preciso ir a folcloristas e trabalhos atuais a respeito.

Mas o caso do presepe de Amaro me deu algo de mais precioso – e sofrido – do que um informe privilegiado sobre festas. Ele me trouxe dúvidas, estranhamentos e surpresas sobre o que ali se passava. De um lado, a casa de Amaro, um carpinteiro negro sitiante em propriedade alheia, onde se armava um presépio em homenagem ao aniversário de uma de suas filhas, e para cujo divertimento, talvez “portas adentro”, talvez não, afluía até gente desconhecida de outras

¹⁸ Durante minha pesquisa de mestrado, percebi que divertimentos muito semelhantes poderiam ser chamados de modos distintos a depender de onde aconteciam e quem os integrava. Pastoris e presépios tendem a ser os nomes reservados ao divertimento realizado por elites e classes médias, ou, ao menos, por pessoas tidas como morigeradas. Presepes, via de regra, falam dos divertimentos realizados por “vadios” e “vagabundos”.

freguesias. De outro, a sombrear esta casa, uma outra, a casa do major Cordeiro: casa de mando, de poder, que ameaçava Amaro e os seus, demandando-lhes obediência.

A esta casa, ou a estas casas, se contrapunha a imagem da rua. A rua ocupada pelos trabalhadores e “vadios”, pelos malandros, sambistas, presepeiros e demais figuras populares da imaginação e paixão de folcloristas e sociólogos. A rua que, algumas semanas depois de localizado o processo de Amaro, eu discutia em sala de aula com as turmas de História do Direito. A rua para a qual fugiam os escravos que viviam nas cidades, em um movimento que a historiografia convencionou chamar de “fuga para dentro” (Reis; Silva, 1989). A rua pela qual se movimentavam homens e mulheres negros de diferentes *status* e condições sociais, buscando “viver por si”, alugando quartinhos de casas de cômodos ou pequenos mocambos mais ou menos longe das vistas dos senhores. A rua, também, das quais uma polícia “soberana” (Valença, 2018) varria os indesejáveis, metendo-os por alguns dias no xadrez, limitando ou constringendo as aspirações de liberdade, tornando aquela liberdade precária.

Curiosamente, leitora, enquanto discutia tais temas com a turma de História do Direito, organizava os materiais para o módulo do curso de direito constitucional dedicado aos direitos à imagem, à honra e à privacidade, além dos sigilos e das garantias processuais. Como o tempo era exíguo e o conteúdo da disciplina gigantesco, eu juntara direitos aparentemente tão díspares numa única aula, para a qual selecionara a ADPF 635¹⁹ como mote da discussão.

Em vez de uma aula de perguntas mais ou menos engraçadinhas sobre direito à privacidade e casos e fofocas de celebridades, eu deliberadamente promoveria aquela infelicidade de discutir privacidade, imagem e honra junto às garantias processuais: um vídeo de cinco minutos das Mães de Maio falando sobre a necessidade de defender o *status* de vítima de seus filhos assassinados, alguns trechos do voto do ministro Fachin na ADPF, uma discussão sobre mandados de busca domiciliar coletivos, em flagrante violação das garantias constitucionais. Incômoda *rasanblaj*.

Uma das questões caras àquela aula era o “descaso” dos juízes e dos policiais com as casas localizadas nas favelas brasileiras. Supostas guerras às drogas e ao crime organizado justificavam (e justificam) ações policiais nas periferias das grandes cidades brasileiras. No Rio de Janeiro, em particular, as ações policiais têm sido amparadas por mandados de busca domiciliar que, ao revés

¹⁹ Ação de descumprimento de preceito fundamental 635, conhecida como ADPF das Favelas, da qual falo um pouco mais no fim do capítulo. A ação busca, dentre outras coisas, interromper ações policiais violentas nas favelas do Rio de Janeiro e criar mecanismos de controle da ação policial.

da previsão constitucional, não individualizam as casas que serão alvo de ação, viabilizando batidas em ruas, quarteirões e mesmo bairros inteiros! Casas situadas em favelas e seus habitantes não mereceriam, aos olhos da magistratura brasileira, qualquer proteção, não teriam quaisquer direitos em que se amparar.

Enquanto eu me movia entre disciplinas, manuais de constitucional e documentos do século XIX, dúvidas se insinuavam de modo perturbador. Ia se tornando difícil, incômodo, reparar como casa e rua eram nomeadas pelo direito de modo a simultaneamente construir espaços de proteção aos cidadãos e espaços de intervenção estatal. Embora o Estado estabilizasse, em diferentes tempos históricos, sentidos autorizados para casa e rua, semelhante fazer invisibilizava ou reduzia a uma suposta auto evidência as relações entre casa e rua. E, no entanto, conforme avançava nas análises, se tornava perceptível uma polissemia da casa que tantas vezes se fazia no atravessamento de representações racializadas. A despeito da ideia de pares dicotômicos – o “espaço privado” *versus* o “espaço público” – os fazeres do Estado frente a casas diversas muitas vezes embaralhavam essa separação. O que aquelas casas tão diversas entre si – a de Amaro, a de Freyre (cujas obras eu revisitava, como doloroso passo da pesquisa), as casas nas favelas contemporâneas – comunicavam não apenas a mim, mas aos textos de constitucional que eu trazia sobre a mesa?

Em suas elucubrações sobre o nascimento do constitucionalismo moderno e a forja dos direitos e da cidadania, os constitucionalistas costumam imaginar que o indivíduo desponta como cidadão ao tomar consciência da necessidade de sair de um suposto estado de natureza e então criar e ordenar a sociedade civil – necessidade traduzida, pela filosofia política moderna, a partir do conceito de contrato social. O passo seguinte, dado pelos revolucionários europeus e estadunidenses, teria sido elaborar declarações de direitos do indivíduo. Ao fazê-lo, teriam logrado, de um lado, estabelecer mecanismos para o funcionamento do Estado e, de outro, criado direitos individuais que funcionariam como barreira ao próprio Estado, preservando a esfera privada das intervenções indesejadas do poder público (Fioravanti, 2014).

Nesses textos, a constituição é tratada, via de regra, como “aquisição evolutiva da modernidade”, marcando e sendo marcada, dentre outras questões, pela racionalização do poder (diferente das sociedades tradicionais, a ordem não teria mais fundamentação religiosa) e elevação dos padrões de diferenciação funcional dos domínios da vida (economia, política, direito, religião, etc.) (Holmes; Dantas, 2023; Neves, 1994, 2015). Semelhante cenário supõe, dentre outras coisas, a contraposição entre um espaço privado e um espaço público. No primeiro, idealmente e a grosso

modo, o indivíduo desenvolveria sua “vida íntima”, afastado e protegido das interferências do Estado. No segundo, ele participaria ativamente de sua comunidade política, refletindo sobre problemas comuns e de interesse geral.

A modernidade no Brasil é posta, nos textos dos juristas, em contraste com tais modelos idealizados de modernidade inglesa, estadunidense, francesa e alemã. O que salta, então, a seus olhos impregnados de imagens estrangeiras, são as carências do país, situado numa região do mundo em que, por suas características muito peculiares (os cânones da formação social do Brasil, dentre os quais, Freyre, são consumidos para legitimar semelhante discurso), a história toma caminhos curvos e chega sempre com atraso²⁰. Escravidão e latifúndio, por exemplo, combinados a patrimonialismo e práticas clientelistas, teriam impedido o desenvolvimento do liberalismo nacional. Com isso não teríamos, no Brasil, respeito pela coisa pública, de modo tal que as fronteiras entre público e privado andariam sempre borradas, impedindo, finalmente, a implementação de um projeto constitucional consistente e de uma cidadania efetiva, robusta.

A triste verdade é que o Brasil jamais se libertou dessa herança patrimonialista. Tem vivido assim, por décadas a fio, sob o signo da má definição do público e do privado. Pior: sob a atávica apropriação do Estado e do espaço público pelo interesse privado dos segmentos sociais dominantes. Do descobrimento ao início do terceiro milênio, uma história feita de opressão, insensibilidade e miséria. A Constituição de 1824, primeiro esforço de institucionalização do novo país independente, pretendeu iniciar, apesar das vicissitudes que levaram à sua outorga, um Estado de direito, quiçá um protótipo de Estado liberal. Mas foi apenas o primeiro capítulo de uma instabilidade cíclica, que marcou, inclusive e sobretudo, a experiência republicana brasileira, jamais permitindo a consolidação do modelo liberal e tampouco de um Estado verdadeiramente social. De visível mesmo, a existência paralela e onipresente de um Estado corporativo, cartorial, financiador dos interesses da burguesia industrial e sucessora dos senhores de escravo e dos exportadores de café. (Barroso apud Queiroz, 2024, p. 68)

Do trecho acima, retirado do *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo* de Luís Roberto Barroso, podemos ressaltar, como o faz Queiroz, a idealização do liberalismo, a ideia de um processo de constitucionalização frustrado pela pouca aderência da sociedade civil aos valores modernos, além, é claro, da “ingenuidade” com que toma como paradoxais e não intensamente produtivas as relações entre liberalismo, colonialismo e escravidão. No entanto, não é exatamente nesse debate que proponho aqui, leitora, que mergulhemos, eu e você.

Não reproduzo o texto com o fito de negar que práticas patrimonialistas e clientelistas, através das quais particulares se arvoram na condição de senhores da coisa pública, não existem

²⁰ Para outros textos que buscam debater com o constitucionalismo nacional, apontando-lhe as contradições: (Pires; Flauzina, 2022; Queiroz, 2024).

entre nós nem signifiquem um problema para a democracia. Entretanto, o autor parte desse grande enquadramento da história nacional para argumentar que os processos de constitucionalização no Brasil jamais se efetivaram e que a cidadania não foi senão um projeto distante, sonhador, que não encontrou quaisquer condições de se efetivar entre nós, afinal nossa herança ibérica tornara o liberalismo inviável. Creio, leitora, que a essas assunções sobre as relações entre público e privado, fáceis e diretas no texto, podemos responder não com um debate teórico sobre as características do liberalismo, os modos como a filosofia política moderna concebeu a relação do Estado com a liberdade e o sacrossanto direito à propriedade... Não, sugiro um passo atrás simultaneamente mais simples e mais complexo, através de uma descida ao ordinário.

Neste capítulo, leitora, proponho que partamos das cenas de arquivo, como o caso Amaro, e tomemos a casa como espaço a partir do qual e sobre o qual elaborar perguntas sobre a construção da cidadania no Brasil. Proponho que, a partir de histórias como a de Amaro, criemos possibilidades de duvidar e demolir arranjos fáceis sobre a casa e a rua, sobre o público e o privado, sobre os modos como o Estado nomeia e delinea semelhantes categorias. Revisito aqui a documentação explorada no mestrado, desta vez atentando para as ambiguidades nas relações entre casa e rua nas festas populares. Muito daquilo que tratei, apressadamente, como “festa de rua” é reanalisado.

Passei a observar como, de um lado, sufocamos a cidadania no Brasil sob termos espúrios como clientelismo, patrimonialismo, confusão entre público e privado. De outro, no entanto, tendemos a viver periodicamente surtos de interesse e louvação da rua, vista então como uma espécie de metonímia de uma “democracia carnavalesca”. Por democracia carnavalesca quero me referir a essa ideia, presente de formas diferentes em autores que vão de um Freyre a um DaMatta (chegando nos tempos atuais a todos estes aficionados pelas “frestas”), de que as festas populares supostamente abririam, numa sociedade tão desigual, tão demarcadora de lugares sociais e afeita à cordialidade brutal do “você sabe com quem está falando?”, espaços momentâneos de subversão da ordem. Com isso, de modo carnavalesco e carnavalizado, vez ou outra produziriam espaços de algum sonho de liberdade.

Tais análises, em lugar de problematizar a noção de história com atraso, de subcidadania ou cidadania deficitária, de projeto de Estado, de constituição e de sociedade mal-ajambrados, mal executados, mal-acabados, as reforçam. As festas de rua surgem como suspensão momentânea da realidade, na qual, na cena seguinte, somos novamente soterradas. Não quero com isto dizer que

estão absolutamente enganados todos esses autores, a construção da cidadania no Brasil vai muito bem, obrigada. Também não quero contrapor-lhes aos modelos analíticos um outro, com sua leitura redonda e fechada da sociedade brasileira. Não. Construo esse capítulo, como de resto construo todo este trabalho, como uma *rasanblaj* que intenta produzir menos respostas do que perguntas. Uma *rasanblaj* que, congregando diferentes casas, tenha, talvez, a virtude de provocar perturbações no nosso senso comum acadêmico.

Trabalho, nas páginas que seguem, diferentes modos de ocupar e significar uma casa. Para além da ideia de abrigo inviolável do indivíduo, cara à tradição liberal, discuto alguns sentidos que a casa parece adquirir no cotidiano da gente comum, habitante dos mocambos e “casinhas” que tanto caracterizaram Recife em fins do século XIX e início do século XX. A casa em que se vai apenas para dormir, a casa que abriga as festas, a casa que faz as vezes de templo religioso, a casa que é abrigo de múltiplos modelos de família. A partir destas casas, muitas e diversas, e seus encontros com o poder – muitas vezes significado em casas senhoriais – observo modos de trânsito entre esses espaços que reorganizam as fronteiras estáveis da teoria política liberal: sociedade e Estado; observo modos de reivindicar um lugar de sujeito no mundo, de fazer-se cidadão desde sua própria casa.

1.2. O caso do presépio de Amaro

Amaro Ferreira da Costa era um carpinteiro, ou “carpina” como se dizia à época, morador no sítio do Major José Cordeiro dos Santos, localizado na estrada dos Afflictos, número trinta e um, na capital da já não mais província, agora estado de Pernambuco. Naquela noite de 13 de janeiro de 1900, na “casinha” de Amaro se armava um presépio em homenagem a uma de suas filhas, como celebração de seu aniversário.

O divertimento era, aparentemente, familiar e “portas adentro”, mas, como somos informados ao longo do inquérito policial e do processo, homens e mulheres de fora do sítio, até mesmo de outras freguesias, acudiam ao local. Quantas pessoas ali estavam não sabemos, a documentação não informa, mas pelo menos um dos presentes, formalmente convidado ou não, era de algum modo “ilustre”: Arthur Oscar Cordeiro dos Santos, filho do major dono do sítio. O rapaz, alfabetizado, solteiro e com 21 anos à época, acudiu ao divertimento levando consigo sua mãe e sua irmã – às quais nem as autoridades policiais nem o juízo nomeiam. É possivelmente sua

chegada que torna o de outro modo ordinário e obscuro presepe um caso de polícia acessível à nossa curiosidade histórica.

Segundo conta o próprio Arthur Oscar, a uma hora da madrugada, em companhia de sua mãe e irmã, descera à “casinha” de Amaro para ver o presepe. No entanto, lá chegando, “notou que haviam diversos indivíduos suspeitos e temendo elle respondente que a reunião de taes indivíduos em dito presepe resultasse em tumulto”²¹, pediu a Amaro que queimasse a lapinha, dando cabo do divertimento e fazendo retirar os tais indivíduos suspeitos. Daí em diante, os fatos se complicam.

Arthur Oscar conta que apenas essas palavras foram suficientes para que Amaro e seu irmão, José Ferreira Bastos, pusessem-no ao chão, dando-lhe Amaro duas punhaladas. Se estava vivo, dizia a vítima, era apenas porque outros sitiante o haviam acudido e ajudado a prender em flagrante José Ferreira. Amaro, “dono da casa”, no entanto, evadira. Ele diz mais:

que attribue ao facto criminoso praticado pelos ditos indivíduos por haver elle respondente há dias pedido a casa a mandado de seo pai José Cordeiro dos Santos por se acharem os mesmos atrasados em alugueis. Accrescentando mais elle respondente que um dos seos offensores de nome José Ferreira Bastos há dias jurou a elle respondente de morte e são homens que só vivem de fazer barulhos.²²

Até aqui, alguns elementos, um tanto misturados e sobrepostos, nos saltam à vista. Em primeiro lugar, e isso será central para nossa discussão, a casa. Arthur Oscar entende – ou diz entender – que o conflito se origina por ter sua família, proprietária da terra, pedido de volta a casa em que morava o réu por estarem atrasados os alugueis. A esse exercício evidente de um “poder de propriedade”, segue-se outro, que é o de determinar quem convém e quem não convém deixar circular no sítio. Os convidados de Amaro não agradaram ao filho do proprietário, era preciso então encerrar o divertimento e queimar a lapinha. Daí uma terceira dimensão, a imagem do indivíduo perigoso/desordeiro. Os convidados de Amaro não agradaram Arthur Oscar porque lhe pareceram *suspeitos*, gente turbulenta como Arthur Oscar acusa os próprios irmãos de serem turbulentos: “homens que só vivem de fazer barulhos”. É possível que Amaro tenha se sentido ofendido *em sua própria casa* pela interferência e acusação do outro, pela reafirmação do poder do proprietário que talvez tornasse, ao fim e ao cabo, a casa menos sua.

Se, até o mestrado, os documentos sobre os quais eu me detinha falavam no mais das vezes de cenas e barulhos na ocorridos na rua, agora, talvez menos por uma virada na documentação

²¹ MJTJPE, Caixa 760, Processo-crime, 1900, fls. 12.

²² Idem, fls. 12.

propriamente dita, mas no meu olhar, parte importante dessa discussão girava em torno da casa e suas múltiplas e controversas configurações. O “caso Amaro” é interessante justo por isso. De um lado, é repetitivo ao cansaço: mais um barulho em brincadeira e festa a envolver a percepção das classes médias e elites sobre quem são e o que podem os suspeitos e desordeiros. Por outro: uma disputa não propriamente sobre a possibilidade de ocupação da rua, mas sobre o significado de ter e *poder* ter uma casa.

Não quero aqui opor casa e rua, como tem feito certa tradição sociológica. Como desenvolverei ao longo do capítulo, quer me parecer que tal oposição, nesses termos simplificadores, é falseadora. Aqui o que ensaio é dar um passo atrás e indagar se, quando falamos em casa e rua nos termos em que falamos, essa discussão tem de fato significado para nossos interlocutores. Talvez estejamos, como alerta Bourdieu (2008), contaminados por uma categoria de Estado que introjetamos e naturalizamos.

Mas eu me antecipo, leitora! Voltemos ao caso.

Algumas testemunhas, como Sebastiana Maria Francisca da Conceição, Manoel Galdino de Mello e Francisco Romário do Monte, ouvidas também, em âmbito de inquérito policial, naquele 14 de janeiro, confirmam a versão de Arthur Oscar dos fatos. Para algumas delas, os réus seriam de fato desordeiros e dados à prática de barulhos como aquele.

José Ferreira Bastos, irmão de Amaro e corréu no processo, como mencionado, tivera menos sorte que o irmão e fora preso em flagrante antes que conseguisse fugir, às duas da madrugada já daquele fatídico dia 14. Nos autos do processo, consta um ofício (marcado com a rubrica “1ª via”, a sinalizar a vida do documento, entre repartições públicas e mãos de distintas autoridades), datado do dia 14, em que o subdelegado do 1º distrito da Graça, tenente Joaquim Francisco de Albuquerque Santiago, responsável pela prisão, determina ao coronel administrador da Casa de Detenção que faça recolher à prisão o detido. Logo na sequência, a Casa de Detenção oficia de volta registrando a prisão, e a este ofício se segue o auto de prisão em flagrante, no qual encontramos o depoimento dado pelo detido na subdelegacia do primeiro distrito da Graça. Isso também naquele mesmo dia 14.

Antes de irmos ao depoimento do corréu, um detalhe de significado simbólico: enquanto a vítima fora ouvida na residência de seu pai, o major, todos os demais, corréu preso e testemunhas evidentemente soltas, foram ouvidas na subdelegacia. Mesmo o exame de corpo de delito da vítima,

nos informa o documento²³, fora realizado na casa de seu pai! A casa do major desponta, na história, como lugar de poder, como lugar da própria lei.

Voltemos ao depoimento do corrêu. Segundo os documentos da polícia, José Ferreira se identificou como homem casado, natural de Pernambuco, artista de profissão (mais tarde, no auto de qualificação²⁴ do processo, especificou que, assim como o irmão, também era carpina), morador à rua do Rangel, número sessenta, com vinte e quatro anos de idade e alfabetizado. A respeito do ocorrido e da acusação que agora tinha contra si, teria afirmado: “que não foi elle que ferio o ofendido e sim seo irmão Amaro, que apenas elle tomou parte na luta agarrando o ofendido”²⁵. E nada mais disse sobre a questão.

Ainda segundo o auto de prisão em flagrante, estavam também na subdelegacia no momento do depoimento o major José Cordeiro, seu filho mais velho, José Cordeiro, sargento do corpo de polícia, os policiais Urbano Manoel Alfredo e José Pereira dos Santos, que haviam efetuado a prisão, e as pessoas de Manoel José de Lima e José Alexandre da Silva Mello. Estas últimas testemunhas, quando ouvidas pelo subdelegado, haviam confirmado a versão do caso constante da denúncia, não substancialmente diferente do que narrava a vítima.

No auto de corpo de delito²⁶, procedido naquele mesmo movimentado dia 14 na vítima pelos médicos João e Augusto da Costa Gomes, fica caracterizada ofensa física realizada mediante a utilização de instrumento perfurocortante que, por sua sede e natureza, poderia ter sido causa eficiente de morte. No entanto, morte evidentemente não houve: nem o ferimento, ao modo como afinal se deu, teve natureza mortal, nem resultou em mutilação, deformidade física ou mesmo impossibilidade permanente de trabalhar, implicando “apenas” um afastamento de mais de trinta dias para recuperação.

O auto de corpo de delito nos informa mais: que era Arthur Oscar branco, “de estatura mediana, constituição forte” e, ainda, estudante de direito. Temos, então, uma família de figuras razoavelmente bem localizadas ou tentando galgar espaços: o pai major, o irmão oficial da polícia e a vítima estudante de direito e futuramente, quem sabe, delegado, chefe de polícia ou juiz. Os carpinas não tinham arranjado briga tranquila.

²³ Idem, fls. 22.

²⁴ Trata-se da peça processual em que o réu fazia sua identificação.

²⁵ MJTJPE, Caixa 760, Processo-crime, 1900, fls. 8.

²⁶ Idem, fls. 22.

As idas e vindas do caso começam já com o testemunho de Serafim Correia de Araujo²⁷. A versão de Serafim Correia dos fatos em muito difere da versão da denúncia e da vítima. Segundo conta, após ter “tacado” fogo à lapinha, Arthur Oscar a teria empurrado como querendo derrubá-la, ao que teria protestado Amaro: “O senhor só faz isso porque está em sua propriedade”²⁸. Conta que Arthur Oscar, então, teria perguntado ao réu se algum dia já o teria faltado com o respeito, no que foi respondido com um “faltou agora” e, logo na sequência, com as duas facadas no peito. Foi então que a testemunha teria visto José Cordeiro Filho, irmão policial da vítima, prender José Ferreira, perguntando-lhe se fora ele quem ferira seu irmão. “Eu não, senhor”²⁹, e o corréu teria contado estar dormindo, acordando apenas com o barulho.

Serafim Correia de Araujo confirma ainda que José Ferreira não morava com seu irmão ali no sítio do major. Diz mais: que há cerca de cinco anos conhecia Amaro e o tinha como vizinho, durante todo este tempo, nas festas, nunca se havia dado barulho algum, apenas pequenas questões encerradas sempre pela intervenção do major. Se, por um lado, afirma não ter nada desabonador a dizer a respeito de José Ferreira, por outro diz que Amaro estava sempre envolvido nas tais “questões” que se davam nas festas. A despeito disso, diz nada ter contra os irmãos.

Questionado pelo promotor sobre a celeuma havida entre Amaro e Arthur Oscar, a testemunha conta que, há muito tempo, tendo a vítima mandado que o réu fechasse uma porteira, este teria se recusado, afirmando já tê-la encontrado aberta. Arthur Oscar teria insistido e, ante a recusa reiterada do outro, teria dito que ele não fechava pois era um “negro safado”³⁰. O outro, a seu turno, haveria jurado vingança, ainda que só dali a cem anos conseguisse concretizá-la.

Ao ser questionado pelo advogado de José Ferreira, Serafim Correia contou que o preseppe pertencia unicamente a Amaro e era, de fato, divertimento “familiar”: nele dançavam suas duas filhas e outras duas moças “de família”³¹. Dá a entender que o divertimento era frequente e diz que nunca antes havia ali se dado distúrbio de nenhuma sorte. Conta também que durante toda a luta teria se conservado ao lado do ofendido, não tendo em momento algum visto José Ferreira. O denunciado só teria aparecido depois, detido pelo irmão da vítima. Conta mais: “que depois do

²⁷ Idem, fls. 32.

²⁸ Idem, fls. 32

²⁹ Idem, fls. 33

³⁰ Idem, fls. 34

³¹ Idem, fls. 34v

facto a testemunha demorou-se algum tempo e em sua presença a polícia não tinha chegado”³² e que “antes da chegada do ofendido achavão-se todos em harmonia no alludido presepe”³³.

O depoimento de Serafim é importante por uma série de razões. Além de modificar consideravelmente as versões do caso apresentadas até aqui, nos traz mais detalhes sobre as tensões existentes entre Amaro e seu irmão e Arthur Oscar. Em mais de uma ocasião a testemunha diz não ter verdadeiros fatos desabonadores da conduta dos réus para narrar: a não ser por pequenas querelas quando da realização de algum divertimento, nenhum problema.

Se os demais divertimentos que Amaro promovia fossem como o nosso presepe, para o qual afluía gente de outras freguesias, a ocorrência de algum pequeno barulho não seria coisa para espanto e o envolvimento, direto ou indireto, do dono da casa e da festa teria algo de natural. É possível que por isso Serafim não visse os homens com maus olhos. Quem parece insistir na pergunta por sua boa ou má conduta é mesmo a polícia. Também fica claro, pelo discurso da testemunha, que, a seu ver, a desarmonia fora ali instaurada pela vítima.

A respeito da frequência com que Amaro promovia presépios e/ou outros divertimentos em sua casa, algumas questões também são dignas de nota. Se os fatos que Serafim relata são consistentes com a realidade, a casa de Amaro possivelmente era ponto já conhecido na vizinhança. Acompanhando notícias de jornal e ofícios policiais sobre divertimentos como sambas, presepes e batuques, sou instada a imaginar que alguns indivíduos tinham o hábito de abrir periodicamente sua casa para sediá-los. Podiam fazer isso apenas para se divertirem junto aos seus mais próximos, mas também como forma de amealhar algum lucro com a venda de comida ou bebida. Em casos como esse, as autoridades determinavam que se obtivesse licença junto à polícia – o que nem todos faziam, é claro. Por esta razão, é frequente encontrarmos publicações em que se recomenda à polícia que ponha termo a “divertimento incomodativo” que periodicamente tem lugar na casa de número tal. Embora não tenha encontrado reclamações específicas para o sítio do major, tais achados nos mostram que não era raro que alguns indivíduos ou suas famílias transformassem suas casas em pontos de divertimento.

Outra questão digna de nota no depoimento é a ofensa racial proferida por Arthur Oscar, a qual devemos olhar de forma detida. Não sendo submetidos a corpo de delito, Amaro e José dificilmente seriam enquadrados racialmente no processo. Isso porque, mais do que mera marca

³²Idem, fls. 35.

³³ Idem, fls. 35.

fenotípica, a atribuição racial simbolizava proximidade da escravidão. É claro, já estávamos na república e a escravidão havia sido abolida havia pouco mais de dez anos. A organização de lugares sociais que os mais de 300 anos de vigência de tráfico de africanos para o Brasil havia estabelecido, no entanto, não se apagaria facilmente (como, aliás, permanece conosco, 120 anos depois dos fatos aqui narrados). Prova disso é a prontidão de Arthur Oscar em xingar José Ferreira de negro safado quando este se recusou a seguir suas ordens. Note, leitora, o quanto José se mostra aviltado na narrativa da testemunha. Um conflito aparentemente trivial, fechar ou não fechar uma porteira, se torna questão para promessas de vingança, ainda que só daí a cem anos!

Mais que um qualificativo de tonalidade de pele, naquele momento o termo negro é mobilizado, sobretudo, para aproximar um indivíduo da escravidão. É uma espécie de metonímia para “escravo”. Para dois homens pele escura, como a partir de agora somos instadas a imaginar os réus, o termo deveria mesmo vir como uma diminuição de sua condição social.

Nascido em 1869 (como veremos mais à frente, a partir do depoimento do próprio Amaro no processo), é possível, mas não inteiramente provável, que Amaro tenha nascido escravo e enquanto tal permanecido até a abolição. Seu irmão José, no entanto, nascido em 1876, ainda que filho de mãe escrava, já seria beneficiado pela Lei do Ventre Livre. Se este foi o caso, completaria 8 anos em 1884, idade a partir da qual, de acordo com o artigo 1º, § 1º da lei, seu senhor podia escolher ser indenizado por seu valor ou continuar se utilizando de seus serviços e, teoricamente, contribuindo para sua formação, até os 21 anos de idade. 21 anos José Ferreira completaria apenas em 1897, quase dez anos depois da abolição, portanto...

Para além das contradições da Lei do Ventre Livre, o que este breve cálculo numérico mostra é que, se tivessem nascido escravos, Amaro e José teriam vivido o cativo até doze anos antes da confusão ora narrada. Mas isso é improvável. Em primeiro lugar, a região em que se localiza Rio Formoso, cidade próxima a Recife onde dizem ter nascido Amaro e seu irmão, integra a chamada Zona da Mata Sul do Estado. Esta região foi historicamente marcada pela *plantation* de açúcar, já em derrocada no período em análise. Em vez de região receptora de escravos, no fim do século XIX, fornecia escravos para o sudeste do país (Brusantin, 2011). Além disso, a profissão dos réus, carpina, sugere que eles não teriam trabalhado como agricultores.

É curioso observar, ainda, que, embora irmãos, Amaro e José partilham o sobrenome Ferreira, mas enquanto o último nome de Amaro é “da Costa”, o último nome de seu irmão é “Bastos”. Não consta do processo o auto de qualificação de Amaro, apenas o de seu irmão. Através

dele, ficamos sabendo que José era filho de Jacoh Ferreira da Costa. Ora, seu pai tinha exatamente o mesmo sobrenome de seu irmão, seriam eles então filhos de mães diferentes? Mas como explicar que, numa sociedade de cunho tão acentuadamente patriarcal, seu último sobrenome viesse de sua mãe?

Vale observarmos, ainda, que o último sobrenome de Amaro e de seu pai os aproxima da escravidão: “da Costa” muitas vezes era utilizado para sinalizar indivíduos oriundos do comércio humano da Costa da África. Teria José propositalmente mudado seu sobrenome? Vale destacar, ainda, que ambos os irmãos não apenas eram alfabetizados, como tinham uma caligrafia muito legível e bem desenhada, o que indica domínio da escrita, algo incomum para pessoas escravizadas.

Sua profissão também pode ser tomada como uma pista para sua provável condição de homens negros em busca de ascensão social. É que os artistas e artesãos negros de Recife, desde pelo menos meados do século XIX, buscavam se organizar enquanto “classe”. Além da irmandade de São José de Ribamar, patrono de tais trabalhadores, eles haviam constituído a Sociedade dos Artistas Mecânicos Liberais, no bojo da qual buscavam não apenas disputar postos de trabalho para os artífices negros da cidade, como instruir-lhes em seu ofício, promover educação e desenvolvimento para o grupo (Cord, 2012). É possível que Amaro e/ou seu irmão tenham se instruído na escola mantida pela sociedade, que fossem seus membros. Assim como os demais artistas nela organizados, pareciam bastante preocupados com sua posição social, interessados em garantir seu trânsito social como cidadãos, driblando e afastando os estigmas que o racismo lhes impunha.

O mais provável, portanto, leitora, é que ambos os homens tenham vivido toda a sua vida em liberdade, mas sob a sombra fantasmagórica de um sistema escravista recém abolido. Um cativo que gostariam de esquecer, mas cuja memória era ativada pelo filho do major quando insatisfeito pela “desobediência” daqueles que talvez tomasse como seus subalternos. Cenas da escravidão, extinta a escravidão...

A próxima testemunha é Francisco Antonio Sobral, mais um morador do sítio, só que de condição diversa dos carpinas e das criadas até então ouvidos no processo: tinha já seus quarenta e nove anos e era oficial do tribunal da Relação. O homem, que, segundo informam os jornais³⁴, estava gozando de licença remunerada para tratar de sua saúde, não presenciou os fatos narrados

³⁴ Jornal do Recife, 1900, ed. 190, p. 1, Governo do Estado, secretaria da Justiça.

na denúncia, pois que estava em sua casa a descansar numa rede. Teria sido acordado por uma “velhinha que tem em sua companhia”³⁵, nomeada apenas de Francisca. A senhora o teria acordado para contar-lhe que tinha havido um barulho no sítio. Imperturbável, o oficial voltou a dormir. Minutos depois foi novamente acordado, desta vez para acudir a vizinha, que “estava no chão”. Este chamado um pouco insólito à ação deve ter despertado definitivamente o homem, pois ele de fato tomou o rumo indicado e, lá chegando, deu com o major, que naquele momento também acudia ao local. Foi o major quem lhe contou que Amaro dera duas facadas em seu filho Arthur, mas, ao chegarem ambos ao local, já havia o acusado se evadido.

Antes de voltar para sua rede, Francisco Sobral ainda teve tempo de ver, segundo conta, uma cena bastante dramática: a esposa de Amaro lançada aos pés do major, a chorar e dizer-se “derrotada”³⁶. Mais que isso não viu a testemunha, posto que Amaro já havia fugido. Quanto ao corréu José Ferreira, não o viu nem dele ouviu falar. A vítima, Arthur Oscar, a seu turno, já havia se recolhido à casa do pai. O presepe já estava, de fato, desarmado.

No entanto, o que não se vê se ouve dizer. No dia seguinte, Sebastiana Francisca da Conceição, uma das primeiras testemunhas do inquérito, contou-lhe quanto sabia da questão. Segundo Sebastiana, findo o divertimento teria ela ficado na casa do ofendido a fim de evitar uma perseguição por parte do denunciado, a fim de evitar uma nova violência³⁷. Mas é essa mesma Sebastiana, espécie de testemunha privilegiada, quem lhe afirma não ter visto José Ferreira durante a confusão, apenas saber que o major o havia prendido por ter ajudado Amaro na prática do crime³⁸.

Perguntando pela polícia, num lance ambíguo, Francisco diz conhecer os denunciados, tê-los como gente que se “porta bem”. A respeito de Amaro, no entanto, excepciona: “não tinha bom genio, pois que não fazia caso de ninguém e era homem de retrahimento”³⁹.

Esse vai e vem de versões, esse disse-que-me-disse vai caracterizar todo processo probatório. Provavelmente essa era a principal forma de averiguação de que dispunha a polícia em casos semelhantes, uma vez realizado o corpo de delito. Em plena vigência da antropologia criminal, que tinha inclusive a Faculdade de Direito do Recife como um de seus centros propagadores, os documentos da polícia em muito lembram uma longa e difícil rede de fofocas.

³⁵ MJTJPE, Caixa 760, Processo-crime, 1900, fls. 39v.

³⁶ Idem, fls. 40.

³⁷ Idem, fls. 40.

³⁸ Idem, fls. 40.

³⁹ Idem, fls. 41

Pouco Francisco Sobral tem a contar do caso. No entanto, o pouco que diz é emblemático. À parte a dramaticidade da cena, podemos nos questionar por que teria a esposa de Amaro se lançado aos pés do major e utilizado termos tão específicos como “estou derrotada”. Não sabemos se a esposa era uma mulher negra, mas isso não é improvável. Considerando o que sabemos até aqui de sua condição social e das relações de sua família com os familiares do major, é possível que a mulher tenha vislumbrado no acontecido um potencial ponto de inflexão no talvez difícil processo de construção de suas vidas.

Sua família provavelmente era bastante vulnerável às complicações resultantes de uma prisão. É possível, por exemplo, que boa parte da renda da casa viesse do trabalho de seu marido. Se o atraso no aluguel e a ameaça de despejo, narrados por Arthur Oscar, eram mesmo verdade, ela via a própria vida, e a de suas duas filhas mulheres, por um triz. Tentando sensibilizar a figura senhorial com quem agora se enredava de formas bastante problemáticas, a mulher (anônima durante todo o processo) se jogava a seus pés pedindo uma espécie de clemência. Assim considerada, a cena é menos dramática do que é triste...

Afinal chegamos a uma das poucas testemunhas a de fato presenciar o momento do ferimento. Febronia Joanna dos Prazeres, nomeada como Febronia Maria da Conceição na lista de testemunhas, analfabeta e “criada de servir”, antiga moradora do sítio do major, traz novos detalhes sobre a história. Em primeiro lugar, diretamente questionada a respeito, Febronia não situa o preseppe portas adentro, mas portas afora: acontecia no terreiro da casa de Amaro. Foi enquanto assistia o divertimento que viu chegar Arthur Oscar com sua família. Pouco depois, relata, veria o mesmo rapaz fazer retirar-se um dos espectadores, sob o argumento de que se tornava inconveniente.

Segundo Febronia, por esta razão Amaro teria retirado de cena suas filhas, que até então dançavam no preseppe. Insatisfeito com o procedimento do anfitrião, Arthur Oscar teria dito que fazia uma desfeita não apenas a si, mas à sua família e às demais pessoas que tinha consigo. Amaro, no entanto, não teria lhe feito caso. Sob a justificativa de que a brincadeira já incomodava seu pai, que se acharia doente, a vítima disse que a ela pusesse termo.

Daí em diante voltamos à celeuma já conhecida e relatada por muitas das testemunhas: Arthur Oscar tentava queimar a lapinha, enquanto a isso resistia Amaro. Febrônia conta que Arthur Oscar chegou a riscar um fósforo e lançá-lo, mas que, por duas vezes, Amaro apagara o fogo.

Contrariado, o filho do major teria dito que “aquillo se acabava de outra maneira”⁴⁰ e chutara a lapinha. Esse teria sido o estopim para que Amaro se lançasse sobre ele, fazendo-lhe os ferimentos já conhecidos. A José Ferreira, Febronia só avistara depois de dados os fatos, passando pela porta da casa e sendo detido por José Cordeiro, o outro filho do major.

Indagada sobre temperamento e procedimento dos réus, a mulher diz conhecer Amaro e ter ouvido dizer que provoca sempre questão. Quanto a seu irmão, nunca o viu em barulho, mas já ouvira dizer da briga do portão havida entre ele e a vítima, embora não saiba precisar quando tal briga aconteceu. Questionada, também não soube dizer se o caso do portão tinha relevância a ponto de o réu tirar-lhe uma tal vendeta. De qualquer modo, durante o conflito não viu José Ferreira, somente o viu depois, detido pela família da vítima.

Se levarmos em conta que a versão de Febronia dos fatos é a verdadeira – e a essa altura já é difícil ter opinião formada sobre o que realmente aconteceu naquela noite – tem-se a sensação de que todo o conflito foi instaurado por uma “vítima” desejosa de determinar os termos em que transcorreria o divertimento. Fosse este divertimento “seu” ou não, o fato é que, aos olhos de Arthur Oscar, a “casinha” onde vivem Amaro e sua família mais parece uma extensão de sua própria casa. Ali mandavam ele e os seus, caindo por terra quaisquer ideias de abrigo inviolável e espaço de proteção da privacidade de Amaro e sua família, portanto.

Candida Maria da Saúde, a próxima testemunha, com dezoito anos, casada e estando acompanhada pelo marido (por ser menor), narra fatos em tudo semelhantes àqueles apresentados por Febronia. Instada a se manifestar sobre o temperamento dos réus, Candida diz conhecê-los há três meses e jamais ter visto nada que desabonasse a conduta de José Ferreira; apenas refere, por ter ouvido falar, a história do portão. Quanto a Amaro, diz ter ouvido pelos demais vizinhos que “andava elle sempre em rezingas”⁴¹. Também Candida afirma que antes da chegada do filho mais novo do major reinava no divertimento “verdadeira harmonia”⁴².

E se julga a leitora que a multiplicidade de versões para o caso já está encerrada, direi que julga mal. Ambrozina Maria de Carvalho, solteira, com dezenove anos, alfabetizada, moradora também no sítio do major e ouvida na presença de seus pais, retoma a versão de que Arthur Oscar teria pedido que se encerrasse a função por notar a presença de indivíduos suspeitos. Dessa vez, no

⁴⁰ Idem, fls. 42v.

⁴¹ Idem, fls. 45v.

⁴² Idem, fls. 46v.

entanto, conta que os tais indivíduos suspeitos, dois homens desconhecidos, entraram na casa querendo principiar questão com um criado do major. Narrou, ainda, ter de fato visto os dois homens se retirarem, logo antes do início da confusão.

Ambrozina conta ainda que conhece Amaro e seu irmão José Ferreira há dois meses, vendo-os sempre se portarem bem. Diz saber, no entanto, que Amaro há algum tempo teve “barulho” com um vizinho de nome Manoel, assim como José Ferreira teve com a vítima a tal intriga do portão. Por fim, sobre o procedimento da polícia, disse que esta chegou apenas muito depois de finda a confusão, já pelas três da madrugada.

A coisa vai complicar-se ainda mais com o depoimento de Manoel Galdino de Mello, o tal vizinho com quem Amaro seria intrigado. Paraibano, alfabetizado e empregado do doutor Maximo Sobrinho, o homem já iniciou seu testemunho admitindo-se inimigo do réu. No entanto, seu relato não é desabonador. Conta que por volta das nove e meia da noite já teria havido uma “resinga” no divertimento e se retirado a pessoa que a causara. Sobre tal resinga não dá mais detalhes, mas conta que foi a razão de ter Amaro retirado da dança suas duas filhas⁴³. A testemunha revela, ainda, que o rapaz responsável pela resinga se retirara espontaneamente e, questionado pela vítima, havia dito que assim fazia para dançar em outro presepe.

Nesse momento, segundo relata, Arthur Oscar, insatisfeito talvez com o fim da dança, teria mandado queimar a lapinha, como já sabemos. Sobre José Ferreira, diz que “vio somente o denunciado presente com ar arrogante, dizer ao offendido que elle não podia queimar a lapinha e não pegar o offendido”⁴⁴. Ou seja, em sua versão dos fatos, José Ferreira está presente durante todo o conflito, mas não toma parte nas agressões.

O interessante é que, neste momento, Manoel Galdino revela que esta é a versão verdadeira dos fatos. Diz que “acaba de ouvir ler em seu auto de perguntas escripto na policia com referencia a ter visto o denunciado no offendido, não é verdade”⁴⁵. Em suma, aponta que o testemunho constante do inquérito policial falseia a realidade. Indo além, ele conta ter acompanhado o denunciado José Ferreira ao quartel, onde o viu ser espancado com empurrões pelas praças de polícia. O responsável pelo envio do denunciado ao quartel, conforme conta, fora o Major Cordeiro,

⁴³ Idem, fls. 63.

⁴⁴ Idem, fls. 64v.

⁴⁵ Idem, fls. 64v.

nisso se fazendo acompanhar de um rapaz de nome Lourenço. A polícia só teria chegado depois da retirada de José Ferreira para o quartel.

Segundo Manoel Galdino,

na ocasião em que esteve no alludido Quartel, não assignou papel algum nem lavrou auto de espécie alguma, que acha testemunha, na ocasião da lucta, correu em perseguição do denunciado Amaro; que antes do facto que aludiu acima, no presepe, existia verdadeira harmonia e ali só dançavam meninas das famílias moradoras no sitio do mesmo Major Cordeiro⁴⁶

É curioso ainda o fato de que o advogado de José Ferreira pergunta à testemunha onde se desenrolava o divertimento, ao que esta responde ser no terreno do sítio, sob uma mangueira, e não dentro da casa de Amaro. A mesma pergunta é dirigida à testemunha Francisco Romario do Monte, caldeireiro, alfabetizado e morador à rua João Roma, fora, portanto, do sítio do Major, que confirma esta informação.

O primeiro ponto a chamar atenção no depoimento de Manoel Galdino é a acusação de que a polícia estaria agindo em perseguição do corréu José Ferreira. A semelhante procedimento teria a polícia sido levada por mando do irmão da vítima, José Cordeiro, que era oficial? Ou por mando do próprio major? Lembremos, ainda, que o depoimento da vítima fora feito na casa de seu pai, assim como seu exame de corpo de delito – estariam, então, os peritos de alguma forma implicados na confusão? A situação toda reedita a imagem do mando patriarcal: o major e seus filhos a utilizar de sua influência para mobilizar a polícia, numa perseguição a uma família de sitiantes negros.

Vale pensarmos, também, leitora, na insistência com que se pergunta onde, afinal, se teria armado o tal presépio: dentro ou fora da casa de Amaro? O que esta pergunta parece sugerir é a legitimidade ou não da posição de mando da vítima, a legitimidade de suas exigências de que se ponha fogo à lapinha, de que se faça retirar este ou aquele indivíduo, de que se encerre o divertimento. Se assumirmos que é este o horizonte que guia a pergunta das autoridades, podemos entender que para elas, *dentro* da casa de Amaro, o mando da vítima seria indevido. Acontecendo o divertimento no terreiro, a coisa mudaria de figura: a propriedade era do major. Nisso, talvez as autoridades discordem de Arthur Oscar, para quem a casa de Amaro desponta muito mais como uma extensão da casa de seu próprio pai. Fica então a pergunta: Amaro está certo ou errado ao reclamar da ofensa feita “em sua própria casa”? Podemos mesmo dizer que a casa era *sua* casa?

⁴⁶ Idem, fls. 65v.

Embora essa discussão não seja desenvolvida no processo, mesmo porque o crime vai a júri, submetendo-se a quesitação fechada, a insistência na questão é simbólica. Quem manda ali?

Voltemos ao depoimento de Francisco Romário. A testemunha nega a presença de Manoel Galdino no divertimento. Conforme relata, da casa deste último sequer seria possível ver quem estava no presépio e, menos ainda, quem lutava no momento do conflito. Afirma que José Ferreira estava ausente no momento da luta e, na sequência, põe em xeque o testemunho de Manoel Galdino e de Sebastiana Maria: insiste que o primeiro era “inimigo capital”⁴⁷ dos denunciados e que a última era doméstica na casa do major. Seria o depoimento de Sebastiana isento ou fruto de pressões senhoriais exercidas pelo major e sua família, pressões às quais estaria bastante vulnerável, dada sua condição de trabalhadora doméstica na casa?

O fato é que o depoimento de Francisco possivelmente chamou um pouco mais a atenção das autoridades do que aqueles que o antecederam: à folha que registra sua alegação de que nem o major nem seu filho José estariam no presepe, só tendo chegado depois que Arthur Oscar se retirou, ferido, alguém escreve, às margens do papel: “chamarão a isto flagrância”⁴⁸.

Corroborando a ideia de que a polícia teria fraudado os depoimentos em sede de inquérito, Francisco disse ainda que o auto de perguntas a ele feito não era verdadeiro

porquanto, não referio que ali se achasse presente, e muito menos que o denunciado presente segurasse o offendido, e assignou o mesmo auto, por se lhe ter levado em sua residência pelo escrivão, e sido lido pelo mesmo apressadamente, supondo ser o que havia referido; que conhece o denunciado presente e affirma ser elle é um homem bem comportado; que sabe que o offendido achava-se armado com uma bengala⁴⁹

Também Sebastiana Maria afirma que o auto de perguntas respondido na polícia por ela “não é verdadeiro na parte em que diz ter estado presente o denunciado presente, bem como que elle tivesse auxiliado o seu irmão na pratica do crime”⁵⁰. Diz ainda estar surpresa com o registro de que o teria respondido na subdelegacia, posto que deu seu depoimento na mesma noite e na casa do major, onde, aliás, não viu coisa alguma ser escrita⁵¹. Também diz ter os denunciados, tanto José Ferreira quanto Amaro, em boa conta⁵².

⁴⁷ Idem, fls. 66v.

⁴⁸ Idem, fls. 68.

⁴⁹ Idem, fls. 67v e 68.

⁵⁰ Idem, fls. 69v.

⁵¹ Idem, fls. 69v.

⁵² Idem, fls. 69v.

Afinal, chegamos à manifestação de defesa de José, irmão de Amaro, na qual se afirma não ter havido tentativa de morte. Entende corroborar esse fato a manifestação das testemunhas, nenhuma das quais o posiciona no local e no momento dos ferimentos, todas acordes com sua inocência. A história da tentativa de morte teria sido “apenas inventada para maior supplicio de José Ferreira Bastos, como foi falsamente informada aquella Promotoria pelas diligencias policaes”⁵³. Ou seja, a defesa já se inicia apontando a perseguição policial como um elemento importante do caso.

A estratégia de defesa de José Ferreira é retirá-lo de cena sem de fato negar que seu irmão Amaro tenha produzido os ferimentos, mas sem tampouco imputar-lhe culpa pela agressão. Nesse sentido é que aponta que, segundo os “depoimentos das testemunhas se depreende que entre o denunciado Amaro e Arthur Cordeira havia perfeita harmonia, entre ambos nada existia que pudesse autorisar uma aggressão, provando isto a presença de Arthur e sua família no divertimento”⁵⁴ A alteração na paz teria se dado pela “imprudência” da vítima “em querer violentamente queimar a lapinha, no que foi por duas vezes prudentemente obstado” por Amaro⁵⁵.

Segundo a defesa, o que teria ocorrido ali seria não uma tentativa de homicídio, como diríamos hoje, mas “um delicto instantâneo, um delicto de ocasião, de ocasião, sem que podesse haver por parte do delinquente um momento de reflexão, devido unicamente a provocação por parte da victima”⁵⁶. Os denunciados, ou antes, o denunciado Amaro, teria respondido a uma agressão injusta. Quanto a José Ferreira, este se veria injusta e illogicamente perseguido, aviltado em sua condição de cidadão – tudo isso em um país em que havia constituição e leis garantidoras da liberdade!

é um verdadeiro martyrio ilógico para o denunciado José Ferreira Bastos, que além de perseguido por pessoas que lhe são desaffectedos, não encontrou Justiça, sob o fútil pretexto de uma flagrância, quando, em nome da Lei, pedia sua liberdade, e em um paiz em que há Constituição e leis que garantem a liberdade do cidadão.⁵⁷

Estas acusações, no entanto, são feitas dentro de alguns limites talvez de “prudência”: em momento algum o corréu e seu advogado acusam diretamente a família do major. Preferem insistir

⁵³ Idem, fls. 76.

⁵⁴ Idem, fls. 76v.

⁵⁵ Idem, fls. 76v.

⁵⁶ Idem, fls. 76v e 77.

⁵⁷ Idem, fls. 77.

que algumas das testemunhas eram suas inimigas, ainda que nenhuma delas o tenha de fato comprometido com seu depoimento:

(...) o falso auto de flagrância figurão, além da policia, Major Cordeiro e um dos seus filhos, pessoas que não assistiram a luta, que chegaram depois que Arthur recolheu-se a sua residência, e não tiveram, ao menos, (...) de assignar aquelle revoltante auto, como partes interessadas, isto é, como parentes próximos de Arthur, declinando tão honrosa missão indivíduos estranhos que facilmente se prestariam a ser algozes do summariado.

Provou ainda a falsidade d'aquelle auto, a diversidade de tintas nas assignaturas, o depoimento das testemunhas de fls. 6/v, quando aquella testemunha, apesar de ser inimiga capital dos denunciados, declarou, na formação de culpa, não ser verdade o que em seu nome a policia escreveu no auto de perguntas de fls. 13, e allegando ainda que não se lavrou auto de espécie alguma, nem elle perante a subdelegacia nada assignou, sendo elle um dos que acompanham o denunciado ao Quartel!⁵⁸

Para José Ferreira Bastos, em suma, o caso significava a mobilização da lei, desde a casa e o poder senhorial, em nome de uma perseguição injusta, em detrimento, portanto, da liberdade do cidadão. É vendo-se à sombra desta mesma casa, possivelmente, que ele e seu advogado optam por não atacar tão diretamente seus ocupantes, mas por dar voltas à questão, apontando-a indiretamente, tentando demonstrar para as autoridades judiciais a falta de “lógica” de sua situação.

A estratégia de José Ferreira deu certo. Após sua manifestação, no dia 15 de maio de 1900, apenas contra seu irmão foi mantida a denúncia, apenas o nome de seu irmão foi lançado no rol dos culpados. José foi solto e a denúncia contra ele considerada improcedente⁵⁹. No dia 23 de julho do mesmo ano Amaro se apresentou voluntariamente à Casa de Detenção do Recife (CDR) e lá foi recolhido⁶⁰.

Dois meses depois, na condição de “preso pobre”, Amaro solicita a preparação e julgamento do feito⁶¹. Algumas semanas mais tarde, é iniciado o júri. Ouvido em juízo, dá, finalmente, sua versão dos fatos:

(...) no dia treze de Janeiro do corrente anno, anniversario de uma sua filha, convidou uma amiga para com sua família passarem o dia com elle interrogado; que a noite, brincando em um presepe em sua própria casa appareceu Arthur Oscar Cordeiro dos Santos, com duas senhoras de sua família, com o fim de assistir a esse divertimento, e effectivamente, dando elle interrogado ingresso na casa, algum tempo depois, o referido Arthur Oscar, principiou a perturbar a ordem que então reinava empurrando um seu companheiro sobre cadeira em que se achava sentada uma filha d'elle respondente que foi ao chão; que elle respondente (*ilegível*) semelhante procedimento, foi maltratado pelo referido Arthur que retirou-se voltando logo depois com outros companheiros pondo tudo em desordem e tacando fogo na lapinha do presepe; que n'essa occasião elle respondente, dirigindo para

⁵⁸ Idem, fls. 77v.

⁵⁹ Idem, fls. 80-80v.

⁶⁰ Idem, fls. 84.

⁶¹ Idem, fls. 85.

lugar da lapinha a fim de salvar do incêndio, o menino Deus e uma toalha que se achava sobre a meza, foi agredido pelo sobredito Arthur Oscar, que com os demais companheiros esbordoaram-n'ó, procurando então elle respondente defender-se mesmo porque, já então chegara em socorro de Arthur Oscar, o Capitão Cordeiro; que elle respondente, não tinha na occasião arma de fogo e apenas um instrumento de sua arte de que na occasião lançou mão, não se recordando se era uma chave de parafuso ou um falheite.⁶²

Já deve estar um pouco aflita a leitora pela quantidade de versões distintas entre si que este caso apresenta. E, de fato, também Amaro tem algo próprio a acrescentar. Ainda que muitas das testemunhas tenham sido acordes no sentido de que reinava a paz no divertimento, sendo ela quebrada pela vítima, Amaro ineditamente aponta Arthur Oscar como quem inicia os distúrbios e a agressão. Sua tese é a de legítima defesa, portanto. Mas o que quero de fato destacar aqui é como a narrativa de Amaro recoloca a disputa pela casa.

Ao falar que a vítima acudira ao divertimento com sua mãe e irmã, Amaro afirma ter *dado a eles ingresso na casa*. Isso parece sugerir que, na sua versão dos fatos, o divertimento não acontece no terreiro, mas portas adentro. Mais do que isso, há uma implícita demarcação de seu lugar como responsável pela casa, como alguém que permite, ou não, que ali se entre. É, então, no mínimo ofensivo que Arthur Oscar entre para perturbar a ordem, chegando mesmo a empurrar um seu companheiro sobre a cadeira em que sua própria filha se achava sentada, lançando a menina ao chão. Além de agir em socorro de sua família, Amaro aponta para os bens da casa: busca salvar do incêndio o menino deus e uma toalha que se achava sobre a mesa (quando não, a própria mesa...). Nisso, ele, pai de família, responsável pela casa, é esbordoado pela vítima e seus colegas!

Realizada a ouvida de Amaro, o juízo oficia, então, ao administrador da CDR⁶³ para que este informe se, de 1890 até a presente data, o réu tivera sido recolhido ao estabelecimento, e se sim, por que razão. É encaminhado, igualmente, ofício ao subdelegado do primeiro distrito da Graça, onde se localiza o sítio do major, questionando sobre o proceder do réu. Ambas as respostas são negativas para qualquer passagem pela polícia.

Finalmente o caso é julgado pelo tribunal do júri, no dia 19 de outubro. Embora o júri responda afirmativamente à produção dos ferimentos em Arthur Oscar, praticamente todos os outros quesitos são respondidos negativamente, aliás, com unanimidade de votos. Os jurados entendem que não houve tentativa de assassinato, mas, em verdade, defesa própria, o que se deu

⁶² Idem, fls. 103v-104v.

⁶³ Idem, fls. 110.

enquanto o réu tentava obstar a ação da suposta vítima. O júri entendeu ainda mais: que o réu teve “impossibilidade de invocar e receber socorro da autoridade publica”⁶⁴.

Naquele mesmo dia, antes que Amaro fosse solto, o 2º promotor público, Antonio Leitão Vieira de Mello, apelou contra a decisão ao Superior Tribunal de Justiça⁶⁵, entendendo-a contrária à prova dos autos⁶⁶. A resposta da defesa à apelação merece ser lida integralmente:

A sentença appellada está conforme a prova dos autos, como se evidencia dos depoimentos das testemunhas da formação da culpa.

Os ferimentos da appellação apresentados pelo Dr. Promotor Publico são extra autos, e de alguma forma, insultuosos, o que não deve nunca ser feito pelo órgão da justiça publica, tanto mais quanto, o appellado for a pessoa de seo bom comportamento, com os documentos de folhas 107, 108 mostrando até mesmo com o doc. De fls. 109 que por parte dos filhos do Sr. Major José Cordeiro dos Santos não é regular o procedimento.

Insiste entretanto o órgão da justiça publica a chamar de desordeiro ao appellado, que é casado, pai de cinco criancinhas de tenra idade, para os quaes sempre viveo, assíduo no seu trabalho da arte de marceneiro, para manter sua família.

E deu o illustre órgão da justiça publica que, o appellado lançou mão de uma arma infame para ferir ao offendido, de sorte que um formão, que indica o instrumento nobre de um artista, é infame!!

Quando tal factio, praticado por um Major Cordeiro consentir em que no seo sitio residiu por mais de cinco annos um homem de tal procedimento, e que o considerasse, sendo até padrinho do filho de um (...) degenerado, e fosse a residência deste com sua família assistir qualquer divertimento.

É que Amaro, só tendo um defeito, é ser homem de cor, (...) em compensações tem a nobreza dos sentimentos de ser homem de bem, não se (...) na defesa da honra de sua família e de sua residência.

Assim, confia que a sentença proferida pelo Jury será confirmada como é de justiça pelas razões expressadas.⁶⁷

De novo, a casa. A defesa de Amaro, dessa vez, é mais direta: retratam-no a todo instante como um desordeiro, como homem intratável e dado a querelas, quando seu proceder demonstra que é na verdade um homem dedicado ao trabalho e à família. Mais que isso: se fosse mesmo um desordeiro, o que isso diria do próprio major Cordeiro, que havia mais de cinco anos consentia com sua moradia no sítio? Mais: que apadrinhara um filho seu e acudia à sua residência para participar dos divertimentos que ali realizava?

⁶⁴ Idem, fls. 113.

⁶⁵ Idem, fls 117.

⁶⁶ Idem, fls. 124.

⁶⁷ Idem, fls. 128-128v.

Aqui Amaro passeia com curiosa desenvoltura por uma série de lugares sociais. Coloca-se, por um lado, como chefe de família, responsável por seus cinco filhos e sua esposa, responsável pela manutenção de sua casa. Por outro, também se situa na zona de dependência do major: tem-no como compadre, algo tão comum às relações senhor-empregado de então, reside em sua propriedade, recebe-o em sua casa. Não se coloca como agregado, no entanto, como um subalterno qualquer. Tem, afinal, sua própria casa, pela qual provê – ainda que a posse da casa seja informada pela concessão do major.

Num lance incomum para os processos da época que sobreviveram e chegaram a nossos dias, Amaro ainda se coloca como vítima de racismo. É um homem de bom proceder, de vivência e cuidado familiar, não tem conduta que o desabone. No entanto, os “sentimentos nobres” de seu coração são turvados, a vista de seus perseguidores, pelo fato de ser homem de cor.

Submetido a novo júri, novamente Amaro foi inocentado⁶⁸. Desta vez, todos os quesitos em seu favor foram respondidos em unanimidade pelos jurados.

É interessante olhar para os ofícios que compõem o inquérito policial e os registros das audiências em juízo procurando menos a construção de uma verdade a partir da recuperação e costura dos fatos do que uma determinada forma de conduzir a narrativa produzida por testemunhas, vítima e réus. Não temos acesso às palavras dos ouvidos, mas, antes, àquilo que delas é feito pelo escrivão Argemiro Motta. Aliás, lembremos que não estamos no tempo das videoconferências, nem mesmo das máquinas datilográficas, mas do manuscrito, com todas as suas limitações de registro. Vale, igualmente, termos em mente, leitora, que cada testemunha tem seus modos próprios de narrar o visto e vivido, tem seus interesses no caso (muitas delas são sitiadas e/ou empregadas na casa do major), suas estratégias de contar e calar. Essas aparentes obviedades têm implicações relevantes, tanto mais se considerarmos que boa parte das testemunhas é de baixa escolaridade ou mesmo analfabeta, além de, em alguma medida, dependente do major, de sua casa.

Quero destacar, ainda, leitora, que não sabemos os termos que os ouvidos utilizam para se referir às partes. Isso é importante se pensarmos como a imagem dos réus como desordeiros é mobilizada. Esta é uma palavra no vocabulário do povo comum, isto é, daquelas pessoas que, por condição racial e socioeconômica, podem ser enquadradas, elas mesmas, como desordeiras? Perguntado sobre quem era, quais as características do réu Amaro ou do corréu José Ferreira, um

⁶⁸ Idem, fls. 153.

vizinho convocado a agir como testemunha os qualificaria espontaneamente como desordeiros? Ou não: o termo é muito mais mobilizado pelas elites, classes médias e pelas autoridades? O processo impossibilita resposta a esta pergunta.

Chamo a atenção, ainda, para a mobilização do termo “casinha” fazendo referência não apenas à casa de Amaro como às casas dos demais sitiantes. Ele parece guardar consigo um juízo de valor sobre as condições dos sujeitos que figuram no processo, um juízo sobre não apenas as condições de habitar, mas também sobre quem habita: a casinha de Amaro *versus* a propriedade do major Cordeiro. Lugares sociais. São as autoridades policiais que fazem tal demarcação ou ela surge espontaneamente na boca do povo? Curiosamente, instado a se manifestar sobre o conflito, Amaro falará sempre em sua casa, sem diminutivos. As autoridades do Estado, no entanto, criam uma oposição entre a propriedade e a casinha, opõem não apenas a arquitetura das casas, mas o *status* social de seus ocupantes: o major é proprietário, os demais são meros sitiantes.

Notemos, ainda, os modos como são encadeadas as perguntas e registrados os depoimentos. A polícia em geral não evidencia que perguntas faz, como as sequencia, que termos utiliza. Tudo fica inserido num fluxo narrativo simplificador e estilisticamente incômodo: que estava no presepe do sitiante Amaro, que viu quando a vítima pediu a Amaro que queimasse a lapinha, que tanto bastou para que Amaro e José Ferreira sobre a vítima se lançassem, que nesse instante se afastou para evitar confusão... Um fluxo narrativo, aliás, cujo encadeamento é controlado, de ponta a ponta, pela própria autoridade responsável pelas perguntas e, claro, pela figura pouco menos luminosa, mas não menos relevante, dos escrivães que, afinal, tudo reduzem a termo, em seus próprios termos (antes, nos termos estabelecidos pela burocracia policial).

Por fim, insistamos, leitora, na presença da casa do major a rondar todo o inquérito e processo judicial, como espécie de personagem obscura: é para lá que é levado o corréu depois de detido – detido por seu proprietário –, é para onde vão as autoridades policiais, quando finalmente convocadas, é onde é colhido o testemunho de seu filho, ali produzido como vítima, é onde se procede ao exame de corpo de delito, é para cuja sombra miram não apenas o corréu, mas as testemunhas, temerosos do que lhes pode resultar sua fala, suas acusações, é para onde mira, altivamente, Amaro, tentando mesmo extrair de seu trânsito naquele espaço a imagem de respeitabilidade que procura construir para si em seu depoimento.

1.3. A casa e a rua: práticas de poder e gestão racializada dos espaços

Naquele dia, eu e a turma de Direito e Relações Raciais iniciáramos um módulo dedicado ao mito da democracia racial. Como não poderia deixar de ser, eu separara um capítulo de *Casa Grande & Senzala* (CGS), de Gilberto Freyre, para que a turma lesse. “Freyre de novo...!”, suspirara uma estudante, o que, naquele momento, me divertira um pouco. Além do texto, no entanto, eu separara o filme *O mestre de Apipucos* para introduzir o debate. Apaguei, então, as luzes, e dei o *play*.

Dirigido por Joaquim Pedro de Andrade, o filme procura documentar a vida cotidiana de Gilberto Freyre, desde sua casa em Apipucos, bairro de Recife. Filmado em película 35 milímetros preto e branco, em 1959, sua primeira cena se destina a capturar a casa de Apipucos na sua imponência de casa senhorial: vemos sua fachada com seus janelões, o terraço do primeiro andar, a varanda do piso inferior e o jardim que a margeia. É por uma escada sombreada no canto direito da tela que a pequena figura do sociólogo vai descendo ao jardim. Tem início, então, a narração, feita pelo próprio Freyre: “quando é ainda madrugada em Apipucos e meus vizinhos, os maristas, acordam cantando, gosto de caminhar pelo sítio cheio de mangueiras e jaqueiras desta velha casa e pelas plantas, ainda úmidas, do jardim rústico” (*O Mestre de Apipucos*, 1959).

Vemos então Freyre em seu escritório, meio sentado, meio deitado a uma poltrona grande, rabiscando qualquer coisa no papel. A sala é caótica, os livros – vinte mil, informa o autor-narrador – estão por toda parte. E então, a música instrumental que vai acompanhando o autor-narrador-personagem com ares pretensamente frugais, muda de tom, anima-se: vemos uma mulher bastante arrumada, sua esposa a quem não se dá nome, contra uma parede decorada por um mural de azulejos portugueses do século XVIII (é sempre Freyre a nos informar), o chamar para tomar o “café com leite frugal” servido por um homem negro aparentemente fardado que então entra em cena: Manoel, “há muitos anos em nossa família”. Enquanto Freyre sorri, complacente, em sua postura evidentemente teatral e calculada, meus alunos explodem em gargalhadas: *É sério isso?*

Sentada de onde estou, rio com eles. Que resposta poderia eu dar para aquela pergunta? Vemos Freyre bebericar o café, tentando pôr em evidência a xícara de porcelana, vemos o sorriso constrangido de sua esposa, provavelmente desconfortável com aquele teatro. E então estamos na areia de uma Boa Viagem quase irreconhecível para minha geração: deserta, com pouquíssimas casas ao fundo (nenhum dos pavorosos prédios que hoje se incorporam à paisagem, suspiro eu, a

professora desterrada). Freyre lê na areia, então abandona o livro e caminha, descalço. Para, fecha os olhos, sente a brisa: “não me canso de olhar as cores desse mar onde nado desde menino. Eu poderia me esquecer do tempo nessa praia, não fosse ter de voltar para o peixe ou cozido que me espera”. *É sério isso?* E lá está uma cozinheira fardada, a preparar o peixe frito, sob a inspeção sorridente de seu patrão. *Não pode ser, não, isso é graça, não é?*

O que os meninos não sabem, e tampouco sabia eu à época, é que o filme de Freyre fora pensado para formar um *continuum* com outro curta do mesmo diretor, *O poeta do Castelo*. Nessa segunda metade, desmembrada para segundo filme, acompanhamos o cotidiano de outro pernambucano, o poeta Manuel Bandeira, que era, aliás, amigo de Freyre e que homenageou seu CGS com um poema. O filme de Bandeira, no entanto, só guarda de parecido com sua contraparte o mote. A despeito do título, Bandeira mora em um edifício bastante ordinário de uma rua que, dada a biografia do autor, imagino se localizar no centro do Rio de Janeiro de meio do século XX.

Diferente de Freyre, Bandeira não vive em um casarão senhorial, não divide sua rotina com família e empregados, ao contrário, aparece só, um tanto melancólico, um tanto carrancudo, outro tanto tísico. Sua casa, seu apartamento, é simples, é pequeno. Não há móveis de madeira de lei vindos sabe-se-lá-de-onde, não há azulejos de séculos passados, não há empregados pretos herdados do pai e do avô (o filme de Freyre nos ensina, leitora, que empregados também podem ser herdados, como livros, joias, casas). Há apenas um homenzinho curvado, cuja voz ouvimos em *off* apenas a narrar, aqui e ali, seus próprios poemas.

No filme de Bandeira a música instrumental de fundo começa triste, melancólica, aparentemente como modo de retratar a melancolia da vida moderna e citadina de um poeta sem família, desgarrado, desterrado: “Belo belo minha bela/ tenho tudo que não quero/ Não tenho nada que quero”, ouvimos sua voz recitar, enquanto caminha por uma rua larga, vazia e imunda, carregando sua garrafa de leite. E então, depois de tomado o café, redigido algum texto à máquina de escrever, o poeta sai à rua. A música se torna rápida, alegre: “Vou-me embora para Pasárgada”, encontrando com um conhecido ao andar pela avenida, abraça-o risonho. Segue a avenida, seu movimento de carros, a música se converte em alegre marcha com rufar de tambores, a câmera vai do chão aos céus, acompanhando a verticalidade de um poste de luz:

E quando eu estiver mais triste
Mas triste de não ter jeito
Quando de noite me der
Vontade de me matar
— Lá sou amigo do rei —

Terei a mulher que eu quero
Na cama que escolherei
Vou-me embora pra Pasárgada

Na sala já de luzes acesas, os meninos continuam a rir em farto deboche. O que diriam eles se soubessem que o filme fora desmembrado em dois por seu diretor porque Freyre ficara insatisfeitíssimo com o resultado? Nas palavras do próprio Joaquim Pedro de Andrade, Freyre ficara parecendo um ricaço, enquanto Bandeira parecia não ter um tostão. Em sua indignação, o “mestre de Apipucos” escrevera – daquela caótica, mas digníssima sala em que fora filmado, talvez? – um pequeno artigo, no qual reclamava de ter sido retratado como um “esnobe da riqueza”.

Pergunto-me, também, o que pensaria Freyre de um outro filme, *O caseiro*, concebido por Jonathas de Andrade (*O caseiro*, 2016) como um diálogo crítico com *O mestre de Apipucos*. Com a tela dividida ao meio, vemos, de um lado, as imagens do filme de Joaquim Pedro, de outro filmagem nova. Enquanto Freyre desce ao jardim da casa de Apipucos, vemos a figura de um homem negro subir as escadas. Ele e Freyre atravessam o jardim. Enquanto Freyre se senta à poltrona de seu escritório, o caseiro, sentado ao chão, com uma caixa de ferramentas próxima, concerta um aparelho de som. O caseiro se senta à poltrona em que um dia Freyre se sentou, mas a casa agora está convertida em museu. De um lado, a câmera acompanha Freyre à praia, de outro, o caseiro anônimo toma banho de mangueira no quintal; de um lado, o peixe frito, de outro, o caseiro molha uma massa de cuscuz. Na cena final, vemos Freyre deitado em sua “rede do Ceará” a fumar um cachimbo e ler um livro de poemas (de Bandeira!) “fora dos de sua especialidade”, ao lado, o caseiro fuma seu cigarro deitado na varanda, olhando para o tempo, como dizemos em Pernambuco.

O que pensaria de Freyre desse segundo filme? Talvez repetisse *é sério isso?* como repete, às gargalhadas, minha turma. Talvez se enfastiasse ainda mais, sentindo-se injustiçado como um “esnobe da riqueza”. O fato é que seu maneirismo, a pompa com que gostava de se revestir, os modos como estilizava a si mesmo, herdeiro de uma família patriarcal, são os elementos altissonantes que o avultam, ao lado do poeta ou, mais ainda, do caseiro, como um “esnobe da riqueza” (não, leitora, não me canso de repetir essa curta e tão cômica expressão!).

Os filmes causam, ao mesmo tempo, estranhamento, desconforto e riso. Dentre os muitos elementos que deles podemos extrair, penso no modo de habitar, de conceber uma casa. Penso que se pode vestir uma casa como se veste uma farda ou um brasão condecorativo. Pode-se portar uma

casa como uma arma pronta para uso. Pode-se embriagar de uma casa como de um licor – um licor de pitanga preparado frugalmente para as visitas... E então que significados damos a uma casa? Que usos lhe destinamos? Há mesmo uma casa auto evidente, no singular, ou deveríamos falar em *casas*? Uma casa, dirá, performará Freyre, pode gestar uma nação inteira!

Neste capítulo, proponho, leitora, que voltemos a Freyre não apenas por ser autor fundamental à sociologia brasileira, em particular a sociologia “consumida” pelos constitucionalistas, não apenas por se propor à interrogação sobre o Brasil e o povo brasileiro. Vamos a Freyre, neste estranho capítulo que, ainda se lembra?, pergunta da casa e também da rua, por ser de dentro e a partir da casa que ele se propõe a falar, a imaginar o nascimento e conformação do Brasil. As imagens e imaginações de casa, rua, família e domesticidade formuladas pelo autor foram engendradas, como veremos, a partir de um projeto de poder que logrou significativo sucesso: quase cem anos depois do lançamento de seus escritos, essas imagens e imaginações continuam conosco. Proponho, então, um retorno a Freyre, mas a partir de uma *rasanblaj* que atrite seus escritos aos modos de conformar e disputar casa e rua que nossas interlocutoras, desde as cenas de arquivo trazidas à discussão, têm proposto.

1.3.1. Imaginações senhoriais: casa, rua e Estado em Gilberto Freyre

As relações entre casa e rua, público e privado são um tema já clássico para a sociologia brasileira. Nesse sentido, o trabalho de Gilberto Freyre, em sua investigação da formação brasileira desde o cotidiano e da vida privada, é o grande marco. Com a trilogia *Casa Grande & Senzala*, *Sobrados e Mucambos*, e *Ordem e progresso*, sobretudo com os dois primeiros volumes, o autor diz se propor a percorrer a vida de senhores e escravos, aristocratas da *plantation* e arraia miúda, buscando refletir sobre o que faz do Brasil isso mesmo que ele é, que nós somos.

Não há particular originalidade nessa reflexão. O tema tinha marcado, até os anos 1930, a mente de um sem-número de autores de cujas obras viríamos a pensar como os primeiros passos rumo a um pensamento social brasileiro. Joaquim Nabuco, Silvio Romero, Paulo Prado, Oliveira Vianna. Cada qual a seu modo, todos esses homens vinham se dedicando a pensar o Brasil, a particularidade Brasil, o povo brasileiro, a viabilidade de uma nação brasileira, como organizar um Estado à altura do desafio. No entanto, até Freyre, o que havia disponível eram menos análises

sistemáticas do que comentários e pontos de vista articulados de forma mais ou menos livre, sobre os tais problemas do Brasil. Com o autor de CGS, isso muda, iniciando-se, para muitos, propriamente uma sociologia brasileira (Bastos, 1995). E isso marcará a “obrigatoriedade” do autor, o “cânone”, gostemos dele ou não.

O autor, oriundo ele mesmo de uma família senhorial de Pernambuco, tem em sua trajetória pessoal e intelectual alguns dos fatores determinantes para o lugar que irá ocupar na nascente sociologia brasileira. Diferente de boa parte de sua geração, Freyre aprende a falar inglês e vive alguns anos na Europa. É lá que entra em contato com modernismos e nacionalismos em articulação. Algum tempo depois, o autor afinal se muda para os EUA, onde realiza seus estudos de pós-graduação sob orientação do antropólogo Franz Boas. A proximidade com a antropologia culturalista de seu orientador traz influências importantes para o pensamento freyreano, na medida em que implica um rompimento com as explicações de uma sociobiologia até então imperante e de franca influência entre os autores brasileiros.

Aí reside uma das primeiras características do autor que o fazem tão celebrado como original. Em tese, Freyre recusa cientificidade ao determinismo racial que classifica, hierarquiza e enfileira numa marcha para o progresso diferentes raças e etnias. Para ele, a ideia de universalidade da normalidade, implicada nessa explicação, deve ser rechaçada diante da observação dos usos e costumes de cada sociedade (Bastos, 1995). Não haveria, portanto, uma régua universal do progresso e da evolução humana a ser reconhecida e manejada.

É com este ferramental analítico que ele se volta à investigação da sociedade brasileira, notadamente em seu longo processo de transição para a modernidade. Provocam-lhe, como dito, as questões caras à sua geração e à que lhe antecedeu. Questões como: as condições para modernizar o país, a crise do pacto oligárquico, as transformações econômicas e sociais produzidas pelas tentativas de industrialização e pela crise na agricultura de exportação. O que individualiza o autor diante de muitos de seus pares, no entanto, é o tipo de modernismo conservador, um modernismo bastante peculiar, que oferece como resposta às questões enumeradas. É nesse modernismo que ele procurará costurar transformação e permanência.

Às perguntas sobre as condições do país de construção da modernidade, o autor responde apontando para a casa e para a família patriarcal. Para Freyre, a casa e a família patriarcal são espaços fundamentais para a compreensão sobre como modos de vida e valores tradicionais se transmitiram e se conservaram. A casa senhorial, vista como espaço que resiste à racionalização

moderna, desponta em seu texto como o lócus que melhor exprime o senso comum e as características mais intestinas da sociedade brasileira (Bastos, 1995).

O autor procura nos indícios da vida íntima cotidiana os usos e costumes dos membros da sociedade, tirando, a partir daí, conclusões sobre a cultura brasileira. Desconfiado como poucos do ideal de racionalização, de universalização de direitos, de modernização burguesa à europeia, para ele a reflexão sociológica deveria se voltar menos aos processos de competição tão caros aos modernistas e mais às formas e processos de *contato* (Bastos, 1995). Seu fascínio são “as pequenas expressões de vivência e convivência cotidiana” (Freyre apud Bastos, 1995, p. 70).

Freyre percorre, através de pinturas e fotografias, mas também de visitas *in locu*, casas grandes coloniais e sobrados oitocentistas. Neles, procura indícios do cotidiano de seus habitantes. Vasculha cartas, diários, objetos guardados, relatos de viajantes, além das próprias entrevistas colhidas de formas mais ou menos formais em conversas com antigos participantes da “vida patriarcal” brasileira. Além desta “vida privada”, o autor se vale de notícias de jornais, cartazes, revistas ilustradas, de modo a entender também como se organiza uma “vida pública” do período.

(...) difícil esforço, com alguma coisa de aventura, de busca de documentos pessoais guardados em arquivos de família; de descoberta de papéis esclarecedores, sugestivos e significativos, ainda que obscuros; de conquista de pequenos nada capazes, às vezes, de iluminar, melhor do que as grandes luzes, as sombras de um tempo morto (...). (Freyre, 2013, pos. 476–482)

Como indivíduo oriundo de uma família senhorial ele mesmo, como fez questão ao longo de sua vida de reforçar, de estilizar (um “esnobismo da riqueza”!), recorre também com alguma frequência às próprias memórias e experiências, além de carregar o texto com os sentimentos de quem se vê diretamente envolvido e implicado em seus temas de estudo. Seu interesse percorre as salas e alcovas nas quais sua documentação não chega, preenche espaços vazios ou imagens turvas com sua imaginação, com suas próprias representações e memórias. Como destaca Nicolau Sevcenko no prefácio ao último livro da trilogia, *Ordem e Progresso*: “Gilberto é sempre um observador participante, ele estuda o que é parte intrínseca de sua experiência, de suas memórias, de seus valores. De um certo modo ele é o seu principal informante” (2013, pos. 224).

Seus intérpretes entendem que esse caráter de observador participante foi possibilitado por alguns fatores. Em primeiro lugar, tendo realizado seus estudos nos EUA e na Europa, tendo passado tantos anos longe do Brasil, ele teria a um só tempo adquirido a condição de sujeito participante, mas capaz de distanciamento. A “cultura exótica” à qual dirige seu olhar é a sua

própria: essa cultura “oriental”, “quente” e “sensual”, tão diversa da atmosfera europeia da qual toma o caminho de retorno. Seria ele o antropólogo mais “privilegiado” e em condições mais “invejáveis” de sua geração...

Além disso, seu “método empático”. Como mencionado, o autor não apenas escrutina a vida privada de suas personagens, como descreve e analisa o cotidiano carregando na nostalgia e na auto implicação. CGS e *Sobrados e mucambos*, aliás, são exemplares nesse sentido. Para Freyre, o conhecimento racional não seria a única forma de conhecimento, sequer seria a melhor para uma sociedade tão sensorial – ele diria sensual, com todas as implicações de tal escolha. É preciso não apenas conhecer com os sentidos, mas se aproximar das personagens, ver as relações “entre as pessoas e os símbolos mais característicos da época” (Freyre, 2013, p. 687–693), tentar enxergar o mundo através dessas lentes. Aí estaria seu método empático.

O método justifica, ainda, sua descida ao cotidiano. Para ele, só se compreendem bem os valores de uma sociedade nas suas intimidades. É também aí que se percebem, nas características peculiares, no senso comum do povo, aquilo que o distingue, que o particulariza, aquilo que comprova a impossibilidade das universalidades abstratas, é aí que se vê, a partir dos valores compartilhados, as soluções engendradas para os problemas sociais.

(...) os instrumentos da sociologia devem ser aqueles elaborados sobre as construções dos atores sociais para *interpretar seu mundo*. Assim, o traço básico da sociologia é ser *compreensiva*. Sua matéria básica a compreensão dos significados e motivações dos atores sociais. (Bastos, 1995, p. 71)

O tom nostálgico e bastante pessoal de seus textos, no entanto, dividiu opiniões. Alguns enxergam aí um dos elementos de sua originalidade e gênio (Araújo, 1994), outros criticam o lugar de nostalgia senhorial de um tempo de mando e autoritarismo perdido (Ribeiro, 2001). O fato é que Freyre será sempre um defensor do estilo.

Para os fins a que este capítulo se propõe, concentro as atenções nos dois primeiros volumes da trilogia, tidos por muitos como os trabalhos mais importantes do autor. Desde logo, chama atenção a estrutura dos títulos: esses pares assimétricos, dicotômicos ou, numa interpretação ao gosto do autor, essas duplas de tensa complementaridade. Seus títulos antecipam sua ideia de que teríamos, aqui, uma sociedade lusotropical cuja marca seria o adoçamento das tensões entre elementos que, isolados, pareceriam incompatíveis, uma sociedade marcada pelo arredondamento de frestas, pela capacidade de transigir suavemente e buscar saídas pelo caminho do meio. Uma sociedade da conciliação e harmonia, da hibridez.

A conciliação, a harmonia está presente em toda parte, mas sobretudo na domesticidade: ela arredonda as aparentes aversões entre casa grande e senzala, entre sobrado e mocambo. O ambiente doméstico se afigura, então, não apenas como espaço privilegiado para a observação da sociedade brasileira, mas como o espaço de nascimento do Brasil enquanto Brasil – aliás, como diz o autor, a colonização brasileira não teria sido realizada por indivíduos, mas por famílias! (Freyre, 2021a, p. 81) Como apontei, é na casa que se conservam os valores mais característicos da sociedade brasileira. Mas não se trata, é claro, de qualquer casa: sua atenção se volta quase inteiramente à casa senhorial.

Se o Brasil é a sociedade da hibridez e da harmonização, fruto de sua formação ibérica, afinal Portugal seria já esta Europa africana, tonalizada por influência “mourisca”, a casa senhorial, notadamente a casa grande dos engenhos de açúcar (mas também, com o avançar do século XIX, os sobrados urbanos), é o espaço onde essa alquimia de culturas, raças e valores acontece de forma mais bem acabada. Na casa senhorial, encontram-se não apenas o patriarca, com sua sabedoria de mando tolerante, como as mulheres, as crianças e seus subalternos raciais, negros, indígenas e caboclos. Cada qual contribui, sob a batuta do senhor, para a formação da família, o elemento “colonizador” fundamental, elemento estruturante da sociedade brasileira.

A violência que poderíamos vislumbrar nas relações de sujeição aí colocadas são naturalizadas pelo autor, elas fazem parte do cotidiano e da constituição da família. Mas ela é amortecida, sempre, no encontro e interação entre personagens tão distintas. Mesmo as disparidades entre casas grandes e senzalas seriam suavizadas pela intimidade, pelo cuidado paternal, apaziguando as agruras e tornando a vida do negro cativo, esse sujeito por si bondoso e alegre, mais suave e doce.

Mais suave e doce, aliás, do que a sobrevivência difícil dos libertos e livres de cor, já autoexilados da casa patriarcal. É que essa dinâmica de harmonização seria prejudicada com o desmonte gradual da escravidão, com os processos, não apenas de urbanização, mas de espraiamento de ideias liberais no país e, sobretudo, com o advento da república. À harmonia entre casa grande e senzala sobreviria uma tensão, um conflito permanente, entre sobrados e mocambos, já não mais tão próximos e familiares quanto as duas primeiras.

Mas, como dizia, sua investigação da casa, da domesticidade e da vida privada, se volta aos espaços senhoriais. Tanto a senzala quanto os mocambos, a despeito dos títulos dos livros, são uma quase ausência. Se sabemos a dinâmica das casas grandes, o que nelas podemos encontrar, como

seus habitantes se relacionam com a ideia da domesticidade em si, nada além de um retrato breve e grosseiro é dado das senzalas e, menos ainda, dos mocambos. Claro: as senzalas são apenas o quarto dos fundos dessa casa, no qual dormem as figuras infantilizadas dos escravos.

A leitora poderia indagar ainda se o método freyreano não implica numa impossibilidade de explorar esse ambiente. Se o método é participante e o autor é ele mesmo um membro da elite senhorial, uma espécie de patriarca ele próprio, as senzalas estariam fora de seu alcance metodológico. Essa objeção tem sua razão de ser. De fato, a ideia do método empático como acionador não apenas da experiência e da memória pessoal, mas dos sentimentos e emoções, limita o sujeito observador à realidade que ele tem como sua. Nesse sentido, Freyre pensa o Brasil desde apenas uma dessas casas, sem, aliás, jamais pôr em questão seu próprio ponto de vista situado.

Por outro lado, no entanto, muitos dos procedimentos utilizados para acessar as experiências de sujeitos que experimentaram uma realidade social assumidamente diversa da sua – homens e mulheres de fazendas cafeeiras, de sobrados da Corte ou da capital, estancieiros do sul, etc. – procedimentos como entrevistas, visitas aos locais, leitura de diários, análise de artefatos, etc., praticamente não são utilizados, ou são utilizados em muito menor extensão, com os moradores das senzalas e dos mocambos. Às entrevistas em volume com homens e mulheres da elite correspondem algumas poucas conversas com criados e ex-escravos. Vemos pouco apuro na descrição das senzalas e dos mocambos que margeavam as diferentes casas grandes que o autor investiga.

Nohora Arrieta Fernandez (2021), analisa como as famílias senhoriais brasileiras e nordestinas sobretudo, produziram uma farta iconografia das casas grandes. Podemos dizer o mesmo dos sobrados. O trabalho de Freyre pode ser inserido nessa mesma tendência. Quase podemos perscrutar dentro dessas casas através da densidade de detalhes fornecidos pelo autor. Mas se quisermos saber das senzalas e dos mucambos nessa mesma iconografia, que surpresa!, praticamente não há rastros de escravos, empregados, “subalternos”.

Arrieta Fernandez destaca que, nesse jogo de presença e ausência, o retrato produzido é sempre de pacificidade. A casa grande num cenário bucólico, planos amplos e uma sensação quase de saudade de um tempo perdido. A senzala e seus habitantes não têm lugar nessa iconografia das saudades do engenho. O trabalho de Freyre de alguma forma justifica essa escolha: a doçura familiar das relações entre livres e escravos, entre negros e brancos, traz-nos todos um pouco para o lado de cá, para esse cotidiano vagaroso de conversas entre o sofá e o alpendre, para o preparo

de doces, para as brincadeiras inocentes de meninos brancos montados em molequinhos negros. É o lugar do encontro, da interação. *Manoel, há muito em nossa família, serve o café.*

A escravidão em Freyre torna o Brasil uma possibilidade. Nesse sentido, embora se admita uma série de problemas e malefícios advindos do sistema escravista, não haveria como negar sua importância, sua imprescindibilidade mesmo, para sermos aquilo que somos: uma sociedade tropical não apenas alegre, mas de humores bem temperados numa capacidade de adaptação e transigência com o novo e com o diferente. Como o autor repete à exaustão, o povo brasileiro seria bem adaptado à e teria gosto pela vida patriarcal. Não por acaso, sua melhor ideia e seu melhor ajuste de governo está naquele em que há a figura de um governante forte e carismático. O pai da nação.

Na casa senhorial/nacional, assistimos ao teatro da doce brutalidade de divisão de papéis: o patriarca branco que mantém assujeitados agregados, mulheres, crianças, negros e bichos domésticos. O negro ocupa sempre o lugar do assujeitamento absoluto. Se é livre ou liberto, é o trabalhador subserviente que sabe que suas melhores chances estão em aceitar a integração subalterna à casa do senhor. Se é escravizado, é o bom negro que toma, assim como os macacos que se mantém amestrados dentro de casa para fazer sorrir às visitas a bênção ao seu senhor (Freyre, 2021a, p. 43).

Embora o autor identifique com pesar a crise do patriarcalismo com a derrocada dos engenhos, o fim da escravidão e o advento da república, ele também é o autor do tempo dobrado sobre si mesmo. Tão internos à sociedade brasileira como são, esses valores familistas e patriarcais não se perdem, eles são transformados em novos espaços, ainda que prenhe de contradições. É assim que ele interpreta a relação entre sobrados e mocambos, entre ordem e progresso.

Os mocambos, no argumento do autor, são a metonímia, na arquitetura da casa, da ascensão ou ao menos das tentativas de mobilidade social de pessoas de cor, notadamente dos mulatos. O mocambo expressa o desmonte da escravidão, a transformação das relações entre senhores e escravos como se tornando mais e mais impessoais, perdendo vínculos familiares e, portanto, também o poder de mando patriarcal. O mocambo, não à toa, é espaço pouco explorado em seu texto: no entendimento do autor, não é lugar de encontro, é o lugar onde o senhor e sua família imediata não vão e não devem ir. O mocambo não pode, portanto, sintetizar a família nacional pois ele não é célula de nada, não é e não pode ser espaço de poder e decisão. Ao contrário, o mocambo

é a tentativa de rivalizar com a nova casa senhorial. É, portanto, uma ameaça à ordem e à unidade nacional.



Fonte: Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj), Acervo Manoel Tondella.

Figura 6. Crianças nos Coelhos. Recife, 1905.



Fonte: Fundaj, Acervo Manoel Tondella.

Figura 6. Casas de Taipa. Bairro do Monteiro, Recife, 1905.

É nesse sentido, finalmente, que podemos compreender também o par ordem e progresso, que nomeia o último livro da trilogia. Exponente da geração de 1930, mas visto sempre como autor em conflito com o modernismo, Freyre tem, na verdade, uma proposta distinta daquela dos participantes da Semana de Arte Moderna de 1922, por exemplo. Seu modernismo é, para utilizar a expressão de Marcos Queiroz (2022), regressivo.

Freyre procura no passado os elementos que caracterizam a sociedade brasileira e, nesse sentido, explicam o presente, mas também apontam para suas condições futuras. Nele, presente, passado e futuro estão sempre pensados em suas interpenetrações (Bastos, 2006, p. 161–162), seu tempo, é, como eu dizia, em dobra sobre si mesmo. As condições, então, para a *boa* modernização do país, para a modernização com garantia da ordem, é retomar o exemplo da família patriarcal, voltar a seus valores para reinventá-los em adequação aos novos tempos. Regredir para progredir. Progredir em regresso.

É isso que faz do autor o ideólogo das oligarquias de seu tempo (Bastos, 2006, p. 184) e também além. Se as décadas de 1920 e 1930 apontam para uma crise no poder oligárquico e, junto a essa crise, para a grande perda de importância das antigas famílias senhoriais da *plantation* nordestina, Freyre chama novamente atenção para a importância de seu arranjo político, para sua contribuição para a família nacional e seu progresso. Freyre aponta que ainda há espaço para o familismo patriarcal, que é possível com ele compassar o desenvolvimento do país. Mais ainda: que o desenvolvimento *ordeiro* do país depende do familismo patriarcal. Depende da permanência da casa senhorial como espaço de poder.

(...) a força de Freyre reside, sobretudo, por ele ser o prolongamento e a sistematização mais bem acabada – com foros de cientificidade – do pensamento da classe senhorial do Império. Por ter olhado retrospectivamente para a escravidão e para a abolição, reconciliando as elites brasileiras com o seu passado, no intuito de determinar o presente e o futuro da nação. Gilberto, portanto, não representa uma inovação ou uma ruptura no pensamento social brasileiro. Gilberto é puro e simplesmente a consciência da antiga Casa-Grande escravocrata. Sua obra é apresentar uma visão do Brasil a partir da perspectiva do senhor de escravos. O “nós” brasileiro mimetiza diferentes fases da vida desse sujeito: menino de engenho, bacharel, chefe da família patriarcal. Um país visto e concebido do alpendre da Casa-Grande. (Queiroz, 2022, p. 491)

Como argumenta Queiroz, seu lugar de ideólogo da casa grande faz de Freyre, ainda, uma espécie de saquarema *arrière la lettre*⁶⁹: o autor propõe uma dobra no tempo, um passado projetado no presente e no futuro de modo a criar as condições para uma modernização regressiva. Talvez o que o particularize seja o trágico sucesso de sua empreitada, curiosamente introjetada na imaginação política de sujeitos à direita, mas também à esquerda do espectro político. Com isso, há uma espécie de naturalização da relação da casa senhorial com o poder: é dela que surgem os

⁶⁹ Considerando Freyre como um herdeiro dos saquaremas, tomo a liberdade de ironizar a expressão francesa *avant la lettre*, utilizada para apontar para um pensamento de vanguarda (literalmente, um pensamento que se constrói antes da letra, antes do texto). Literalmente, *arrière la lettre* significa após a letra, depois do texto.

cidadãos, os homens capacitados à gestão do Estado. As massas que vivem em estado de anomia, os corpos racializados e disformes, sobre os quais se faz necessária a ação reguladora da lei e para as quais a cidadania nunca chegou – porque também carentes de tudo o que tornaria a cidadania possível – são pensadas desde os mocambos sujos e sifilizados que ocupam.

Talvez a leitora esteja a torcer o nariz, pronta a sugerir que os escritos de Freyre são, pelo menos, trinta anos posteriores ao caso de Amaro. Tem razão, é claro. O que argumento, no entanto, é que, de um lado, Freyre se torna a voz autorizada de toda uma “classe” de homens que não apenas imaginaram o Brasil, como estiveram muitas vezes à frente de lugares de poder, na condição de burocráticas, de estadistas. É essa “classe” de homens que constrói uma imaginação racializada dos espaços da casa e da rua, impondo, então, mecanismos de gestão desses espaços e suas gentes. Entendo que essa imaginação da casa e da rua, atritada com as cenas de arquivo, nos aponta não apenas ou não simplesmente para a “exclusão” de negras e mulatas ocupantes de antigas senzalas e mocambos, mas para formas de construção desses espaços e de seus ocupantes.

O caso do presepe de Amaro expressa, em certo sentido, essas tensões em torno da casa, da família senhorial e da constituição da lei. Amaro talvez seja visto como figura difícil – conforme reiteradamente afirmam as testemunhas, a partir de provocações das figuras anonimizadas que conduzem suas oitivas – porque não se vê tanto como elemento na casa do senhor ou participe numa grande família na qual ele é um agregado ou um subalterno, mas como sujeito de suas próprias decisões. Senhor de sua própria casa.

O caso é interessante justamente por dimensionar a importância da disputa pela casa. O reconhecimento ou a negação dos direitos de Amaro e seu irmão são materializados, a todo tempo, na imagem de sua casa. Se sua casa é apenas uma “casinha” situada à sombra e à dependência da propriedade do Major, Amaro e José Ferreira, são, igualmente, espécies de subalternos daquela família. É sua condição, ainda, de habitantes de uma “casinha” que parece materializar sua condição de “desordeiros”, de homens pouco morigerados, dado a barulhos e resingas de toda sorte. Creio que, com discutem Adriana Vianna e Angela Facundo, “estamos lidando com processos de categorização espacial-moral que constroem simultaneamente corpos e territórios. Dito de outra maneira, assistimos a processos nos quais os sujeitos existem porque pensados e produzidos em relação a um espaço” (2015).

A presença dessa dimensão espacial-moral na constituição de corpos, de sujeitos, é reiterada constantemente ao longo do processo de Amaro e seu irmão. Ela se expressa ainda durante o

conflito, quando Arthur Oscar demanda obediência dos carpinas por julgar que, como filho do proprietário, pode não apenas determinar quem circula no sítio, como os modos de circulação. É também ela que permite ao major e a seus filhos, enquanto família proprietária, gerir o conflito até mesmo nos modos como a polícia será acionada: são eles que decidem pela conveniência e pelo momento oportuno de levar o caso às autoridades. Gestores não apenas do sítio, mas dos corpos dos sitiantes, eles determinam que José Ferreira seja detido, ainda que saibam, como parece ser o caso, que o irmão de Amaro de fato nada tinha com o barulho. Por outro lado, a maior parte das testemunhas ouvidas pela polícia e pelo juízo é também marcada pela sua relação com a casa do major: são criadas e criados seus com cujo silêncio ou conivência a família do major parece contar, visto que submetidos aos arranjos sociais e econômicos engendrados por sua casa.

É assim que também os muitos e insistentes discursos sobre a rua – e a festa de rua – adquirem também inteligibilidade e concedem inteligibilidade a certos sujeitos. Malandros, vadios e desordeiros são personagens cujas características têm como referência essa rua perigosa e carnalizada. E, no entanto, é curioso como essa rua que os conforma enquanto sujeitos, não é propriamente a mesma rua que significa homens ilustres e de letras, como Manuel Bandeira, no documentário de Joaquim Pedro de Andrade. A rua dos cidadãos é qualquer coisa de civilizada e republicana. A rua dos malandros, dos vadios, é democrática apenas de uma perspectiva carnavalesca e carnalizada: a ordem é virada do avesso e por alguns momentos turbas mais ou menos bárbaras roubam a cena, elevando-se à condição de reis e rainhas.

Para além da apropriação privada da coisa pública, para além de uma gestão patrimonialista do conflito, temos um verdadeiro borramento entre os espaços do poder público (polícia, judiciário) e do poder privado (casa do Major) que informa não apenas vicissitudes, “falta de valores modernos” na burocracia estatal, mas os modos complexos e produtivos pelos quais se impõe um trânsito entre o Estado e a casa “senhorial”.

É claro, leitora, falo em casa senhorial não para afirmar o major Cordeiro como um grande proprietário e figura poderosa na capital ou em Pernambuco como um todo – o fato de um de seus filhos ser oficial da polícia talvez nos advirta justamente em sentido contrário, que talvez fosse uma família posicionada das camadas médias da sociedade. O que quero, ao mobilizar o termo, é chamar atenção para as assimetrias entre sua família e a família de Amaro, assimetrias que falam, simultaneamente, do lugar da casa, da condição de ser ou não proprietário e também das clivagens raciais.

Enquanto o conflito se desenrola – ainda no sítio e mais tarde, nos autos do inquérito e do processo – é reiteradamente apontada a condição de sitiante de Amaro e levantado o questionamento se o presepe se dá “portas afora” ou “portas adentro”. A condição dessas casas é erguida à condição de um elemento do processo. As relações entre a casa e a família do major e a lei, por sua vez, pairam um tanto quanto fantasmáticas sobre inquérito e processo. As testemunhas apontam a fraude, alguém escreve, às margens do papel “chamarão a isto flagrante”, mas nem mesmo a defesa encampa um confronto aberto, um apontamento às claras da questão. Há um borramento entre lei e casa que afinal não é confrontado.

1.3.2. Múltiplas casas: outros modos de conformar e dar sentido à casa

Quem inventou o Cavalo-Marinho foram os negros da senzala, do cativo. Chegou o patrão dele e disse: nego inventa uma brincadeira. Os negros viviam tudo no chão, com 30 ou 40 famílias. Daí chegou o nego e falou: bora fazer um Cavalo-Marinho. Arrumaram uma mola de arame e fizeram um reco. A rebeca era uma garrafa e o pandeiro era de couro, tinha que esquentar pra afinar. Os arcos eram cipós com folhas de coco amarrada. E quando tinha ensaio geral, os capangas apareciam para espiar. Não tinha dinheiro para comprar roupa, mas o patrão dava dinheiro. O Cavalo-Marinho era da África, e daí foi para França, para Portugal e depois veio para o Brasil. (Entrevista de Seu Martelo concedida a Beatriz Brusantin.)

Seu Martelo, como é conhecido Sebastião Pereira de Lima, aos seus 87 anos é reconhecido como o Mateu mais antigo de Pernambuco. Começando a vida no corte da cana ainda muito jovem, ele brinca cavalo marinho desde seus 19 anos, já como Mateus. O trecho acima, retirado de uma entrevista por ele concedida à historiadora Beatriz Brusantin, ecoa a versão contada também por outros brincadores populares sobre a origem do cavalo marinho: nas senzalas dos engenhos.

A senzala, em sua breve fala, é caracterizada a um só tempo como ambiente de precariedade, sofrimento, mas de construção de laços e de inventividade. A senzala é casa para as 30 ou 40 famílias que ali vivem apinhadas e que, juntas, vão inventando, peça a peça, os materiais necessários para o surgimento da brincadeira. Nesses termos, a fala de seu Martelo desafia concepções sobre a escravidão – como a freyreana – segundo as quais as senzalas seriam ambientes de anomia social, de devassidão e depravação moral nos quais era inviável a formação de laços afetivos e de parentesco. Se em seu estudo clássico da família escrava no sudeste Robert Slenes (2010) confronta o relato do viajante segundo o qual na senzala não haveria uma flor, ou seja, não

haveria esperanças, anseios, afetos, apontando como os povos bantu foram capazes de reelaborar suas tradições no Brasil, a fala de seu Martelo nos dá outras pistas de como isso se processou não apenas no sudeste cafeeiro, mas também no nordeste.

Assim como propõe Robert Slenes, aqui é importante que tensionemos os conceitos de casa e família que povoam o senso comum. Como aponta o autor (Slenes, 1992, 2010), comunidades de escravos souberam reinventar vínculos de parentesco não apenas através de laços de sangue, mas, por exemplo, do compartilhamento de valores, da proximidade linguística e da ideia de “nação”, região comum africana de onde teriam sido capturados. Neste ponto, vale termos em mente as primeiras cenas de Mateus, ou do nego Mateu, no cavalo-marinho.

O Mateu, assim como seus companheiros Bastião (Sebastião) e Catirina (Catarina), é reputado na maior parte das versões contemporâneas do cavalo marinho como um negro escravo do Capitão Marinho. No início da brincadeira, ficamos sabendo que o Capitão fará uma viagem e deixará o trio responsável não apenas por sua propriedade, mas também por uma festa que se organiza em homenagem ao Santo Rei do Oriente. Os negros, no entanto, “tomam conta, mas não dão conta” (Nice Teles, [s. d.]) e quando o Capitão volta Mateu lhe diz que agora tudo ali é seu e de pareia, ou seja, seu e de parente. Se tomarmos a fala da personagem em conjunto com a de seu ator, podemos pensar que o próprio brinquedo reinventa a noção de família: é o laço de parentesco que o habilita.

Quanto à ideia de casa, de que maneiras ela é recriada aqui? Para além de uma função de habitação, a senzala, casa que gesta o cavalo marinho, é ambiente que abriga “pareia”, seus sonhos e sua capacidade criativa. A respeito de si próprio, de seu percurso para aprender a brincar de Mateu, seu Martelo conta que muito andou e muito observou, mas parte aprendeu “assonhando” (Santos, 2021). Assonhando como parecem os negros terem assonhado o cavalo marinho no chão batido da senzala. Essa casa, então, se não é abrigo do corpo maltratado pela violência da escravidão, é abrigo da fuga pela invenção da brincadeira.



Fonte: Marco Zero Conteúdo, foto de Arnaldo Sete
Figura 7. Seu Martelo.



Fonte: Marco Zero Conteúdo, foto de Arnaldo Sete
Figura 8. Seu Martelo.

Outros brincadores populares destacam sempre como suas casas se tornam espaços fundamentais para a continuidade das brincadeiras. É nelas, muitas vezes, que confeccionam instrumentos, que costuram as roupas das personagens, que preparam as máscaras. É também nelas que guardam as roupas e instrumentos necessários ao brinquedo. Para brinquedos sem sede específica, a casa dos brincadores se abre. Em muitos casos, as casas dos próprios mestres, dos próprios brincadores, depois se torna ponto de cultura ou é convertida em museu.

Narrando a trajetória de sua família com a cultura popular da Zona da Mata Norte de Pernambuco, a família Salustiano conta sempre como sua casa servia de pouso a outros brincadores, bem como de ateliê. Tendo o Mestre Salu se mudado da Zona da Mata para Olinda, sua casa passou a ser pouso também para outros brincadores vindos do interior de passagem por Recife e Olinda. Mais tarde, em 2002, uma extensão de sua casa se transformaria na atual Casa da Rabeca do Brasil, espaço de cultura popular que sedia, anualmente, os Encontros de Cavalo Marinho e de Maracatus de Baque Solto.



Fonte: Folha de Pernambuco. Foto de Ed Machado/
Figura 9. Maracatu de Baque Solto Leão de Ouro, de Condado-PE, se apresentando na Casa da Rabeca.

Há, ainda, outras casas fundamentais para os brinquedos populares, notadamente para aqueles que são reputados brinquedos de terreiro. Embora nem sempre anunciadas nas falas públicas dos brincadores, tais casas, quando referidas expressamente, são tomadas como espaço de onde o brinquedo tira seu fundamento e sua força. Falo das casas de candomblé, de umbanda, de jurema, as casas das religiões afrobrasileiras às quais maracatus e cavalos-marinhos se relacionam.

Maracatu a história diz que tem origem nos terreiros. Todo maracatu hoje em dia tem um pai ou uma mãe de santo, essa pessoa que cuida da parte religiosa. Acredita-se que a mãe ou o pai de santo que segura a parte espiritual, para que possa brincar os três dias, para que nenhum mal aconteça. Quando tem sambada, vai cuidar para que o mestre se saia bem, para que o outro não atropela. No passado isso já foi mais forte. No passado tinha caboclo que tomava azougue (...) que saía de costa, que pulava janela, que se avultava, que sumia. Mas até hoje muita gente segue o ritual, se afasta de mulher uma semana antes do carnaval. Se acredita que tem de manter aquilo ali pra manter a brincadeira. (Mestre Bi, em entrevista a mim concedida em fevereiro de 2023).

O trecho acima, colhido na entrevista que realizei, em Nazaré da Mata, com Lezildo José dos Santos, Mestre Bi do Maracatu Estrela Brilhante de Nazaré, dá conta da importância das chamadas casas de santo para os brinquedos populares. Tais casas, em lugar de servir (apenas) à moradia física, alicerçam os brinquedos, dão-lhes força, fundamento. São moradia, habitação sagrada. Para o mestre Manoelzinho Salustiano, por sua vez, tais casas também gestam, à sua maneira, cidadãos, cidadãos moldados no aprendizado da cultura popular. A força que carregam, transmitida na seriedade de seus rituais, não apenas segura os brinquedos, impedindo que “no ar se acabem”, mas se multiplica nas gerações que ali têm sua escola:

O folgazão se prepara 15 dias antes, vai começando o ritual dele, até a quarta-feira de cinzas, até a hora que o maracatu encosta na sede. Esse é um folgazão, um cara que cuida dos rituais. (...) Dentro do cavalo marinho existe seu ritual também. (...) O mamulengo, a mesma coisa. No mamulengo o mestre tem o boneco dele e ninguém pega naquele boneco, aí a gente chama de pantinho. (...) Todo seguimento de terreiro tem seu ritual. Cada um de seu jeito. Agora eu também posso copiar ciranda dos outros ou escrever em casa e fazer uma apresentação de uma hora. Então qualquer pessoa faz isso, eu chamo os foliões, qualquer um faz isso. Mas quando você se torna mestre, você canta oito horas e não fica rouco, porque você se preparou. E tudo dentro da cultura popular, todo seguimento de cultura popular que tem seu lado religioso, pode prestar atenção que ele se segura. Quando é um espetáculo, ele passa dois, três anos e daqui a pouco ele começa a ser esquecido. Aonde tem religião tem proteção. Tem que botar isso na cabeça. (...) Meu pai dizia: o que surge no ar, no ar se acaba. E é verdade isso. O terreiro é meu espaço, ele é meu espaço religioso, do meu jeito, é meu espaço de brincar, ele é minha escola, é minha faculdade, porque é ali que eu vou formar um cidadão de bem do meu jeito, dentro da cultura popular. (Manoelzinho Salustiano: histórias de um mestre no terreiro, [s. d.]

No cavalo marinho, uma figura emblemática que marca uma das dimensões espirituais do brinquedo é o caboclo de pena ou, em algumas variações do brinquedo, o Caboclo de Arubá. Uma das toadas por ele cantada diz “sou um caboclo de pena e vou me juremar”, em alusão ao culto da Jurema Sagrada, popular em várias regiões do nordeste e, marcadamente, na Mata Norte pernambucana. O momento do caboclo se particulariza, no brinquedo, por ser também momento de transe, de incorporação: quebrados alguns cacos de vidro pelos negros Mateus e Bastião e espalhados pelo chão, por sobre eles o caboclo anda, deita e rola, sem que sofra qualquer ferimento.

Mestre Biu Alexandre, falecido aos 79 anos em 2022 na cidade de Condado, era um dos caboclos de Arubá de maior notoriedade na região. A respeito do caboclo, ele simultaneamente fala e cala, dando a dimensão do segredo da figura e da brincadeira como um todo:

A gente sabe que vai fazer, mas não exatamente como ou o que vai fazer. Esse tal de Caboclo, ele merece um respeito. É isso que eu digo, que sempre tenho dito, até através de oficinas: olhe, o caboclo todo mundo pergunta o que é, como é, como não é, mas a gente não pode explicar como é que a gente faz. A gente não pode explicar. A gente não pode dizer, porque o cabra que disser, que abrir a boca dele e disser não porque é assim assim assim, ele não sabe. (...) Quem tem ele faz o trabalho dele sem passar isso pra ninguém, até porque ele não permite. (Mestre Biu Alexandre em entrevista para o IPHAN. Cavalo-marinho, 2014)

Embora algumas fontes, como o próprio Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) feito pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) a respeito do cavalo marinho, às vezes promovam discursos que hierarquizam os múltiplos sentidos religiosos

que um brinquedo pode ter⁷⁰, sugiro, leitora, que levemos a sério a dimensão do segredo e desconfiemos do anunciado, do aparente. Se religiões afrobrasileiras foram objeto de intervenção, se foram perseguidas, cerceadas em suas possibilidades de expressão, o silêncio, o disfarce, são estratégias fundamentais para sua sobrevivência e passam a se tornar também a linguagem em que tais práticas religiosas se expressam⁷¹.

Caboclo: Estrela amazona, fulô mangerona.
Banco: Estrela amazona, fulô mangerona.
Caboclo: Chuva chovia, trovão trovejava.
Banco: Chuva chovia, trovão trovejava.
Caboclo: No alto da serra as estrelas encruzava.
Banco: No alto da serra as estrelas encruzava.
Banco: Nos are armei meu balanço.
Nos are eu me abalaçava.
Nos are armei meu balanço.
Nos are eu me abalaçava.
Caboclo: Arreia Cabôco, pra me ajudar.
Banco: Arreia Cabôco, pra me ajudar.
Caboclo: Cabôco da mata, nagô, juremá.
Banco: Cabôco da mata, nagô, juremá (Versão do Caboclo de Arubá do Cavalo-Marinho Estrela de Ouro de Condado Lewinsohn, 2022, p. 13)

⁷⁰ O INRC do cavalo marinho afirma que “[n]os grupos de Cavalo-Marinho em que se presencia o culto à Jurema, a religião católica também está presente e continua sendo o sentido principal da festa.” (Pernambuco; FUNDARPE; Associação Respeita Januário, [s. d.], p. 110)

⁷¹ Se até aqui eu tiver conseguido trançar bem o texto, creio que estará curiosa para ver a cena do Caboclo de Arubá sobre o vidro. Não a reproduzo em imagens aqui propositalmente. Reproduzo imagens do Caboclo na função porque os próprios brincadores se permitem fotografar. Poderia reproduzir alguma das imagens do Caboclo ao chão, sobre o vidro. Pensando fundo na dimensão do segredo, pergunto-me para quê o faria? para quê alimentaria, a esse modo, tal curiosidade? Se a leitora está verdadeiramente interessada, convido-a a ir à Mata Norte em tempo de sambada, encontrar de perto o Caboclo, quem sabe até interagir com ele.



Fonte: Lewinsohn, 2006
Figura 10. Caboclo de Arubá (Mestre Biu Alexandre. Junto vemos as figuras de Catarina e Bastião).



Fonte: INRC Cavalos Marinhos
Figura 11. Caboclo de Arubá (Mestre Biu Alexandre)

Assim como há muitas, diversas casas, é importante e justo falarmos em muitos, diversos silêncios. O silêncio em torno das casas que dão fundamento religioso aos brinquedos, sobretudo o silêncio praticado pelos brincadores, não é um silêncio de silenciamento, de construção de esquecimento e apagamento, é um silêncio dimensionado pelo segredo. É um silêncio que se volta aos não iniciados, é um silêncio que indica que essas casas, pequenas, de arquitetura tão frágil e humilde, com seu reboco descascado, sua tinta gasta, suas demãos de cal, sua cobertura de telha,

essas mesmas casas guardam em si imensidões. Nem todos os seus vãos estão prontamente acessíveis: a experiência, a vivência continuada, o compromisso com o terreiro, com a casa, com o brinquedo, abrem sucessivas portas, de outro modo cerradas. Esse silêncio diz mais: lembra-nos que há sempre algo inapreensível, que nossos sentidos e nossa razão são incapazes de alcançar tudo o quanto existe. Esse silêncio traduz a imensidão dos mundos que a brincadeira, com seu alargamento de sentidos, de percepções, de possibilidades e de horizontes, sugere. Esse silêncio produz outros mundos possíveis, ainda que sempre por alcançar.

Esta multiplicidade de sentidos e de funções para a casa me foi apresentada não apenas na fala dos brincadores contemporâneos, como também nos registros sobre as vidas de nossos interlocutores de séculos passados. Enquanto mergulhava nos universos constantes da documentação do século XIX e início do século XX, eu percebia que mocambos, senzalas, quartos em cortiços e casas de cômodo, guardavam algumas afinidades entre si, afinidades que, passei a refletir, nos sugeriam reconsiderar a ideia de uma casa unívoca.

É que tais casas, em geral de arquitetura bastante frágil, faziam pouco mais que guardar seus moradores durante seu pernoite. Dentro delas em geral não havia móveis – quando muito, uma cama, um baú para guardar a muda de roupa e alguma quinquilharia, o fogo e os utensílios de cozinha. A recorrência de cenas em que seus ocupantes estão à janela ou no terreiro vendo o movimento ou conversando com vizinhos, combinada à necessidade de gastar muitas horas na rua, a trabalhar, me levaram a pensar que tais casas não guardavam o sentido de habitação a que hoje lhes atribuímos.

Mas então o que isso significava? Se dessas casas o sentido de domesticidade, pelo qual hoje hegemonicamente as pensamos, pelo qual lhes atribuímos a posição de esfera privada em oposição à rua pública, pelo qual lhes conferimos proteção constitucional, se dessas casas esse sentido de domesticidade estava ausente ou, pelo menos, se apresentava em outros termos... como então reimaginar casa e rua? Como nos relacionarmos com esse par?

A partir do caso de Amaro, da documentação histórica, das falas de meus interlocutores presentes, comecei a me questionar, como já mencionado, sobre essa insistência na rua, a me perguntar onde estaria a casa popular. Notei, nesse processo, certa ausência de uma reflexão sistemática no campo da historiografia sobre a casa popular nos fins do século XIX e início do século XX. A casa de que se fala a todo tempo é a casa senhorial. Aliás, há pelo menos uma explicação metodológica para isso: é sobre ela que possuímos profusão de fontes.

Mocambos, de zinco ou de taipa, não foram feitos para resistir às durezas do tempo. Casas grandes e sobrados, com sua estrutura robusta, fazem parte da experiência de qualquer das nossas cidades antigas, muitas vezes sendo alvo de tombamento para preservação da nossa memória histórica. Não só isso: os moradores de mocambos e cortiços deixaram relativamente poucos registros de suas vidas cotidianas e de sua relação com a casa, do seu habitar. Sobre o habitar senhorial, além de escritas memorialistas, temos um número considerável de relatos de viajantes, tantas vezes hospedados nessas mesmas casas senhoriais.

Um dos raros trabalhos voltados especificamente à casa é a dissertação de Ynaê Santos (2007), na qual a pesquisadora se dedica a pensar o morar escravo na primeira metade do século XIX. Em seu levantamento bibliográfico, a autora observa que, embora os esquemas de moradia de escravos, livres e forros tenham atravessado muitos dos trabalhos historiográficos das últimas décadas, raramente eles eram objeto de uma reflexão sistemática. Em geral, os trabalhos supunham que escravos domésticos moravam com seus senhores e que escravos ao ganho obtinham meios de morar *sobre si*.

Morar sobre si, uma expressão que soa estranhamente aos ouvidos contemporâneos, implica a busca pelo esgarçamento do laço da servidão através do afastamento do senhor e de seu ambiente interno de mando, de sua casa. Morar sobre si não implica necessariamente “uma casa própria”, “um teto todo seu”⁷², nem mesmo estar inteiramente longe de olhares brancos ou senhoriais. Como bem explora Ynaê Santos, os arranjos são múltiplos e podem implicar mesmo acordos com *outros senhores*, sob cujo teto parte desses escravos passa a viver, a depender das condições do cativo e dos ganhos obtidos. O importante é perceber como o morar se conecta intimamente à busca por liberdade, pela possibilidade de decidir da própria vida, por redes de apoio que, com toda a precariedade aí envolvida, são acionadas para que tais objetivos sejam alcançados.

Explorando a própria documentação e revisando a literatura a respeito, a autora demonstra que essas formas de morar eram mais complexas e que, antes de perguntarmos *onde* moravam os escravos, a pergunta a se fazer seria *o que significaria morar para essas pessoas*. Considero a provocação da autora fundamental e em certo sentido foi esta mesma pergunta que comecei a me fazer quando passei a ouvir de meus interlocutores que suas casas eram muitas vezes sede dos brinquedos ou a perceber que, nos oitocentos, tantas eram as horas passadas nas ruas, nos quintais

⁷² Para brincar com o título do livro e a concepção de autonomia de Virginia Woolf (2024).

e que, dentro de casa, uma pessoa pobre podia não ter muito mais que uma muda de roupa e poucos utensílios de cozinha. O que significa então uma casa em tais condições?

Revisitando a documentação do mestrado, observei que muitas das festas e divertimentos, por mais que denunciadas nos jornais por causar incômodos à vizinhança, eram feitas dentro de casas ou de sítios. Em várias das notícias levantadas, os moradores parecem acreditar que, estando dentro de suas casas, podem ser tomados como cidadãos de fato e escapar às importunações do poder público.

Em certo sentido, o raciocínio é interessante. Em tal sociedade se assiste ao mando que parte quase sempre de dentro das casas, das casas senhoriais. Tais casa eram, por expressas previsões constitucionais, consideradas abrigo inviolável do indivíduo, nelas não se podendo penetrar sem consentimento de seus moradores⁷³. *Morar por si*, em um raciocínio analógico, pode adquirir então contornos muito expressivos. Numa sociedade em que boa parte das classes populares é composta de gente negra, ou seja, de gente aproximada da escravidão, morar por si, ter uma casa, pode simbolizar a proteção, a autonomia encerrada na ideia de “abrigo inviolável”. Ter uma casa simbolizaria, então, aquisição de cidadania.

Enquanto as casas senhoriais parecem ser marcadas sobretudo enquanto espaços de reclusão, notadamente de reclusão feminina, e de privacidade do indivíduo, tendo seu acesso quase sempre restrito aos membros da família sanguínea e à criadagem, a casa popular e os laços de parentesco nela presentes sugerem um caminho bastante diverso. Conforme mostram as pesquisas historiográficas, escravos que conseguiam negociar morar por si, ou mesmo aqueles que “fugiam” de seus senhores para ter um esquema próprio de habitação, precisavam para isso se mover em amplas redes de relações. Ainda que não tenhamos um casal e seus filhos morando numa casa ou num quarto de cortiço, podemos encontrar amigos e conhecidos dividindo esses ambientes. A família, aqui, assim como a casa, é ressignificada.

Estudando famílias negras no recôncavo baiano, espaço de formação histórica em muitos sentidos semelhante à pernambucana, Marcellin vai propor a categoria analítica *configuração de casas* (1996, p. 108)⁷⁴. Através dela, o autor traz para o primeiro plano as trocas entre os indivíduos,

⁷³ Na constituição de 1824, tal previsão consta do artigo 179, inc. VII. Seu texto é praticamente repetido pelo artigo 72, par. 11 da constituição de 1891.

⁷⁴ Nas páginas que seguem, abro diálogo com a produção da antropologia sobre a casa e o parentesco. Esse diálogo, muito importante para este capítulo, foi possibilitado pelas contribuições generosas de Jordhanna Cavalcante e de Andréia Lobo. A esta última agradeço ter, através de Jordhanna, enviado um seu plano de curso que articulava

a criação de laços, que muitas vezes englobam os sanguíneos, mas estão para além deles, e a perspectiva sempre relacional da construção da vida, da invenção e transformação da própria casa. Uma casa popular, conforme observa e no que é acompanhado por pesquisas posteriores (Dalmaso, 2016; Lobo, 2020; Rodrigues, 2016), precisa ser vista em sua interação com várias outras casas.

Outras pesquisas (Dalmaso, 2016; Lobo, 2020; Marcelin, 1996) chamam a atenção para os múltiplos significados do morar. Em campo, pesquisadores observaram arranjos de moradia significados pelo estar sempre em trânsito. A casa, em uma tal forma de morar, pode ser aquela que se tem como meta futura, referencial passado ou lugar de passagem no presente. Ela fala muito mais da permanente invenção das formas de vida, porque é sempre importante lutar para “ganhar” ou “fazer a vida” (Dalmaso, 2016; Lobo, 2020), do que de condições perenes e estacionárias.

O que busco aqui não é transpor as categorias e as discussões realizadas por antropólogas e antropólogos para esta pesquisa, mas observar como há muitos significados possíveis para o morar. Essas pesquisas fornecem lentes para nos fazer perceber que, conservadas as muitas diferenças, homens e mulheres, livres ou escravos, em fins do século XIX e brincadores contemporâneos vivenciam arranjos de moradia e parentesco que traduzem o ordinário da construção de vidas e de cidadanias possíveis.

É nesse sentido, leitora, que tenho me questionado sobre a utilidade das análises que retornam, para reforçá-la e naturalizá-la, à dicotomia público e privado, poder/ordem pública ou privada no Brasil. Adjetivos utilizados às fartas nessas discussões: vicissitude, ambiguidade, paradoxo. No entanto, seguindo a crítica feminista já consolidada (Okin, 2008; Pateman, 1983) parece que escolhemos ignorar que a casa, ou o espaço privado, tem sua própria história, não é entidade autônoma e natural, mas se configura como aquilo que alguns bons séculos de pensamento e prática dele fizeram. O que diviso, então, é a casa senhorial como a casa da lei. E não há nisso qualquer vicissitude, qualquer ambiguidade ou paradoxo, não se levarmos a sério, e sem a certa dose de cinismo que costumamos ingerir para não entrarmos tão desarmados nessa querela, nossa própria história.

Em texto clássico para a teoria feminista, Susan Okin (2008) retorna à discussão sobre a dicotomia público/privado buscando destacar como, até então, a teoria política ignorava a crítica feminista e a discussão sobre gênero que se intensificava. Para a autora, as análises de gênero

estes textos, destacado alguns que tinha como fundamentais e me convidado a frequentar suas aulas (o que infelizmente a produção a tese, conjugada aos meus – milhares de – compromissos profissionais, impossibilitou).

deslocariam a dicotomia, mostrando que o corte entre seus elementos é bem menos claro e evidente do que boa parte dos teóricos até ali consideravam.

A autora inicia sua reflexão destacando a ambiguidade subjacente à dicotomia, visto que através dela nos referimos à oposição Estado *versus* sociedade civil, esta última caracterizada como espaço privado, mas também à oposição vida doméstica *versus* vida não doméstica, na qual a sociedade civil não mais ocupa o espaço privado, mas sim o espaço público, em oposição à família. É a este último sentido que a autora vai se referir em sua reflexão.

A dicotomia é apresentada, na teoria política, como central para o desenvolvimento da cidadania: é ela que permite que o cidadão (masculino) transite para o domínio público, onde exercerá, segundo o liberalismo de Locke, a prerrogativa de se destacar, de buscar a consecução de seus fins pessoais enquanto indivíduo, notadamente indivíduo proprietário. A esfera pública, nessa versão, se organizaria de modo tal a permitir igual exercício de direitos e oportunidades, garantindo certa ordem nessa persecução de fins individuais. A esfera pública seria, então, o resultado de uma sociedade civil composta de indivíduos proprietários (Pateman, 1983).

No entanto, entre o muito que esta forma de pensar a dicotomia oculta, oblitera-se o espaço doméstico onde os indivíduos que têm poder de decisão e que perseguem a realização de seus fins se formam, habitam. E, em certo sentido, é claro que assim precisa ser: o doméstico é espaço de privacidade, de não intervenção, do afastamento do olhar do outro. Susan Okin (2008) destaca, no entanto, que este silêncio sobre o doméstico é a sua naturalização tal como opera em um mundo patriarcal e, acrescento, branco. É o espaço privado do mando e do exercício dos direitos do senhor branco. A privacidade e a intimidade possíveis na domesticidade assim organizada supõem a anulação da privacidade e da intimidade de seus subordinados: crianças, mulheres brancas, pessoas negras.

Atentemos que essa não é uma característica apenas das relações de poder no ambiente doméstico, na casa, mas também no espaço público. Se há algo a aprendermos com Freyre, se há uma sua provocação para o qual devemos olhar com atenção, é sobre essa continuidade casa-rua, casa-Estado. Freyre percebeu (e performou) que é o patriarca o homem público, o comerciante influente, o político. Lembremos: em sua análise a família é a unidade fundamental da nação. A casa senhorial é a célula do mando.

Se autoras como Okin, Carole Pateman (1983), Michelle Rosaldo (1974) e Joan Scott (2009), para destacar apenas algumas, apontam que as mulheres têm sido, ao longo dos últimos

séculos, e de formas diferentes, construídas discursivamente como sujeitos para os quais é *natural* a vida doméstica e não a vida pública, precisamos igualmente refletir sobre a experiência negra sob esse mesmo teto, um estranho e violento abrigo.

Pateman (1983) destaca que às mulheres foram conferidos, mediante divisão sexual do trabalho, um papel secundário na economia. As mulheres brancas cujas famílias dispunham de recursos financeiros para tanto as afastaram, durante todo o século XIX e início do século XX, do mercado de trabalho (quando não da rua propriamente dita). Aquelas oriundas das classes populares, no entanto, foram submetidas à experiência fabril, por exemplo, ganhando salários consideravelmente menores que o de seus companheiros homens, e raramente conseguiram alcançar postos de trabalho qualificados⁷⁵. Como conceber, por sua vez, o lugar das pessoas negras na economia?

A condição de trabalho cativo foi um desafio à parte nos discursos da teoria política e da economia. Embora tenha sustentado toda a modernidade ocidental, durante muito tempo foi pensado como uma forma de trabalho pré-moderna e pré-capitalista, uma espécie de entulho mal encaixado com uma estrutura de Estado baseada em diferentes níveis de participação popular, portanto tributária de uma clivagem espaço público/espaço privado (domesticidade). Não esqueçamos, ainda, da situação particularmente invisível da escravidão doméstica: este trabalho não era visto como produtivo por boa parte dos economistas, não era tido como trabalho verdadeiro⁷⁶.

No que tange à cidadania, é evidente que a família escrava é aquela que, por sua condição, não produzirá cidadãos. Sua pertença ao mundo dos direitos é também precária. À intimidade da família senhorial, em Freyre, corresponde a promiscuidade das senzalas e dos mocambos sifilizados. Nessa organização da casa, a vida íntima é sintetizada no leito em que a mulher negra ou indígena é estuprada.

⁷⁵ Sobre experiência de mulheres brancas no mercado de trabalho entre fins do século XVIII e início do século XX, a parte I, principalmente o capítulo 2 de *Couro Imperial*, de Anne McClintock (2009), apresenta importantes aspectos da vida da classe operária, assim como realiza uma análise interessante das interseções entre trabalho e sexualidade na experiência dessas mulheres.

⁷⁶ As implicações dessa forma de conceber o trabalho doméstico têm sido largamente discutidas por autoras negras (Gonzalez, 1984; Lopes, 2020; Ramos, 2018), que apontam seus impactos na vida das trabalhadoras domésticas até hoje. Aqui, a discussão público/privado adquire um tom particularmente dramático, uma vez que a naturalização dessa clivagem importa não reconhecimento de direitos de toda uma categoria de trabalhadoras (no feminino não apenas pelas opções epistemológicas dessa tese, mas pelo fato de que são majoritariamente mulheres a ocupar estas funções).

Se a casa é identificada a todo tempo no pensamento social brasileiro como o harmonioso espaço da família, e, mais do que isso, se passamos ao largo da casa popular, se não enxergamos casa em mucambos ou favelas, não é de estranhar, como discutiu Robert Slenes no fim dos anos 1980, que a família escrava fosse a entidade impossível da historiografia brasileira. É evidente que não há um traço de igual entre casa e família, mas entendo que os modos como a discussão sobre casa popular foi feita ou foi descartada no Brasil nos ajudam a entender a pouca cerimônia com a qual, durante muito tempo, a historiografia e a própria sociologia brasileira descartaram a possibilidade da família escrava ou da família negra. Seguindo as pistas deixadas pelo pensamento feminista, podemos refletir que, ao modo como se organizou a filosofia política moderna e se construiu a casa como categoria de Estado, nem a família escrava supõe uma esfera de privacidade e intimidade *sua*, nem, por conseguinte, é capaz de produzir indivíduos para a vida pública.

Voltemos agora, leitora, à Freyre.

Como mencionado, seu modo de conceber a vida patriarcal brasileira, seu arranjo, profundamente valorativo e político, de domesticidade, serviu ao ocultamento da violência que supunha aquela casa, que a fundamentava. Como Freyre repete, em cenas para cuja reprodução ele apura toda sua habilidade de escritor, a casa senhorial é o ambiente em que o sinhozinho se inicia sexualmente com as mucamas, em que o senhor satisfaz seus impulsos eróticos com a escrava. Desse encontro, surge a figura híbrida mais característica do Brasil, que o povoa, que o viabiliza enquanto nação: o mestiço. Se a ideia de casa, espaço privado, como ambiente harmonioso e protetivo tem sido há décadas contestada pelo movimento feminista, que tem retirado do silêncio a violência patriarcal exercida no seio das famílias principalmente sobre esposas e filhos (Okin, 2008), aqui temos a imagem ainda mais crua dessa violência: no corpo da escravizada que tem por doce e brutal, mas não menos doce, martírio o objetivo maior de parir a nação.

A este tema retornaremos, com mais vagar, no capítulo final, por ora, me interessa explorar como a brutalidade doméstica é ocultada, no texto freyreano, nas evocações da cozinha, da culinária⁷⁷. A sensualidade da mulher negra é traduzida nas cores, nos cheiros, nos sabores do alimento. O alimento que o senhor toma com as mãos, como o corpo da escrava, o alimento que lhe satisfaz a gula, a ganância, como o corpo da escrava. De fato, conforme discute Elide Rugai

⁷⁷ Para uma discussão mais detida sobre os modos como Freyre atribui sentidos raciais e de gênero à cozinha, sobre como seu pensamento simultaneamente traduz e informa uma imaginação da cozinha e da culinária no Brasil e, ainda, para uma discussão sobre as trajetórias de mulheres negras cozinheiras (Machado, 2022)

(2006, p. 176), a presença constante da cozinha enquanto prática, lugar e metáfora traduz uma tentativa de sublimação do verdadeiro significado da violência das relações. Ela dispõe a relação senhor-escravo como espécie de comensalidade, na qual ambos partilham uma mesa conjuntamente preparada e disposta. O conflito existe, mas ele é resolvido harmonicamente nessa estranha espécie de parceria entre a autoridade e seu subalterno.

Outro lugar de encontro que se torna, a meu entender, uma constante na obra freyreana, enquanto espaço social e enquanto metáfora, é a festa. Se a cozinha é a celebração do ápice da domesticidade, a festa é a possibilidade do teatralizar publicamente o poder de mando, os papéis de patriarca da nação. Nesse sentido, aliás, é curioso observar como, em seu pronunciamento público de saudação ao golpe militar de 1964, Freyre tenha encontrado espaço para metaforizar *democracia* na praça em que se brinca carnaval:

Aqui nós, recifenses, brincamos os nossos melhores carnavais de rua que são aqueles sem separação de rico de pobre, ou de moreno, de louro, ou de branco, de preto ou de dominó de veludo, de fantasia de papel. Aqui, com o mesmo ânimo fraterno, temos nos reunido velhos e moços, estudantes e gente de trabalho, homens e mulheres, brasileiros de várias cores e de várias religiões, na defesa daquelas liberdades a que brasileiro nenhum digno desse nome renuncia, mesmo que em troca dessa renúncia nos fosse dado de novo o próprio paraíso perdido. (Freyre apud Queiroz, 2022, p. 484)

Também aqui a ideia de liberdade, como em toda a obra do autor, é submetida a uma leitura específica, na qual ser livre é participar da família nacional desempenhando um papel pré-determinado. Novamente, democracia política é soterrada pela ideia de democracia social/racial: são esses carnavais de “ânimo fraterno”, no qual brancos e negros, ricos e pobres *se encontram* e brincam *juntos*, que traduzem quem o povo brasileiro verdadeiramente é.

Os modos freyreanos de conceber casa e rua, como mencionei no início desse texto, deixariam marcas duradouras nas ciências sociais brasileiras. É nessa tradição que percebo o trabalho de Roberto da Matta.

Cerca de 50 anos depois da publicação do primeiro livro da trilogia freyreana, ele publicaria seu *Carnavais, malandros e heróis* e, algum tempo depois, *A casa e a rua*. Em ambos os trabalhos, cada qual a seu modo, ele refletirá sobre a relação entre casa e rua na experiência brasileira. Entendi por retornar a DaMatta, leitora, porque o autor escolhe justamente pensar a dinâmica entre ordem pública e privada no Brasil e, nesse movimento, se sente compelido a pensar a rua em seus momentos mais festivos, notadamente o carnaval. Um amarramento bastante freyreano! Além

disso, as leituras do autor, sugestivas da anomia, da patologia da casa popular e da rua, entranham-se nos modos dos juristas de conceber o povo brasileiro.

Como dito, Da Matta não rompe nem se afasta substancialmente das análises de Freyre. Seu afastamento, conforme anuncia, é um temperar do culturalismo freyreano com uma análise institucional da casa e da rua. O autor repete o jogo de presença/ausência de Freyre, olhando muito mais para as casas senhoriais que para as casas populares. Reiteradamente a favela, aliás, é apresentada em seu texto não como sendo um espaço social no qual é possível encontrar a casa popular, mas como rua, com todas as implicações de tensão, perigo e controle social aí colocadas.

Nos momentos em que se volta à história, DaMatta repete algo que o aproxima não apenas de Freyre, mas de muito da historiografia e sociologia de sua época: o uso acrítico de relatos de viajantes, notadamente viajantes estrangeiros, sobre o Brasil, sua gente, seus usos e costumes ⁷⁸. Os arranjos domésticos, assim como os demais costumes populares, são então apresentados por uma lente do exótico, do incivilizado e do fora de lugar.

Nessa forma de organizar as experiências, casa remete não apenas à privacidade, como, sobretudo, a um espaço de proteção. A rua, a seu turno, é espaço de malandros, vagabundos, prostitutas e outros elementos perigosos, espaço onde é preciso estar atento porque a violência encontra meios de acontecer e cada um está um pouco por si. A rua é também, então, o espaço em que o controle do Estado precisa incidir.

A lógica da casa, na análise de DaMatta, é a da família, da possibilidade de resolução de problemas e conflitos recorrendo-se às relações. A lógica da casa é a de “ser alguém” por estar inserido em determinada trama do tecido social. A lógica da rua, ao reverso, seria uma lógica dura do jurídico, a lógica dos princípios da igualdade e da legalidade que determinam, diante da lei, o mesmo rigor no tratamento de todos, conforme prescrito pela escritura legal.

A singularidade brasileira, em afastamento à lógica weberiana da ética única, seria a complementaridade, a relação desenvolvida entre as lógicas da casa e da rua. No Brasil, diferente de outras sociedades, casa e rua seriam sempre ativadas para fornecer soluções a dilemas da vida cotidiana. Tempera-se o rigor da lei acionando-se a ajuda de amigos, parentes e conhecidos.

Creio que um dos problemas e uma das implicações dessa compreensão de casa e rua é que há uma imaginação política aí em movimento. Mais do que um constatativo sobre o que é a casa e

⁷⁸ Em *Na senzala, uma flor*, Robert Slenes (2010) realiza uma discussão sistemática sobre os usos acrítricos de memórias e relatos de viajantes.

o que é a rua, inventam-se casa e rua como categorias de Estado, com importantes implicações do ponto de vista jurídico e burocrático.

Feitas essas considerações, retomo, para nelas insistir, as incômodas questões que atravessaram a reflexão deste capítulo: e se, nos fazeres do povo, a casa tiver, historicamente, menos a ver com intimidade e privacidade burguesas? e se a casa, ou antes, as casas nos sugerirem a necessidade de repensar as práticas que a elas associamos? e se, com isso, precisarmos repensar modos de dicotomização entre casa e rua? que redesenhos dos direitos precisaremos fazer? que transformações nas nossas ideias de democracia, participação popular, cidadania se insinuarão para nós?

A modo de chamar a atenção para tais questões em suas repercussões contemporâneas, menciono a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental 635, que ficou conhecida como ADPF das Favelas. Protocolada em fins de 2019, a ação discute a escalada da violência policial nas favelas do Rio de Janeiro. Sob o argumento de combate ao tráfico de drogas e ao crime organizado, as polícias do estado têm gerido esses territórios periféricos a partir de uma lógica de terror e extermínio. Helicópteros de onde agentes policiais atiram, *snipers* e metralhadoras são apenas alguns exemplos da tecnologia de morte utilizada nas operações policiais. Outros instrumentais menos visíveis, no entanto, dão as condições de possibilidade desse regime de terror: falo dos mandados de busca domiciliar coletivos, a partir dos quais a magistratura brasileira chancela tais ações e se torna cúmplice direta nessas práticas caracterizadas pelos movimentos sociais como terrorismo de Estado.

“Entram nas nossas favelas, ameaçam as nossas vidas, atiram na nossa juventude negra e pobre, invadem as nossas casas, roubam as nossas casas, nossos objetos, celular... Enfim, diversos abusos policiais a gente vem enfrentando historicamente nas nossas favelas.” Este é um dos trechos do vídeo feito pelos movimentos sociais para divulgação da ADPF. Dentre outras coisas, ele aponta para uma violência que é produzida sobre um espaço específico: a casa. A casa, suposto abrigo inviolável do cidadão, como discutíamos, surge novamente vulnerada. Vulnerada porque localizada na favela, território urbano no qual a linguagem do Estado é a do terror.

Nas favelas, discutem os movimentos sociais que têm construído a ADPF 635, o mandato policial (Freitas, 2020) é alargado. Discursos profundamente introjetados na esfera pública brasileira sobre a rua dos territórios negros urbanos como o espaço do perigo e da imprevisibilidade, resultantes da presença e livre circulação de vadios, malandros, prostitutas e

criminosos de pequena ou grande monta, têm justificado historicamente esse alargamento. Artifícios discursivos como a noção de “entrada franqueada” garantem a um policial que a invasão das casas localizadas na favela não seja interpretada pelo judiciário como quebra de sigilo domiciliar, mas como cumprimento de um dever de manutenção e garantia da ordem pública.

Se as “entradas franqueadas” são uma prática policial ratificada pelo judiciário, os mandados coletivos e genéricos de busca e apreensão domiciliar, por sua vez, são um construto oriundo do próprio judiciário que se instrumentaliza através das polícias. Tais mandados autorizam que as polícias realizem buscas e apreensões domiciliares não em casas específicas por razões individualizadas e justificadas materialmente, mas em ruas, em favelas inteiras.

É possível argumentar que tais mandatos se constroem ao arpejo do texto constitucional, que expressamente os condiciona à individualização e à demonstração da existência de substrato material que justifique medida tão gravosa aos direitos individuais. No entanto, creio que esta é apenas uma parte da história. Levando a sério a ideia de que há múltiplos significados atribuídos para conceitos como casa, entendo que os mandados coletivos apontam para uma imaginação da casa da favela como extensão da rua, de uma rua perigosa, prenhe de anomia, o que justificaria a ausência de privacidade e intimidade a serem preservadas. Ainda, como extensão da rua, casas de favelas não são imaginadas, no discurso do judiciário brasileiro, como habitação familiar, mas como espaço de acoitamento dos mesmos elementos socialmente perigosos que tornam a rua espaço de intervenção necessária.

Como destaca Adriana Vianna, em texto em que analisa os discursos na audiência pública realizada no bojo da ação, as falas das moradoras de favelas, das mães que perderam seus filhos, para além da letalidade policial, os depoimentos na ADPF apontam para “outras formas de ação que, enredadas às mortes, são exercidas sobre a vida como um todo” (2024, p. 10). As falas registram a impossibilidade da plena comunicação do terror entranhado no cotidiano para aqueles que, por “brutais hierarquias de raça, classe e gênero”, não carregam no corpo o “conhecimento excessivo” desse mesmo terror.

A evocação da casa opera também como um designativo moral, reforçado por sua combinação aos corpos ultrajados nela guardados, como os da idosa, do bebê ou da mulher grávida de oito meses. O contraste trazido por Eliene Vieira e Renata Trajano entre as casas que podem ser invadidas e as que não podem, como as do ministro, de deputados e senadores – e de parte significativa dos participantes da Audiência Pública –, materializa a distância entre a experiência de desigualdade vivida e o horizonte moral compartilhado. Por serem repositórios de imagens de proteção e intimidade, as casas operam como conectores morais e semânticos, permitindo a transmissão do ultraje vivido para além da experiência concreta. (Vianna, 2024, p. 11)

Imaginar a cidadania desde a casa, como propus nesse capítulo, atritando as práticas de homens e mulheres negros, oriundos das classes populares, aos discursos sociológicos sobre a casa ou às práticas do Estado, nos convida a ir além da imaginação da cidadania a partir da ideia de exclusão, mas nos lança, simultaneamente, a um complexo universo de práticas de nomeação dos espaços que se fazem merecedores ou não de proteção ou intervenção estatal, mas também de disputas por outros modos de significar e habitar casa e rua.

2. Por uma dimensão ampliada da política: ressignificando a ideia de capangagem

Ao longo dos anos lecionando História do Direito, uma das maiores dificuldades que eu experimentava era provocar as turmas a compreender o papel das pessoas comuns no fazer da cultura jurídica. Minha preocupação em não reproduzir esquemas positivistas nem fetiches eruditos, tão comuns ao ensino jurídico como um todo e à história do direito em particular, esbarrava na distância da maior parte das estudantes⁷⁹ das vidas e práticas das pessoas comuns e numa falta de imaginação política que o ensino jurídico, em suas estruturas engessadas, tanto fomenta.

Às muitas aulas sobre as estratégias escravas, por exemplo, para se confundir e viver como livres, aos debates sobre as proximidades entre escravidão e liberdade, entre trabalhadores livres e escravos, correspondiam muitas vezes expressões descrentes. Alguns, surpresos ao ler sobre as “paredes”⁸⁰, muitas vezes recodificavam sua surpresa curiosa nas explicações convincentes, porém simplistas, de que aqueles casos eram todos muito excepcionais e/ou de que toda aquela empreitada estava fadada ao insucesso pois as forças repressivas eram acachapantes.

Não era de surpreender que, apenas um semestre à frente, dessa vez nas aulas de Direitos e Garantias Fundamentais (DGF), as turmas pensassem para entender o que a construção de conceitos e categorias jurídicas pudesse de fato ter a ver com movimentos de mães, de moradores de favelas ou de presos. Os mais “progressistas” eram bastante rápidos em afirmar genericamente que o direito deveria se “desencastelar” ou que as cortes e “os políticos” deveriam “ouvir o povo”. Entender o que chavões tão vagos poderiam significar na prática, como a “comunidade política” poderia produzir interpretação constitucional (Häberle, 2014)... era mais complicado.

Eu percebia que a seus olhos muitas vezes o direito e o Estado se avultavam como entes superpoderosos. Em suas falas, apareciam dotados de vontade e ação mais ou menos unívocas, dirigidas ao assujeitamento de um povo violentado, injustiçado, mas também razoavelmente ignorante e por isso mesmo duplamente frágil. Um povo, como tantas vezes ouvi, que não conhece ou não entende “o direito”.

⁷⁹ À época, eu ensinava em uma faculdade de elite e boa parte dos estudantes vinha de famílias com longa tradição na área jurídica.

⁸⁰ Paralisações do trabalho. Termo anterior a greve, que é palavra de origem francesa trazida apenas depois para o Brasil (Negro; Gomes, 2013).

Essa reflexão, que parece (e talvez seja mesmo...!) uma tola digressão, me acompanhou ao longo dos anos de feitura da tese e dos planos de aula. No cruzamento entre meus papéis de professora, pesquisadora e estudante, essa reflexão me levou a outra: a de que noções como a de agência, discutida nos campos da história e da antropologia de formas muito nuançadas, tendiam a se perder na prática e no ensino jurídico ou a se codificar em termos engessados e mais ou menos empobrecedores como o de pensamento e ação estratégicos. Que as turmas tivessem dificuldade de refletir sobre o papel de outros sujeitos que não os agentes do Estado e os membros das elites na construção da cultura jurídica – ontem e hoje – me parece agora consequência de um ensino jurídico positivista, mas também de uma tradição, em diversas áreas do direito, mas notadamente na teoria do direito e no constitucionalismo, de abstração da realidade, de olhar enviesado por discursos e práticas racistas e colonialistas e de déficit empírico na construção e debate de suas convenções, conceitos e categorias.

Se categorias como cidadania e sujeito constitucional ou sujeito político parecem ser de grande relevância para o constitucionalismo, a discussão teórico-doutrinária a respeito nem sempre parece se pautar pela análise da empiria. Enquanto os juristas que insistem em se enveredar na pesquisa empírica procuram analisar, “em campo”, como se dá ou que significados adquirem essas categorias, a discussão teórico-doutrinária, que ainda hoje centraliza o ensino jurídico, passa ao largo desses achados. E as turmas seguem não entendendo bem o que é que, ao fim e ao cabo, um escravizado de pés descalços tentando assentar praça na polícia ou no exército para se passar por livre⁸¹ ou, como veremos nesse capítulo, um homem negro sem posses que se envereda nas teias do favorecimento político a partir de seu lugar de “brabo” ou capoeira, têm a ver com a construção da cidadania no Brasil...

Muito foi dito, mas a leitora segue não sabendo bem do que trataremos a seguir.

No primeiro capítulo, as festas e divertimentos nos forneceram uma entrada para revisitar a dicotomia público e privado. Acompanhamos um recorte da vida de Amaro Ferreira, um carpina negro que, em juízo, procura defender seu lugar como homem morigerado e pai de família que tem direito de mando sobre sua própria casa. Neste capítulo, os brinquedos nos dão a oportunidade de revisitar a política eleitoral como um lugar de disputa também da “arraia-miúda”. Acompanharemos a trajetória de algumas personagens de certa notoriedade na capital, personagens

⁸¹ Durante a pesquisa de mestrado, encontro situações como essa (Silva, 2019). Para maiores detalhes a respeito, indico: (Kraay, 1996)

que buscaram construir um lugar para si naquela sociedade a partir de estratégias bastante diferentes, segundo mostram os registros que nos chegam, daquelas mobilizadas por Amaro e seu irmão.

Percorreremos sobretudo as ruas da capital pernambucana acompanhando figuras como Nicolau Duarte da Gama e Rozendo de Sá e Albuquerque. Em comum, além do fato de virem das camadas mais baixas da população, estes homens têm o pertencimento à “cultura dos brabos” da cidade. Podem ser encontrados em casas de jogos, danças, brinquedos e “barulhos” nos quais, não raro, alguém tomba morto. No entanto, também são homens que de alguma forma alcançam certa notoriedade social por terem obtido relativo sucesso na articulação de redes de favores e proteção. Estas redes, conforme veremos, conectam-nos não só a outros “brabos”, como a “homens de gravata lavada”, como à época se dizia para fazer referência a homens das elites e setores médios da sociedade.

A ideia, aqui, para tentarmos algum arremate de tudo quanto foi dito, é encarar a mirada em suas experiências como uma provocação aos modos de pensar a cidadania notadamente em sua dimensão do exercício dos direitos políticos e do direito ao voto em particular. O senso comum teórico dos constitucionalistas insiste que a ampla disseminação de práticas espúrias como fraudes eleitorais, compras de voto e votos de cabresto, além da existência de restrições constitucionais do direito ao voto – disponível para uma parcela bastante reduzida da população – apontam para um encolhimento, sufocamento ou inviabilização da participação política dos setores populares no país. Com isso, o Brasil seria exemplo de uma comunidade política que nunca realmente chegou a se desenvolver enquanto tal, de um processo de constitucionalização sempre esperando por finalmente acontecer.

No entanto, creio que um mergulho nos modos como as disputas eleitorais se entranharam no cotidiano de parte da gente comum, notadamente daqueles indivíduos reputados como capangas políticos e desordeiros, nos provoca a rever a facilidade dessas análises esquemáticas. Em grande medida, o que está em jogo aqui, leitora, é uma reconsideração do que significamos como ação política. A aposta na dimensão política do nosso dispositivo – festas e divertimentos populares – nos levou ao cotidiano de homens qualificados como capangas, nos levou a indivíduos que estiveram disputando os rumos da vida política de Recife a partir e contra a linguagem consagrada da política, do fazer dos direitos. Acompanhar seu cotidiano nos forneceu, então, subsídios, para a propositura de uma ampliação do conceito de ação política.

Além disso, pudemos perceber que sua reputação como “brabos”, capoeiras e capangas foi construída a partir de seu trânsito por entre papeis da imprensa e papeis do Estado. Antes de serem reduzidos à condição de sujeitos perseguidos, sufocados pelo controle social sobre eles de fato exercido, seu habilidoso trânsito por entre burocracia e imprensa também lhes valeu, como veremos, a construção de um lugar para si naquela sociedade, também possibilitou a construção de uma cidadania possível.

Por fim, retorno à hipótese levantada não apenas nesse texto introdutório ao capítulo, mas em minhas incursões enquanto estudante, professora e pesquisadora nos textos dos constitucionalistas e dos historiadores do direito, a hipótese de que há um déficit empírico nesses campos. A partir das provocações que as vidas de Nicolau e Rozendo me trouxeram, teço algumas considerações sobre a relação entre a produção deste déficit empírico, a conceituação da cidadania e o caráter perverso do racismo e do colonialismo no pensamento jurídico contemporâneo.

2.1. Cidadanias possíveis: os “brabos” e a construção dos significados da política

Cheguei às histórias de Nicolau Duarte da Gama e Manoel Rozendo de Sá e Albuquerque através dos trabalhos de Israel Ozanam (2013) sobre a capoeira em Recife e de Felipe de Azevedo (2018) sobre as disputas eleitorais na mesma cidade no fim do século XIX e início do século XX. Na verdade, durante a pesquisa do mestrado, eu havia cruzado brevemente com essas personagens sem atentar para elas. Topara eu com uma notícia de jornal sobre um conflito em um presépio, no qual, como era praxe nos presepes, presépios e pastoris que ocupavam as páginas dos jornais – notadamente as seções policiais – um homem saíra ferido. Naquela primeira notícia, meus interlocutores não eram senão figuras difusas, de modo que não vi ali uma pista ou trilha a ser seguida. Os trabalhos de Ozanam e Azevedo, no entanto, me mostraram que esses eram mais do que “homens infames” que não deixaram senão um rastro fugidio após seu encontro com o poder (Foucault, 2003).

Nas páginas que seguem, apresento à leitora meu próprio modo de me aproximar e buscar compreender as experiências desses dois homens “de cor” naquele fim de século. Os procedimentos por mim utilizados para encontrar seus rastros foram, *a priori*, a leitura dos trabalhos mencionados combinada com a reanálise do material que eu já havia coletado durante o mestrado. Na sequência,

utilizei a Hemeroteca Digital para acompanhar suas aparições tanto na imprensa quanto nos ofícios da polícia veiculados pela imprensa.

Diferente dos trabalhos já mencionados, não procuro nem reconstruir os possíveis significados da capoeira em Recife, nem entender especificamente a construção do eleitorado pernambucano. Essas questões atravessam minha reflexão, mas não a centralizam. Meu objetivo aqui é muito mais compreender a construção daquilo a que chamo de vidas e cidadanias possíveis (Das, 2020a) em contextos de precariedade estrutural (Chalhoub, 2010). Aposto que descer ao cotidiano dessas personagens levantará questões importantes para a reflexão sobre cidadania a partir do elemento voto. Perguntar de que maneiras e a partir de que estratégias estes homens transitaram por espaços que a eles eram supostamente interditos pode nos ajudar a reconsiderar o papel da gente comum na construção da cidadania no Brasil.

Suas trajetórias – ou o recorte delas que me chega no arquivo formado por documentos da polícia, notícias de jornal, artigos de opinião, atas da Assembleia Provincial – nos ajudam a confrontar a ideia de que “pessoas de cor”, notadamente se pobres e não participantes dos círculos de intelectuais ou literatos (como foi o caso de Machado de Assis, José do Patrocínio ou Luiz Gama), estariam alijadas da vida política do período. Nicolau e Rozendo, afamados enquanto “brabos” e capangas, estiveram simultaneamente “dentro” e “fora” dos espaços consagrados da política, simultaneamente produzindo uma outra gramática da política e tensionando a gramática tradicional.

É observando essa simultaneidade de “posições” que reflito sobre as trilhas documentais por eles e por mim percorridas. Entre idas e vindas de seus corpos, mas também de documentos que constroem suas representações, entre detenções, delegacias, reuniões da Assembleia Provincial e *meetings* políticos mais ou menos malsucedidos, as relações entre instituições, agentes públicos, políticos locais e outras gentes do povo mais ou menos anônimas, vão se costurando. Percebi, nesse processo, que os papéis da burocracia e os papéis da imprensa – nem sempre tão clivados – não apenas registraram suas vidas, mas as constituíram em múltiplos sentidos. É para estas questões que volto meu olhar aqui.

Antes de prosseguirmos com o caso, é interessante termos em mente um panorama dos direitos políticos e das eleições naquele momento.

A Constituição de 1824 determinava que as eleições para o legislativo seriam indiretas. Os votantes escolhiam, nas eleições primárias, os eleitores da segunda etapa, e englobavam todos os

cidadãos brasileiros e os estrangeiros naturalizados, sem distinguir entre alfabetizados e analfabetos, como faria a Constituição de 1891. Isso excluía, é evidente, os libertos africanos, mas incluía, em tese, os libertos brasileiros. Mulheres e escravos não eram considerados cidadãos, estando igualmente fora do universo dos votantes. Havia, ainda, um segundo critério, de natureza censitária: de acordo com o art. 94, inciso V, todos aqueles com renda líquida anual inferior a cem mil réis não poderiam votar. A segunda etapa do pleito eleitoral se caracteriza pela atuação dos eleitores, que, ainda de acordo com o art. 94, eram todos os que podiam votar nas primárias exceptuados aqueles com renda líquida anual inferior a duzentos mil réis, os *libertos* e os criminosos pronunciados em querela ou devassa.

O universo eleitoral assim estabelecido era relativamente amplo, considerados os termos da época. Mais de 10% de toda a população do país possuía direito ao voto, mas apenas na primeira fase das eleições. Na segunda fase, essa porcentagem chegava a cair para 0,2% da população total (Souza, 2020, p. 7). Mais severa ainda ficou a situação após a reforma eleitoral de 1881, conhecida como Lei Saraiva, efetivada poucos anos antes do caso ora narrado.

Os debates que resultaram na chamada Lei Saraiva se originaram de tentativas encampadas pelo parlamento brasileiro de reformular o sistema eleitoral nacional, já bastante desacreditado. Enquanto no mundo a tendência era a de adoção de eleições diretas como forma de democratizar as eleições, no país tal possibilidade era vista como positiva se, e somente se, fosse acompanhada de mecanismos para restringir o eleitorado nacional. A perspectiva de incorporação dos milhares de votantes que participavam apenas da primeira etapa eleitoral era, para as elites nacionais, um absurdo que deveria ser recusado enfaticamente. Conforme colocaram os grandes proprietários de terras nos Congressos Agrícolas que tiveram lugar em 1878, “milhares de homens vagabundos e vadios (...) se devem considerar como um cranco roedor que arruína tanto a riqueza particular como a publica (...)”(Congresso Agrícola apud Souza, 2020, p. 8).

O modo encontrado para concretizar a restrição do eleitorado, afastando das urnas as massas politicamente incapacitadas, foi uma reforma que, sem mexer no texto constitucional, incidia no processo de alistamento. Através de acionamento de uma extensa e rigorosa burocracia comprobatória da renda anual do cidadão, o parlamento brasileiro afinal conseguiu seu intento: após a reforma muitos cidadãos que possuíam a renda prevista no texto constitucional não encontravam meios para provar seus vencimentos, por não disporem dos contratos e registros

necessários, ou, muito simplesmente, por serem analfabetos e terem dificuldade de lidar com a papelada exigida (Souza, 2020, p. 10).

Por um lado, a reforma determinou que as eleições seriam diretas, em um único turno. Por outro, e indo além em sua dimensão restritiva dos direitos políticos, a reforma determinou que, a partir de setembro de 1882, o eleitor deveria saber ler e escrever para requerer o alistamento. Os analfabetos que já possuíam título antes dessa data, no entanto, mantinham o direito ao voto. Considerando os elevados índices de analfabetismo entre a população negra e, sobretudo, entre a população escrava, aqueles que alcançassem a liberdade na década de 1880 estariam, na prática, alijados do acesso às urnas (Souza, 2020, p. 12–13). Note-se, por fim, que a aprovação da lei veio sob um gabinete de matiz liberal. O nome pelo qual fica popularizada, Lei Saraiva, faz alusão à figura de José Antônio Saraiva, chefe do referido gabinete.

Tendo tal panorama em mente, sigamos, então, pelas primeiras aparições encontradas de nossa dupla nos jornais da época. Logo ao alvorecer do ano de 1883, no dia 16 de janeiro, ficamos sabendo que Nicolau Duarte da Gama fora recolhido à CDR junto a Malaquias Fernandes de Amorim, por estarem ambos pronunciados por “crime de morte”⁸², como se dizia à época. Tratava-se do assassinato de Manoel Ferreira de Moura, conhecido por Manoel Caboclo, ocorrido na povoação de Monteiro⁸³, muito próxima ao Poço da Panela, cenário recorrente das vidas registradas e postas a público de Rozendo e Nicolau, como veremos. Levados a julgamento na 1ª sessão do júri daquele ano, representados e defendidos por José Maria de Albuquerque Mello, os acusados foram absolvidos por decisão unânime do conselho de sentença.

Essa primeira menção encontrada nos jornais a que tive acesso (aqueles indexados na Hemeroteca Digital) já carrega consigo algumas pistas de que Nicolau, bem como Malaquias, provavelmente não era um criminoso tão ordinário assim. O Dr. José Maria de Albuquerque Mello apareceria como seu defensor em mais uma série de episódios controversos, alguns envolvendo violência e fraudes eleitorais. Não se tratava de um advogado qualquer, mas de um dos líderes dos abolicionistas e liberais radicais, junto a José Mariano Carneiro da Cunha. No ano de 1886, aliás, José Maria sairia candidato a deputado, e terminaria eleito.

Seu perfil enquanto deputado provincial é revelador do meio em que Nicolau e Rozendo transitavam e do tipo de relação que ali se estabelecia. Em discursos por ele proferidos na tribuna

⁸² Jornal do Recife, 1883, ed. 13, Actos officiaes, Repartição da policia.

⁸³ Jornal do Recife, ed. 52, Gazetilha, Jury do Recife, p. 1.

da Assembleia Provincial, José Maria advogou pelo uso do suborno como forma de obter o que se quisesse da polícia. Ele chegara mesmo a dizer que da polícia obtinha tudo quanto queria, que ali mandava ele (Souza, 2018, p. 60). Recomendara, ainda, que, em caso de abuso e violência policial, o assassinato do agente público era a melhor solução, um modo de impedir futuros “incômodos”.

No entendimento de Felipe Souza (2018, p. 61), semelhantes falas públicas, aliás, em plena Assembleia Provincial, se explicariam pela existência de uma prática social bastante difundida de afronta às leis e aos agentes públicos quando indivíduos se viam prejudicados pela polícia. Haveria aí uma concepção de justiça baseada em códigos de convivência social e não em abstrações legais.

O importante, conforme destaca o autor, é perceber que esses códigos operavam não apenas entre as elites, mas também entre as camadas mais baixas da sociedade. As experiências de Nicolau e Rozendo nos ajudam a perceber justamente isso. Inseridos ou não nas redes de clientela e favor político, como “capangas” de liberais afamados, o fato é que sua postura pública de “brabos” não atrita substancialmente com a de diversos outros sujeitos – inclusos os policiais com que se batem e as elites que, vez ou outra, os denunciam enquanto capangas nos jornais.

Chamo a atenção, ainda, para o quanto essas falas são reveladoras das reciprocidades constitutivas entre público e privado, entre o que é comportamento previsto e recomendado por códigos jurídicos e agências do Estado, e aquilo que pertence à esfera da influência e favorecimento pessoal. Além da baixa profissionalização da polícia – mencionada, inclusive, por Azevedo – visível na baixa instrução dos policiais de rua e na ideia de que os agentes públicos se pautavam menos por regras previamente estabelecidas do que por interesses pessoais, notamos a fragilidade institucional habilmente diagnosticada e manejada tanto pelas elites quanto pelas camadas baixas da sociedade. Se é bem verdade que a polícia via seus quadros oscilarem ao sabor das mudanças de gabinete, mobilizando uma rede de favores que ia de chefes de polícia a simples inspetores de quarteirão, homens como José Maria procuravam meios de “sobreviverem” a essas mesmas oscilações. Se a polícia estivesse sob comando liberal, pois bem, se não estivesse, a fragilidade institucional oriunda dessa rede de favores poderia ser acionada de modo protetivo.

Cálculos semelhantes são realizados também por homens como Nicolau e Rozendo (tendo este, inclusive, sido inspetor de quarteirão, como veremos mais à frente). É este um dos sentidos a que me referia quando falava que nossas personagens estiveram, simultaneamente, dentro e fora dos espaços oficiais da política. Talvez entendessem que seu lugar de brabos podia lhes amealhar um tipo de respeitabilidade difícil de obter para homens de sua condição em sua sociedade

escravista. Se Amaro parece apostar na ascensão pelo trabalho e pela construção da imagem de pai de família morigerado, nossas personagens apostam em uma outra possibilidade. Entre a habilidade social e a destreza e força corporais, sua leitura social não é ingênua nem desarrazoada. Suas possibilidades de ingresso nas relações de favor dos políticos da província se dão através da mediação do lugar paradoxal de brabos e capoeiras, pois nem liberais nem conservadores poderiam contar apenas e *ad eternum* com a ocupação da máquina pública.

Mas voltemos à morte de Manoel Caboclo, pelo qual Nicolau fora preso em 1883. Fora ela mais uma das cenas de violência corriqueiras na cidade, impulsionada por algum desentendimento antigo e/ou comezinho, ou havia no caso alguma sombra de disputa política? Por que um advogado do estofa político de José Maria se envolveria no caso? Seria, talvez, Manoel Caboclo outro brabo enredado nas teias políticas da província? Embora não tenhamos, dados os documentos a que tivemos acesso, como responder tal questão com certeza, ao menos um elemento é sugestivo de uma disputa política: Malaquias Fernandes de Amorim, preso com Nicolau pelo assassinato, parece ser ele mesmo mais um brabo enredado na vida política da cidade.

É possível encontrar seu nome, assim como o de Nicolau e o de Rozendo, não apenas nos alistamentos eleitorais publicados, ao longo daquela década, nos jornais da capital⁸⁴, como também nas publicações que noticiavam o andamento processual de ações que discutiam nada menos que fraudes nos alistamentos eleitorais⁸⁵! Além disso, já em 1890, sabemos através de publicação d'*A Província* (folha de matiz político tão indisfarçadamente liberal que mantinha seu nome mesmo após o golpe da República), que, naquele mesmo ano, Malaquias fora remetido ao presídio de Fernando de Noronha por ser vagabundo e desordeiro. Semanas depois desse “attentado descarado contra esse direito incontestável do cidadão”, conforme qualificava o jornal, o Barão de Lucena, antigo membro do partido liberal, o “mandara resgatar”, restabelecendo, no entender da folha, a moralidade pública⁸⁶.

Em novembro do mesmo ano de 1883, chega a vez de um Manoel Rozendo de Albuquerque ser recolhido à CDR, ele por distúrbios⁸⁷. Que distúrbios seriam esses, podemos nos perguntar, mas não há qualquer informação a respeito nos documentos policiais publicados a respeito. Também

⁸⁴ Por exemplo: *A Província*, 1890, ed. 140, p. 2.

⁸⁵ Nesse sentido, por exemplo: *Diário de Pernambuco*, 11 de março de 1886, ed. 57, p. 2 e *Diário de Pernambuco*, 10 de outubro de 1886, ed. 233, p. 23

⁸⁶ *A Província*, 1890, ed. 199, p. 2.

⁸⁷ *Diário de Pernambuco*, 16 de Novembro de 1883, ed. 264., Parte oficial, Repartição da policial, p. 1.

ficamos sabendo que, junto a si, foram recolhidos ao xadrez Antonio Felipe Mariano, Pedro José Gonçalves e Firmino José Soares, mas não sabemos se estariam de fato mancomunados na prática delitiva ou se haviam sido presos em momentos e circunstâncias distintos.

Já no dia 14 de fevereiro de 1885 chegamos às primeiras notícias de jornal nas quais encontrei, ainda durante o mestrado, Nicolau e Rozendo. Nesse dia, o Diário de Pernambuco informa que Braz José de Sant’Anna dera entrada no hospital Pedro II após ter sido gravemente ferido em um presépio⁸⁸. Segundo aquela notícia, o presépio acontecera na rua de São Gonçalo, sede da igreja de mesmo padroeiro, situada nos atuais limites do bairro dos Coelhos e da Boa Vista. Consta que Braz levava quatro facadas, sendo o seu estado “considerado gravíssimo, pondo em risco a vida do paciente”. Seus ofensores? “Um tal Nicoláo e um tal Rosendo”, que não foram presos.

Conforme veremos nas páginas que seguem, nossa dupla ficará registrada na história pernambucana enquanto “brabos” e “capangas políticos”. Semelhante representação, reforçada pelos memorialistas do início do século XX, teria sido construída já no século XIX, quando nossa história tem início. Como já tive oportunidade de explorar em pesquisa anterior (Silva, 2019), havia em Recife (como, de resto, em todas as cidades do país) uma criminalidade da qual a imprensa e os ofícios de polícia se ocupavam diuturnamente, uma criminalidade que se dirigia para a prática das chamadas “desordens”. Eram sobretudo homens (mas também mulheres!) que ocupavam as ruas das freguesias mais pobres da cidade a beber, cantar, dançar e a dar demonstrações de força e valentia, ora utilizando-se para tanto de facas (razão pela qual eram também chamados “faquistas” (Sette, 1981), cacetes e estoques, ora exibindo golpes de capoeira.

Estes indivíduos podiam em geral ser encontrados em casas de jogo, de venda de bebida ou em festas e divertimentos populares, como sambas, batuques, presepes e pastoris. Conforme apresentado no capítulo anterior, tais divertimentos podiam tanto ocupar as ruas como transcorrer em mocambos e outras moradias populares. Não era raro que muita gente acudisse a essas localidades para tomar parte na festa. Tais divertimentos, no entanto, eram malvistas pelas elites e setores médios da sociedade, que insistentemente se utilizavam das páginas da imprensa para “denunciar” sua ocorrência e pedir providências à polícia. Uma “cidade com foros de civilizada” não poderia conviver com brinquedos tão bárbaros, dizia-se. As autoridades, por sua vez,

⁸⁸ Diário de Pernambuco, 14 de fevereiro de 1885, ed. 36, Revista diária, p.3.

entretinham com eles uma relação ambígua: embora pudessem rondá-las às fartas e muitas vezes dissolvê-las com violência, era igualmente comum que policiais rasos tomassem parte na diversão.

Os memorialistas de Pernambuco se dedicaram fartamente a construir a memória da relação entre os “brabos” e capoeiras da cidade e divertimentos como pastoris e presepes (Mello, 1937; Oliveira, 1985; Sette, 1981). Para eles, uma das grandes características da capoeira local era, ao lado das performances e demonstrações de força frente às bandas de música que percorriam as ruas da capital, o partidarismo entre os cordões das pastoras de presepes. Alguns “brabos” notáveis, como Adama, que será um dos nossos principais interlocutores no próximo capítulo, teriam mesmo ficado notabilizadas por sua defesa apaixonada (e violenta) do seu cordão favorito.

Se “brabos” e capoeiras compunham a “capangagem política” da cidade, conforme afirmavam tanto a imprensa quanto os memorialistas, seu espaço de sociabilidade, por excelência, pareciam ser estes divertimentos. Não é mero acaso, portanto, que as primeiras notícias em que encontro remissão à nossa dupla digam respeito a desordens urbanas e a violências praticadas em um presépio. Mas voltemos às nossas personagens.

Como se vê da notícia anteriormente apresentada sobre o presépio na rua de São Gonçalo do qual saíra gravemente ferido Braz Sant’Anna, Nicolau e Rozendo (aí grafado com s), referidos pela vítima como autores da agressão, mal a mal são individualizados. Não foram identificados, como mais tarde passará a acontecer com frequência, como “celebérrimos criminosos”. É provável que, entre os muitos Nicolaus e Rozendos, com s ou com z, que havia na cidade há época, nossa dupla tenha passado mais ou menos despercebida aos olhos das autoridades. Devemos observar, no entanto, que, embora não identificados nessa notícia em específico, seus nomes já adquiriam certa celebridade na cena política da cidade.

No ano anterior, 1884, as eleições para deputado em Recife, especificamente em São José, no 2º distrito, haviam sido movimentadas. José Mariano e Joaquim Nabuco, líderes abolicionistas de grande notoriedade, não apenas local como nacional, haviam saído candidatos pelo partido liberal, enfrentando o “partido do chicote”, seu modo próprio de se referir ao partido conservador. O resultado das urnas, no entanto, seria sujeito a uma série de controvérsias oriundas da escalada da violência que marcaria aquelas eleições e faria delas um evento importante para a história da cidade.

Naquele domingo de eleição, José Mariano percorria a capital fiscalizando os locais de votação. Já mencionei ser Mariano um dos líderes liberais da cidade, o que não mencionei ainda

para a leitora é o nível de popularidade de que gozava. Figura carismática, desde a década anterior Mariano vinha construindo sua carreira se dirigindo à população pobre e de cor. Os *meetings* por ele promovidos se particularizavam pelo grande número de “povo” que afluía. Sua verve “populista”, apontada não apenas por seus adversários, mas também por seus correligionários, era duramente criticada pelos conservadores. Para estes, José Mariano mancharia a política nacional ao se aliar a criminosos e réus de polícia, a um “povo inclinado a desordens e a anarquia” (Cavalcanti apud Ozanam, 2013, p. 32), contratando-o mesmo como seus capangas, não apenas para defender-lhe a vida, como para tomar parte em seus modos escusos de praticar política.

Atentos à experiência da Guarda Negra⁸⁹ no Rio de Janeiro, os conservadores e, posteriormente, os republicanos antipáticos à José Mariano, entendiam que seu adversário criara as condições para que “instituição” semelhante tomasse as ruas e a vida política de Recife. Nos seus discursos veiculados pela imprensa da época, o líder liberal, também conhecido por seus opositores como Cabeleira, reuniria “brabos” e capoeiras locais em torno de uma Guarda Negra a ele vinculada e comandada por figuras como o comerciante e major da guarda nacional Francisco de Paula Mafra e o tenente-coronel Francisco Gonçalves Torres, conhecido por Chico Torres ou Chico Torrão (Ozanam, 2013, p. 35–36).

Seriam seus guardas negros “brabos” um tanto quanto eternizados pelos memorialistas pernambucanos, como Manoel de Abel, Paula Neri, Bico Doce e nossa dupla Nicolau e Rozendo. A julgar pelos artigos veiculados na imprensa e pelas muitas acusações de seus opositores, José Mariano e seus correligionários eram responsáveis não apenas por fraudes eleitorais – de resto, endêmicas em todo o país (Souza, 2018, 2020) – como também por atentados e ameaças contra seus opositores. É nesses termos que nossa dupla se “consagrará” na cidade.

Mas voltemos aos eventos daquele domingo de eleições. Como vimos, José Mariano fazia sua peregrinação pela cidade acompanhando o desenrolar da disputa. Conforme ele mesmo narra em uma série de artigos intitulados *Ao paiz*, publicados no *Jornal do Recife*, percorria a cidade “no

⁸⁹ A Guarda Negra ou Guarda Negra Redentora foi uma associação de libertos criada meses após a abolição da qual participaram figuras como José do Patrocínio e João Clapp, representantes da Liga dos Homens de Cor. Entre seus objetivos estaria “construi[r] com seu trabalho e patriotismo uma muralha de corações unidos em defesa da liberdade de todas as maneiras, especialmente a representada por Isabel” (Bergstresser apud Gomes, 1991). Para alguns, a Guarda Negra seria expressão de um complexo e multifacetado monarquismo popular (Kraay, 1996). Algumas análises também buscam pensar as relações entre Guarda Negra, capoeiragem e participação política dos libertos (Soares, 1999, 2008). Pesquisas procuram, ainda, descortinar a existência de instituições semelhantes em outros locais do Brasil que não apenas o Rio de Janeiro.

meio das mais estrondosas aclamações populares”⁹⁰. Ouvindo rumores de que os conservadores estariam fraudando as eleições no 1º distrito, resolveu-se a “visitar todas secções para me inteirar do que havia e aconselhar aos meus amigos os recursos legais que deveriam ser empregados”⁹¹. Parando inicialmente na seção que funcionava na Câmara Municipal, teria encontrado um grande conflito que, segundo conta, teria conseguido acalmar. Na sequência, decidiu seguir para a freguesia de São José, o que fez, no entanto, não a pé, mas de carro, “para não ser acompanhado pelo povo, que se mostrava bastante sobrecitado com as notícias, que corriam, de que o candidato abolicionista não tinha sido eleito”⁹².

Embora José Mariano não o diga em seu artigo, podemos imaginar que o condutor do veículo em que ia não apenas ele, mas também nosso já conhecido José Maria, o tenente-coronel Thomaz de Carvalho Soares Brandão e seu filho de apenas 12 anos de idade, era nosso também já conhecido Nicolau. É que, conforme informa o próprio José Mariano em outras oportunidades, Nicolau seria, simultaneamente, o “liberto de sua casa” e condutor empregado na cocheira de Paula Mafra (Ozanam, 2013; Souza, 2018).

À época, as mesas eleitorais eram dispostas, dentre outros locais, nas igrejas matrizes dos distritos. Enquanto José Mariano conversava com os membros da mesa disposta na matriz de São José, notou-se o “grande alarido e tropel” de dezenas de pessoas do povo aproximando-se. Segundo a versão de José Mariano, a despeito de seu sobressalto inicial, teria buscado tranquilizar os mesários, argumentando que o povo estava ansioso pelo resultado e que iria ao seu encontro para conter “qualquer excesso”. Enquanto assim procedia, no entanto, os mesários e fiscais conservadores, numa atitude qualificada pelo liberal de “precipitada e imprudente”, teriam entrado no consistório com a urna eleitoral e fecharam suas portas. Neste momento, “uma voz” teria exclamado que os mesários se trancavam para falsificar a ata da eleição. Mediante tal sinal, os presentes se enfureceram.

A versão que os conservadores contam⁹³ difere um pouco da versão do líder liberal. Segundo eles – curiosamente secundados pelo chefe de polícia⁹⁴, Manoel Ventura de Barros Leite

⁹⁰ Jornal do Recife, 3 de dezembro de 1884, ed. 279, Publicações Solicitadas, p. 2.

⁹¹ Idem.

⁹² Idem.

⁹³ Nos dias posteriores às eleições há um volume enorme de artigos de opinião veiculando as versões de cada lado. Um dos artigos que apresenta a visão conservadora sobre os fatos transcorridos pode ser encontrado em: Jornal do Recife, 4 de dezembro de 1884, ed. 280, Publicações solicitadas, p. 2.

⁹⁴ Diário de Pernambuco, 4 de dezembro de 1884, ed. 280, Revista Diária, p. 1.

Sampaio, liberal – ouvira-se pela freguesia de São José um alarido de pessoas que se dirigiam à matriz para quebrar as urnas eleitorais. A razão disso teria sido ouvirem que, naquela seção, Joaquim Nabuco teria perdido a votação para Machado Portella. Para os conservadores, José Mariano, Joaquim Nabuco e José Maria formavam a “trindade” dos agitadores responsáveis por acender ódios e paixões terríveis em suas conferências públicas. Seus discursos propagandeariam a vingança e a insurreição dos escravos contra seus senhores. Enquanto os conservadores teriam se preparado para enfrentar as eleições de modo ordeiro e conforme às leis, os liberais abolicionistas estariam dispostos a tudo, inclusive a armar desordeiros para arrancar uma vitória eleitoral à força.

Quem ouviu no dia 30 de Novembro a palavra dada ao povo para que se reunisse no dia seguinte afim de saber o resultado da eleição; quem tivesse reunido todos os indícios anteriores do plano adoptado, a respeito do qual fallavam com desembaraço os mais basofios e indiscretos, não podia duvidar das scenas horrorosas que vamos relatar.⁹⁵

Segundo os conservadores, as eleições corriam calmamente até a apuração da seção da matriz de São José porque, até então, julgavam os liberais que a eleição estaria ganha. Tendo notícia em sentido contrário, José Marianno teria partido de carro para aquela seção eleitoral levando consigo sua imensa turba de apoiadores, uma multidão para mais de mil, da qual se ouviam gritos de “quebre-se a urna, Portella não vai a camara”. Chegando a multidão à matriz, “os mesarios gritam, pedem ordem; um delles, o Sr. Aprigio, observa que é liberal, que não o ofendam, mas é ferido e maltratado com os outros. A scena é indiscriptivel”⁹⁶.

José Mariano e os demais liberais afirmavam que ao primeiro sinal de que a multidão se aproximava – ainda sem menção de ataque – a mesa teria se fechado no consistório. Os conservadores, a seu turno, sustentavam que a multidão já chegara agressivamente, o que tornara o cerrar-se a porta uma medida necessária. Qualquer que tenha sido o caso, a multidão entendeu que a atitude da mesa guardava em si considerável ar de ilegalidade e a situação escalou.

Segundo relata José Mariano, dois conservadores, aliás tio e sobrinho, saíram do consistório empunhando armas de fogo e atirando contra os presentes. Outra versão liberal, narrada por um João Carolino⁹⁷, sustenta que os conservadores tinham consigo seus próprios capangas, um caixeiro de Agostinho Bezerra e três desconhecidos, que não apenas estavam armados, como teriam chegado minutos antes da confusão trazendo consigo uma bolsa pesada de armamentos. Traziam

⁹⁵ Jornal do Recife, 4 de dezembro de 1884, ed. 280, Publicações solicitadas, p. 2.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Jornal do Recife, 7 de dezembro de 1884, ed. 283, Publicações solicitadas, p. 2.

também, segundo conta, queijo, pães e cerveja, que os conservadores beberiam alegremente antes da chegada do povo!

Segundo os conservadores, ao contrário, capangas e desordeiros podiam ser encontrados nas fileiras dos apoiadores de seus adversários. Teria sido a multidão que chegara armada não apenas de facas, como de armas de fogo. Tanto a agressão teria partido da “turba marianista”, que os únicos mortos e feridos estariam entre os conservadores, à exceção do sr. Aprígio, um liberal “ordeiro”. As balas encrustadas nas paredes da igreja, sustentavam ainda, mostravam que os tiros teriam sido disparados de fora para dentro⁹⁸. O major Esteves e seu sobrinho teriam sido as vítimas fatais de uma longa política de mobilização de ódios que, de resto, as autoridades provinciais, dentre as quais o chefe de polícia, deixavam correr solta.

José Mariano sustentava que os atiradores teriam sido o Major Ferreira Esteves, líder conservador na província havia mais de trinta anos, e seu sobrinho, Antonio Lisboa Ferreira Esteves. Em seus artigos, afirma que, diante da escalada da violência, teria reunido coragem para bradar ao seu opositor, que avançava contra o povo com duas pistolas e uma faca entre os dentes (!): “Sr. Major, porque assassina assim os seus irmãos?”⁹⁹ Aparentemente, tomando essa fala como provocação, o major teria voltado suas pistolas para o próprio Mariano e disparado. “Milagrosamente” os tiros disparados não ameaçaram a vida do liberal, que se lançou contra o conservador desviando-lhe o braço e que fora, ainda, auxiliado por uma pessoa do povo que se interpôs. No entanto, José Mariano, “tinto de sangue de um homem do povo”¹⁰⁰ que procurara defendê-lo, pareceu, aos olhos da multidão, estar ferido. Tal notícia se espalhou lançando ainda mais combustível no conflito.

Como mencionado, o resultado não foi favorável aos conservadores: saíram como as duas vítimas fatais o major Esteves e seu sobrinho, acompanhados, é claro, da ata eleitoral, que ficou inutilizável. Os demais mesários foram espancados, e, dentre eles o liberal Aprígio José da Silva, que acompanhava as eleições na matriz. Uma ata posteriormente reconfecionada, com ares ainda maiores de ilegalidade, registrava que Nabuco perdera a eleição para os conservadores. A controvérsia eleitoral, no entanto, não parou por aí: levado a questionamento, o pleito foi anulado,

⁹⁸ Diário de Pernambuco, 5 de Dezembro de 1884, ed. 281, Comunicados, p. 2.

⁹⁹ Jornal do Recife, 3 de dezembro de 1884, ed. 279, Publicações Solicitadas, p. 2

¹⁰⁰ Idem.

novas eleições foram convocadas e, diante da abstenção dos conservadores, Nabuco afinal saiu vencedor (Souza, 2018, p. 43–44).

Mas o que tem mesmo isso com nosso enredo do lado de cá? Entre a turba marianista, ou entre os correligionários ou “capangas” dos liberais, entre os “homens de pés descalços” que engrossava as fileiras de simpatizantes do partido liberal e de José Mariano, em específico, entre essas pessoas estariam Nicolau e Rozendo. Afirmavam os conservadores, dentre os quais o próprio Machado Portella¹⁰¹, que nossa dupla figuraria como a grande responsável pelos ferimentos mortais que afinal deram cabo dos Esteves. José Mariano negava tal versão veementemente. Sustentava o liberal que Nicolau, por ele referido como “meu bolieiro”, apenas se lançara em sua defesa quando o irmão do major o atacara¹⁰².

Lembra-se a leitora das disposições constitucionais sobre o direito ao voto e da reforma eleitoral procedida em 1881, mencionada no início desta seção? Quero aqui chamar atenção para as continuidades entre os discursos que apregoavam reforças encolhedoras do eleitorado e as interpretações, notadamente conservadoras, sobre a participação popular nas turbulentas eleições de 1884. As falas dos grandes proprietários nos Congressos Agrícolas apontavam para a necessidade de restringir o eleitorado nacional fazendo menção aos milhares de homens vagabundos e vadios que implicavam um cancro na civilização brasileira e que, por isso mesmo, precisavam ser afastados das urnas. Como será regra ao longo de toda a segunda metade do século XIX, esse discurso carrega a tinta na construção da imagem do povo como composto por elementos nocivos à nação. É um discurso que se aproxima daquele construído, pelo partido conservador e pela imprensa pernambucana, acerca da multidão que fez sua entrada na igreja e, com isso, mudou o destino daquelas eleições.

Artigos de opinião publicados nos jornais circulam narrativas de que as “cenas sangrentas” havidas foram planejadas pelos abolicionistas, que não tiveram escrúpulos para se valer da força e das paixões bestiais de turbulentos, desordeiros e, reparemos bem, escravos e ex-escravos. Um dos presentes teria mesmo afirmado que os tais turbulentos invadiram a igreja aos gritos de “mata essa cambada de escravocratas”¹⁰³.

¹⁰¹ Diário de Pernambuco, 5 de Dezembro de 1884, ed. 281, Comunicados, p. 2.

¹⁰² Jornal do Recife, 20 de dezembro de 1884, ed. 292, Publicações solicitadas, p. 2.

¹⁰³ Jornal do Recife, 20 de dezembro de 1884, ed. 292, Publicações solicitadas, p. 2.

Entre os supostos ex-escravos presentes no conflito figuraria nosso Nicolau. Em mais de uma notícia a respeito dos conflitos havidos na matriz de São José, nossa personagem é assim identificada. Teria ele sido escravo de Aristides Duarte da Gama, de quem provavelmente adotara o sobrenome¹⁰⁴. O próprio José Mariano a ele se refere como “o liberto de minha casa”¹⁰⁵. Mas, se o faz, é para logo em seguida envolvê-lo sob o signo protetivo do termo *cidadão*. E, de fato, como vimos acima, sendo nascido no Brasil, sua condição de liberto não obstaría o exercício de direitos políticos.

Felipe Azevedo chama atenção para o fato de o léxico mobilizado por liberais e conservadores acerca do povo não distar substancialmente. Enquanto os últimos insistiam na escravidão como condição social que aglutinava e resumia os populares envolvidos na invasão da igreja, os liberais preferiam um termo vago, mas importante para o jargão político da época: povo. Se, para os conservadores, aquela gente era uma malta de capangas sem quaisquer condições de exercício de direitos políticos, para os liberais abolicionistas eram cidadãos, mas em acepções razoavelmente restritas do termo. É que os liberais abolicionistas defendiam o fim da escravidão nutrindo lá suas dúvidas quanto à *capacidade* daquela gente para o exercício da política. Respondendo às acusações dos conservadores de que os liberais se valiam de capangas para fraudar as eleições, um liberal teria afirmado na imprensa que, “pela *primeira vez* durante toda a vida imperial deste país”¹⁰⁶ (grifos meus), os escravos reconheciam a necessidade de lutar pela liberdade através de atos de resistência...

Esta é uma leitura bastante curiosa dos fatos, sobretudo se tivermos em conta que aquela era a mesma capital em que escravos, libertos e livres de cor haviam se engajado “perigosamente” nas disputas políticas do início do século e também nos conflitos de 1848¹⁰⁷. É bem verdade que outros lembravam-se e faziam menções aos levantes e insurreições do início do século, mas seu entendimento era o de que o movimento abolicionista havia *ressuscitado* um povo que andava dormente¹⁰⁸. Aos olhos dos liberais, o povo estava em busca de liberdade e democracia, mas esse

¹⁰⁴ DP, 11 de Fevereiro de 1885, ed. 33, Revista Diaria, Acontecimentos da Matriz de S. José, p. 2.

¹⁰⁵ JR, 3 de Janeiro der 1885, ed. 2, Publicações Solicitadas, Ao Paiz, O sr. dr. Manoel Portella Diante dos Acontecimentos de 1º de dezembro, VI, p. 2.

¹⁰⁶

¹⁰⁷ Falo dos conflitos em torno da chamada Revolução/Revolta Praieira (Cavalcanti Junior, 2001; Marson, 1989; Silva, 2011).

¹⁰⁸ Em um texto um tanto quanto inflamado, fazendo alusão à Insurreição Pernambucana, um abolicionista que assina como Pedro Ivo escreve: “O abolicionismo ressuscitou este grande povo que *quer ser livre e que ha de ser livre*. E não deve mais ser uma utopia a possibilidade de se organizar entre nós uma deputação que como o Governo

mesmo povo ainda necessitava de muita guiança e amadurecimento político e intelectual para se ver inteiramente capaz do exercício democrático que ali se ensaiava.

Esta leitura pode nos lembrar a Revolução Haitiana. Comentando o silenciamento desse evento transformador não apenas da história da antiga ilha de São Domingos, como de todo o ocidente, Michel Trouillot reflete sobre sua construção como algo impensável (2016). Chama a atenção para o fato de não apenas pesquisadores de nosso tempo terem silenciado sobre a Revolução Haitiana, mas sobre seus contemporâneos construírem discursos sobre a incapacidade negra e escrava para o exercício da liberdade e da soberania. Tão grande seria esta incapacidade, que, muito simbolicamente, aliás, nos textos da filosofia política da época, a escravidão sequer era tomada em sua experiência concreta, material: para autores como Locke e Hegel, por exemplo, a escravidão surge como uma *metáfora* para formas de governo autoritárias contra as quais os indivíduos – brancos e europeus, notadamente! – deviam se insurgir como forma de demarcação de sua própria dignidade enquanto homens e enquanto cidadãos (Buck-Morss, 2011; Fischer, 2015).

A abstração da escravidão e de sua experiência concreta, cotidiana e informadora dos sentidos da política, da economia e do direito, aponta, dentre outras questões, para um modo de imaginar a política e a disputa por direitos fundamentais que as associa direta e quase exclusivamente aos revolucionários brancos da Europa e dos Estados Unidos. O caráter “impensável” da revolução a que se refere Trouillot diz respeito justamente à incompatibilidade entre pessoas negras, sobretudo se escravas, e a luta por direitos, a ação política. O silêncio sobre a Revolução Haitiana, combinado com a transformação da escravidão em uma metáfora para reforçar o poder e a soberania dos cidadãos autônomos do ocidente (sobretudo proprietários brancos), diria, para Trouillot, da incapacidade de tomar a Revolução por aquilo mesmo que ela era a olhos vistos: uma contestação da escravidão, do colonialismo, da violência racial e da construção dos direitos humanos espelhada no indivíduo branco.

Em seu trabalho sobre a Revolução Haitiana e suas representações literárias, Marlene Daut (2015) nos fornece importantes comentários às análises de Trouillot. Como o próprio antropólogo e historiador haitiano muito bem sabia, o “silêncio” sobre a Revolução produzido por seus contemporâneos decerto não foi um silêncio literal. Conforme pesquisas vêm demonstrando,

Provisorio de 1817 diga aos lavradores afoitamente que a *suspeita* de que quer ella arrancar á lavoura o braço dos captivos *é uma suspeita que a honra!*”. JR, 20 de dezembro de 1884, ed. 293, Publicações solicitadas, p. 2.

inclusive a da própria Marlene Daut, se algum tema povoou à exaustão a imprensa e a literatura da época, esse tema foi o Haiti (Buck-Morss, 2011; Morel, 2017). A própria imprensa haitiana fornecia contribuições de relevo para o debate mundial, contribuições essas que circulavam dos dois lados do atlântico. Silenciamento tem muito mais a ver, então, com as formas de interpretar e condicionar as interpretações sobre a ação daquelas mulheres e homens negros.

A França e os demais países do ocidente testemunharam não apenas a capacidade de levantar armado pela liberdade, como as múltiplas formulações sobre direitos e liberdade, tão característicos desse período que tomamos como nascimento do constitucionalismo moderno, realizadas pelos haitianos (Daut, 2015). Dizer que aquela gente, que formulara Constituições nas quais a ideia de cidadania fora construída de forma umbilicalmente ligada à liberdade e ao combate ao colonialismo (Fischer, 2003; Queiroz, 2022), era incapaz de qualquer exercício de cidadania pode, então, ser encarado muito mais como uma tentativa de *interdição à representação*. Impensável, nesses termos, se parece com *tornar* impensável.

Com esta digressão o que quero argumentar é que algo semelhante parece acontecer aqui. A malta “de pés descalços” da cidade, ainda que alijada do pleno gozo de direitos políticos pelo modo como a Constituição de 1824 e as reformas eleitorais os desenhavam, encontrava seus próprios modos de participar das disputas eleitorais. E o fazia tomando posição estratégica. Não à toa, aliás, os tais gritos de morte à cambada de escravocratas. O fato de mesmo os liberais abolicionistas entenderem aquelas cenas como arroubos episódicos e “luctuosos” de consciência de seu estado de opressão, diz menos sobre as ideias e práticas do povo do que sobre a imaginação política dos próprios liberais.

Observando as aproximações entre conservadores e liberais no seu modo de conceber o povo excessivamente imbuído de paixões ruins e ainda um tanto quanto imaturo para o exercício dos direitos, Felipe Azevedo chama a atenção para algo central à nossa discussão aqui. Os analistas da época se ressentiam de não encontrar no povo determinado modo de participação política. Ao afirmar sua inaptidão para a política, então, é o próprio conceito de política que estes analistas constroem. As práticas cotidianas são a seus olhos esvaziadas de sentido e caracterizadas enquanto desordens (Souza, 2018, p. 49). Para pesquisadoras como talvez a leitora o seja, o perigo disso reside no fato de que os registros documentais que nos chegam refletem estes modos de representar, ou seja, refletem as operações de silenciar e de *tornar impensável* levadas a cabo pelas elites e autoridades do Estado.

A minha escolha aqui de olhar não apenas para a trajetória das personagens mencionadas no início do capítulo, mas para divertimentos e brinquedos populares tem relação direta com essas duas operações. Uma aposta nesse cotidiano repleto de barulhos e desordens é uma forma de tentar escavar as múltiplas camadas de sentido e de significação aí sedimentadas. Aliás, entre presépios, barulhos e facadas em mesas eleitorais, figuras como Nicolau possivelmente constroem seu trânsito não apenas para o *status* jurídico de homens livres, mas para o de homens que, mal a mal, exercem, em seus termos, a recém conquistada e ainda difícil cidadania.

Mas não apenas ex-escravos como Nicolau são personagens interessantes e “improváveis” (para nós, um tanto quanto desavisadas das formas de participação política da gente comum) nessa história. Lembra-se a leitora da menção que fiz a um João Carolino, que partira em defesa dos liberais e dera sua versão dos fatos desde sua ótica de sujeito abolicionista, logo acima? Pois bem. Em seu artigo, intitulado *João Carolino ao publico*, ele buscava rebater a narrativa do conservador Machado Portella, que havia levado ao público sua versão dos fatos poucos dias antes.

João Carolino, que atuara como mesário na seção de São José, fora referido no artigo de Machado Portella como o único mesário liberal que não saíra ferido do conflito porque teria batido em retirada antes que a confusão engrossasse. Um tanto quanto indignado com a conduta do candidato conservador, Carolino nos informa não fugira do conflito, apenas o acompanhara de lugar seguro por conta de sua condição. A justificar seu procedimento, teria ele “nas costas 5 anos de campanha, 17 combates e batalhas e também dois ferimentos”¹⁰⁹. Em seu artigo, reforçava a narrativa de Mariano de que o major Esteves partira para o ataque contra o povo, e o fizera “de um modo descommunal, porque tinha nas mãos dois revolveres e segurava nos dentes, para o que dêsse e viesse, uma grandíssima faca”¹¹⁰.

Mas quem era, de fato, João Carolino? Aqui, quem nos socorre novamente é Felipe Azevedo (2018, p. 111–114). Segundo o historiador, seu nome seria João Carolino do Nascimento e teria ele sido combatente da Guerra do Paraguai, onde adquirira não apenas o título de capitão, mas os ferimentos que refere em seu artigo no *Jornal do Recife*. Diferente de grandes nomes como Joaquim Nabuco, João Carolino era um abolicionista de poucas posses, que morreria praticamente em estado de miséria, pois seu soldo vitalício de capitão, embora legalmente devido, por ele jamais

¹⁰⁹ JR, 7 de dezembro de 1884, ed. 283, Publicações solicitadas, p. 2.

¹¹⁰ Idem.

seria recebido. Era, ainda, artista seleiro, conhecido por Casaca de Couro, por conta de um velho paletó que ao longo de muitos anos trouxera consigo.

Ele fora mesmo uma liderança política local. Além de abolicionista engajado até a efetivação da Lei Áurea, trabalhando nas frentes de libertação na freguesia de São José, onde era domiciliado e eleitor, fora também juiz de paz e, mais tarde, quando do advento da república, desertara das fileiras liberais e marianistas (Ozanam, 2013, p. 33) e fundara o Clube Republicano de São José. Fora possivelmente por conta desse engajamento na construção da república que fora nomeado subdelegado de sua freguesia. Com isto, conquistara o direito de ser candidato à intendência municipal e, em 1892, com 470 votos, fora eleito na última vaga do legislativo municipal (Souza, 2018, p. 112).

Mas as surpresas que sua biografia carrega não para por aí. Era ele também um “feiticeiro” atuante! Em 1903, quando já um tanto afastado da vida política, o nome do capitão surgiu num artigo de jornal do qual constava uma lista de casas onde se costumava haver sessões de feitiçaria. O artigo pedia providências ao chefe de polícia para exterminar a praga que seria a feitiçaria. Numa noite, seis meses depois da publicação, a polícia afinal invadiria a casa de Carolino bem durante uma sessão por ele presidida. Embora naquela ocasião ninguém tivesse sido detido, diferentemente do que costumava acontecer em casos como aquele, uma série de utensílios de feitiçaria fora inutilizada e ao homem fora recomendado que suspendesse suas atividades.

Anos depois, em estado de penúria e sem ter recursos para pagar os alugueis da casa onde morava, João Carolino se veria intimado judicialmente a mudar de residência. A ação policial que efetuou seu despejo lançou à rua suas posses. Dentre elas, foram encontradas ervas para feitiçaria, uma imagem de N. S. de Sant'Anna, sem cabeça, além de uma criança doente de varíolas, cujo envio para o hospital o pobre homem buscou evitar enrolando-a em panos e tentando fugir com ela, sem sucesso. Ainda naquela ocasião, mesmo pobre e humilhado pelo espetáculo do despejo, o velho capitão não fora preso. Quando ameaçado pelas autoridades, falou que sua prisão não poderia ter lugar porque a filha do próprio delegado “também tomava parte naquele divertimento”(Souza, 2018, p. 114).

O caso de João Carolino, no entanto, não era excepcional. Outros políticos republicanos eram igualmente acusados de envolvimento com feitiçarias, catimbós e candomblés, para utilizar termos da época. Falava-se que políticos influentes deveriam seu sucesso político aos préstimos de “feiticeiras” e “sacerdotisas”. Em outro caso encontrado também por Felipe Azevedo, ainda no ano

de 1903, numa batida na casa da feiticeira Othilia Thereza de Jesus, tida por uma moça crioula, além de objetos destinados à prática religiosa, foram encontrados 14 livros de títulos eleitorais (2018, p. 115).

Embora não se saiba a razão para estarem tais títulos na casa da moça, o fato é que sua residência provavelmente servia, simultaneamente, como espaço religioso e sede para a comissão de alistamento eleitoral. Inexistindo instituições similares à atual Justiça Eleitoral, o serviço de qualificação do eleitorado e de distribuição de títulos se realizava por meio de comissões de cidadãos escolhidos pela intendência municipal – a mesma intendência da qual era integrante nosso João Carolino. Com isso, não era incomum que tais serviços se realizassem na residência dos próprios cidadãos.

Se de fato, a casa onde Othilia de Jesus realizava seus rituais, também servia de sede para alistamento eleitoral, aquele era um local de promoção da cidadania política e de constituição da ordem do sistema representativo. O que quer dizer que, essas pessoas apontadas pela imprensa como avessas à uma determinada lógica do Estado burguês, não só estavam diretamente relacionadas a suas dinâmicas internas, como operavam enquanto agentes de sua construção. Fato que pode explicar porque, mesmo com restrições à alfabetização, freguesias pobres dos centros urbanos contavam tradicionalmente com numeroso eleitorado (...). (Souza, 2018, p. 116)

Por ora, no entanto, voltemos às histórias de Nicolau e Rozendo.

Como mencionei, se as notícias dos ferimentos praticados em Braz em 1885 não os apontaram imediatamente como os dois notáveis capangas de José Mariano, alguns meses depois as histórias começaram a ser cruzadas. Na edição do Diário de Pernambuco do dia 5 de março, um mês depois, portanto, da primeira notícia sobre o presepe em que o homem fora ferido, o subdelegado do 1º distrito da freguesia da Boa Vista presta esclarecimentos sobre o caso. Vejamos o ofício enviado por esta autoridade para o delegado de polícia e publicado no Diário:

Copia. – Subdelegacia de policia do 1º districto da Boa-Vista, 5 de março de 1885. – Illmo. Sr. – Em cumprimento a ordem verbal de V. S. tenho a informar o seguinte:

Braz José de Sant’Anna, ferido em um conflito a rua dos Coelhos na noute de 12 para 13 de fevereiro findo, foi recolhido ao Hospital Pedro II afim de ser medicado, e lá ainda se conserva para final tratamento de uma ulceração chronica que tem em uma perna; achando-se restabelecido dos ferimentos recebidos.

Do inquerido que fiz sobre o facto, e em que foram ouvidas muitas pessoas, mesmo das feridas levemente e contundidas em tal conflito, não pude chegar ao conhecimento de quem fosse o autor do crime, tornando-se até preciso que as testemunhas comparecessem debaixo de prisão, tanto se negaram ao comparecimento expontaneo.

Dos autos e diligencias que procedi, fiz tudo remessa ao Dr. Promotor publico da comarca, por intermédio do Dr. Juiz de direito do 4º districto criminal.

Deus guarde a V.S. – Illmo. Sr. Dr. José Maria de Araujo mui digno chefe de policia da província. – O subdelegado Jeronymo José Ferreira.¹¹¹

Infelizmente não encontrei na documentação dos Promotores Públicos nenhuma menção a Nicolau e Rozendo, o relato do subdelegado, no entanto, já é bastante expressivo. Por que os presentes se recusariam com tanta veemência a testemunhar no caso? – veja a leitora que a autoridade precisara ameaçá-los de prisão. Dentre as possibilidades que podemos levantar está a de serem os presentes, em sua maioria, pessoas conhecidas e integrantes das redes de sociabilidade da dupla. Estas pessoas poderiam calar por medo ou por solidariedade. No primeiro caso, talvez soubessem que ambos andavam metidos como podiam na política da cidade e eram, portanto, amparados por gente renomada.

O título da publicação *d'O Tempo* que provoca a ação da polícia também não deve passar despercebido. Nele, Braz seria uma vítima de dois *beneméritos*. Sob tal termo, o autor da publicação sugeria que a dupla receberia louvores, recompensas ou ajuda de alguém. A força expressiva da publicação está tanto no fato de deixar – pelo menos para nós, que não tivemos acesso à publicação original – a pergunta no ar (quem beneficiaria quem, em que termos, por que razões?), quanto por ter sido veiculada em um jornal de verniz conservador.

Talvez a leitora esteja a se questionar se, no mencionado presépio em que saíra ferido Braz, foram protagonistas os mesmos Nicolau e Rozendo que acompanhamos aqui. Tenho algumas razões para entender, como entendeu também Felipe Azevedo (2018), que sim. Primeiramente, embora seus nomes sejam comuns, é difícil imaginar uma outra dupla Nicolau e Rozendo – e, de fato, embora os jornais me retornem outros Nicolaus e Rozendos, jamais me retornam esses nomes conjuntamente. Em segundo lugar, pastoris, presépios e presepes não são espaços desprovidos de significado nessa história.

As notícias me levam a supor que, assim como acontece a outras personagens de mesma origem social, Nicolau e Rozendo viviam, dentre outros proventos (no caso de Nicolau, diz-se que era cocheiro de José Mariano¹¹²), dos lucros que a manutenção de casas de jogos, de venda de bebida e de dança podiam retornar. Se podemos encontrar espetáculos pastoris encenados no Teatro Santa Isabel, prestigioso teatro da cidade, ou no ciclo natalino em cerimônias mais ou menos

¹¹¹ DP, 5 de março de 1885, ed. 57, Parte oficial, Secretaria da Policia de Pernambuco, p. 2.

¹¹² Por exemplo: Diário de Pernambuco, 5 de Dezembro de 1884, ed. 281, Comunicados, p. 2; Jornal do Recife, 20 de dezembro de 1884, ed. 292, Publicações solicitadas, p. 2.

religiosas, presépios e, principalmente, presepes eram frequentemente realizados como forma de divertimento nos mocambos da cidade, em casas de jogo e bebida ou mesmo nas ruas das regiões mais pobres. Não é difícil entender a razão disso: além da diversão da música e da torcida pelos cordões azul e vermelho (que levantavam paixões e davam vazão às demonstrações de masculinidade tão características dos “brabos” da cidade), os presépios e presepes ofereciam a oportunidade de venda de bebidas, de jogos de azar e, talvez, até mesmo da prática de prostituição.

Para as elites da cidade, os frequentadores desses espaços seriam gente de maus hábitos, homens e mulheres desordeiros e turbulentos. Não raro, aliás, encontramos nos jornais menções a esses espaços como reuniões de turbulentos e “réus de polícia”. A qualificação dos correligionários de José Mariano como “brabos” e capangas dialoga muito de perto com a construção da representação desses espaços. De fato, partideiros de presépio, como mencionei, costumavam resolver suas rivalidades no braço ou à base da faca, em exhibições de virilidade que podiam incluir domínio de movimentos de capoeira (Ozanam, 2013).

Voltemos ainda uma vez à nossa dupla.

Se não ficamos sabendo o resultado dos ferimentos produzidos em Braz, sabemos pelo Diário de Pernambuco, que Nicolau e Rozendo foram levados ao tribunal do júri pela agressão. Os dois homens, que não haviam sido detidos pela polícia no ato, apresentaram-se voluntariamente à chefatura no dia sete de julho e foram então recolhidos à prisão, onde, segundo autorização do chefe de polícia, Luiz de Albuquerque Martins Pereira, em ofício também veiculado no jornal, foram postos na lista de presos alimentados pelos cofres públicos¹¹³.

Considerando que em março daquele mesmo ano os jornais noticiavam, conforme tivemos oportunidade de ver, que as autoridades policiais procediam ao inquérito do caso, mas se encontravam em dificuldades para precisar a autoria do crime, embora os nomes de Nicolau e Rozendo já fossem ventilados, é possível que a dupla tenha movido sua rede de contatos para se apresentar à justiça apenas quando a maré lhes fosse favorável. Podemos imaginar, então, que José Mariano e José Maria tenham começado a interceder em seu favor junto às autoridades, notadamente junto ao juiz do caso, Thomas Garces Paranhos Montenegro.

O fato é que, pouco tempo após sua apresentação às autoridades, a imprensa noticiava que a dupla seria levada a julgamento. Este fato, no entanto, pouco agradou alguns dos leitores. No dia

¹¹³ DP, 1885, ed. 152, 8 de julho, Parte Oficial, Repartição da policia, p. 1

17 de julho temos publicado, no Diário de Pernambuco, o primeiro artigo de opinião se manifestando sobre o caso. Alguém, sob o simbólico pseudônimo de *Argos*¹¹⁴, dizendo cumprir seu “dever de bom cidadão”, procurava “avisa[r] ao integro desembargador que está presidindo a actual sessão do jury, de uma tremenda cilada que falsos amigos lhe quer[iam] armar”¹¹⁵. A cilada? Justamente fazê-lo levar a infame dupla a julgamento de maneira tão célere.

O tal *Argos* de fato se armou de muitos olhos, porque afirmava ter acabado de retornar da CDR, onde constatara a existência de uma longa lista de presos “de pronuncia e prisão muito antiga, cujos processos não est[avam] preparados”. Seriam muitos desses presos réus em crimes muito leves. Não obstante, alguns estavam “quasi com o pé na sepultura, com a saúde grandemente compromettida pela demora que alli teem tido por não terem protetores, por não serem sicários afainados!...” O vigilante articulista expunha ao grande público toda a armação: pretendia-se comprar os presos

com dinheiros e promessa de futura absolvição, afim destes ao serem interrogados darem como seus advogados pessoas ausentes, não aceitando qualquer um outro que o digno presidente do jury lhes nomear, para não terem lugar os seus julgamentos, afim de entrarem d’est’arte os criminosos altamente protegidos pelos réos de policia de gravata lavada.

Para ele, caso a dupla fosse de fato levada a julgamento naquela sessão do júri, estaria maculada não apenas a lei escrita, mas a própria decência e ninguém mais acreditaria na eficácia da justiça, uma justiça ausente a ponto de deixar “malfeitores e os assassinos passa[r] no meio da sociedade pacífica como verdadeiros lobos esfaimados entre cordeiros!...”. Além da forte nota dramática das palavras do articulista, devemos observar que sobrava para o magistrado do caso um número considerável de cutucadas e indiretas elegantemente envelopadas em fórmulas como a que fecha a missiva: “Acima, porém, de tamanhas torpesas estão os créditos de um magistrado ilustrado e integro que não se quererá poluir.”

Embora não utilize o termo capanga, fica bastante claro que assim *Argos* enxerga as figuras de Nicolau e Rozendo. Os “falsos amigos” que buscavam influenciar ilegalmente o magistrado e proteger a dupla seriam eles próprios “réos de policia de gravata lavada”, ou seja, homens de elite que se valiam do seu lugar social para agir ao arripio da lei. É à sombra desses homens, não identificados mas sugeridos ao longo texto, que Nicolau e Rozendo se moveriam. Enquanto os

¹¹⁴ *Argos*, na mitologia grega, seria o gigante de cem olhos.

¹¹⁵ Diário de Pernambuco, 1885, ed. 160, 17 de julho, Publicações a pedido, Jury do Recife, p. 4.

demais presos sofriam a duras penas o ambiente pouquíssimo salubre da CDR¹¹⁶, a dupla se valia da proteção de homens ilustres.

Dias após o artigo de Argos, é a vez de um Leônidas se juntar ao coro dos descontentes¹¹⁷. Leônidas já abre o texto saudando o seu colega, cujo proceder seria a prova de que naquela cidade ainda não fora banido o espírito público e o altruísmo. Logo na sequência anuncia também sua preocupação com a situação dos presos que longamente esperam julgamento. Para ele, esses infelizes teriam as “portas da legalidade” e o “sagrado, legal e constitucional direito de prioridade em seu julgamento” cerrados contra si e em favor da “capangada desordeira e malfeitora”. É que, além dos dois réus, por ele já alçados à condição incontornável de criminosos, serem gente sem “meio de vida conhecido”, ou seja, vagabundos, sua ida à julgamento de forma tão célere seria excepcional, unicamente explicável pela existência de “tramoias” e favorecimentos ilícitos. Diferente de Argos, no entanto, nosso Leônidas vai mais longe e acusa a própria polícia de proteger quem considera “os mais ousados criminosos e malfeitores d’esta capital”.

Antes da publicação do artigo assinado por Leônidas, o administrador da CDR enviava um ofício bastante curioso à chefatura de polícia: comunicava que os detentos Nicolau e Rozendo agradeciam a alimentação fornecida por conta dos cofres provinciais!¹¹⁸ O ofício, cujo tom de provocação é difícil negar, causaria o efeito aparentemente desejado, pois parte da indignação do nosso espartano articulista está em perceber que, enquanto alguns presos parecem esquecidos na prisão, outros estariam passando à “sopa gorda”.

Sabe S. Exc. porque os pronunciados Nicoláo Duarte e Manoel Rosendo ao recolherem-se foi a galope preparado ilegalmente o respectivo processo antes de muitos existentes ha longos tempos?

Leia a parte official do Dr. Chefe de policia de 17 do corrente, e verá que foi pela mesma razão pela qual taes criminosos, não tendo meio de vida conhecido *agradeceram a alimentação fornecida por conta dos cofres da província*, comida de pobre, a que vulgarmente chama-se *feijão de boia*.

Estes réos que estão passando a sôpa gorda, confortavelmente, precisam *já sahir d’alli*, deixando os reclusos desprotegidos, esmagrecidos pela falta de ar puro e pela magra alimentação fornecida pela província que os protegidos *agradeceram!*...

Todos sabemos que S. Exc. não consentirá nesta revoltante ilegalidade.¹¹⁹

¹¹⁶ Alguns trabalhos exploram as péssimas condições sanitárias da CDR, apontando, inclusive, para a recorrência de epidemias e surtos de doenças como tuberculose (Albuquerque Neto, 2011; Maia, 2001).

¹¹⁷ Diário de Pernambuco, 1885, ed. 164, 22 de julho, Publicações a pedido, Jury do Recife, p. 4

¹¹⁸ Diário de Pernambuco, 1885, ed. 161, 18 de julho, Parte Official, Repartição da policia, p. 1

¹¹⁹ Diário de Pernambuco, 1885, ed. 164, 22 de julho, Publicações a pedido, Jury do Recife, p. 4.

Também Leônidas encontra seus meios para pressionar o magistrado. Sugere que, caso ceda aos “telegrammas do *bispo do Poço*”¹²⁰ – termo através do qual se refere ironicamente a José Mariano – sucumbirá à “tramoia” em curso e perderá seu “o espírito perspicaz, justo e honesto”, assim como a “boa conducta como magistrado justiceiro e inteligente” pela qual fora até então conhecido.

O fato é que o caso foi, sim, levado a julgamento, e, para ainda maior horror de gregos e espartanos, no dia 23 de julho, os réus foram inocentados unanimemente pelo conselho de sentença e postos em liberdade.

Findo o julgamento, mais um artigo anônimo surgia, desta vez no Jornal do Recife, folha de matiz liberal, defendendo o proceder do desembargador Freitas por levar a dupla ao júri¹²¹. A motivação do artigo eram publicações nos dias anteriores veiculadas novamente no Tempo contra o desembargador. Para o articulista, o procedimento do “honrado magistrado” fora correto. Não apenas todos os processos aptos a julgamento haviam antecedido o de Nicolau e Rozendo, como todos os réus que haviam peticionado, como nossa dupla petionara, pedindo sua inclusão na sessão haviam sido considerados. Afinal, conforme defendia o anônimo articulista, não seria lícito a juiz algum ignorar ou indeferir semelhantes petições.

De fato, admitia que aquela sessão fora excepcional pelo volume inédito de processos levados a julgamento. No entanto, isso apenas falava a favor da conduta do desembargador. O articulista argumenta, ainda, que Nicolau e Rozendo não haviam sido os únicos presos submetidos a júri de forma tão célere. Um Sebastião José da Silva, recolhido à prisão apenas um mês antes da dupla, também tivera seu processo julgado. Ora, “tendo sido esgotados todos os processos antes de terminar o prazo da sessão do jury, poderia o Exm. Sr. Desembargador Freitas deixar de submeter Nicolau e Manoel Rozendo, somente porque era isto do agrado do órgão conservador?”¹²², perguntava o articulista.

Contra as acusações de fraude às urnas de sorteio dos jurados, qualificava-as de “aleive pouco decente e vil”, para ele, de semelhante proceder “só seriam capazes certos indivíduos muito conhecidos do Tempo”, ou seja, os conservadores.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Jornal do Recife, 26 de julho de 1885, ed, 168, Publicações solicitadas, O Exm. Sr. Desembargador Freitas

¹²² Idem.

Aí se encerrava a querela acerca do julgamento da dupla pelos ferimentos cometidos contra Braz José de Sant'Anna no tal presépio. Não se encerrava, no entanto, a longa e controversa carreira de Nicolau e Rozendo nos jornais e documentos do Estado.

A maneira como esse julgamento foi interpretado pelos conservadores pode ser uma baliza sinalizando a forma como os contemporâneos entendiam e vivenciavam a política naqueles tempos. Se levantadas unicamente as motivações do caso, pode-se chegar à conclusão de que ele não tinha nenhuma relação aparente com a política, afinal, não passava de uma briga na alta madrugada em um bairro já famoso por cenas do tipo. Mas, esse fortuito caso de desinteligência acabou mobilizando redatores de jornais a acusarem políticos de manipulação dos agentes e das instituições de segurança da província em proveito de seus protegidos. O caso é adequado para pensarmos o funcionamento da política em um sentido ampliado. (Souza, 2018, p. 57)

Nicolau e Rozendo seguiram, por ainda alguns bons anos, sendo figuras de certa celebridade na vida pública da capital. Sempre às voltas com as disputas eleitorais, sua condição de “brabos” e capangas segue determinando não apenas os rumos de suas vidas, mas da política local. Para os fins a que se dirige este trabalho, encerro aqui a incursão em seu cotidiano. Sei, no entanto, que mergulhos de maior fôlego nas suas vidas provavelmente ainda nos dariam muito a refletir...

2.2. Fazer-se “brabo”: papéis da imprensa e da burocracia na constituição de sujeitos

Nas páginas anteriores, acompanhamos as trajetórias de nossas personagens na sua difícil e turbulenta construção de um lugar para si. Como dito na abertura deste capítulo, a trajetória desses sujeitos, suas idas e vindas pelas ruas da cidade, por sessões de julgamento e cadeias públicas, em muitos momentos se confunde com a produção e trânsito de documentos do Estado. Os registros a seu respeito não são furtivos, sumários ou fugidios, ao menos não se os colocamos em série. Nesse sentido, não se tratam de homens infames cujas vidas ordinárias deixaram para trás apenas uma luz opaca que diz menos de si do que da constituição de poderes e mecanismos de controle e vigilância (Foucault, 2003). Sua celebridade na capital é, simultaneamente, objeto e fruto de uma extensa produção documental a seu respeito. E suas ações, a meu ver, são forte indicativo de que, conhecedores da publicidade dos papéis a seu respeito, sabiam, com razoável destreza, manejar essa condição a seu favor.

Nesta seção, volto meu olhar para os papéis que registram e, nisso, constituem, as vidas de nossas personagens. Busco refletir sobre a relação entre imprensa, produção burocrática e

construção de sujeitos políticos. Minha aposta aqui é a de que se limitar a ver nos registros do Estado indicativos da existência de mecanismos de controle e interdição à cidadania empobrece a discussão e nos impede de ver, em toda a sua complexidade, a faceta efetivamente *produtiva* desse poder. Com isto, quero chamar a atenção para o fato de que, sabedores de sua condição de alvos dos agentes do Estado, estes homens souberam manejar esta condição também a seu favor – com todas as tensões e contradições aí envolvidas.

É importante chamar atenção para o fato de que os jornais, notadamente o Diário de Pernambuco, folha oficial da província e depois do Estado na maior parte do período estudado (Nascimento, 1968), veiculam parte da documentação oficial de então, policial mas não só. Conforme discuti em trabalho anterior (Silva, 2019), entre os documentos que naquele fim e início de século compunham a burocracia policial, estavam os ofícios trocados entre subdelegados, delegados, chefes de polícia e presidentes de província (depois governadores). Essa documentação registrava, no mais das vezes, informações enviadas pela autoridade menos graduada a seu superior sobre as ocorrências de determinado período e sobre a administração da própria polícia. No caso dos subdelegados e delegados de polícia, eram ofícios diários a seus superiores comunicando as detenções realizadas e os conflitos ou confusões acontecidos em sua região de atuação. O chefe de polícia também remetia ofício de teor semelhante ao presidente de província, mas a frequência disso parece ser um pouco menor e suas informações mais sumárias, a modo de reportar apenas o essencial. No caso desta última autoridade, ainda, havia a responsabilidade de produção de um relatório anual, no qual eram publicadas estatísticas criminais, além das opiniões dos chefes de polícia sobre criminalidade, política criminal e organização das polícias (Valença, 2018, p. 58).

Como mencionei, nos ofícios mais circunstanciados encontramos, em geral, o fato ocorrido, os envolvidos – quando era possível apurá-lo – as medidas policiais tomadas, as detenções realizadas e informações coletadas sobre os fatos transcorridos. Falo de ofícios mais circunstanciados, mas a leitora não deve se enganar, essas informações tendem a ser precárias e sumárias, não entrando em detalhes sobre os fatos. A polícia, quando não causadora ou partícipe direta dos “barulhos” endêmicos na capital, tendia a chegar um pouco tarde e a fazer a apuração do ocorrido a partir do que era possível coletar, aqui e ali, do falatório do povo. São esses registros que vemos publicados nos jornais, de forma ainda mais telegráfica. Diariamente temos, na seção Actos Officiais, subseção Repartição de Polícia, do Diário de Pernambuco, por exemplo, a origem e o número do ofício policial de onde se retira a informação, a infração cometida, o lugar da

ocorrência, o nome dos envolvidos e a autoridade responsável. Assim, em duas ou três linhas, o ofício é sintetizado e levado a público.

É curioso observar, em consonância com o observado por Ann Stoler (2009) em sua pesquisa sobre a produção burocrática colonial, como a polícia levava a cabo sua atividade de investigação das ocorrências. Como destaquei acima, chegando quase sempre muito tarde, seus documentos são recheados de fórmulas como “soube por fonte segura”, “soubemos pelos presentes”, “pessoas do povo afirmaram”, fórmulas que encerram em si a sugestão da importância do rumor para a construção das verdades burocráticas. A despeito das paranoias de controle e do prestígio de uma antropologia criminal que buscava subsídios para o conhecimento com certeza dos eventos que engendraram a ação policial e que deveriam ser evitados e controlados, os burocratas da polícia precisavam se valer de um conhecimento fragmentado, construído a partir de relatos plenos de lacunas e incertezas, obtidos de seus informantes. Boa parte destes informantes era oriunda das camadas mais baixas da população, as mesmas às quais se destinava o controle social. Os rumores por eles transmitidos à polícia encerravam em si seus próprios interesses sobre o que contar, como contar e o que calar.

O longo cerimonial burocrático constante de papeis timbrados (quando existentes), assinaturas, carimbos e saudações corteses a autoridades de maior graduação acabava por conferir um ar bastante solene a uma atividade incerta e precária, produtora de verdades também frágeis e escorregadias. A publicação dos ofícios nos jornais, no entanto, gera uma espécie de gestão compartilhada da verdade: aquilo que autoridades desconhecem ou conhecem apenas parcialmente pode se fazer complementar por relatos, anônimos ou não, de pessoas que se supõem sabedoras ou interessadas nos fatos em apuração.

Também o movimento da CDR é possível acompanhar pelos jornais. A seção que o Diário de Pernambuco, ao longo de todo o período estudado, destinou a essa informação não é a mesma dos atos oficiais, mas a Revista Diária. Ocupando geralmente a primeira ou segunda página do jornal, a Revista Diária noticia fatos diversos ocorridos na província (embora a ênfase seja, de fato, nas ocorrências da capital). Nela encontramos os distúrbios que muitas vezes são objeto dos ofícios da polícia – às vezes acompanhados de um juízo de valor sobre o caso ou de uma recomendação à polícia sobre seu proceder. Encontramos, também, pequenos informes deixados por leitores, acontecimentos da política, curiosidades locais, reclamações sobre a administração pública, etc.

Presente, também, na Revista Diária, estão as entradas e saídas do Hospital Pedro II, o principal hospital da capital, para onde vão, majoritariamente, os feridos nos barulhos.

Embora os livros da CDR sejam bastante ricos pelas informações trazidas em termos de profissão e descrição física da pessoa detida, nos jornais o que encontramos é uma espécie de tabela informando, para determinado dia, quantos indivíduos lá havia, quantos entraram, quantos saíram, quantos são os nacionais, os estrangeiros, as mulheres, os escravos (ao tempo da escravidão). Em determinados períodos, encontramos também sinalizados quantos são os presos sadios, quantos os doentes e quantos os “alienados”. Encontramos, igualmente, a movimentação da enfermaria da CDR, com as altas e baixas dos enfermos, às vezes com indicação de seus nomes.

Quanto ao judiciário, também na seção Actos Officiaes, encontramos informações sobre o cotidiano dos juízos da capital. Alguns julgamentos podem ganhar maior espaço, com transcrição do andamento, das diligências e das decisões proferidas, mas, em geral, o que encontramos é um sumário com o nome das partes e a decisão do juízo (ou diligência, em alguns casos). Através dessas publicações o público era informado, por exemplo, da absolvição de algum réu – como no caso de Nicolau e Rosendo. Também era informada a remessa de algum condenado ao presídio de Fernando de Noronha, se fosse esse o caso.

Por fim, os documentos do Poder Legislativo. Posturas municipais, decretos e leis podiam ser publicadas caso as autoridades quisessem chamar atenção para o seu teor. Por exemplo: nos períodos imediatamente anteriores ao carnaval era possível encontrar a publicação das posturas que proibiam o entrudo com limas de cheiro ou de água. Além disso, discursos ou debates no Senado ou na Assembleia Provincial podiam ser transcritos para o jornal.

É claro que há mais uma infinidade de atos e ofícios que se faziam publicar cotidianamente, mas, para os fins que nos interessam aqui, quero me concentrar nestes. Uma das primeiras questões a se notar é que, à época, não havia um diário oficial como temos hoje. Ainda é relevante termos em mente a precariedade dos meios de comunicação de então. O melhor instrumento de disseminação da informação era, ainda, a imprensa.

Por esta razão, levanto uma hipótese para a divulgação dos registros do Estado. A informação não mirava apenas o grande público, não era necessariamente um mecanismo de transparência – mesmo porque estender estes princípios da administração pública como hoje os conhecemos para uma época em que ainda se estava em processo de profissionalização das

diferentes instituições do Estado parece um considerável anacronismo. Possivelmente a informação mirava outros agentes do Estado.

Documentos cotidianos, durante aquele fim de século XIX e início de século XX, eram quase todos manuscritos, com poucas exceções. Para que diferentes autoridades implicadas numa mesma atividade – por exemplo, juízes que precisavam solicitar informações a delegados ou a funcionários da CDR ou delegados e promotores públicos que precisavam se comunicar sobre providências tomadas ao longo de um inquérito – se comunicassem era preciso se corresponder através de documentos manuscritos pelos escrivães. Muitas vezes, consultando os livros da polícia ou processos judiciais, encontrei referências ao envio a ou recebimento de ofício de alguma autoridade, seguido, na página subsequente, de uma transcrição do documento original.

O traço característico dessas transcrições era, quase invariavelmente, a palavra “cópia” iniciando o documento e a inexistência de formatação (cabeçalho, paragrafação, etc.). Nas cópias, temos apenas a transcrição da informação, de maneira crua. A impressão que se tem é que o escrivão precisava ser mais rápido e objetivo, talvez porque, não se destinando a uma outra autoridade, mas ao registro, memória e arquivamento interno, certa cerimônia de respeito e deferência que parece se encerrar na letra bem desenhada, na formatação e nas saudações de abertura e fechamento do documento não tinha função de ser.

Outra razão ainda, que devemos mencionar, é o aparente excesso de trabalho a cargo de poucos escrivães. Um escrivão que se declarasse impedido num caso, podia não ser substituído com grande facilidade. A julgar pela caligrafia e pelo domínio de regras de ortografia e gramática dos escrivães com cujo trabalho tive contato, a formação de bons amanuenses não devia ser algo tão fácil assim...

Se a análise da “vida” e da materialidade dos documentos, para além de seu estrito conteúdo, tem algo a nos informar sobre a atuação do Estado (Gupta, 2012; Hull, 2003, 2012; Muzzopappa; Villalta, 2011), o que aqui parece se notar é que a produção e circulação da informação não é rápida e/ou trivial. De um lado, temos uma mais ou menos opaca cadeia de autoridade em movimento, observável no fato de delegados, juízes e chefes de província, por exemplo, parecerem nunca escrever seus ofícios de próprio punho, mas valendo-se da figura, anunciada ou não, do escrivão. Com isso, para a produção de um único documento, em geral

necessitamos de diferentes agentes públicos em ação – algo que pode parecer trivial, mas talvez nem sempre o fosse¹²³.

Caso um escrivão necessitasse produzir cópias de um ofício sempre que a informação carecesse de circulação, a atividade da instituição provavelmente se veria razoavelmente comprometida. Nesse sentido é que compreendo o uso estratégico da imprensa pelo próprio Estado. Além de economizar tempo dos amanuenses, notemos ainda, a veiculação em um impresso de circulação nos interiores da província/estado de Pernambuco e em outras capitais das atuais regiões norte e nordeste significava que a informação poderia viajar para onde agentes do Estado dificilmente conseguiriam levá-la.

Antropólogos (Hull, 2003, 2012, 2013; Muzzopappa; Villalta, 2011, 2022; Prando, 2021; Vianna, 2013) costumam chamar atenção para a vida do documento e suas trilhas entre diferentes instituições do Estado. De fato, as idas e vindas de ofícios entre delegacias, varas criminais e cadeias públicas marcam o vai-e-vem dos corpos dos próprios sujeitos criminalizados. No entanto, chamo atenção para a vida dessas cópias que, ganhando as páginas da imprensa, tem circulação em espaços vastos e variados nos quais, provavelmente, nossas personagens chegaram apenas enquanto representação. Voltarei a esse ponto mais à frente.

Primeiro notemos que essa estratégia de circulação da informação na imprensa não trazia apenas facilidades, mas também criava complicações para os próprios agentes do Estado. Isso porque o grande público reagia às informações ali veiculadas. Os políticos locais habilmente se valiam daquelas informações para levantar o público contra autoridades que julgassem ter tomado atitudes impróprias – fosse o aparente favorecimento e proteção políticos dados a figuras como Nicolau e Rosendo, traduzidos em suas solturas pela polícia ou suas absolvições em juízo, fosse a ausência de providências para melhorar a segurança pública da capital. Nesse jogo de acusações, a polícia se tonava “a polícia de fulano de tal”, sendo o fulano o presidente de província, governador ou chefe de polícia que se quisesse colocar na berlinda. Acusações a subdelegados, delegados e inspetores de quartirão também tendiam a ser feitas em nome próprio.

¹²³ Tomemos dois exemplos. O primeiro é o do escrivão que, misteriosamente, se declara impedido de atuar durante a prisão e abertura de inquérito contra Chica Cacheada, uma suposta prostituta razoavelmente célebre na capital no fim dos oitocentos. Com seu impedimento, a polícia tem alguma dificuldade para encontrar novo escrivão para seu lugar. Diário de Pernambuco, 1881, ed. 213, Parte Oficial, Repartição de polícia, p. 1; Diário de Pernambuco, 1881, ed. 236, Revista Diária, Secretaria da Presidencia, p. 1; Jornal do Recife, 1881, ed. 237, Publicações solicitadas, p. 2; SSP, vol. 425, p. 600 e p. 614. O segundo exemplo está no atraso das atividades de varas do júri ou juízos criminais quando um escrivão precisava se afastar da atividade.

Muitos trabalhos sobre burocracia destacam a dimensão do segredo e da restrição da circulação da informação para a produção da autoridade do Estado (referências). Talvez um dos pontos interessantes do estudo desse período de instituições ainda pouco profissionalizadas seja observar as possíveis consequências do que aparenta ser, a olhos contemporâneos, a pouca recorrência da restrição ou segredo. É evidente que uma tal assunção, sem mediações, é sempre perigosa. É possível que documentos restritos, por sua condição, tenham se perdido no tempo com mais frequência que outros documentos não marcados por essa condição. É possível que processos de arquivamento tenham tendido a separá-los dos outros tantos documentos, feitos para circular com relativa liberdade, com que se relacionavam. Em qualquer caso, me parece sugestivo não ter, ao longo desses anos de imersão no arquivo, encontrado documentos marcados pelo sigilo.

Em qualquer caso, voltando-nos novamente para a reciprocidade entre papéis da imprensa e da burocracia, podemos pensar que, assim expostas, as autoridades podiam se ver constantemente questionadas na esfera pública – e muitas vezes de modos nada sutis. Como mencionei acima, seu lugar de autoridade também acabava se expressando em termos de relações pessoais e de seu nome próprio. Conjugados esses fatores, quer me parecer que a ideia de um agente colocando em prática razões de Estado se diluía na ideia de medidas tomadas pela prudência e razoabilidade de fulano ou beltrano ou pelas políticas de favorecimento pessoal.

É interessante, neste ponto, termos em vista a experiência dos advogados e rábulas que, como Luiz Gama, patrocinavam causas de liberdade naquele fim de século. Conforme as pesquisas a respeito das ações de liberdade têm demonstrado, proprietários de escravos muitas vezes se valiam de suas redes de influência e sociabilidade – que eram integradas por autoridades policiais, magistrados, promotores públicos, por exemplo – para sufocar ou inviabilizar tais ações (Azevedo, 1999, 2009; Grinberg, 2008; Sá, 2019). Uma das principais estratégias manejadas pelos patrocinadores das causas de liberdade, quando acossados pelo poder e influência dos grandes proprietários, era recorrer à imprensa para alardear as ilegalidades e violências praticadas. Mobilizando a opinião pública e construindo o valor moral da defesa da liberdade, figuras como Luiz Gama conseguiram muitas vezes garantir a liberdade de seus assistidos, além de proteger suas próprias vidas contra as ameaças que grandes e influentes proprietários podiam lhes dirigir. Nesse sentido, os trânsitos entre papéis do Estado e papéis da imprensa se mostrava crucial para a garantia da liberdade e a proteção das vidas de seus defensores.

Há ainda uma outra faceta a se explorar nessa circulação dos ofícios na imprensa. Conforme eu dizia acima, a publicidade desses documentos e sua circulação no interior da província/Estado, bem como em outras províncias/Estados, como Pará, Paraíba e Bahia, contribuem para a fama de nossas personagens. A celebridade de Nicolau e Rozendo, tão alardeada por articulistas, é, em certa medida, fruto do volume de tinta e papel que se lhes destina. De “réus de polícia”, esses homens acabam se erguendo também à condição de figuras quase folclóricas. Prova disso é a crença, no início da República, de que um antigo líder liberal paraense de perfil populista, como José Maria e José Mariano, contratava para seus capangas e capoeiras de um lugar prenhe deles: Pernambuco (Leal, 2005; Ozanam, 2013, p. 117–118)!

Podemos imaginar que, ainda que os papeis do Estado não fossem publicados nos jornais, os informes sobre a vida cotidiana de Recife e as pequenas publicações mais ou menos revoltadas de cidadãos insatisfeitos com a atuação policial e o “estado civilizatório” da capital também ganhariam, uma vez impressos, lugar no falatório e imaginário de outras tantas cidades. Entendo que não devemos menosprezar, no entanto, o impacto da circulação desses ofícios. Notícias e artigos podiam se perder ou ter um brilho apenas momentâneo. A assinatura de uma autoridade, no entanto, confere importância e vulto aos casos e sujeitos de que tais ofícios se ocupavam.

A publicação desses documentos, ao menos no caso da polícia, poderia servir também – embora não tenhamos analisado a fundo jornais de outros lugares, nem comunicações entre autoridades provinciais/estaduais para confirmar esta hipótese – ao compartilhamento de estratégias de repressão e criminalização. Sugestiva, nesse sentido, é a criminalização da capoeira carioca do início da República. Os papeis da imprensa fazem a notoriedade não apenas das maltas de capoeira da antiga corte, como do furor e da energia com que a polícia de Sampaio Ferraz as persegue. Conforme discute Israel Ozanam (2010), uma série de autores, atentos à experiência da repressão à capoeira no Rio tenham levantado mesmo a hipótese de que, seguindo esse exemplo, as autoridades pernambucanas tenham efetuado uma perseguição mais sistemática à capoeira recifense nos primeiros anos da república. Embora não encontre evidências no sentido da sistematicidade de uma tal repressão, os dados do autor, combinados ao estudo de Luiz Augusto Leal (2005) sobre a capoeira no Pará, nos sugerem que ao menos a ideia de que era preciso reprimir tal prática por fomentar a multiplicação de vadios e vagabundos nas cidades circulou com intensidade nos papeis da imprensa.

É evidente, ainda, que, no caso específico da rota Rio-Recife, outro fator podia ser de grande influência: os afamados e temidos capoeiras cariocas passaram a ser enviados, em massa, para o presídio de Fernando de Noronha, o que requeria que passassem pelo porto de Recife. Uma vez cumprida sua pena na ilha, tais capoeiras eram desembarcados não no seu porto de origem, mas na cidade nordestina. Aos olhos das autoridades recifenses, isso tinha como consequência o avultamento da presença de vadios, vagabundos e réus de polícia na cidade.

Voltemos, no entanto, à nossa dupla. Acredito que nossas personagens tinham conhecimento da publicidade de seus nomes e da relação, ora discutida, entre papéis do Estado e papéis da imprensa e que souberam se valer desta publicidade a seu favor. Um episódio, ao menos, me advertiu para isso.

Ainda se lembra a leitora de quando, presos na CDR, Nicolau e Rozendo foram postos na lista de presos alimentados pelos cofres públicos? Essa informação chega a nós pois foi objeto de ofício e de publicação na imprensa. Talvez, mesmo na CDR, nossa dupla tenha tido acesso ao jornal e sabido da publicação. O ofício, dias depois, do administrador da CDR à chefatura de polícia comunicando que os presos agradeciam a alimentação soa inquestionavelmente debochado. Minha hipótese é a de que, cientes de que a comunicação entre as autoridades tinha boas chances de acabar impressa, a dupla resolveu aproveitar a oportunidade e provocar os membros do partido conservador, na boca e na pena dos quais seus nomes eram constantes.

Se, para parte da imprensa e das autoridades públicas, Nicolau e Rozendo não eram mais que negros turbulentos, criminosos e dados à capangagem, se, sob as mãos dessas mesmas autoridades, a máquina pública se movia para constituí-los enquanto sujeitos desde tal lugar, a dupla aproveita a oportunidade para o revide possível. Talvez houvesse qualquer coisa de disputa de respeitabilidade: haviam se apresentado voluntariamente às autoridades e agora agradeciam cordialmente a alimentação recebida. Réus de polícia talvez, mas igualmente senhores de sua própria dignidade (e chiste).

Diante disso, talvez devamos questionar se as estratégias dos agentes do Estado não acabavam abrindo brechas para que fossem reapropriadas pelos alvos do controle e da criminalização. No jogo da cidadania possível, entendo que nossas personagens, esses sujeitos marcados como turbulentos e criminosos, se apropriavam a seu modo das estratégias da burocracia e manejavam, com razoável habilidade, a construção de sua própria imagem: “brabos”, viris, respeitáveis, influentes, protegidos, espertos sobretudo.

Note a leitora que, mesmo no mundo do enriquecimento ilícito, semelhante estratégia tinha seu valor. Se sua condição de brabos abria as portas das redes de clientela e favor, para a contratação de seus serviços enquanto capangas, a construção de sua imagem viril e valente é a construção de suas possibilidades de trânsito social. Os papéis da imprensa e do Estado, nesse sentido, curiosamente lhes construíam e comprovavam os currículos, facilitavam, de certo modo, suas “empresas criminosas”.

Notar essa dimensão de produtividade de uma burocracia que circula na imprensa é importante para que matizemos nossas análises sobre a cidadania no Brasil. Se temos sido instados a pensar a cidadania da gente comum a partir de ideias de controle, de limitação, de sufocamento das possibilidades de trânsito e agência dos indivíduos, o que Nicolau e Rozendo nos apontam é que também há espaços de negociação e disputa com e contra a linguagem do Estado, da burocracia. Nicolau e Rozendo nos advertem para o fato de que sujeitos como eles não apenas foram objeto de uma prática burocrática, mas, em certo sentido, disputaram também a burocracia e seus significados. Entre papéis da imprensa e papéis do Estado, baralhados e muitas vezes confundidos, foram constituídos (assujeitados) e se constituíram como sujeitos.

2.3. Repensar a cidadania: o déficit empírico da teoria do direito contemporânea

No seu já bastante conhecido conto *Diante da lei* (presente n’*O processo* (2021), mas independente dele), Kafka nos apresenta a um camponês que bate às portas da lei, pedindo entrada. Recebido por um guarda bastante assustador, o homem é informado que poderá entrar, mas não naquele momento. Notando que a porta está aberta e que, a despeito da interdição, o guarda não lhe fica ao pé, o camponês se curva um pouco para ver o que há lá dentro. Divertido pela cena, o guarda o provoca a ignorar a proibição e entrar, mas adverte: há muitos outros guardas mais para lá da porta e, embora seja forte, alguns dos guardas são tão terríveis que nem mesmo ele, o porteiro, é capaz de encará-los. Entre a indignação – *não deveria a lei ser acessível a todos?* – e o medo, o camponês acaba se convencendo a esperar, o que faz sentando-se a um banquinho que, ironicamente, é o próprio guarda quem lhe estende.

Assim passam-se longos anos. O camponês inicialmente se vale de todas as ferramentas que tem à mão para subornar o guarda. Este, a seu turno, tudo aceita, mas não lhe franqueia jamais a entrada. Afinal o homem vai sucumbindo ao desespero e ali se deixa ficar, ora estudando o

guarda, ora respondendo às perguntas pouco interessadas que este lhe lança, ora pedindo ajuda até mesmo às pulgas do casaco do porteiro. Sua situação de fato não muda. Já ao fim da vida, enfraquecido, visão turva, percebe que uma luz forte emana da porta da lei. Então dirige ao guarda a pergunta que, durante toda aquela vida de espera, não fizera: como era possível que ninguém mais ali tivesse ido bater, visto que todos aspiram à lei? Em novo golpe de ironia, agora a ironia final, pois o camponês está se esvaindo, o guarda diz-lhe que aquela porta era destinada unicamente a si, só ele ali poderia ser admitido. O camponês respira pela última vez e então a porta se fecha.

Em seu filme *O processo*, Orson Welles nos diz que a lógica do conto é a lógica de um sonho, mais precisamente de um pesadelo. A sensação de repetição implacável e vertiginosa das negativas do guarda, o paradoxal sufocamento em estar do lado de fora e não poder jamais entrar, a fragilidade de quem roga permissão para acessar um espaço que sabe ser seu por direito: todos esses são elementos no pesadelo que Kafka nos apresenta. No que tange ao filme, esses elementos são aumentados pela voz grave e profunda do narrador, pelo traço borrado em preto e branco, pela grande muralha que simboliza o dentro e o fora da lei e, afinal, pelo corpo debilitado – depois morto – do camponês diante do vigor atemporal do guarda, das muralhas da lei, da porta agora cerrada.

A primeira vez que tive contato com este conto foi no início de minha graduação em direito, numa das primeiras aulas de introdução à filosofia. Da aula em questão, pouco me recordo. À época, as provocações do professor, embora tenham me parecido instigantes, foram demasiado herméticas para que eu as internalizasse o suficiente para ser capaz de recuperá-las aqui. Lembrome, no entanto, de alimentar, através da leitura, a sensação, já experimentada nos primeiros dias de curso, de que conseguir um diploma ali seria uma espécie de *via crucis*. A sensação de radical inadequação ao espaço e suas convenções, suas crenças, seu respeito à norma, seu difícil lido com o diverso, o contingente e o incerto (além, é claro, de minha posição de raça e classe...) me faziam me sentir bastante estrangeira e deslocada.

Talvez por isso, anos mais tarde, na condição de professora, eu tenha recuperado o texto e o levado para sala de aula. Fiz o experimento entre as turmas de história do direito e direitos e garantias fundamentais, tendo muitas vezes repetido a dose quando acompanhava a turma de um semestre para o outro. Inicialmente líamos o conto, depois passei a exhibir, durante a aula, os cerca de três minutos do filme de Welles. Então passava a palavra para as estudantes. Suas impressões iniciais quase sempre diziam respeito ao acesso à justiça – disciplina, aliás, que a maior parte dos estudantes de DGF cursava concomitantemente à minha. A entrada na lei tendia a ser tomada como

acionamento da justiça via processual. No entanto, com algum esforço, a discussão em sala também rendia momentos e reflexões interessantes.

Primeiro, uma quietude constrangida e confusa, sobretudo entre as mais atentas. Em uma turma de história do direito, o primeiro comentário que um estudante fez quando lhes passei a palavra foi:” professora, eu precisaria assistir de novo para ver se entendi...” Apertei novamente o *play*, é evidente. Em uma outra turma, uma estudante quebrou timidamente o silêncio dizendo: *professora, veja se faz sentido... não sei... mas parece que a porta da lei foi feita para não abrir, foi feita para ser fechada.*

Comecei a anotar no quadro o que me diziam. Conversamos sobre a sensação de vertigem e de sufocamento. As estudantes falavam, aos poucos com mais liberdade e menos timidez, sobre a sensação de que a lei, personificada no guarda, nos muros contínuos do filme, era inescapável. Ao mesmo tempo, o camponês queria entrar, queria entrar e era impedido, por uma ameaça que não se completava. Ou se completava? O camponês *esperava*. Esperava o quê? Ser *incluso*, ser *reconhecido*. Porque, me diziam as estudantes em processo de associação com as experiências das quais dispunham até ali, as formas, os ritos, a linguagem da lei são inacessíveis aos costumes, às roupas, à linguagem do camponês.

Dentre o muito que ouvi e discuti com as turmas, gostaria de recuperar e adensar alguns pontos, porque entendo que servem à nossa discussão. O conto cria a expectativa da passagem do camponês pela porta a lei. Isso simbolizaria, pensamos *a priori*, sua entrada. No entanto, a pergunta de minha aluna merece ser levada a sério e não tomada como trivial: a porta foi feita para permitir a passagem ou para ser fechada? Devolvi a questão: e se estar do lado de fora da porta da lei já for um modo de estar na lei? Rostos franzidos. *Vamos experimentar uma coisa, eu quero que vocês imaginem uma situação real que seja fora do Estado.*

Após algumas tentativas de resposta que os próprios estudantes acabavam por contraditar, outra aluna diz: *não consigo nem mesmo imaginar quem seria eu em uma situação fora do Estado.* Em um outro semestre, um estudante prontamente respondeu à minha pergunta com uma menção aos povos indígenas sem contato; a turma rapidamente o contraditou: mesmo que sejam povos sem contato (questionável se isso ainda é uma realidade no Brasil atual...), vivem em terras demarcadas pelo Estado brasileiro. Aos poucos o restante da turma da qual a primeira aluna fazia parte aquiesceu: *todas as categorias que utilizamos são categorias de Estado.*

A presença inescapável do Estado, a altura e robustez dos muros da lei, o próprio vigor ameaçador do primeiro guarda (que ainda por cima guardava consigo a promessa do vigor duplamente ameaçador dos próximos guardas), e o melancólico fim que tem o camponês do conto conduzem a maior parte dos estudantes a dois caminhos de reflexão. Alguns se convencem de que os “subalternos” são demasiado ignorantes. Para estes, o auxílio de advogados ou, pelo menos, de pessoas ilustradas, convenceria o guarda a dar um passo para o lado e permitir a entrada. Outros estudantes argumentam que o camponês do conto traduz uma estrutura de pensamento e uma postura muito comum entre os “excluídos” e os “subalternos”: a falta de consciência de que devem lutar obstinadamente por seus direitos em vez de se conformar à passividade quando de uma negativa do guarda ou de alguma autoridade do Estado. Para estes, o fechamento do conto é resultado direto do fato de não ser o camponês suficientemente obstinado para entrar pelas portas da lei.

Pensando as promessas do constitucionalismo e a sensação de desconfortável familiaridade que o conto tende a causar, é curiosa a situação do camponês diante do guarda. A indignação de seus primeiros anos de espera à porta da lei parece dizer respeito a algum nível de conhecimento de que a entrada devia lhe ser franqueada, de que o acesso à lei também é seu *por direito*. Para tomarmos de empréstimo e retorcer a ideia de Lynn Hunt¹²⁴ (2009), o camponês talvez saiba, ainda que timidamente, da inadequação de demandar, de pedir, por aquilo que já deveria mesmo ser seu.

Não raro, algum estudante lança essa questão na forma de provocação ou indignação: o camponês afinal não foi às últimas consequências, não aceitou se digladiar com o guarda pela entrada na lei. Então alguém, vez ou outra, emenda: talvez o conto simbolize a letargia do povo diante da violação de seus direitos. Há também quem então reaja indignada: *você morreria para entrar na lei? letargia? você já teve de pegar o ônibus lotado para resolver qualquer coisa?* A discussão e a confusão seguem, enquanto sorrio eu, um pouco divertida e acalentada pela quebra no silêncio que tanto aterroriza professoras de disciplinas propedêuticas.

O que quero, no entanto, com esse relato de sala de aula, é argumentar que o senso comum dos estudantes não dista do senso comum analítico dos autores (aqui, a flexão de gênero não é tanto masculino universal quanto é tradução da realidade) da teoria do direito, da teoria constitucional e

¹²⁴ No quarto capítulo de seu livro *A invenção dos direitos humanos* a autora argumenta que os revolucionários da Revolução Gloriosa, na Inglaterra, da independência dos EUA e da revolução francesa deram ao mundo um grande exemplo ao exigir, via declarações, seus direitos, em vez de prostrar-se aos pés da autoridade *pedindo-lhe* reconhecimento.

de sociólogos e intérpretes do Brasil mais ou menos consagrados de quem a teoria do direito bebe fartamente.

Quando o assunto é cidadania política, boa parte dos autores tende a argumentar que o império e início da República são quase irremediavelmente marcados pela exclusão do comum do povo. Os direitos previstos por constituições de influência liberal como a Constituição de 1824 e a de 1891, jamais teriam adquirido concretude na vida da maior parte dos habitantes do país. No que tange, especificamente, aos direitos políticos, o caráter bastante restritivo e excludente do acesso ao voto em ambas as constituições, combinado à prática generalizada da fraude eleitoral, teria tornado a cidadania no Brasil, na contramão do restante do mundo, letra morta.

José Murilo de Carvalho (2018, p. 15–18), em seu estudo sobre o “longo caminho” de construção da cidadania brasileira, abre suas reflexões observando que se tornou costume desdobrar a cidadania em três grandes conjuntos de direitos: os civis, os políticos e os sociais. Tal esquema explicativo, proposto por T. A. Marshall, refletia a experiência inglesa, na qual, por imperativos simultaneamente cronológicos e lógicos, haveria uma sequência na aquisição dos direitos: a partir da conquista dos direitos civis, das liberdades, o povo passaria a reivindicar o voto (portanto, os direitos políticos), daí em diante, a participação na construção do Estado levaria à luta pelos direitos sociais. Tal sequência, no caso inglês, encontraria exceção apenas no que se refere à educação popular. Definida como direito social, a educação popular, seria, no entendimento de Marshall, “um pré-requisito para a expansão dos outros direitos” (de Carvalho, 2018, p. 17). O próprio José Murilo concorda com tal afirmação acerca da centralidade da educação quando reflete que uma das grandes vicissitudes do período colonial e, posteriormente, do império, foi não ter se preocupado com a educação do povo.

Esse esquema cronológico – e lógico, como frisam os autores – é um velho conhecido dos juristas. Surge, nos cursos e manuais de direito constitucional, sobretudo, sob a forma de gerações de direitos humanos. Centrados nos modelos constitucionalistas inglês, francês e estadunidense, professores, pesquisadores e autores de cursos e manuais de direito constitucional reproduzem versões desse discurso apresentando à leitora uma espécie de régua a partir da qual pode ser medida a experiência constitucional. A própria constituição, nesse entendimento, costuma ser posta como “aquisição evolutiva da modernidade” (Neves, 1994; Paixão; Bigliuzzi, 2007). Curiosamente, tais esquemas tendem a passar ao largo do fato de que a aquisição dos direitos civis, por exemplo, em

países europeus como França, Inglaterra e Holanda, convive de perto com a prática da escravidão *em seus próprios territórios*, além, é claro, das colônias.

Mas voltemos à nossa discussão.

A colonização brasileira, iniciada, destaca o autor, a partir “da conquista de povos seminômades, na idade da pedra polida, por europeus detentores de tecnologia muito mais avançada” (de Carvalho, 2018, p. 24), marcadamente assimétrica, portanto, teria tido na escravidão seu fator mais negativo. Escravidão e grande propriedade criaram abismos sociais. Entre indígenas dizimados e negros equiparados pelos senhores e pela lei a animais, praticamente todas as condições para o exercício dos direitos civis estariam ausentes do país. Nem mesmo os senhores seriam propriamente cidadãos, uma vez que lhes faltaria a noção de igualdade universal perante a lei (de Carvalho, 2018, p. 27).

É em diálogo com tal esquema explicativo (embora este livro em específico de José Murilo seja posterior à obra aqui citada, a análise exposta pode ser encontrada em obras anteriores do autor) que Marcelo Neves, discutindo fenômeno por ele chamado de “constitucionalização simbólica” no Brasil, propõe a divisão do povo entre sobrecidadãos e subcidadãos:

Na prática jurídica do "sobrecidadão" as disposições constitucionais serão utilizadas, abusadas ou rejeitadas conforme a constelação concreta de interesses políticos. No agir e vivenciar do "subcidadão" a Constituição apresenta-se antes como complexo de restrições oficiais corporificadas nos órgãos e agentes estatais, não como estrutura constitutiva de direitos fundamentais. Tal ausência de concretização normativo-jurídica generalizada do texto constitucional relaciona-se com um discurso fortemente constitucionalista na práxis política. (Neves, 1994, p. 152)

Não haveria, portanto, no Brasil, um poder efetivamente público que garantisse a igualdade de todos perante a lei. Haveria, isso sim, grandes proprietários a exercer poder político enquanto potentados que absorveriam as funções do Estado. Reproduzindo uma fala atribuída ao bispo de Tucumán, quando de sua passagem pelo Brasil, o autor coloca: “[v]erdadeiramente que nesta terra andam as coisas trocadas, porque toda ela não é república, sendo-o cada casa” (de Carvalho, 2018, p. 29). Não haveria coisa pública, sociedade política, nem, portanto, cidadãos. Haveria, isso sim – e aqui o autor se aproxima do modelo explicativo da sociedade brasileira exposto por Gilberto Freyre e discutido no primeiro capítulo – famílias patriarcais a exercer sua influência abrasadora sobre agregados livres e escravos.

Pensando os direitos políticos no império, José Murilo observa como o direito ao voto era relativamente amplo, sobretudo anteriormente à reforma eleitoral engendrada pela Lei Saraiva, no entanto:

A maior parte dos cidadãos do novo país não tinha tido prática do exercício do voto durante a Colônia. Certamente não tinha também noção do que fosse um governo representativo, do que significava o ato de escolher alguém como seu representante político. Apenas pequena parte da população urbana teria noção aproximada da natureza e do funcionamento das novas instituições. (...) Mas votar, muitos votavam. Eram convocados às eleições pelos patrões, pelas autoridades do governo, pelos juizes de paz, pelos delegados de polícia, pelos párocos, pelos comandantes da Guarda Nacional. A luta política era intensa e violenta. O que estava em jogo não era o exercício de um direito de cidadão, mas o domínio político local. (de Carvalho, 2018, p. 38)

Em *Os bestializados* (1987), o mesmo autor argumenta que a República constituiu-se num projeto de expansão da cidadania rapidamente frustrado. Em seus primeiros anos, alguns republicanos mais radicais, os “jacobinos”, haviam propagado ideias de expansão do mundo dos direitos e de inclusão do povo brasileiro na cidadania política. Tais ideais, no entanto, esbarraram rapidamente nos projetos pouquíssimo democráticos da ala mais positivista e comteana do partido, que acreditava na construção de uma república militarista governada pelos mais ilustres. Em seu projeto republicano, que não era, a rigor, uma novidade¹²⁵, a cidadania estaria cindida numa cidadania civil e numa cidadania política, da qual a maior parte dos brasileiros estaria excluída.

Um dos grandes problemas da interpretação do autor é que, sem descer à investigação das lutas dos trabalhadores brasileiros (que teremos oportunidade de discutir no próximo capítulo), organizados ou não em partidos e sindicatos, o autor conclui pela fragilidade desses movimentos e da ampliação da cidadania e da participação popular nos rumos do país. A partir de uma análise bastante sumária das trajetórias de partidos operários e sindicatos socialistas e anarquistas, que não se constrói sobre um *corpus* empírico significativo que dê conta, de modo profundo e nuançado, das práticas dos trabalhadores, o autor entende que, nos primeiros anos da república, nenhum desses movimentos produziu frutos particularmente robustos. Notadamente, as tentativas de constituição de um partido próprio dos trabalhadores teriam sido fragorosamente frustradas, o que, para o autor, evidencia sua exclusão. Juristas, que tendem a ter em José Murilo um autor central para o entendimento da história do Brasil, repetem suas conclusões.

¹²⁵ A Constituição de 24 já pusera algo bastante semelhante em movimento (Queiroz, 2018) e as reformas eleitorais do fim do século XIX e início do século XX garantiriam a contenção do eleitorado (Souza, 2020).

O que salta aos olhos, ao modo como leio a produção do historiador, é como a construção da análise se sustenta sobre a banalidade da experiência ordinária. Em cerca de 50 páginas, no seu *Cidadania no Brasil: o longo caminho*, o autor tece considerações que cobrem os longos séculos que vão do período colonial ao fim da Primeira República, em 1930. São quase 400 anos de história sintetizados. A análise se dá a partir de grandes esquemas explicativos que, embora apresentem quadros gerais, não descem à investigação e análise dos eventos históricos em sua dimensão ordinária de vida vivida. É assim, por exemplo, que a experiência quilombola é sintetizada pelo autor nas seguintes linhas:

Alguns quilombos tiveram longa duração, como o de Palmares, no nordeste do país. Mas a maioria dos quilombos durava pouco porque era logo atacada por forças do governo ou de particulares. Os quilombos que sobreviviam mais tempo acabavam mantendo relações com a sociedade que os cercava, e esta sociedade era escravista. (de Carvalho, 2018, p. 53)

Compreendo a construção de grandes modelos explicativos, no exemplo elencado, a partir do esquema geral: resistência escrava *versus* controle do Estado. A experiência é mensurada a partir de um jogo de tudo ou nada em que ou bem ela conduz à liberdade (tomada aí, implicitamente, como o avesso, a antítese perfeita da escravidão) ou bem ela submerge diante do jugo da escravidão. Nesses termos, os quilombos são praticamente dispensados de relevância social e política, pois não teriam produzido núcleos sociais longevos nos quais a abolição de práticas escravistas ou a abolição de negociação e convivência com práticas escravistas fosse efetivada.

Algo semelhante se passa quando o autor procura pensar os movimentos e insurreições sociais que teriam antecedido a independência nacional. Citando a Inconfidência Mineira, a Revolta dos Alfaiates e a Insurreição Pernambucana, autor aponta o primeiro movimento como o mais politizado. Inspirava-se no ideário iluminista, mas seus líderes se restringiam aos setores dominantes, a gente que teria tido acesso a educação formal. A Revolta dos Alfaiates, na Bahia, é tida como “de natureza mais social e racial que política” (de Carvalho, 2018, p. 30), a despeito do autor reconhecer nela a influência das ideias da Revolução Francesa. Finalmente, a Insurreição Pernambucana é tomada como a aquela em que mais claramente surge alguma consciência de direitos sociais e políticos, no entanto, liderada por uma elite, não tocara na questão da escravidão e pouco produzira, conclui o leitor acompanhando o raciocínio, em termos de liberdades, direitos civis.

O grande esquema explicativo dispensa a relevância política da Revolta dos Alfaiates, entendendo-a, não se sabe bem por que razão, como mais social e racial que política de fato. Dentre outras questões, semelhante enquadramento nega, de pronto, ao confronto com a escravidão e com as práticas de discriminação racial, qualquer significado político ou jurídico mais amplo. Quanto à Insurreição Pernambucana, não descendo efetivamente ao ordinário da revolta, o autor passa ao largo, por exemplo, da atuação de Emiliano Mundurucu frente ao Batalhão de Pardos, que teria planejado tomar Recife das elites brancas cantando os seguintes versos em saudação à Revolução Haitiana:

“Qual eu imito a Cristóvão
Esse Imortal Haitiano Eia!
Imitai ao seu povo
Oh meu povo soberano!” (Morel, 2017)

Parece-me não haver espaço, numa análise assim engendrada, para a abertura ao contingente que o cotidiano traz. Não há espaço para as frestas que as práticas em média ou pequena escala abrem nos grandes eventos. Não há possibilidade de disputa, a nível micro, dos atores sociais, que se veem acachapados por estruturas de poder totais e totalizantes. É nesse sentido que entendo que mesmo uma tal análise histórica sofre do mesmo déficit empírico que ora procuro discutir.

Outros autores, analisando o constitucionalismo brasileiro, identificam problemas semelhantes aos que procuro discutir aqui. Investigando o silenciamento da Revolução Haitiana no campo do direito constitucional, os autores (Queiroz; Jupy, 2021) observam que os principais cursos e manuais de direito constitucional do país repetem a narrativa de evolução cronológica do mundo dos direitos à moda europeia, tendo nas experiências da Inglaterra, França, Estados Unidos e Alemanha as réguas a partir da qual outras experiências são medidas em seus sucessos e fracassos de reprodução desse modelo constitucional ótimo. O apagamento da Revolução Haitiana, observam os autores é compassado ao apagamento das lutas por direitos empreendidas pelas populações não-brancas no Brasil e no mundo. Produz-se, assim, simultaneamente, uma correspondência entre sujeito constitucional e Europa e Estados Unidos e um ocultamento das disputas e tensões que informam a própria trajetória do constitucionalismo no mundo. As vozes que apontam para as contradições da burguesia ocidental são caladas ao mesmo tempo em que seus esforços para se apropriar da linguagem do constitucionalismo deslocando-a de sentido, tensionando-a desde os horrores do colonialismo e da escravidão, são eclipsados.

Tal investigação é levada adiante por Marcos Queiroz (2024) em sua investigação sobre como o silêncio constitui o discurso jurídico sobre a história constitucional brasileira. O autor analisa os cinco cursos de direito constitucional¹²⁶ mais citados nas ementas das principais faculdades de direito do país. Além de corroborar os pontos já levantados acima por mim e por seu trabalho anterior, o autor nota a tendência de utilização, como fontes não problematizadas, de textos do ensaísmo do início do século XX. É nesse sentido, por exemplo, que a *Evolução do povo brasileiro*, de Oliveira Vianna, texto marcado pelas concepções eugenistas e arianistas do autor¹²⁷, é alçado à condição de principal referência do livro de José Afonso da Silva.

De um lado, as referências de que se alimentam os livros de direito constitucional remetem aos clássicos da formação social brasileira, abraçando seu modelo de análise histórica de cima para baixo, com forte desconexão da dimensão do vivido e forte tendência a desconsiderar o povo como sujeito histórico de relevo. De outro, abraçando também concepções idealizadas do liberalismo e do constitucionalismo europeus e estadunidenses, os autores tendem a pensar a história constitucional brasileira como marcada pela falta e pelo atraso – tese fundamental para o ensaísmo do início do século XX, sempre preocupado em identificar as “particularidades” e “vicissitudes” do processo de formação do Brasil. Como sintetiza Queiroz: “[s]egundo essa perspectiva, o Brasil é constituído pela ausência de certas características modernas ou pelo atraso na chegada à modernidade” (2024)¹²⁸.

Como eu apontava, tais textos se constroem a partir do silenciamento ou da banalização da vida vivida em seu ordinário. O que trajetórias como as de Nicolau e Rozendo nos informam, é que, à margem dos grandes esquemas explicativos (Souza; Castellucci, 2022) há um mundo de disputas que perturba a facilidade desses grandes modelos.

Por um lado, poderíamos pensar que nossa dupla é um perfeito espelho dos grandes problemas colocados para a construção da cidadania no Brasil. Homens de educação possivelmente precária, pelo menos um deles teria a cidadania negada, no berço, por ter nascido escravo. Sem

¹²⁶ São eles: o *Curso de Direito Constitucional Positivo*, de José Afonso da Silva; *Curso de Direito Constitucional*, de Paulo Bonavides; *Curso de Direito Constitucional*, Gilmar Mendes e Paulo Gustavo Gonet; *Direito Constitucional*, de Alexandre de Moraes; e *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*, de Luís Roberto Barroso. (Queiroz, 2024)

¹²⁷ Para maiores discussões sobre o pensamento de Oliveira Vianna, sua recepção (acrítica) no Brasil e sua importância no discurso jurídico brasileiro, os trabalhos de Rodrigo Badaró de Carvalho e Evandro Piza Duarte (de Carvalho, 2023; Piza Duarte, 2021).

¹²⁸ Em sentido é a discussão de David Gomes sobre a Constituição de 1824 e as concepções de modernidade no Brasil (Gomes, 2016).

posses e sem educação, viveriam submetidos às redes de clientela e favorecimento pessoal de homens poderosos como José Mariano. Engrossariam, então, as fileiras de um povo não educado e não acostumado ao exercício da cidadania que manejaria precariamente as exíguas janelas de direitos que se lhe colocavam em troca de alguma pecúnia ou proteção política.

Esse grande esquema explicativo, no entanto, não é capaz de dar conta dos gritos de “mata essa cambada de escravocrata” que se teriam ouvido, na igreja, durante as fatídicas eleições de 1884. Não dá conta, igualmente, dos motivos para a ampla popularidade de José Mariano e dos abolicionistas ilustres e oriundos das camadas mais altas da sociedade, como Joaquim Nabuco, entre os setores mais baixos da população recifense. Passa ao largo, ainda, da razoável habilidade da dupla para se valer das contradições das leis e dos espaços de poder, articulando, a partir daí, espaços de trânsito social.

A pouca atenção dispensada pela tradição jurídica brasileira à dimensão produtora de sentidos jurídicos e políticos da trajetória de sujeitos como Nicolau e Rozendo é reveladora dos enquadramentos a partir dos quais a cidadania e a ação política são compreendidas. Tomando-se como referência os modelos ótimos europeus e estadunidenses, as disputas da gente comum, aparentemente não coincidentes em nada com as imagens do que deve ser a construção dos direitos políticos e do voto, em particular, são enquadradas como vicissitude, falha, anomia. Pouco importa que nossas personagens busquem se fazer presentes no alistamento eleitoral, participem de *meetings* políticos, acompanhem as disputas eleitorais: elas o fazem desde sua condição de não pertencentes. Não pertencendo à elite política, não sendo homens de letras, pairando dúvidas sobre sua educação formal e sobre seus vínculos de trabalho, não havendo registros que apontem para o uso de uma linguagem específica da política, seus modos de participar das tramas eleitorais só podem ser enquadrados como sintoma das múltiplas falhas do sistema eleitoral brasileiro.

Enquanto os gritos de “mata essa cambada de escravocrata” ecoam na memória dos participantes das eleições de São José – fazendo talvez o deleite do grupo de Mariano, certamente provocando o pavor dos conservadores – a hegemonia dos campos do constitucionalismo e da história do direito parece se sentir confortável em dispensar à cena um olhar desdenhoso. Se, como vimos, a escravidão e o colonialismo não adquirem relevância para a compreensão da cultura jurídica brasileira, se os processos de constitucionalização do país são analisados a partir de grandes enquadramentos esquemáticos numa comparação com modelos idealizados europeus, se a gente comum é encapsulada numa estereotipia que a aponta como anêmica, frágil e ignorante, de fato a

lente epistêmica dos juristas deve ser compreendida enquanto produto e produtora de um poder colonial que empurra para fora das fronteiras do humano, do civilizado, portanto do mundo dos direitos, sujeitos, como Nicolau e Rozendo, aos quais a raça destina a condição de outros da humanidade.

Achille Mbembe (2017) aponta a raça, gestada a partir do tráfico negreiro da *plantation*, como produtora de um excedente humano, daquilo de que se pode dispor sem reservas, daquelas vidas que constituem uma condição-limite, que podem ser estigmatizadas, desqualificadas moralmente. O negro surge, então, como “uma das figuras perturbadoras da nossa modernidade, da qual ele constitui, de resto, a parte de sombra, de mistério e de escândalo” (Mbembe, 2017, p. 76). É o negro, ainda, o ser “que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (Mbembe, 2017, p. 12).

É nesses termos que entendo que opera o silêncio e a recusa dos juristas em lidar com as disputas concretas, ao rés do chão, pela cidadania e pelo direito ao voto e à participação política em particular. Figuras como Nicolau e Rozendo e todo o restante da “assustadora turba” de anônimos que tomaram a matriz de São José, naquele dia de eleições, são dispensadas de importância ou enquadradas na lógica da anomia por uma recusa a compreender como esses excedentes da humanidade, esses entes que carregam em si uma mistura perturbadora de humano e animal, a despeito do lugar ao qual são lançados, carregam consigo sempre possibilidades de insurgência, de contestação e reformulação do mundo aparentemente ordeiro da modernidade (Mbembe, 2017, p. 76–77). Esses sujeitos patológicos – capangas, capoeiras e desordeiros – são sobretudo inconvenientes pela ameaça que representam aos grandes esquemas explicativos e idealizações sobre os quais descansam placidamente os juristas.

Em contraste com estes grandes modelos interpretativos, gostaria de discutir, leitura, como a trajetória de nossa dupla, e das outras tantas personagens semelhantes das quais pudemos ter um vislumbre quando da narrativa da eleição de 1884, nos fornece elementos para pensar como se pode construir e disputar um arquivo da cidadania no Brasil. Em certo sentido, como debatia com minhas turmas a partir das obras de Kafka e Welles, Nicolau e Rozendo e sua “turba” nos provocam por perturbar as noções de dentro e fora da política e dos tradicionais arquivos da política.

Tomando um arquivo da política como um arquivo das práticas eleitorais no Brasil, provavelmente vamos dirigir nossos olhares para a legislação que dispõe sobre direitos políticos, para a documentação que permitia o exercício dos direitos políticos (como as listas de eleitores),

para as discussões em instituições do Estado como o judiciário e as assembleias provinciais sobre as eleições e, ainda, para os debates na imprensa sobre os pleitos. Este é um arquivo já tradicional da política. Curiosamente, como pudemos perceber acompanhando o caso, mesmo num arquivo tradicional da política homens como Nicolau e Rozendo se fizeram presentes. Afinal, seus nomes constaram de listas de eleitores, dos debates na assembleia provincial, de processos judiciais nos quais se discutia os eventos violentos em torno das eleições. Em toda essa documentação, nossas personagens imprimem suas marcas.

Um contra arquivo da política pode olhar para a documentação acima referida, mas cotejá-la, ainda, com notícias de jornal sobre o cotidiano da cidade; com experiências de homens e mulheres comuns inscritas em romances, em processos judiciais destinados até mesmo a discutir a criminalidade comum, com ofícios de autoridades policiais narrando distúrbios e desordens nos bairros pobres da cidade quando de festas e divertimentos populares, etc. É evidente que a listagem que faço aqui é apenas exemplificativa e um tanto quanto avulsa. As possibilidades de constituição de um contra arquivo são múltiplas, podendo tomar como premissas uma infinidade de dispositivos diversos. Quero chamar a atenção, no entanto, para o fato de que, num contra arquivo assim pensado, Nicolau, Rozendo e mais uma miríade de homens e mulheres de sua condição social, como João Carolino e Othília Thereza de Jesus, surgem não apenas como partícipes nas cenas da política, como assumem muitas vezes a condição de protagonistas.

Ora, leitora, mas se menciono que, em ambos os arquivos, nossas personagens imprimem suas marcas, por onde poderíamos começar a pensar os déficits empíricos do constitucionalismo no que toca à cidadania? Sem pretensão alguma de encerrar a discussão, mas muito mais de abri-la, penso que podemos refletir sobre o papel que os grandes esquemas analíticos desempenham aqui.

É olhando para os arquivos tradicionais da cidadania, a partir de um olhar condicionado pela noção macro explicativa de fraude eleitoral que os autores tendem a questionar a cidadania brasileira em seu aspecto eleitoral. Nicolau e Rozendo despontam, assim, para serem logo em seguida descartados sob os signos da capangagem e do favor político. Sua aparição no arquivo oficial da cidadania, nesta leitura, merece ser tomada apenas como mais um sintoma da fragilidade dos direitos no país. Podemos então pensá-los como “sujeitos que não contam”, não sujeitos, de fato. Porque carregam em si aquelas marcas de uma animalidade que, no pensamento moderno,

produzem o corte entre o domínio do racional, entre o domínio do humano, e o domínio de uma natureza plena de selvageria (Mbembe, 2017). *Mata essa cambada de escravocrata.*

Entendo que as marcas que nossa dupla imprime em todos os elementos desses arquivos, oficiais ou contra arquivos, demandam da pesquisadora que suas vidas e seus agenciamentos sejam levados a sério. Se, sob o guarda-chuva da fraude eleitoral, nossa dupla se compõe de “sujeitos que não contam”, excedentes humanos, é porque tais análises não se dispõem a indagar pelo significado que eles mesmos atribuem à política e às suas próprias ações, é porque tais análises não se dispõem a descer ao ordinário de suas vidas e de lá observar como, na dimensão instintiva, confusa e incerta do vivido, ação política e construção de cidadanias possíveis são engendradas.

Não nego que o ordinário, o cotidiano de suas vidas nos conduz ao estranho, ao duvidoso e ao opaco. É difícil discernir o significado de suas ações, as estratégias por eles mobilizadas cena a cena. Mas mesmo a dúvida e a opacidade com a qual nossos interlocutores nos confrontam serve de perturbação aos grandes esquemas explicativos. A dúvida, a opacidade e a incerteza, nesse sentido, antes de apontar para a necessidade de dispensar suas trajetórias, nos conduzem a pensar que talvez devamos olhar de modo mais detido para a questão.

Como mencionava, é necessário ter em mente o papel que o racismo desempenha nessas análises, ao condicionar formas de ver – ou não ver – as disputas por cidadania. Por um lado, o racismo está na base da construção do olhar sobre o escravo ou liberto, sobre o negro, como um sujeito incapaz de demandar por direitos pois imensamente frágil, imensamente débil, imensamente fraco diante do poder. Por outro, é ele novamente quem entra em cena, ainda que polidamente mascarado pela ausência de menção à corporeidade, à identidade racial dos sujeitos, quando pesquisadores se recusam a tomar sua presença no arquivo como algo digno de investigação.

Tais análises se tornam tanto mais problemáticas quando já contamos com inúmeras pesquisas, no âmbito da história social da escravidão, por exemplo, que apontam para as muitas lutas da gente comum, livre ou escrava, por direitos. O déficit empírico de que padece o direito como um todo, mas o constitucionalismo em particular, impede o campo de tomar para si esses dados e trabalhar a partir deles, se permitindo a estranheza, a dúvida e mesmo a opacidade na análise das estruturas normativas. As fraudes eleitorais encerram a discussão sobre eficácia e efetividade dos direitos políticos ou nos conduzem, ao contrário, à necessidade de interpor novas e melhores perguntas? Esse mesmo déficit empírico, simultaneamente produto e produtor do ponto

de vista calcado na branquidade, impede que as análises realizadas sejam capazes de qualquer tipo de dúvida ou desconfiança epistêmica sobre a estereotípiã produzida sobre seus "subalternos".

Enquanto isso, no entanto, flagrar a dupla de “brabos” em ação a meio de uma multidão que invade a igreja para fiscalizar ou inutilizar a urna eleitoral, me parece ser, igualmente, um modo de encontrá-la em pleno gesto de dizer “de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado” (2017, p. 62), um gesto “surpreendente” (porque mil vezes negamos tal possibilidade) de auto determinação.

É curioso, leitora, acompanhar, com Israel Ozanam (2013), como para uma memória pública da capoeira se tornou uma questão importante refletir sobre a inclusão ou não de homens como Nicolau e Rozendo, “brabos” notórios a seu tempo, no panteão dos antigos capoeiristas de Recife. Se, por alguns, a capoeira era justamente identificada com a cultura dos “brabos”, outros teriam buscado pensá-la em distanciamento desse ambiente de violência e disputa de masculinidade. Para os capoeiristas de meados do século XX, era importante habilitar a capoeira como esporte nacional, com uma cultura e sociabilidade próprias, é verdade, mas que pudesse ser vista positivamente e sem estigmas – notadamente estigmas racializados, como o da cultura de violência.

Não me cabe aqui discutir se foram ou não estes homens alguns dos primeiros capoeiras de Pernambuco, se eles se identificavam enquanto tais ou como se daria uma tal identificação à sua época (levando em conta que o termo capoeira é utilizado largamente pelo Estado para definir sujeitos e comportamentos dignos de policiamento). No entanto, quero chamar atenção para a carga moralizadora implicada nesse debate, procurando traçar um paralelo entre tal discussão e nossas considerações sobre o que pode ou não ser caracterizado como ação política, como exercício legítimo do direito ao voto.

Reabilitar a capoeira nesses termos parece ter a ver com torná-la palatável frente a um determinado marco civilizatório contra o qual, ao que parece, seus primeiros praticantes se chocaram. Chocaram-se com este marco civilizatório não necessariamente porque havia uma cultura e sociabilidade próprias da capoeira que seria programaticamente confrontatória ao Estado e seus agentes – como inclusive quiseram e querem alguns pesquisadores¹²⁹ –, mas por conta

¹²⁹ Nesse sentido, dentre outros, o trabalho de Carlos Eugênio Líbano, *A capoeira escrava* (Soares, 2008).

mesmo da precariedade estrutural em que vivia boa parte de seus praticantes (se não falo *todos* é porque há suficientes evidências da prática da capoeiragem por homens brancos das elites). É a esta precariedade estrutural, marco da racialização daqueles praticantes da capoeira, que se devem suas relações conflituosas com a lei.

Nestas páginas, o que pudemos vislumbrar, no entanto, é que seu lugar enquanto “brabos” ou capangas, caso assim queiramos chamá-los, foi também por eles mobilizado estrategicamente para garantir uma vida e uma cidadania possível, foi um elemento crucial para seu trânsito – difícil e incerto (veja a leitora que Nicolau possivelmente passou bons anos de sua vida no presídio de Fernando de Noronha¹³⁰) – no mundo do poder e da política. Tal discussão sobre a boa e a má capoeira, nesses termos, parece ecoar a discussão sobre o que pode e o que não pode ser enquadrado como ação política. As respostas por inclusão ou exclusão de homens como Nicolau e Rozendo nos mundos da política ou da capoeira, nesse sentido, parecem dizer menos de suas práticas do que de um discurso racializado e racializador que busca enquadrá-las.

Voltemos, ainda uma vez – a derradeira – à discussão em sala de aula sobre o conto de Kafka e o filme de Welles.

Pensando o papel que a gestão do tempo desempenha na efetivação dos direitos, Douglas Pinheiro afirma que a experiência dos subalternos pode ser traduzida por uma promessa de reconhecimento e inclusão seguida de uma espera contínua por sua efetivação, uma espera na qual o progresso de um tempo unidirecional (aquele que aponta para a melhoria futura) está sempre em seu desfavor (Pinheiro, 2019). O constitucionalismo constrói uma promessa, um *programa*, de “inclusão” no mundo dos direitos, mas a realização dessa promessa, desse programa, se protraí no tempo. O tempo de espera é socialmente distribuído de modo tal a comunicar e reforçar para o povo o seu lugar de assujeitamento. O próprio guarda estende um banco para que o camponês se sente. A cidadania é um longo percurso, que não se completa. Irrequietos, perturbados pelo que há de paradoxo e pesadelo na história, as turmas exigem do camponês uma atitude. Qualquer coisa, qualquer coisa, menos a passividade diante da ameaça do guarda.

Enquanto acompanho as trajetórias de meus interlocutores, indago novamente se a pergunta sobre a entrada ou não do camponês pelas portas da lei, sobre a inclusão do camponês (ou do povo,

¹³⁰ Tal informação quem nos traz é Israel Ozanam (2013)

da malta de pés descalços) no mundo os direitos, não é uma pergunta um tanto quanto insatisfatória. Ela não abre espaço para indagações sobre a arquitetura da lei, da constituição.

Há dentro, há fora, há um muro e há o edifício da lei. Pode-se entrar ou pode-se ficar de fora. Não há, no entanto, abertura para que indaguemos das transformações na arquitetura constitucional¹³¹. Entrando, o camponês, ou o liberto, deve apenas adequar-se e jogar conforme a regra do jogo. Tudo quanto ele fizer que contrarie semelhante expectativa, que force as vigas do edifício, é suficientemente problemático para ser descartado como mero agir contrário à lei? Por isso, talvez, não mereça ter seu agir mais detidamente analisado como fonte de questões importantes para o pensar a própria lei?

Observando as reações dos estudantes à suposta passividade do camponês frente à negativa de entrada, ao perecimento diante da porta da lei, penso no quanto não guardam certo compasso com as análises dos autores da teoria do direito contemporânea. Proponho uma leitura da imagem do camponês morto frente às portas fechadas da lei menos como retrato de uma atitude por parte dos subalternos e muito mais como uma provocação sobre como a teoria do direito, o constitucionalismo, a história do direito, podem produzir leituras condescendentes dos sujeitos em sua relação, complexa e violenta, com o direito e com a constituição.

Creio que ideia de uma mudança de atitude brusca entre o pedir e o declarar direitos é enganosa. Como conceber os sujeitos que se movem confusamente (e a confusão, é claro, não é necessariamente deles, mas de nossas tentativas de interpretação, de significação de suas atitudes) entre um e outro agir? Como conceber sujeitos que simultaneamente se enredam pelas teias do poder, tornando-se capangas, acedendo a favorecimentos políticos, e gritam, diante de mesas eleitorais conservadoras que parecem querer fraudar as eleições: mata essa cambada de escravocrata?

Parece-me que passamos a acreditar no ato de declarar e exigir reconhecimento como no momento por excelência da soberania e da cidadania: quando o povo assume a figura de constituinte. De resto, passada ou superada a catarse das assembleias, das forcas, dos levantes armados, temos apenas o retorno às promessas frustradas, às assimetrias no *status quo*, à soberania e cidadania inalcançadas. E então os diagnósticos razoavelmente fáceis – porque como, diante da

¹³¹ Para pensar em arquitetura constitucional, tomo de empréstimo o termo de José Calvo González (2019), em texto em que discorre sobre os usos da casa e de metáforas edilícias sobre a constituição em Edgar Allan Poe, Jorge Luis Borges e Julio Cortázar. A inspiração no texto, no entanto, é bastante livre, uma vez que tendo a discordar do manejo que o autor faz da literatura para propor reflexões ao direito constitucional.

realidade, se comprometidas com ela, negá-la tão sem cerimônias? – das situações de exclusão, das subcidadanias ou cidadanias de segunda classe, da ausência de reconhecimento. Também não serei eu a negar a realidade, mas creio que valeria mudar a atitude na nossa forma, enquanto sujeitos do mundo e do conhecimento, de nos relacionarmos com o que vivemos e estudamos. Perguntarmos, talvez, pelos significados do cotidiano, da vida ordinária do povo em seus encontros e desencontros com as normas, abrindo espaço para que a resposta nos conduza à incerteza, uma incerteza que possivelmente nos provocará a elaboração de novas, talvez melhores, perguntas, quem sabe?

Interlúdio 1: Cenas de arquivo: vidas e mortes arquivadas, condições de memória e silenciamento

Conforme já relatei, os momentos em sala de aula tentando provocar as turmas a entender o fazer da cultura jurídica nas vidas e nas práticas da gente comum, me levaram a uma reflexão sobre como a própria teoria do direito e o constitucionalismo constroem suas categorias. Curiosamente, nesse processo, em mais de uma ocasião, enquanto debatíamos os modos de se acercar do meu *corpus* empírico e da teoria com que dialogo, minha orientadora devolvia minhas reflexões tão bem amarradas e empacotadas com um frustrante comentário: “você está no campo da ontologia, seria mais interessante tomar essa como uma provocação epistêmica”. Se eu entendia o normativismo e o idealismo do campo como um problema, lá ia eu, vez por outra, enveredando por esse mesmo modo de empacotar a realidade...

Acompanhar as trajetórias de Manoel Rozendo e Nicolau Duarte com essa incômoda questão a martelar me levou a pensar sobre seus modos de construir cidadanias possíveis e também sobre como, nesse processo, documentos do Estado constituíram suas vidas. Não apenas porque eram eles sujeitos policiados, alvos de múltiplos mecanismos de controle, e suas vidas como homens infames são momentaneamente retiradas da obscuridade por um encontro fortuito, mas decisivo com o poder (Foucault, 2003). Mas porque o trânsito entre documentos – entre agentes e instituições do Estado – informa a medida de sua negociação para criar para si um lugar naquela sociedade.

Por um lado, Felipe Azevedo (2018, p. 58) está certo quando aponta que parte das negociações cotidianas em que nossa dupla se engajou ao longo daqueles anos foi feita um tanto à sombra de relações pessoais e que, portanto, essas negociações não constam da documentação que traz suas vidas até nós. Por outro, como aliás, o próprio autor admite, pistas são deixadas aqui e ali.

Se é verdade, por exemplo, que Nicolau era um ex-escravo e que ambos eram analfabetos no início dessa história, passados alguns anos o *status* jurídico de Nicolau se alterara sensivelmente – não apenas era um liberto, mas alguém intrincado nas tramas políticas da capital – e ambos pareciam ter se alfabetizado. Não se deve desprezar os impactos que semelhantes transformações tiveram na vida de nossa dupla, nem se pode ignorar que, possivelmente, para conquistar tais lugares, ambos precisaram transitar com alguma desenvoltura entre mocambos em que se sediavam

danças, casas de homens de “gravata lavada”, jornais e documentos do Estado que não raro os marcavam sob signos bastante desabonadores.

Como discuti na seção anterior, nossa dupla em muitas ocasiões soube mobilizar a seu favor a notoriedade que a produção burocrática impressa nos jornais e levada ao grande público lhes trazia. É por isso que podemos afirmar algo singelo, mas relevante: esses documentos não se limitaram a registrar suas vidas, mas as constituíram. Reparar nesse fato é importante não apenas para termos uma compreensão menos ingênua da produção burocrática do Estado, mas para nos aproximarmos dessa documentação, à qual agora chamamos histórica, de modo politicamente mais implicado.

Para desenvolver meu argumento aqui, pedirei licença à leitora para uma espécie de digressão. Perceber que os documentos constituíram as vidas de personagens como Nicolau e Rozendo acabou me servindo como provocação sobre como aqueles mesmos documentos, agora transformados em artefatos históricos e elementos de um arquivo, constituíam toda uma gama de sujeitos que se movimentavam em seu entorno. Esta que vos escreve inclusa.

Ao longo desses anos em campo – soa pretensioso, mas de fato já posso falar em alguns anos sem que seja exagero – aprendi algo básico e talvez óbvio para as leitoras mais versadas nas discussões consagradas pelas quais me enveredo toscamente. Aprendi que não ia bem ali buscar vestígios, os rastros da cachorrinha de Zadig tão pedagogicamente apresentados por Chalhoub (1990) em um livro que muito me ensinou sobre fazer pesquisa historiográfica. Essa era a dimensão derivada, derivada do fato, singelo e incrível, de que todas nós presentes naquela sala, naquele prédio do APEJE, pesquisadoras, arquivistas, membros do equipe técnico-administrativa e de limpeza e também sujeitos registrados nas milhares de milhares de páginas ali arquivadas, todas nós vivíamos, cada qual a seu modo, a constituir e se constituir por aqueles documentos. Rastros, vestígios, sinais, eram uma operação secundária, derivada do fazer ordinário da vida ali em movimento.

Tive a sorte de iniciar minha vida no arquivo nos anos de funcionamento da Comissão Nacional da Verdade (CNV). Através dela, injetava-se recursos no APEJE para organização dos arquivos da ditadura. Em uma sala à parte, e aparentemente mais moderna do que aquela em que ficávamos nós, pesquisadoras e arquivistas ocupadas dos um tanto quanto tristonhos e “desaplaudidos” manuscritos, estavam os agora notáveis documentos da ditadura e seus guardiões.

Eu olhava sempre com alguma curiosidade para aquela sala. A entrada, é claro, era interdita: ainda se estava organizando a documentação.

Hildo, seu Fred e Emerson, sobretudo os dois primeiros, gostavam de nos contar histórias sobre os fundos documentais. Certa vez Hildo me relatou como aquela coleção de documentos da ditadura se fizera arquivo. “Esses documentos são de onde? Da polícia! Do exército!”, dizia ele, no seu timbre e entonação que ainda hoje me fazem pensar em uma espécie um pouco rabugenta, mas empolgada, de locutor de rádio. Como “nos” entregariam de bandeja a prova de seus crimes historicamente tão recentes que alguns dos meus companheiros de APEJE muito bem poderiam ter sido suas vítimas?

“Um dia recebemos uma ligação. Querem os documentos do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social)? Vão ao endereço tal a tal hora.” O tal endereço ficava em uma viela num bairro afastado. Lá, em carros de mão, estavam os documentos que agora conferiam uma notoriedade mais ou menos inédita ao nosso melancólico APEJE. “É claro que fizeram uma limpa. Os casos famosos não estão aí. Mas um pente fino era impossível, muita coisa passou.” E então fiquei sabendo como, de tempos em tempos, algum milico aparecia tentando destruir qualquer coisa que passara. No início, me contaram, iam fardados, postura intimidadora, depois viram que a estratégia não funcionava – os arquivistas se viam como guardiões, não se dobravam por pouco – e os velhos militares passaram a ir à paisana. Não adiantou, é claro.

Confesso, leitora, que sou um pouco impressionável. Por isso, anos depois, essa história está registrada não apenas nos meus cadernos, mas na minha memória acessível. Mas ser impressionável também me ajuda a ver, anos depois, o relatado não apenas como caso de repartição pública. Aí estavam algumas lições ímpares sobre o arquivo como processo vivo e não como conjunto estruturado e finalizado; sobre o *status* compartilhado entre documentos e sujeitos deles encarregados; e, ainda, sobre os lugares tensos e cambiantes da voz do morto no mundo que se diz dos vivos.

Refletindo sobre a produção estatal de arquivos, Mbembe (2002) nos fala que o fazer do Estado é profundamente interessando. Arquivar, nos diz o intelectual camaronês, é discriminar entre o que é e o que não é arquivável, garantindo *status* privilegiados a alguns documentos em detrimento de outros. Nesses termos, o arquivo não é um conjunto de informações, mas ele mesmo um *status* (Mbembe, 2002, p. 20). Carrega consigo uma autoridade e o regime de verdade, faz a prova de que algo de fato aconteceu, que determinada forma de vida foi real, que sua história é

verdadeira e pode ser contada. Mais, ainda: composto de fragmentos, o arquivo produz, igualmente, ilusão de totalidade e continuidade: nós, os vivos, podemos, a partir dele, acessar a totalidade da verdade sobre uma vida extinta (Mbembe, 2002, p. 21).

Mas o Estado produz arquivos com o intuito de “pacificação” e silenciamento da voz do morto. Seu interesse é o de que, selecionando entre o arquivável e o não arquivável, o morto não seja capaz de projetar suas desordens no presente, no mundo dos vivos. Nesse sentido, os arquivos, com o regime de verdade que lhes é intrínseco, procuram fixar uma memória apaziguadora do morto. No entanto, dotados de sua própria historicidade (e frutos de uma produção burocrática que, diferentemente do que nos leva a supor o autor, também não pode ser pensada a partir da ideia de uma intencionalidade unívoca e racional, como vimos nas seções anteriores), os arquivos podem mudar de *status* e serem instados a se tornar uma fonte autorizada, pelo próprio Estado, de reconhecimento da dívida. Como argumenta Mbembe, tanto historiadores quanto arquivistas habitam um sepulcro. Em sua atividade de seguir rastros, articular fragmentos e remontar escombros, seu compromisso é ressuscitar o morto, trazê-lo novamente ao “ciclo do tempo” (2002, p. 25).

Chegar ao APEJE com destino imediato ao setor de manuscrito, pode dar a impressão ilusória de um conjunto documental quase naturalmente constituído. “O que restou” dos documentos da polícia e da Casa de Detenção, por exemplo. Acompanhar, ainda que à distância, as transformações nos documentos da ditadura, me advertia das escolhas, das contingências e do processo que não termina de arquivamento. Documentos produzidos em fluxos burocráticos semelhantes, como comunicações de chefes de polícia a presidentes de província, de um lado, e comunicações entre autoridades policiais, de outro, acabaram tendo destinos diversos no processo de arquivamento. Mantida no arquivo do Governo ou da Secretaria de Segurança Pública, anos depois essa documentação passaria ao Arquivo Público estadual como forma de preservar a memória da administração.

Quanto aos documentos da ditadura, durante aqueles primeiros meses de APEJE, eu os vi serem objeto de intenso trabalho organizativo. Ali eu via o arquivo muito claramente se fazendo enquanto tal. Era curioso observar como, de uma burocracia constituída para dar sentido e legitimar juridicamente as violências do período da repressão, aqueles documentos passavam a objeto de preservação da memória institucional e disso a disputa política sobre o significado e a “herança” daqueles anos.

Talvez, se valer a pena elucubrar a respeito, faça sentido pensar que, à época da misteriosa ligação, burocratas do exército tenham pensado que a constituição de um arquivo histórico com os documentos do DOPS no qual estivessem ausentes os grandes e notórios casos de violência lhes serviria de endosso à tese de que a repressão não fora assim tão terrível quanto os militantes e pesquisadores organizados em torno da CNV, do Movimento Tortura Nunca Mais e de outras iniciativas por verdade e reparação gostariam de fazer crer. No entanto, se o arquivo não se encerra em si, também a voz do morto ali guardada não se engasta e dociliza permanentemente. Para certo horror dos velhos burocratas da tortura, os mortos voltariam a praticar suas insurgências e subversões, agora mostrando o quanto suas vidas e mortes passaram a estar irremediavelmente entrelaçadas às de seus algozes.

Sim, creio que aqueles conjuntos documentais constituíam vidas muito próximas: a dos torturadores e funcionários do exército encarregados de pôr em movimento burocrático os desaparecidos, os suicidados. Constituíam também as vidas dos arquivistas e dos velhos militares, agora um tanto quanto atormentados pelos incômodos que os trabalhos da CNV lhes podiam causar, entrelaçados como estavam aos desaparecidos e suicidados através daqueles mesmos papéis, carimbos e assinaturas que somos nós, pesquisadoras, treinadas agora a analisar. Como na observação perspicaz de Mbembe (2002), ali estavam os mortos, que se pensavam domesticados pela atividade burocrática do Estado, projetando suas vozes e, pior ainda, suas insurgências.

No entanto, os trabalhos da CNV, a injeção de recursos para os documentos do DOPS, o reconhecimento da dívida do Estado para com aqueles mortos e suas famílias contrastavam diretamente com a situação do setor de manuscritos e os sujeitos em torno deles organizados. Para que a leitora entenda do que falo, vamos a uma segunda cena.

Certa vez, quando ainda estava no mestrado e coletava informações nos documentos da Secretaria de Segurança Pública, chegou para ser atendida uma senhora de seus quarenta anos. Não era pesquisadora. O que fazia ali? Buscava vestígios de uma sua bisa ou tataravó, que talvez tenha sido escrava. Tentei disfarçar minha curiosidade, olhando-a pelo canto do olho enquanto fingia estar compenetrada nos meus próprios manuscritos. Era raro que não-pesquisadores aparecessem interessados nos manuscritos. Em geral o que eu via eram familiares de vítimas da ditadura procurando acesso aos documentos, agora modos eficazes de instruir seus processos por reparação junto à CNV. A mulher que ali estava dificilmente poderia perseguir judicial ou administrativamente uma reparação pelo fato de ter sua bisa ou tataravó sido escrava. Dificilmente

algum juiz ou comissão da administração pública afirmaria a possibilidade legal de se deter sobre os impactos da escravidão sobre as gerações de sua família como forma de articular qualquer tipo de resposta Estatal a esses impactos. O que ela parecia procurar eram “apenas” as reminiscências de uma vida que via ligada intimamente à sua.

Algumas vezes – poucas –, a vi voltar para atendimento. Os arquivistas eram pacientes, como eram, aliás, com todos os que ali apareciam, historiadores ou não. Emerson lhe sugeria fundos documentais nos quais encontrar seu antepassado. Afinal a tal escrava – cujo nome escapou aos meus olhares de soslaio e atenção dividida entre meu próprio trabalho – foi encontrada nos livros da Casa de Detenção. Nesse dia, a mulher que pesquisava estava acompanhada de uma senhorinha que parecia sua mãe. As duas olhavam para as páginas amareladas do manuscrito com uma expressão que, à falta de melhor termo, eu chamaria de maravilhamento. Lá estava o nome procurado em um livro de entradas e saídas da Casa de Detenção, acompanhado provavelmente da razão de ter sido detida, de sua data de entrada e/ou saída, do nome da autoridade que realizou a detenção e de uma descrição física talvez incômoda para duas mulheres negras que, muitas décadas depois, consultavam aquela documentação em busca de alguém por quem nutriam algum tipo de afeto.

Era aquele registro desconfortável e violento (eu, a pesquisadora negra da mesa ao lado, entre olhares de relance, tirava minhas próprias conclusões e me projetava um pouco na situação), um pernoite ou talvez uma temporada na Casa de Detenção, mais um dentre os tantos marcadores de precariedade da vida de uma mulher escrava, que agora aproximava mais sua vida da de suas descendentes. O registro burocrático, cem anos depois, mudava de sentido, mas seguia constituindo sujeitos e formas de vida de modos que as autoridades jamais teriam antecipado.

Ainda que aquelas mulheres ressignificassem o registro burocrático que agora tinham em suas mãos enludadas, diferentemente dos documentos da DOPS, aquele registro não passara a ser reconhecido pelo Estado brasileiro como hábil a comprovar a existência de uma dívida para com a morta e suas descendentes. Aquele documento não ganhara o *status* de que agora gozavam os documentos arquivados na sala logo ao lado.

E é curioso, por pelo menos duas razões que assim o fosse.

Naqueles anos de funcionamento da CNV e de discussão dos caminhos e das possibilidades de justiça de transição no Brasil, algumas militantes e intelectuais negras passaram a questionar a recusa sistemática do país de enfrentar um processo de justiça de transição relativo à escravidão.

Com todas as tensões relativas ao período ditatorial, as esquerdas nacionais eram relativamente coesas em apontar a necessidade de produção de uma memória que desse conta da violência do regime e fosse capaz de enfrentar suas permanências no Brasil contemporâneo. No que concerne à escravidão, um silêncio bastante eloquente...

Antes de apontar a segunda razão pela qual penso ser curiosa a impossibilidade de mudança de *status* dos documentos do setor de manuscritos, gostaria de pedir licença à leitora para uma terceira e última cena de arquivo.

Na primeira semana de janeiro de 2023, ainda um tanto quanto eufórica pelo início do novo governo federal e também pela retomada, no fim do ano anterior, de minha pesquisa de campo, eu pisava no arquivo animada. Durante o período da pandemia, o APEJE estivera fechado. Ainda que algum tipo de pesquisa fosse possível, dadas as minhas condições pessoais e familiares, qualquer saída de casa (máscaras agora ressignificadas) implicava um nível quase insuportável de tensão. Diante da imediatividade da vida, o doutorado tivera de ficar à espreita. Agora ele voltava com tudo e eu me sentia subitamente cheia de ânimo para vestir novamente uma máscara, calçar luvas e assim simultaneamente conservar documentos frágeis e driblar fungos centenários.

No entanto, naquela sexta-feira, os arquivistas me receberam em uma atmosfera de dúvida e tensão. Um dos primeiros atos do novo governo do estado – determinar que todos os funcionários do estado cedidos deveriam se apresentar junto às suas repartições de origem – punha o futuro do arquivo em risco. É que o APEJE, por mudanças administrativas cuja lógica ninguém sabia me explicar muito bem – porque ninguém conseguia enxergar – há anos saíra da Secretaria de Educação para a Casa Civil. Os funcionários do arquivo não eram propriamente seus funcionários, mas profissionais cedidos de secretarias diversas, alguns da secretaria de turismo, alguns professores da própria secretaria de educação. Há anos não se fazia concurso específico para o APEJE, de modo que funcionários do arquivo eram recurso escasso, se é que existente.

Como segunda-feira fosse o prazo limite para apresentação junto à Secretaria de Educação (no caso dos arquivistas que, naquele momento, me atendiam), na semana seguinte não haveria ninguém presente para abrir o APEJE, realizar o atendimento do público e zelar pela documentação. Como me informavam, não apenas as pesquisas teriam de ficar suspensas, como ninguém sabia exatamente o que seria dos milhares de documentos ali guardados.

Enquanto indagávamos o futuro, lembrávamos das muitas vezes que, em dias de chuva, tivéramos – e eu já presenciara e participara de momentos desses – de mover livros centenários do

velho galpão em que estavam precariamente guardados por conta das goteiras. Saíamos abraçados com calhamaços frágeis e empoeirados, bambeando debaixo de nossas próprias sombrinhas e guarda-chuvas, tentando levar os livros para salas menos úmidas e livres de goteiras. Aquela era uma, apenas uma, dentre as mil razões que todos nós, arquivistas experientes e eu, pesquisadora tão recentemente iniciada naquele universo, poderíamos listar para temer pela preservação dos documentos.

Lembro de naquele dia voltar muito abalada para casa, sentindo muito mais do que meu doutorado na corda bamba. Tentava afastar as memórias, ainda razoavelmente recentes, do Museu Nacional pegando fogo. O Museu Nacional, dono de uma visibilidade e de um orçamento que em nada pareciam o precário e melancólico prédio anexo do APEJE, espremido numa rua igualmente melancólica e precária de um dos bairros mais antigos da cidade, agora deixado, junto com seus sobrados e casarões antigos, à decrepitude, até que algum megaempreendimento imobiliário pusesse tudo abaixo. Ou até que algum “choque de gestão” reduzisse tudo a poeira, como parecia acontecer agora.

Todas as reflexões que eu vinha ensaiando sobre a relação entre a negação dos direitos dos vivos e da memória (e portanto da vida póstuma) do morto agora ganhavam uma materialidade bastante amarga. Entre carimbos, assinaturas e canetadas, não apenas as vidas de homens e mulheres negros de século e meio atrás tomavam rumos incertos a partir de decisões incertas e intransparentes de burocratas. Também o APEJE, e todos os sujeitos a seu redor, balançavam ao sabor de documentos que talvez daqui a cem anos uma outra pesquisadora consulte com curiosidade: ah, a opacidade da gestão pública!

Lembra-se a leitora que um pouco acima eu mencionava minhas razões para julgar curiosa a diferença entre os *status* da documentação do setor de manuscritos e do DOPS? Ao longo dos anos de funcionamento da CNV – que hoje, escrevendo essa tese, percebo que foram ligeiros, amargamente ligeiros – intelectuais e militantes negras chamavam atenção para o silêncio da comissão acerca das violências sistemáticas do regime militar sobre homens e mulheres negras, militantes ou não.

O segundo volume do relatório produzido pela comissão, organizado em eixos temáticos, discutiu a violência do regime contra grupos específicos, como camponeses, povos indígenas, homossexuais, igrejas cristãs e o próprio meio militar. O texto destinado às violações contra homossexuais nos traz o seguinte apontamento:

Usar conceitos como “minorias” para caracterizar genericamente grupos vulneráveis que foram alvos de repressão e de opressão, tais como as mulheres, os negros e os homossexuais, atribuindo-lhes papéis marginais na conquista da democracia, é reproduzir uma leitura da época da ditadura. Pelos critérios mais aceitos, neste país, as mulheres são uma maioria e os negros também. (CNV apud Ribeiro Da Silva, 2020, p. 507)

A despeito do pertinente alerta, quando percorremos o sumário do segundo volume, nada encontramos sobre a produção sistemática de violência sobre a população negra nacional. Leio o trecho acima em cotejo com o fato de que a ditadura tomou como mito fundador do país a ideia de democracia racial e, mais que isso, ergueu-a à condição de razão de Estado. A doutrina de segurança nacional da época via na população negra um perigo à ordem pública por, pelo menos, duas razões.

Em primeiro lugar, entendia-se, de passo com representações racistas historicamente construídas no país e relacionadas ao positivismo criminológico, que negras e negros carregavam em si signos de degenerescência e criminalidade, daí a escalada na violência policial expressa nas *blitz*, nas prisões arbitrárias e invasões à domicílio, além, é claro, das licenças para matar e torturar. Em segundo lugar, os movimentos negros denunciavam a farsa do discurso da democracia racial e, com isto, ameaçavam não apenas a construção de uma autoimagem interna de harmonia, como a construção da imagem externa do país. Era do interesse do regime militar blindar o Brasil da interferência das organizações relacionadas à proteção dos direitos humanos, naquele momento particularmente atentas à questão racial dados os processos de independência africanos, o movimento por direitos civis nos EUA e o apartheid na África do Sul (Pires, 2015, 2018).

Partindo, então, dessas questões, podemos pensar, como o próprio texto da comissão sugere, que, a despeito do alerta, a CNV acabou por aderir à leitura social do regime. Acredito que isso teve e tem impactos importantes não apenas nos modos como se propôs experienciar a justiça de transição no que concerne ao regime militar, mas ainda na abertura de um debate sobre as possibilidades de processos de justiça de transição acerca de outros períodos de sistemática violência racial experimentados no país como os longos séculos de vigência do escravismo.

A despeito da mudança de *status* dos documentos da ditadura, a despeito de sua ascensão à condição de *provas* de uma violação aptas a serem utilizadas para a cobrança de uma dívida, o silêncio da CNV sobre o racismo recolocava a ligação entre parte dos mortos organizados em torno dos manuscritos e parte dos mortos organizados em torno dos documentos do DOPS. Embora a dívida do Estado para com militantes negros já pudesse ser acionada, a condição de possibilidade

para tanto era o silêncio em torno da identidade racial do morto, da natureza da vida e da ação política dos tantos que organizaram sua militância em torno de movimentos negros, da experiência das mulheres e homens comuns que se tornaram alvo de violência policial por sua condição de pessoas negras. As insurgências dos mortos da ditadura poderiam se projetar sobre o mundo dos vivos, contato que não dissessem respeito, ainda desta vez, às estruturas raciais que condicionaram suas próprias mortes. Estas estruturas deveriam permanecer intocadas (Pires, 2018).

É nesse sentido que entendo o elo entre esses diferentes, mas não tão diferentes assim, mortos. O racismo que condicionou a escravização de milhões de homens e mulheres nisto que se tornou o Brasil permaneceria silenciado mais de século depois. Os mortos da ditadura poderiam falar, mas não desde sua condição de descendentes dos mesmos homens e mulheres escravizados. No que dizia respeito ao racismo, assim como os manuscritos que tão ávida e precariamente eu consultava, os documentos do DOPS também não seriam erguidos à condição de prova de uma violação. Esses mortos seguiam irmanados.

Com o golpe de 2016 expresso no *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, ela própria uma vítima da ditadura para quem os trabalhos da CNV e documentações como aquelas que eu via serem organizadas no APEJE tinham importância destacada, a CNV foi desmobilizada e instaurou-se, no país, o que pesquisadoras chamam de uma justiça de transição reversa (Almeida, 2022). Pouco mais de um ano depois, em 2018, o Museu Nacional pegaria fogo. A fragilidade da democracia brasileira, dos direitos de negros e indígenas (populações que, desde então, experimentaram um *boom* de violência) se trançava, muito finamente, às fragilidades do enfrentamento e da produção de memória nacional. A gestão dos mortos falava muito de perto sobre a gestão dos vivos.

3. Festa, trabalho e pão: reinventando os mundos do trabalho

Moradores de Tigipio reclamam-nos contra um *Maracatú*, que durante os dias santificados e as noites que os precedem, atordoam os ouvidos da população do aprazível arrabalde. Além disso tomam parte no referido *Maracatú* desordeiros conhecidos, como o celebre Adama, os quaes ostentam punhaes e facas pelas ruas do lugarejo; sobresaltando as famílias que a cada passo se assustam com os disturbios, diversas vezes repetidos no tal *Maracatú*.

Segundo o nosso informante no dia 8 do corrente, os bombos começaram a bater ás 10 horas da manha e proseguiram com o seu infernal ruido ininterruptamente, até 2 horas da madrugada de 9.

Compete ao sr. subdelegado local providenciar sobre a queixa, afastando para longe do povoado os semi barbaros bailados ou no caso de desordens nelles praticadas, cassar a licença necessaria a tão aborrecido divertimento.

Piamos que v. s. tomará em consideração o justo pedido dos habitantes de seu districto policial.¹³²

A notícia acima, uma reclamação, uma espécie de clamor das “famílias” de Tigipió, pede atenção das autoridades locais a mais um divertimento popular tido como “semi bárbaro” e incomodativo por alguns, um maracatu. Maracatus, como pude discutir em trabalho anterior (Silva, 2019), já não eram bem vistos por parte da população da cidade, que o tomava como um “brinquedo africano” que poderia muito bem nunca ter saído de África ou, ao menos, chegado à sua extinção com a extinção da escravidão. O maracatu de Tigipió, no entanto, causava horror por ainda mais razões: era espaço de reunião de “desordeiros conhecidos, como o célebre Adama”. Desordeiros que, não contentes em passar dias inteiros a bater bombos produzindo “infernal ruído”, ainda percorriam as ruas do pacato arrebalde a “ostentar punhais e facas”.

No entanto, como veremos ao longo deste capítulo, a pecha de desordeiros, antes de um ponto final nessa história, pode muito bem ser nosso ponto de partida, a janela a partir da qual construiremos indagações. É, dentre outras coisas, a biografia do próprio Adama, o célebre desordeiro a quem a notícia faz referência, que me aponta para tal possibilidade. Partideiro de presepe, dono de maracatu (provavelmente esse mesmo maracatu, não nomeado, mencionado na notícia), capoeira e “brabo”, cocheiro ou dono de cocheira: tudo isso está presente, de um modo muito curioso, em seu currículo. Ainda que a imagem de desordeiro possa lhe caber, ela não é a única que a seu respeito pode ser acionada, ela se combina a uma multitude de outras imagens, algumas das quais pensaríamos até mesmo contraditórias entre si.

¹³² Diário de Pernambuco, 12 de dezembro de 1902, ed. 282, p.2.

De fato, leitora, acompanhar os recortes do cotidiano de sujeitos como Adama me fez questionar a construção do signo da desordem e a sua imputação a indivíduos que, supostamente vadios, desordeiros e vagabundos, inábeis para o trabalho honesto e morigerado tão caro ao discurso das elites e autoridades da época, organizavam suas vidas em torno de compreensões e práticas muito próprias de trabalho. Muitos desses “desordeiros”, conforme ficou evidente pelo levantamento das fontes, podiam de fato estar entranhados nos mundos da criminalidade, mas não viviam unicamente dos frutos de atividades criminosas. Sua vinculação, mais ou menos precária, a arranjos de trabalho se fazia entrever nos ambientes em que circulavam, nas informações que prestavam a respeito de si e nas informações que terceiros prestavam a seu respeito. Eram trabalhadores que entrecortavam suas horas de trabalho com “pulinhos” na taverna ou no botequim, eram mestres e folgazões de cavalo marinho e maracatu que, em entrevista, reivindicavam a relação íntima dos seus brinquedos com a vida dos trabalhadores da cana, ao mesmo tempo em que recusavam, como mestre Salu¹³³, se submeter a patrões que os impedissem de brincar seus brinquedos.

Passei a tomar suas trajetórias, inclusas nesse um tanto quanto heterodoxo contra arquivo que construí como *corpus* empírico, como espaços interessantes para lançar perguntas sobre a construção e a disputa da cidadania entre os trabalhadores nacionais. A leitora que tem acompanhado a construção desse texto tem visto como a cidadania é o seu fio condutor, seu elemento de articulação. Em capítulos anteriores, indaguei pela construção e disputa da cidadania na vida de meus interlocutores e personagens tendo como foco o elemento espacial e, posteriormente, o elemento eleitoral. Procurei fazê-lo, como procuro ainda, prestando bastante atenção ao papel que a construção da raça e do racismo desempenham em todas essas cenas. Por isso, observar os significados tensos e ambíguos da liberdade que atravessaram e materializaram a vida de meus interlocutores foi igualmente importante.

Nesse capítulo a empreitada segue – são longos os fios enrodilhados no novelo da cidadania... Mas agora, como já deve estar evidente, meu foco se alterna. Busco indagar a construção da cidadania desde um outro elemento, historicamente bastante caro aos que do problema da cidadania têm se ocupado: o trabalho. A organização dos trabalhadores teria sido, junto ao surgimento dos grandes partidos e da expansão do sufrágio, uma das marcas do

¹³³ Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sskZPGJ4nwA>

constitucionalismo social, aquele que se seguiria ao paradigma liberal, buscando repensar a relação entre direito, estado e sociedade.

Enquanto as narrativas consagradas sobre o despontar dos movimentos de trabalhadores se centram na figura do imigrante radical que vem ao país “alfabetizar” o elemento nacional na linguagem dos direitos trabalhistas, minhas personagens transitam entre a festa, o boteco e as paralizações de trabalho. Sugerem modos de significação do mundo do trabalho muito próprios e uma linguagem e uma forma de se organizar que, embora não contrapostas à dos sindicatos e ligas operárias, guarda suas especificidades. Os discursos das autoridades e das elites os caracterizam de modo recorrente como vadios e vagabundos, no entanto, sempre os observo, para utilizar uma expressão atualmente bastante comum entre a classe trabalhadora brasileira, “tentando se virar”. Como se constroem, então, as imagens da desordem? como elas se relacionam a outras, a ela contrapostas, como as do trabalho honesto e morigerado? que elementos a construção dos arranjos de trabalho da gente comum nos trazem para questionar e reposicionar algumas das perguntas que temos feito sobre a construção da cidadania no país?

Novamente – a leitora não deve se esquecer! – as festas e os divertimentos populares dão a entrada para o cotidiano de meus interlocutores. São o dispositivo a partir do qual componho este contra arquivo que dá corpo ao trabalho. Observo, por exemplo, como trabalhadoras brincadoras e as figuras de seus brinquedos caçoam constantemente de certa rigidez nos modos de se relacionar com o trabalho. O que isso informa sobre outros modos de conceber e se relacionar com o tempo dedicado ao trabalho e os modos de organizá-lo? Que papéis compreensões próprias sobre liberdade e autonomia, forjadas na experiência da precariedade exercem aqui?

Por fim, aqui retomo, ainda uma vez à noção de *rasanblaj* como método e como orientação epistemológica. Aos discursos jurídicos sobre os mundos do trabalho em fins do século XIX, início do século XX e atualidade, junto as trajetórias de minhas personagens e as imagens, os símbolos e as performances de alguns brinquedos populares da região. Busco com isso, questionar padrões do pensar liberdade, trabalho e cidadania, a partir das perguntas que práticas que transcorrem às sombras das práticas autorizadas (Fischer, 2015) podem nos ajudar a elaborar.

3.1. Vadios, desordeiros, trabalhadores: repensando a construção do trabalho urbano

Sou brasileiro de estatura mediana
Gosto muito *de fulana mas sicrana é quem me quer*
(...)

*Não guardo mágoa, não blasfemo, não pondero
Não tolero lero-lero, devo nada pra ninguém
Sou descansado, minha vida eu levo a muque
Do batente pro batuque faço como me convém*

*Eu sou poeta e não nego a minha raça
Faço versos por pirraça e também por precisão
De pé quebrado, verso branco, rima rica
Negaceio, dou a dica, tenho a minha solução*

*Brasileiro, tatu-peba taturana
Bom de bola, ruim de grana, tabuada sei de cor
Quatro vez sete vinte e oito nozes fora
Ou a onça me devora ou no fim vou rir melhor*

*Não entro em rifa, não adoço, não tempero
Não remarco, marco zero, se falei não volto atrás
Por onde passo deixo rastro, deito fama
Desarrumo toda a trama, desacato o satanás*

Os versos acima compõem a canção *Lero-lero*, cantada por Edu Lobo e composta em parceria com Cacaso. Desde que comecei a trabalhar na parte da pesquisa que ora apresento às leitoras, essa canção impôs-se para mim. “*Sou descansado, minha vida eu levo a muque/ Do batente pro batuque faço como me convém.*” Perco as contas das quantas vezes em que já ri desse trecho ou me peguei refletindo a seu respeito. Já cogitei, outras tantas, levá-lo para sala de aula, pensando que havia poucas formas mais ilustrativas de discutir com as turmas sobre a formação do trabalho urbano em fins do século XIX e início do século XX. Abismos geracionais me advertiram contra essa ideia... Que a letra tenha sido escrita por Edu Lobo em parceria com um dos nomes mais expressivos da chamada poesia marginal, durante os anos de violenta repressão da ditadura militar, é só mais um diálogo intertemporal, bem ao gosto desse trabalho.

O fato é que a personagem de *Lero-lero* em muito se parece com os sujeitos com que percorreremos as páginas que seguem. Mais um brasileiro a tropeçar pelos descaminhos do amor, a dar jeito nos problemas que lhe aparecem, não necessariamente dando-lhes muito crédito, encontrando modos de se sair de enrascada, mas sem sair de covarde jamais. Um malandro, talvez diga a leitora. E talvez seja automaticamente transportada à imagem do carioca de meio do século XX, cigarro de palha equilibrado no canto da boca, chapéu de lado, terno branco, sapato lustroso. Um Zé Pelintra, dirá alguém, simultaneamente marginal e herói.

Antes de adotar a imagem como uma verdade, proponho que a submetamos a alguma indagação.

Parte da força desses versos reside no jogo entre experiência vivida, cotidiano e expressão lírica que compõe o universo de preocupações poéticas da geração da poesia marginal. Cacaso, em particular, crítico da geração concretista, procurava na liberdade das formas, na subversão e na experiência como espaço de tentativa aberto ao erro, os motes de construção de sua poética. Conforme chamam atenção os críticos (Provase, 2019), para tanto buscava inspiração nos modernistas, particularmente em Mário de Andrade. Vislumbrava no poeta paulista abertura para a experimentação, para a liberdade e para o erro como possibilidade. É curioso, no entanto, que o jogo de liberdade, chiste e subversão construído pelo poeta marginal, que era também professor e crítico literário, funcione por ser construído sobre imagens mais ou menos cristalizadas e um tanto quanto caricaturais de uma marginalidade urbana brasileira.

O malandro “bom de bola, ruim de grana” que, por onde passa, “deix[a] rastro, deit[a] fama”, desarrumando toda a trama e desacatando o satanás espelha a imagem construída da malandragem que, se de um lado vive entre perrengues e precariedades, por outro “negacei[a], d[á] a dica” tem a sua solução. Uma malandragem que aos olhos dos poetas marginais dos anos 1970 talvez passasse a representar um ideal de vida.

Sufocados pela violenta repressão do regime militar – que inaugurava algo um tanto quanto inédito no país: a prática da violência sistematizada sobre setores médios da sociedade, nos quais podemos encontrar os próprios poetas – os poetas marginais, como a seu modo e com suas próprias contradições, já haviam feito modernistas como Mário de Andrade e Oswald de Andrade, talvez idealizassem na postura “malandra” de negros empobrecidos, modos de contrariar, subverter e ironizar a violência vivida. Daí, talvez, o reforço da figura de Zé Pelintra como espécie de ideal e mito fundador de certa carioquice, logo exportada para o resto do país.

Nosso jogo de ironias pode bem começar aí, caçoando um pouco dos cariocas por lembrar que Zé Pelintra, essa personagem tão importante para o universo da macumba do Rio de Janeiro, possivelmente não teve berço na “Cidade Maravilhosa”, mas nos catimbós e juremas nordestinos, entre Alagoas e Pernambuco, em fins do século XIX e início do século XX (Ligiéro, 2004). Seu Zé, nesse sentido, muito bem pode ter sido uma das figuras de que nos ocuparemos nas páginas que seguem, um homem negro empobrecido a driblar as dificuldades que se colocavam para gente de sua condição. O fato é – e então deixemos seu Zé em paz – que talvez as imagens que nos acione

a música sejam menos uma particularidade do Rio de Janeiro em si, como certo mito da carioca e da malandragem pode nos fazer crer, e digam muito mais da formação do trabalho urbano em diferentes cidades brasileiras.

Mais do que isso: sem incorrer em perguntas moralistas ou idealizações sobre esse suposto sujeito “ruim de grana”, descansado, poeta que não nega sua *raça*, dado a pirraças e truques de toda sorte, que, simultaneamente, do batente pro batuque acha meio de fazer e viver como lhe convém, vale talvez voltar os olhares para os mundos do trabalho no início de século se perguntando se ali, naquele momento, podemos encontrar pistas que nos informem sobre a construção dessas representações. Representações estas que, aliás, muito dizem sobre a construção dos discursos, elogiosos ou críticos, sobre o povo brasileiro, como teremos oportunidade de discutir mais à frente nesse trabalho.

A leitora, no entanto, já deve estar impaciente com essas notas introdutórias que se alongam. Conforme sugerido acima, o mundo de performances e sociabilidades que introduzo aqui, neste capítulo, é bem próximo daquele que já foi apresentado no capítulo anterior por nossa intrépida dupla Nicolau e Rozendo. Em certo sentido, é ainda por seu universo que transitamos. Dessa vez, no entanto, gostaria de introduzir outra personagem, tão ou mais controversa e cativante. Paulino José de Sant’Anna ou Paulino José dos Santos, vulgo *Adama*.

3.1.2. Entre a ordem a desordem: a construção e a disputa da moral do trabalho

Como vimos, Nicolau e Rozendo já eram figuras analisadas por historiadores dedicados à Recife do fim do século XIX e início do século XX. Adama, a seu turno, teve fama própria e razoavelmente consolidada. “Brabo” notório a seu tempo, tema de incontáveis notícias de jornal, tornou-se personagem também nos relatos de folcloristas e memorialistas. Sua trajetória, seus descaminhos pelos mundos do trabalho, é o que pretendo explorar nas páginas que seguem. Representado comumente como um vagabundo desordeiro, não tão distante assim da personagem de *Lero-lero*, creio que seus passos e suas experiências na capital pernambucana naquele início de século de convulsões sociais, lutas por cidadania, disputas do “operariado” pela consolidação dos mundos do trabalho, podem nos trazer elementos importantes para recolocarmos questões e pôr em dúvida imagens e caricaturas cristalizadas sobre os universos de homens negros pobres como ele.

Oscar Mello, em seu livro *Recife Sangrento: Crimes Sensacionaes do Recife Antigo*, foi um dos memorialistas que de Adama se ocupou. Funcionário da Diretoria de Viação de Obras Públicas que desde cedo trabalhou também como repórter criminal, Oscar Mello iniciou sua carreira na *Província* e posteriormente trabalhou para o *Jornal Pequeno* e para o *Diário da Manhã*. Em 1937, a partir de suas notas de investigação, lançou *Recife Sangrento*, no qual dava sua contribuição para uma literatura de crime que tinha bastante apelo à época (2023). É através de seus relatos, cujo tom não difere substancialmente de outros memorialistas de então, que somos apresentadas a um catálogo de figuras populares do fim e início do século. Dentre elas, Adama.

Para Oscar Mello, Adama seria mais um dentre os brabos da freguesia de São José “Conhecedor de todos os ‘trucs’ da capoeiragem, desde a ‘rasteira’ ao ‘quebra-corpo’”, não abriria nunca mão de uma faca “que manejava com admirável agilidade”. Seria, ainda, um desordeiro nato: “Quando não tinha um motivo para promover um distúrbio, procurava intervir nas questões alheias, somente com o fim de abrir uma luta” (1937, p. 175). Grande folião e apreciador de pastoris e presepes, dedicaria seus sábados à apreciação desses divertimentos. “‘Torcia’ pelo cordão encarnado e onde estava ninguém podia se manifestar de modo contrário. E quando succedia haver exaltação pelo cordão azul, o conflito era certo” (Mello, 1937, p. 176).

Guilherme de Araújo, a seu turno, caracteriza os “brabos”, dentre os quais insere Adama, enquanto “indivíduos que se davam ao crime, sob a proteção de certos figurões” (1946, p. 118). Temos aqui, novamente, a caracterização desses homens enquanto capangas de políticos e de homens de renome. Para o autor, esses tipos sociais, a quem o tempo (e suas próprias arruaças) dera conta de liquidar, eram “rebeldes ao trabalho, dados à vadiagem e a arruaças” (Araújo, 1946, p. 121).

Vê-se que a literatura memorialista do início do século XX encerra Adama, e boa parte de seus contemporâneos, na condição de vadios e desordeiros. Creio, no entanto, que acompanhar os recortes de sua vida que nos chegam através de documentos de Estado – além dos relatos dos já citados memorialistas – pode ampliar nossa percepção dos mundos pelos quais nossas personagens transitavam. É curioso e não sem consequências notar que mesmo a atribuição feita a alguns desses reputados desordeiros e vadios apontava para o trabalho, como é o caso de Antônio *Padeiro* e Libânio *Carroceiro*.

Mas deixemos de conversa e acompanhemos os descaminhos de Adama, para ver que sentidos podemos extrair de suas muitas histórias.

Em 19 setembro de 1900, encontro Adama pela primeira vez referido em uma notícia policial:

Em uma casa de vender gengibirra, na rua da Guia, o carroceiro conhecido por Adama entrou ante-hontem, as 7 horas da noite, com alguns amigos, afim de se desalterarem com algumas botijas daquelle preparado refrigerante.

O dono do estabelecimento alegrou-se com o numero dos freguezes e, muito solícito, tratou de satisfazer-os, fazendo espoucar o champagne barato, de cordão, como lhe chamam, e enchendo os copos que eram avidamente esvasiados.

Saciados, os freguezes prepararam-se para sahir, dando estalidos na língua - mas o dono da casa, sr. Bellarmino Simões observou-lhe que a despeza não tinha sido paga.

Adama voltou-se e, pregando solemne descompostura, travou-se de razões com o negociante, acabando por vibrar-lhe diversas cacetadas.

O resto, ja se sabe: o offensor evadiu-se e a policia deu as necessarias providencias, não conseguindo porém prender Adama, que hontem foi visto nesta cidade.¹³⁴

O caso, de fato, pouco dista de outras notícias dedicadas às proezas dos brabos da cidade. Entrando numa casa de bebidas – no caso, gengibirra, uma espécie de cerveja de gengibre – Adama, acompanhado de alguns amigos, teria bebido às fartas e tentado sair sem pagar. O dono do estabelecimento, saíra na pior: além da “solemne descompostura” que lhe aplicara o outro, levava várias cacetadas e provavelmente ficara sem um vintém da “venda” de bebidas, já que os criminosos se evadiram, provavelmente sem pagar.

A rua da Guia, onde se encontrava a casa de gengibirra em questão, se localizava, como se localiza até hoje, nas freguesias centrais da cidade, próxima ao porto e também ao Mercado de São José. Como já tive a possibilidade de discutir em minha pesquisa de mestrado (Silva, 2019), e como mostram outros trabalhos sobre a cidade (Arrais, 2004; Valença, 2018), esta era uma região marcada não apenas por um intenso movimento de trabalhadores do porto e do comércio, como também pela presença de mocambos e outras casas populares. É também a região por excelência do chamado baixo meretrício e dos divertimentos populares como presepes, batuques e, um pouco mais tarde, maxixes. Na memória da cidade, é conhecido como o bairro de nascimento do frevo. E isso se dá porque é a região fortemente marcada por capoeiras, em suas demonstrações de bravura e confrontos com autoridades e com infelizes comerciantes, como o Bellarmino Simões da notícia acima, ou apenas a demonstrar sua desenvoltura de corpo à frente das bandas de música e ao som de suas marchas. Como veremos nas páginas que seguem, trata-se da região em que a ação de nosso “brabo” se concentra.

¹³⁴ A província, 19 de Setembro de 1900, ed. 211, p. 1.

Ao longo do ano seguinte, 1901, diversas são as notícias que informam que Adama, agora em parceria com outro desordeiro conhecido por José Siri (ou *Siri Donzelo*¹³⁵), andava pelo pátio do Mercado de São José “exigindo donativos dos negociantes alli estabelecidos”¹³⁶ sempre que traziam suas algibeiras vazias. Nos termos do noticiário, seriam estes homens vagabundos exibicionistas que ameaçavam a ordem faziam necessária a ação da polícia. Tamanho contratempo a dupla deve ter causado aos comerciantes locais, que nos relatos memorialistas de Guilherme de Araújo (1946) suas peripécias no pátio do Mercado são mencionadas.

Em setembro de 1901, após questionamentos de “Para que serve então a policia?”¹³⁷, já que a cada nova estripulia Adama conseguia evadir-se, finalmente a situação se reverteu. Andava nosso “desordeiro” razoavelmente distante da freguesia de São José, escondendo-se em terras de um tal engenho Guararapes, na freguesia então pouco povoada de Boa Viagem, com seu companheiro José Siri. A dupla, na manhã do dia seis, fora perseguida pela polícia por conta de seus desmandos no pátio do Mercado. Para fugir, haviam se apossado de uma jangada que se encontrava atracada na praia de Santa Rita e debandaram para a ilha do Pina. As praças de polícia até tentaram persegui-los de bote, mas a empreitada não dera resultado.

No dia sete, então, tomando conhecimento de que os homens se encontravam refugiados no tal engenho, o delegado Barros Rego solicitou ao subdelegado do lugar, Ignacio Souto Maior, a prisão da dupla. Utilizando-se de um suposto estratagema – que os jornais não nos informam qual foi – o subdelegado, acompanhado de dois soldados do destacamento, teria se dirigido ao mencionado engenho à uma hora da madrugada e logrado efetuar a prisão¹³⁸. De acordo com os jornais, sua reação, ao se verem presos, teria sido exclamar “Que vergonha para nós, quando souberem que fomos presos por dois soldados!”¹³⁹

Conduzidos pela manhã para o quartel de Afogados e de lá para a Casa de Detenção, escoltados, segundo *A Província*¹⁴⁰, pelo significativo número de nove praças de infantaria e cinco

¹³⁵ Veja, por exemplo, a notícia do Jornal do Recife do dia 19 de janeiro de 1904, ed. 14, p. 2, na qual se informa que Adama teria sido “deportado” para o presídio de Fernando de Noronha “pelo facto de andar, de parceria cora o celebre faccinora Siri Donzello, extorquindo dinheiro de negociantes do pateo do Mercado”.

¹³⁶ *A província*, 5 de Setembro de 1901, ed. 201, p. 1

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Jornal do Recife*, 7 de Setembro de 1901, ed. 203, Gazetilhas, p. 1.

¹³⁹ *A província*, 7 de Setembro de 1901, ed. 203, p. 1.

¹⁴⁰ *Idem*. O jornal do Recife, na notícia acima mencionada, encolhe a escolta da dupla para um sargento e quatro praças de cavalaria, nada mencionando sobre a presença da infantaria no trajeto.

de cavalaria, a dupla teria chamado a atenção do povo, que acompanhou a escolta. A despeito da comoção geral, nenhum incidente foi registrado.

Embora as versões narradas nos periódicos da época sobre o contexto da prisão dos dois “brabos” variem um pouco, todos são mais ou menos acordes em atribuir-lhes a frase de descontentamento por se terem deixado capturar por soldados ou praças de polícia. O fato é digno de nota porque nos ajuda a começar a entender a construção de sua representação pública enquanto desordeiros, “brabos” e réus de polícia. Assim como Nicolau e Rozendo se valiam da construção de sua imagem pública de homens valentes, capazes de quaisquer afrontas contra a polícia, sem serem pegos no mais das vezes, aqui imagem semelhante se projeta. Seria desmoralizador para homens como eles se permitir capturar por soldados de polícia, pior ainda, por *apenas* dois soldados. Talvez a veiculação de notícias como aquela dificultasse suas bravatas no pátio do Mercado e a obtenção de algo com que encher suas algibeiras diante de comerciantes agora menos assustados? É possível. Por outro lado, não podemos descartar certo sensacionalismo por parte da imprensa, que talvez tirasse lá seus lucros do alarde construído sobre os “brabos” locais.

Em qualquer caso, não consigo saber quanto tempo Adama e José Siri ficaram presos na CDR, uma vez que não consegui pesquisar seus nomes nos registros da Detenção, sei apenas que, no dia 31 de dezembro do mesmo ano, o *Jornal Pequeno* noticiava que “Adama e outro” lá se achavam recolhidos como autores do assassinato de Antônio Pinho, caixeiro de uma taverna sita à rua do Rangel. Em junho de 1902, no entanto, já é possível encontrar novas notícias sobre as proezas públicas de Adama.

Agora, no entanto, o conflito de Adama era contra um auxiliar de polícia de alcunha Antonio Quatorze. O *Jornal Pequeno* assim narra o caso:

Lucta - O conhecido inspector de quarteirão Antonio Quatorze que na freguesia do Recife tem grito de armas, na vespera de S. João provocou o celebre desordeiro João Adama, o terror do pateo do Mercádo.

Adama não acceitou a provocação e procurou fugir ás vistas de Quatorze.

Hontem no caes do Apollo encontraram-se e desta vez foram a vias de fato.

Antonio Quatorze, armado de faca, ou cacete e revolver, disparou quatro tiros contra João Adama, ferindo o levemente. E tambem atirando-se sobre Quatorze fez lhe dois ferimentos.

Adama acompanhado por mais trez desordeiros evadio se.

Que perigo! Antonio Quatorze um turbulento conhecido e celebre feito inspector da quarteirão!...

O dr. Chefe de Policia bem sabe que Antonio Quatorze está no caso de ser policiado e não de policciar.

Como tudo nesta terra é assim não nos causa muito assombro.¹⁴¹

¹⁴¹ *Jornal Pequeno*, 26 de junho de 1902, ed. 142, Factos diversos, p. 2.

A notícia acima traz uma série de elementos dignos de nota. Nela, não apenas Adama é tido por uma figura afamada, mas também a própria autoridade policial. Ao modo como são narrados os fatos, temos dificuldade em entender se, na véspera de São João que teria originado o conflito, o inspetor estava de fato no exercício de suas funções ou se, ao modo próprio de um “brabo” local, de alguém que se via como tendo “grito de armas” na freguesia, disputava por vontade própria com Adama. O curioso é que quem não parece querer, de início, contas com a confusão, talvez por se ver em desvantagem momentânea, é nosso célebre desordeiro, que se evade. O reencontro dos homens, no entanto, escala em violência e, ainda desta vez, Adama leva a melhor e foge apenas com ferimentos leves.

Como mencionei anteriormente, Adama e as figuras que encontramos em seu entorno, como José Siri e o próprio Antônio Quatorze, são reputados como vagabundos e desordeiros, gente a ser policiada, como constantemente frisa a imprensa. Essa imagem, de homens pouco morigerados, incivilizados mesmo, relaciona-se não apenas à sua “natureza violenta”, mas também ao fato de que sobreviviam, no entendimento das elites, das autoridades e da imprensa, de atividades ilícitas, jamais se dedicando ao exercício de trabalho digno que os faria indivíduos socialmente úteis, cidadãos, numa acepção bastante específica e recortada do que seria sua cidadania.

No entanto, os casos acima descritos sugerem que devemos ter cautela antes de aderir de modo irrestrito às representações em torno de suas figuras construídas pela imprensa e pelas autoridades. Antônio Quatorze, como era conhecido Antônio Manoel Pereira, era inspetor de quarteirão, auxiliar, portanto das autoridades policiais da região. Conforme destaca Israel Ozanam (2011), se, por vezes, em notícias como a que acabamos de ler, homens como Antônio Quatorze são descritos como homens incapazes do serviço de polícia, por merecerem, eles mesmos, policiamento, em outras oportunidades são reputados como exemplares agentes da ordem.

Esse é o caso, por exemplo, da notícia intitulada “*Os ladrões no Recife*”¹⁴², em que o *Jornal do Recife* narra os esforços da polícia, sob o comando de Antônio Quatorze, para descobrir a identidade e prender ladrões que andavam trazendo desassossego às noites do bairro do Recife. Sete anos antes dessa notícia, ficamos sabendo, através do *Pequeno Jornal*¹⁴³ que Antônio

¹⁴² *Jornal do Recife*, 29 de novembro de 1906, ed. 271, Gazetilha, p. 1.

¹⁴³ *Pequeno Jornal*, 7 de abril de 1899, ed. 78, p. 2.

Quatorze fora um dos “cidadãos” agraciados, na comunicação oficial da polícia, com o reconhecimento do “zelo e dedicação” com que auxiliava a repartição”!

Conforme analisa Ozanam (2011), homens como Quatorze viviam em uma ambígua relação com os mundos da ordem e da desordem – aparentemente não tão contrapostos assim. Sua fama de “brabo”, reforçada por memorialistas, não se dava apenas pelos confrontos de Quatorze com homens como Adama, mas também por seu trânsito entre os espaços característicos dessa criminalidade “desordeira”. Conforme aponta o historiador pernambucano, vivendo entre o serviço de polícia e o trânsito entre casas de jogo, de venda de bebida e outros divertimentos populares, provavelmente Antônio Quatorze, assim como sugeri para Nicolau e Rozendo e como sugiro agora, para o próprio Adama, retirava dessas atividades pouco lícitas ou razoavelmente contraventoras algum lucro com que complementar seus proventos de auxiliar de polícia.

Mover-se entre a ordem e a desordem, no entanto, não era lá coisa tão simples. Em abril de 1907 a carreira de auxiliar de polícia de Quatorze entrou em crise, quando o rigoroso chefe de polícia Santos Moreira (sobre quem voltaremos a tratar mais à frente) deu cerco pessoalmente à sua residência e terminou por prendê-lo e recolhê-lo à CDR. A ação era motivada por denúncias de que andava o auxiliar de polícia a patrocinar gatunos. No dia 4 do mesmo mês, Quatorze teria sido demitido da polícia¹⁴⁴.

Outras notícias acusam Antônio Quatorze de proteger criminosos¹⁴⁵ e de realizar, ele próprio, roubos e arrombamentos na freguesia do Recife¹⁴⁶. A esta última acusação, no entanto, ele teria respondido, na edição seguinte do jornal, afirmando ser “vítima de uma perseguição, não se envolvendo em crimes de roubo como fôra denunciado”. Teria acrescentado, ainda, “que vive muito pobremente tratando de justificar-se das acusações que lhe têm sido imputadas.”

Talvez a leitora imagine que o caso de Antônio Quatorze era excepcional, mas algumas outras informações sobre as demais personagens provavelmente a farão reconsiderar essa ideia. Se tiver prestado bastante atenção na primeira notícia em que vemos nosso Adama flagrado pelos repórteres da época em ação na casa de gengibirra, terá notado, certamente, que, a despeito de sua caracterização como vagabundo e desordeiro, fora qualificado como o *carroceiro* Adama. Antes de sua alcunha, uma profissão, portanto.

¹⁴⁴ Jornal do Recife, 5 de abril de 1907, ed. 76, Gazetilha, p. 1.

¹⁴⁵ Jornal do Recife, 28 de abril de 1907, ed. 96, Gazetilha, p. 2.

¹⁴⁶ Jornal do Recife, 16 de julho de 1908, ed. 159, Gazetilha, p. 2.

Quanto ao seu parceiro José Siri ou Siri Donzelo (como, um tanto comicamente para as leitoras de hoje, alguns jornais da época o chamavam), é significativo o fato de ter Israel Ozanam (2011) o encontrado, junto a outro notório “desordeiro”, Apolônio da Capunga, a dar voz de prisão num tal João Rodrigues de Almeida. Embora a vítima, em seu depoimento, tenha afirmado conhecer seus algozes como desordeiros, incapazes, portanto, do serviço de polícia, Ozanam considera duas possibilidades: a de Apolônio se apresentar como policial por talvez já ter pertencido à corporação em momento anterior de sua vida e desejar continuar desfrutando das vantagens oferecidas pela farda, ou mesmo de, desligado da corporação, seguir prestando serviços pontuais à polícia. O mesmo, entendo, poderia perfeitamente se aplicar a José Siri, por quê não?

Personagens e situações como as acima narradas nos desafiam a reconsiderar qualquer tentativa de corte abrupto entre os mundos da ordem e da desordem, da “vadiagem” e do trabalho. Eles nos sugerem, ainda, perguntar pelas possíveis reciprocidades constitutivas entre “vadiagem”, “desordem” e trabalho. Para que tal possamos fazê-lo, é importante compreender a construção dos mundos do trabalho no fim do século XIX e início do século XX e as propostas de cidadania então vigentes entre elites e autoridades do Estado para “o trabalhador nacional” (termo então bastante em voga). E para que o façamos sem passar ao largo dos modos de racialização do trabalho e do trabalhador, é igualmente necessário que olhemos para a escravidão e seu difícil desmonte.

Na segunda metade do século XIX, com o crescimento das cidades brasileiras, as maiores cidades do país eram um ambiente relativamente tenso para elites e autoridades públicas e seus desejos e paranoias de controle. Isso porque tendiam a ser espaços de relativa frouxidão dos laços senhoriais, com a intensa circulação de pessoas negras escravas, livres e libertas. Nesse sentido, parte da historiografia fala tanto na formação de cidades negras (Farias, 2006; Silva, 2019) – cidades em que população negra não era apenas numericamente significativa, mas sobretudo essencial para a conformação urbana – quanto na ideia de *fugas para dentro* (Reis; Silva, 1989) – ou seja, a possibilidade de fugir para o meio da multidão, confundir-se com os vários habitantes “de cor” que transitavam com certa liberdade.

O período é igualmente marcado pelo declínio da escravidão urbana – com exceção da cidade do Rio de Janeiro, na qual a presença de pessoas escravizadas, inclusive africanas, manteve-se expressiva até as vésperas da abolição (Chalhoub, 2012a; Slenes, 1976) – e pelo forte tráfico interprovincial. Com a abolição do tráfico atlântico, a partir sobretudo da Lei Eusébio de Queiroz, a demanda por mão de obra escrava ainda bastante significativa nos interiores das províncias de

São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais¹⁴⁷, era alimentada pelos escravos vindos da atual região Nordeste. Após séculos de pujança, os engenhos de açúcar perdiam importância econômica e política, sofrendo, dentre outras coisas, os efeitos da competição com o açúcar de beterraba produzido na Europa (Brusantin, 2011).

O cenário, tanto urbano quanto rural da época, nos confronta com arranjos nos mundos do trabalho que, embora não propriamente novos, põem muitas vezes livres e escravos lado a lado em fábricas, oficinas, comércios e também nas lavouras. Nesse sentido, a ideia de uma cisão marcada entre livres e escravos é bastante ilusória. Pessoas de diferentes condições podiam trabalhar lado a lado (Negro; Gomes, 2013, p. 57), não necessariamente vendo marcantes distinções entre si. Tanto é assim que, naquele fim de século, um dos grandes argumentos jurídicos em favor do reconhecimento da liberdade de escravos em juízo, como ocorria em causas nas quais figuras como Luís Gama eram patronos, era o de que o sujeito que perseguia sua liberdade vivia como se livre fosse, praticamente desembaraçado de constrangimentos e mandos senhoriais diretos (Azevedo, 1999; Farias, 2006; Sá, 2019).

A partir da década de 1860, acelerando-se a percepção de desmonte iminente da escravidão, emerge também o problema do que fazer do liberto e de que perfil se queria para o trabalhador nacional. As elites e as autoridades viam com temor a possibilidade de uma horda de ex-escravos ser alçada, subitamente, à condição de sujeitos de direitos, e, mais do que isso, de cidadãos.

Maria Aparecida Papali (2003) argumenta que o trabalho livre estivera, até então, pouco controlado no Brasil. As grandes cidades, onde o quantitativo de egressos da escravidão, ora trabalhadores livres, crescia e se sentia razoavelmente desembaraçada dos constrangimentos do mando senhorial, não vinham fornecendo, para as elites, uma experiência feliz. As zonas rurais, por sua vez, embora ainda convivessem com porcentagens expressivas, e em algumas regiões, majoritárias, de trabalho escravo, também não desconheciam a importância do trabalhador livre. Este, no entanto, em suas intermitências, fazia amargar, na boca dos senhores, a palavra liberdade, relacionando-a diretamente à dificuldade de controle e constrangimento de indivíduos que já não se podiam atar pelas amarras da escravidão.

O problema então passa a ser como manejar juridicamente a difícil encruzilhada em que se viam as elites nacionais: se o fim da escravidão se aproximava, era preciso que ele não implicasse

¹⁴⁷ Explicar o conceito de segunda escravidão

efetivamente em liberdade. Era preciso sufocar o trabalho “livre”, recompondo e reelaborando os vínculos de mando e controle senhoriais. Para este fim passam a se dirigir os esforços das elites: o “homem pobre livre brasileiro orgulhava-se de sua independência e os senhores cafeicultores sabiam disso, tanto que as discussões dos parlamentares concentravam-se em torno da organização do trabalho livre”(Papali, 2003, p. 22).

É nesse contexto que temos o surgimento da Lei do Ventre Livre (LVL). Como seu nome antecipa, a lei de 28 de setembro de 1871 determinava que, daquela data em diante, o princípio de direito romano do *partus sequitur ventrem* – ou seja, o filho de mãe escrava, tendo a mesma condição do ventre que lhe gerou, seria também escravo – estaria rompido. A partir daquela data, os filhos de escravas seriam juridicamente livres. De acordo com a ementa, temos que a lei “[d]eclara[va] de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia[va] sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos”.

Para Chalhoub (1990), a lei, em muito de seu conteúdo, significava uma verdadeira vitória arrancada pelos escravos dos senhores. Através de suas muitas formas cotidianas de tensionamento com o domínio senhorial, os escravos teriam levado os senhores à necessidade de considerar formas jurídicas de concessão de certos benefícios àquela parcela da população. Tal era o caso da legalização da formação de pecúlio pelos escravos (art. 4º), prática já antiga, mas não amparada pela lei e, portanto, vulnerável aos caprichos senhoriais. Outro ganho expressivo era a possibilidade do escravo obter a própria liberdade ou a dos seus através da compra de sua alforria (§ 2º do mesmo artigo). Agora, de acordo com as disposições da lei, os senhores que recusassem o valor oferecido pela alforria poderiam ser constrangidos pela justiça a pagar valor por ela arbitrado. Semelhante disposição, destaca Chalhoub, implicava para os senhores significativa perda de poder sobre sua propriedade.

Coadunando a tese de que tais normas seriam um ganho arrancado dos senhores, Célia Azevedo (1987) destaca o quanto a ação dos escravos evidenciou que negar qualquer negociação já não era uma saída para os senhores, que agora viam, através dos atos de seus escravos, não apenas o perigo colocado para a continuidade de sua propriedade, como da vida dos proprietários. Em seu estudo sobre as últimas décadas da escravidão, a autora aponta a onda de violência e sublevação que tomava conta da escravaria nas cidades brasileiras. Os escravos não apenas contestavam ordens diretas de seus senhores, como acionavam a justiça para driblar o que

entendiam como abusos e não hesitavam em levar seus conflitos às últimas consequências, o que resultou em não poucas mortes.

Por outro lado, dialogando com Sidney Chalhoub, Rodrigo Soares (2015) observa que, se as pressões escravas de fato haviam sido importantes e eficazes para a edição da referida lei, a lei também respondia às condições estruturais da época. O autor recupera os debates em torno das consultas de Dom Pedro II ao Conselho de Estado a respeito do recrutamento de escravos para a Guerra do Paraguai. Conforme observa o autor, naquele momento, o Imperador procurou cindir o problema do destino dos escravos recrutados daquele do destino dos escravos em geral. A solução encontrada foi determinar que os escravos da nação que lutassem patrioticamente na guerra iriam obter a liberdade.

Para o autor, o “nódulo” da questão servil fora a convocação dos libertos para a guerra. Embora as pressões escravas, bem como as pressões internacionais pela emancipação, contribuíssem para a edição da lei, a emancipação em razão do recrutamento criou as condições para que o debate sobre o futuro da escravidão, desde o ventre das escravas, fosse colocado de fato em pauta.

Ninguém, portanto, foi implacável em defender a abolição imediata e irrestrita. Curiosamente, o argumento basilar contra e a favor da escravidão era o mesmo. Tratava-se de saber até que ponto ora libertar escravos para combater no Paraguai, ora alforriar o ventre das escravas seria, por contágio e incitações à insurgência, fator de distúrbio à ordem pública. (Soares, 2015, p. 172)

Em qualquer caso, um dos pontos centrais a se destacar, é que, embora a lei fosse uma vitória para a causa emancipacionista, o ambiente político em que fora gestada não era propriamente favorável a uma emancipação irrestrita. Como bem observa Soares, tanto conservadores quanto liberais abolicionistas convergiam para a preocupação com a manutenção da ordem pública – o que em larga medida dizia respeito à manutenção das relações de poder então vigentes na sociedade. Duas das posições parlamentares, respectivamente favorável (Conselheiro Nabuco de Araújo) e contrária (Visconde de Itaboraí) às medidas emancipacionistas deixam a questão muito evidente, vejamos:

No Brasil o perigo é mais sério e mais grave; está conosco; o perigo está dentro do país, pode surpreender-nos, afetar a ordem pública e a sociedade civil. Daí a urgência de conjurá-lo pela previsão, e pela providência; daí a necessidade de tomar a iniciativa desta grande questão; de evitar que ela se torne uma questão política e presa dos demagogos. Impedir a torrente é impossível, dirigi-la para que não se torna fatal é de alta política. (Rodrigues apud Soares, 2015, p. 172)

Não deixará de lembrar ainda a excitação que entre os próprios escravos produziria uma tal medida; as esperanças que ela faria nascer, o incentivo para procurarem libertar-se; e as insurreições e cenas de sangue, que daí poderiam provir, às que convém ainda acrescentar a inquietação, os sustos, e meios que a medida causaria à classe dos senhores de escravos, e principalmente aos agricultores, mais expostos do que os outros aos resultados desses tristes acontecimentos.(RODRIGUES apud Soares, 2015, p. 172)

Como, então, resolver o impasse? A saída parecia estar em um modo garantir o controle sobre a vida e o *trabalho* dos beneficiários da LVL, em organizar a liberdade a que se refere o nome da lei de modo tal que em muito semelhasse a continuidade, a sobrevivência, dos vínculos da escravidão.

No *caput* de seu artigo primeiro, a lei dispunha que “[o]s filhos da mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre”. Como já observado anteriormente, estava rompido o princípio de que o nascido seguiria a condição do ventre. No entanto, o parágrafo primeiro do mesmo artigo vinha perturbar a aparente clareza do regime de liberdade disposto. É que a mencionada norma dispunha que os filhos menores da mãe escrava, seus beneficiários diretos, ficariam em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, por quem seriam criados até a idade de oito anos. Desta idade em diante, o senhor teria a opção de ser indenizado pelo Estado, entregando-lhe o menor, ou de se utilizar de seus serviços até os 21 anos de idade. Como diz o ditado popular, dava-se com uma mão e tirava-se com a outra.

A lei ia ainda mais longe: em seu artigo segundo previa que mesmo o menor dado ao Estado não estaria livre do jugo servil. É que o Estado poderia entregá-lo a associações que então teriam direito aos serviços gratuitos dos menores, até que completassem 21 anos. O “liberto” pela LVL viveria, então, sob uma condição jurídica paradoxal: continuaria cativo até os vinte e um anos, podendo variar apenas o ambiente de seu cativeiro.

Nesses termos, embora a lei fixasse uma data para o fim da escravidão, ela também preservava, e reforçava, o controle dos senhores sobre seus “escravos” (Santos; Zoppi-Fontana, [s. d.], p. 45), mesmo aqueles agora considerados libertos! Afinando ainda mais a percepção das armadilhas que a lei punha à liberdade, devemos investigar os seus efeitos para as segundas e terceiras gerações de *ventres livres*, articulados a partir do Regulamento da lei¹⁴⁸.

¹⁴⁸ À leitora interessada em análises mais pormenorizadas da LVL, do seu regulamento e de suas aplicações nos juizados de órfãos como instrumento de manutenção das relações servis, recomendamos a leitura do interessante trabalho de Maria Aparecida Papali (2003).

Editado em novembro de 1872, um ano, portanto, depois da LVL, seu Regulamento, o Decreto nº 5.135 de 13 de novembro de 1972, trazia uma espécie de ampliação do domínio senhorial: não apenas os filhos da escrava ficavam ameaçados, como vimos, mas também seus netos. Para entender tal disposição, vejamos o art. 22 do Regulamento:

Art. 22. Incumbe também aos senhores criar e tratar os filhos que as filhas livres de suas escravas tenham durante o prazo da prestação de serviços. (Lei - art. 1º § 3º).

§ 1º Essa obrigação cessa logo que findar a prestação dos serviços, e os filhos ficarão desde logo sujeitos à legislação commum, salva a disposição do paragrapho seguinte. (Lei - ibid.)

§ 2º Se as mãis fallecerem antes de findo o prazo da prestação de serviços, seus filhos deverão ser postos á disposição do governo, que lhes dará qualquer dos destinos designados no art. 2º da lei. (Lei - ibid).

Através de semelhante previsão, verdadeira tutela senhorial sobre diferentes gerações de indivíduos juridicamente *livres*, a lei ajudava a criar era a condição de possibilidade de uma sociedade em que os novos livres, antes de serem cidadãos, integrantes de uma comunidade política na qual teriam voz e direitos, seriam homens e mulheres emaranhados nas redes de clientela e influência de seus antigos senhores, para os quais deveriam passar o restante de suas vidas “pedindo bênçãos”.

Embora a leitora atenta já tenha conseguido perceber que o mundo do trabalho até aqui impulsionado pela LVL era um mundo do trabalho alienante e subjugado, ainda há outras disposições normativas que precisamos olhar mais de perto. Vejamos, então, o parágrafo 5º do artigo 6º da referida lei:

§ 5º Em geral, os escravos libertados em virtude desta Lei ficam durante cinco annos sob a inspecção do Governo. Elles são obrigados a contractar seus serviços sob pena de serem constringidos, se viverem vadios, a trabalhar nos estabelecimentos publicos. Cessará, porém, o constringimento do trabalho, sempre que o liberto exhibir contracto de serviço.

O dispositivo acima faz eco às disposições anteriores e, de novo, deixa bastante evidente a qualidade da liberdade de que se ocupava a lei. Uma vez liberto, o ex-escravo tinha por dever legal buscar trabalho (“contratar seus serviços”), sob pena de ser constringido a trabalhar em estabelecimentos públicos. O objetivo da lei era conduzir o liberto a uma determinada forma de vida que não ameaçasse a ordem pública nem o *status quo*. Antes que pudesse se pensar desamarrado da rotina alienante de trabalho compulsório, o liberto já estava novamente preso em suas teias.

Nesse sentido, a LVL e seu Regulamento nos ajudam a entender os contornos do chamado trabalho livre e os problemas colocados por uma ideia, bastante refutada no campo da história social da escravidão (Chalhoub, 1990, 2012b; Lara, 2012), mas ainda presente no discurso do direito do trabalho, de transição do trabalho escravo para o trabalho livre. Conforme a história social da escravidão tem fartamente discutido, a ideia de uma transição supõe a substituição de um modo de produção e um modelo de trabalho por outro. Sem entrar nos pormenores dessa discussão, de resto já bastante consagrada, entendo que aqui o que me cabe é questionar, a partir dos dados até aqui trazidos à discussão, em que medida o trabalho “livre” de fato pode ser assim entendido.

Conforme nos mostram as trajetórias de homens como Adama, José Siri e Antônio Quatorze, mas também de Nicolau e Rozendo, abordadas no capítulo anterior, nas décadas posteriores à LVL e à abolição da escravidão, as práticas de controle sobre as vidas de homens mais ou menos empobrecidos, oriundos das camadas mais baixas da população, sofreram uma série de recrudescimentos. De um lado, eram representados como vadios e desordeiros, vivendo, jornalistas e policiais, em seu enalço; de outro, semelhante representação podia torná-los úteis tanto à própria polícia (que vez ou outra se valia de seus serviços) quanto aos figurões da cidade (como vimos no capítulo anterior). O importante, para os setores médios e para as elites, era, talvez, mantê-los emaranhados em suas redes de proteção pessoal e favor, na condição de seus subalternos.

Os aparentes esforços desses homens por virar do avesso os lugares sociais em que se tentava capturá-los, esforços algumas vezes surpreendentes, outras quase cômicos, talvez nos sugiram que, ao fim e ao cabo, eles não aderiam tão facilmente assim ao discurso de respeitabilidade e possibilidade de melhoria de vida colocado pelo trabalho “livre”. Isso não quer dizer que não pertencessem, a seu modo, aos mundos do trabalho, que participar dos mundos de determinados ofícios e profissões não fosse algo importante para suas vidas – conforme veremos mais à frente, nas primeiras grandes greves de Pernambuco, esses afamados “desordeiros” se fizeram presentes. Mas creio que os modos pelos quais transitam entre seus papéis como trabalhadores, “brabos” e desordeiros talvez nos informem que, contrariando os planos de elites e autoridades públicas, não viam essas esferas de suas vidas como contraditórias ou necessariamente apartadas entre si.

Como discute a história social da escravidão, a LVL foi acompanhada de calorosos debates sobre controle do trabalho nas cidades brasileiras. As autoridades temiam o que seria do Brasil uma vez que todo aquele contingente de homens e mulheres fosse posto em liberdade. Grandes

proprietários, nos interiores e nas cidades, reclamavam daquilo que, em seu dizer, seria a “falta de incentivos” ao trabalhador nacional. Pensavam, na verdade, em como a lei poderia servir de instrumento à compulsoriedade do trabalho. Em seus anseios de manejo da lei em benefício próprio, tinham em mente a experiência temporalmente muito próxima da Guerra do Paraguai, quando, para escapar ao recrutamento, os homens livres aceitavam trabalhos árduos, em geral recusados e associados à escravidão (Dantas; Costa, 2016).

Era comum, no discurso da época, apontar o elemento nacional como pouco morigerado, vadio e, em geral, dado ao crime. Esse discurso bebia, em grande medida, da produção do racismo científico e da antropologia criminal que relacionava a raça do povo brasileiro aos seus “traços atávicos” (Franklin, 2017). Entre as soluções apontadas para combater esses vícios e prover a lavoura e a indústria nacional de braços aptos ao trabalho estavam medidas como estabelecer uma legislação que obrigasse ao trabalho, sob pena de prisão e/ou multa, estreitar a ação policial no sentido de obrigar o “cidadão” a justificar seus meios de vida, e até mesmo criar uma polícia rural com o mesmo fim (Dantas; Costa, 2016).

Se a partir da LVL a preocupação com a ociosidade do liberto fora explicitada e articulada, com a abolição da escravidão uma espécie de desespero generalizado tomou conta das elites nacionais. Um grupo de deputados, ligado aos interesses das lavouras do interior de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, por exemplo, interpelava o Ministro da Justiça exigindo “medidas do governo para garantir a defesa da propriedade e da segurança individual dos cidadãos, já que estas (...) estavam seriamente ameaçadas pelas hordas de libertos que supostamente vagavam pelas estradas a furtar e rapinar” (Chalhoub, 2012b, p. 66–67). Os deputados iam mais longe, chegando ao ponto de mencionarem que os proprietários e suas famílias agora precisavam trabalhar de sol a sol para se alimentar.

Embora o exagero de seus relatos fosse evidente, o governo assinalava sua preocupação com a ordem através da tramitação de um projeto de repressão à ociosidade. Estava estabelecido, a despeito das cores mais ou menos dramáticas com que se pintava a situação, que o liberto nacional não era figura confiável.

A escravidão não havia dado a estes homens nenhuma noção de justiça, de respeito à propriedade, de liberdade. A liberdade do cativo não significara para o liberto a responsabilidade pelos seus atos, e sim a possibilidade de se tornar ocioso, furtar, roubar, etc. Os libertos traziam em si os vícios de seu estado anterior, não tinham a ambição de

fazer o bem e de obter um trabalho honesto, e não eram "civilizados" o suficiente para se tornarem cidadãos plenos em poucos meses. (Chalhoub, 2012b, p. 68)¹⁴⁹

Os pesquisadores são acordes em apontar a necessidade sentida à época de produção de um novo discurso e de uma nova moral do trabalho, que o reabilitasse aos olhos do trabalhador nacional, apagando os estigmas impressos pela escravidão.

De um lado, como já mencionamos, o trabalhador livre muitas vezes não estava disposto a se sujeitar a qualquer forma de trabalho. De outro, a busca do trabalhador nacional por se afastar dos estigmas da escravidão muitas vezes encontrou entraves nas oportunidades de trabalho disponíveis. Sabe-se que a qualificação da mão-de-obra era um problema que assombrava tanto o campo quanto a cidade (Brusantin, 2011; Cord, 2012). A população negra brasileira sofria, há bastante tempo, dificuldades de acesso à educação e à formação profissional – pelas quais, aliás, o Estado brasileiro historicamente se desresponsabilizara¹⁵⁰. Em pesquisa sobre a organização dos artífices pernambucanos ao longo do século XIX, Marcelo Mac Cord destaca que suas iniciativas para a educação dos artífices muitas vezes esbarraram na dificuldade de obtenção de recursos. Além disso, mesmo o trabalhador nacional qualificado podia se ver preterido dos melhores postos de trabalho pela mão de obra estrangeira, o que explica, em parte, as tensões entre nacionais e imigrantes nas cidades brasileiras (Cord, 2012).

Quero chamar atenção aqui para o fato de que a construção discursiva de uma nova moral do trabalho não deve servir como mecanismo de ocultação de que essa mudança de moralidade era diretamente informada pelo fato de que o trabalhador nacional, até então “elemento servil”, carregava em seu corpo, aos olhos da elite, as marcas da degeneração do trabalho. Essa mudança

¹⁴⁹ Cabe salientar brevemente que semelhante entendimento a respeito do liberto não ficou reservado aos membros das elites nacionais nos anos seguintes à abolição. Leituras mais ou menos assemelhadas foram realizadas pela historiografia e pelas ciências sociais brasileiras até muito recentemente. No próximo tópico discorreremos a respeito com mais vagar, por ora, cabe mencionar que indagar a relação entre tais interpretações e os modos pelos quais o direito seguiu e segue chancelando e reproduzindo violência contra população negra brasileira é questão bastante relevante.

¹⁵⁰ Em estudo sobre o constitucionalismo dos dois lados do Atlântico, Rafael Marquese e Tamis Parron (2013) chamam atenção para o processo constituinte brasileiro de 1823. Conforme colocam, José Bonifácio de Andrada e Silva e seu irmão, Antonio Carlos Ribeiro de Andrada, relator que apresentou o texto final da comissão de redação do Projeto de Constituição, incluíram no texto do projeto artigo regulando a emancipação/graduação dos negros. Após a dissolução da Constituinte por Dom Pedro I, no entanto, tal dispositivo fora afinal eliminado do texto constitucional por seus novos redatores, amplamente envolvidos com o tráfico atlântico. Quero chamar atenção para o fato e que tal artigo, em sua redação original, previa a criação de estabelecimentos para a “educação religiosa e industrial” dos negros no Brasil. A Constituição de 1824 não reproduziu nenhuma disposição semelhante. Estudos como o de Marcelo Mac Cord (2012), sobre as associações de artífices em Pernambuco, por sua vez, dão conta do baixo envolvimento do estado com iniciativas para a formação do trabalhador nacional, notadamente do trabalhador *negro* nacional.

de moralidade se construía a partir da reflexão sobre os vícios, tantas vezes tidos como atávicos, de homens e mulheres negras. Nesse sentido, não era apenas a escravidão, abstratamente considerada, ou tida apenas na sua dimensão de trabalho compulsório, que aviltara o trabalhador nacional. A pertença racial do trabalhador brasileiro, sua “herança africana e indígena”, informava simultaneamente seus vícios, a necessidade de produção de controle e a urgência de uma intervenção transformadora.

Tais observações nos advertem, ainda, contra a adesão sem restrições à ideia de que o liberto, sempre que podia, se mantinha ocioso. Em levantamento de dados sobre a lavoura paulista, Cláudia Tessari (2014) nota que o discurso da ociosidade estava sempre na ponta da língua dos grandes proprietários. Mesmo nos períodos em que a lavoura cafeeira exigia e efetivamente empregava poucos braços – dada a sazonalidade da agricultura –, quando os trabalhadores que dispunham de alguma diminuta porção de terra ou viviam em regime de colonato se voltavam para a agricultura de subsistência, cultivando cereais e outros víveres, mesmo nesses períodos o discurso produzido sobre eles era o serem sujeitos de ociosos (Tessari, 2014, p. 479).

Observar os fluxos de Adama e seus demais companheiros de peripécias e páginas policiais pela cidade, tem me sugerido que o cerne da questão provavelmente reside nas possibilidades de controle desses trabalhadores e de seu tempo pelos patrões, pelos grandes proprietários e pelas autoridades públicas. Reside, igualmente, na necessidade de mantê-los longe de qualquer ideal de acúmulo de riquezas e obtenção de propriedade e na urgência de engajá-los num modelo de produção voltado para o lucro das elites. É possível que esses homens fossem incômodos justamente pelo “mau exemplo” que estabeleciam ao articular modos de vida que não se centravam em jornadas de trabalho regradas, “produtivas” e morigeradas.

Como temos visto, se, de um lado, eles tinham vínculos com diferentes trabalhos – eram cocheiros, padeiros, auxiliares de polícia, etc. – de outro, sabiam aliar tais arranjos de trabalho a “jornadas” nas quais o divertimento e a obtenção de proventos de atividades ilícitas eram igualmente possíveis. Não ignoro, com isso, o elemento de dúvida e complexidade que seus vínculos com figurões da cidade através da capangagem trazem para esta análise, mas entendo que possivelmente essa é mais uma evidência de que souberam explorar as contradições da sociedade de que faziam parte.

Sidney Chalhoub (2012b, p. 70) chama a atenção para o fato de que, nos debates do projeto de repressão à ociosidade, os deputados passaram a associar o trabalho ao ideal de manutenção da

ordem e de “retribuição da dívida” do “cidadão” para com a sociedade de que fazia parte. Para os deputados, os “cidadãos” tudo receberiam da sociedade: segurança, liberdade, honra... por esse motivo, algo “deviam” em retorno. Nesses termos, as formas de participação social de um liberto honrado e morigerado seriam determinadas pelo trabalho regrado.

Se observarmos que, sob o regime da Constituição de 1824 e, posteriormente, da Constituição de 1891, a cidadania política, a participação eleitoral, eram bastante restritas e estavam disponível apenas para uma parcela diminuta da população, chegaremos à conclusão de que o trabalho, encerrado neste modelo, era a única contribuição que homens e mulheres negras teriam para a sociedade brasileira aos olhos das elites. Nesse sentido, a ociosidade deveria ser combatida por não contribuir para a ordem social e, de quebra, representar uma ameaça à moral, aos bons costumes e ao valor da propriedade.

É possível que boa parte das classes mais baixas entendesse que a submissão a jornadas de trabalho longas e regradas remetia, muito imediatamente, à dominação escravista. A captura do tempo do trabalhador que esse regime impunha se desdobrava numa captura de suas possibilidades de locomoção na cidade, bem como de seus espaços de sociabilidade. O tempo regrado do trabalho, portanto, implicava numa determinada gestão da vida do trabalhador e do cotidiano da cidade. Não por acaso, aliás, esse período é coincidente com as grandes reformas urbanas em todo o Brasil. O caso do Rio de Janeiro de Pereira Passos é emblemático, mas não é único¹⁵¹. Sanear as cidades, limpá-las de mocambos, casas de cômodos e da desordem e imoralidade que esses espaços representavam era civilizar o Brasil e transformá-lo numa nação viável (Caulfield, 2001).

Por esta razão, inventar outras formas de sobreviver se fazia premente. Em sua pesquisa sobre os trabalhadores da *Belle Époque* carioca, Chalhoub (1987) vai apontar para as interpenetrações entre lar, trabalho e botequim. As personagens em companhia das quais o autor percorre as ruas do Rio naquele início de século parecem transitar, com relativa liberdade, entre esses três ambientes, não efetuando uma cisão marcada entre eles.

Como explora também Ângela Gomes (2005) em sua investigação sobre as origens do trabalhismo¹⁵² brasileiro, certa liberdade na conformação de suas vidas e, portanto, no desenho de

¹⁵¹ No caso de Recife, Felipe Souza (2018, p. 98–99) aponta a expulsão de moradores pobres de seus mocambos em zonas centrais da cidade, como a Ilha dos Ratos, em Santo Amaro das Salinas, e da região hoje conhecida como *Parque 13 de Maio*, à época um passeio público inaugurado, ironicamente, em homenagem à abolição...

¹⁵² A mencionada autora utiliza o conceito para pensar o projeto articulado e implementado pelo Estado brasileiro de “pacto” com a classe trabalhadora nacional. Projeto este que, como coloca a autora, “articulou uma lógica fundada nos benefícios da legislação social, com uma lógica simbólica, que representava esses benefícios como

suas jornadas de trabalho, poderia ser até mesmo mais importante para essa parcela da população brasileira do que a ideia de acumulação de renda. Com isso, não quero dizer que a melhoria das condições materiais de vida não fosse uma questão, longe disso, mas que talvez os parâmetros do que seria uma vida razoável fossem consideravelmente diversos daqueles pelos quais em geral nos pautamos hoje.

Por um lado, a fluidez dos arranjos de trabalho da maior parte da população pobre das cidades – que parece ser razoavelmente semelhante em centros urbanos como Recife, Salvador, São Luiz ou Rio de Janeiro – parece corroborar essa análise. É possível que, ao vivenciar alguma dificuldade, constrangimento ou desavença com seus patrões ou seus colegas de trabalho, muitos indivíduos preferissem procurar atividades que lhes fossem mais cômodas. Por outro, devemos recordar, ainda uma vez, que os empregos formais eram escassos e de difícil acesso para muitos homens e mulheres de baixa instrução (Gomes, 2005).

Nesse quadro é que talvez possamos compreender as trajetórias de indivíduos como Adama, José Siri e Antônio Quatorze. A despeito dos discursos sobre ele formulado e das muitas notícias desabonadoras, Adama não parece ser uma figura distante dos mundos do trabalho característicos de gente de sua condição social. Lembremos novamente que uma das primeiras notícias a seu respeito o aponta como um carroceiro. Já em notícias do *Pequeno Jornal* e do *Diário de Pernambuco* de 1905, Adama é referido como dono de cocheira¹⁵³, vejamos:

O tenente Feitosa, auxiliado por algumas praças de policia, deu cerco hontem pelas 11 horas da noite, na cocheira do conhecido desordeiro *Adama*.

Resultou desta diligencia seguirem presos dois carroceiros, também desordeiros, e o gatuno alcunhado *Moleque Brejão*, autor do furto havido há dias no estabelecimento do sr. Samuel Motta, á rua da Praia.

Interrogado, confessou o crime, e disse ter occultado o roubo em casa de um seu amigo da Gamelleira.

Foi recolhido á Detenção.

Adama não foi encontrado porque avisado há tempo poz-se a bom recato.

Adama é criminoso affiançado. (Grifos no original)¹⁵⁴

É possível que Adama tenha evoluído da condição de carroceiro empregado na cocheira alheia para dono de cocheira ele próprio em determinado momento de sua vida. O importante, em

doações” (Gomes, 2005, p. 24–25). Em sua análise, no entanto, Ângela Castro não pensa a classe trabalhadora como subserviente ao Estado ou incapaz de impulsão própria. Na verdade, seu argumento será o de que o projeto trabalhista encampado pelo Estado vai ser articulado a partir das experiências, das lutas das próprios trabalhadoras, no entanto buscará se articular de modo a, no momento seguinte, tentar tirar essas mesmas trabalhadoras de cena, silenciando-as.

¹⁵³ *Diário de Pernambuco*, 1905, ed. 35, p. 2.

¹⁵⁴ *Pequeno Jornal*, 1905, ed. 34, p. 2.

qualquer caso, é perceber que, muito provavelmente, nosso interlocutor não era meramente um “vagabundo” sustentado apenas pelos frutos de suas atividades ilícitas, como afirmavam alguns jornais, mas possivelmente mais um trabalhador que vivia entre a relativa informalidade, os arranjos variáveis de trabalho e o universo da criminalidade.

É significativo, ainda, que os demais trabalhadores de sua cocheira sejam também reputados como desordeiros e criminosos. Possivelmente esses homens faziam parte das redes de sociabilidade de Adama e constituíam seus companheiros nos seus diversos espaços de atuação e sobrevivência. A notícia nos mostra, mais uma vez, que o caso de Adama estava longe de ser excepcional e que os mundos do trabalho e da desordem podiam se constituir reciprocamente. O importante, em qualquer caso, é perceber que o trabalho não é experiência e valor alheios às suas vidas, mas tem contornos e significados próprios e não necessariamente compartilhados pelas elites.

Voltando aos rastros do nosso célebre desordeiro, ficamos sabendo que, após o conflito com Antônio Quatorze, Adama foi recolhido à CDR e pronunciado no art. 304 do Código Criminal, que tipificava lesões corporais que resultassem em “mutilação ou amputação, deformidade ou privação permanente do uso de um órgão ou membro, ou qualquer enfermidade incurável e que prive para sempre o ofendido de poder exercer o seu trabalho”. Mais não sabemos, através dos jornais, sobre a condição de Antônio Quatorze, no entanto, a julgar pela tipificação de Adama, seu estado não era dos melhores.

Meses depois, já estava Adama livre, a se envolver em novos conflitos. Talvez rezando firme na cartilha do desordeiro – ou, apenas, como nos mostra Chalhoub, sendo um homem negro oriundo das camadas populares e frequentando os espaços que lhes seriam característicos – encontramos Adama, dessa vez, numa casa de tavolagem no beco do Sarapatel.

Casas de tavolagem eram casas de jogos de azar e sua existência era alvo de forte repressão policial à época. Proibidas pelas posturas municipais e vistas como uma forma de especulação e ganho não apenas ilícito como imoral de dinheiro (a despeito, ou por conta mesmo, do *boom* especulativo gerado no período do Encilhamento¹⁵⁵), elas eram tidas como o espaço por excelência dos vadios e capoeiras da época, uma espécie de “viveiro natural da delinquência”, para usar os termos das autoridades policiais de então (Fausto, 2001, p. 46). No período em comento, a julgar

¹⁵⁵ Por este termo é feita referência tanto à política financeira elaborada por Rui Barbosa na transição para o regime republicano quanto ao episódio de surto especulativo e crise econômica resultantes da política (Carvalho, 1987).

pela recorrência com que encontro de officios policiaes a respeito, registrando mais uma batida e tentativa de desmonte dessas casas, a perseguição a tais espaços foi se tornando cada vez mais relevante e sistemática. Corroboram com esta percepção outras pesquisas acerca do universo das desordens e contravenções urbanas em Recife naquele início de século (Ozanam, 2010, 2013; Valença, 2018, 2022).

O fato é que Adama iniciara a noite com pouca sorte, perdendo, segundo registram os jornais, algo em torno de 20\$000 reis, quando, numa virada da sorte, apostou em um grupo premiado. O banqueiro, no entanto, se recusava a lhe pagar a quantia ganha, ao que nossa personagem, que, segundo consta, “não estava pelos autos, fez uso de uma formidável bicuda”¹⁵⁶ e daí em diante começou um “charivari medonho”. Segundo o repórter do Diário de Pernambuco, Adama sacara sua faca para resolver a questão, fosse ou não esse o caso, o fato é que os jornais são concordes na confusão resultante. Segundo narram, foram “pedaços de rodas para todos os lados, cadeiras quebradas, bancos arreventados, finalmente o diabo a quatro”! Chegando ao local, a polícia conseguiu levar Adama para a detenção, mas, na opinião do jornalista, “isto devia fazer com o dono da casa e todos os jogadores”. Efeitos da jogatina...

Mas nem só de distúrbios e afrontas à moralidade vivia nosso “brabo”. No mesmo mês de outubro em que se deu a confusão da casa de jogo, o nome de Adama surgia novamente nos jornais. Dessa vez, o fato era que, na noite do dia 26, estando Emílio Ribeiro Barbosa em sua casa, notou uma movimentação em seu quintal. Dirigindo-se para ver quem era, encontrou com Pedro Lourenço da Costa, que alegava ter pulado o muro para “escapar de morrer nas mãos do celebre Adama”¹⁵⁷. Sabendo do envolvimento de seu nome na questão, Adama procurou o *Jornal Pequeno* e solicitou aos jornalistas que tornassem público que não havia perseguido pessoa alguma¹⁵⁸. Afinal de contas, descobriu-se que Pedro Lourenço “sofria das faculdades mentais”.

O caso é um tanto quanto cômico, mas não singular. Também em outros momentos o homem, vendo seu nome envolvido em alguma questão levada à público pela imprensa, procurava os jornais para contar sua própria versão dos fatos. Lembre-se a leitora que algo semelhante se dera com Antônio Quatorze quando, de auxiliar de polícia festejado, passou a desordeiro francamente

¹⁵⁶ Jornal Pequeno, 2 de outubro de 1903, ed. 221, Factos diversos, p. 2.

¹⁵⁷ Diário de Pernambuco, 27 de outubro de 1903, ed. 242, Várias, p. 1.

¹⁵⁸ Pequeno Jornal, 1903, ed. 242, Factos diversos, p. 2.

perseguido pela imprensa e pela polícia. Vendo-se objeto de artigos de jornal desabonadores, Quatorze fora à público dar sua versão do acontecido.

Assim sucede quando, já em 1907, o *Jornal Pequeno* noticia que “o conhecido gatuno Manoel Pimenta” furtou, na Estação das Cinco Pontas, uma encerado de um carroceiro conhecido pela sugestiva alcunha de *Perigoso*. Procurando apurar o fato, o subdelegado soube que o objeto se encontrava escondido na casa de Adama, na rua da Jangada. Dirigindo-se para o local, apreendeu o objeto e devolveu-o ao dono. Ocorre que, na edição seguinte do jornal, ficamos sabendo que “Paulino José dos Santos, conhecido por Adama, reside na Gamelleira, 2º districto de S. José, tendo sua família no lugar Coqueiros do Trindade”¹⁵⁹. O caso é, então, reposicionado:

Em dias da semana passada o conhecido gatuno Manoel Pimenta furtou um encerado do carroceiro Perigoso e o conduziu para a casa da família de Adama dizendo que era elle quem mandava e pediu 1\$000 do frete.

Pimenta em seguida foi á venda de Severino Pedrosa, na linha férrea de Caruarú, e entregou um bilhete em nome de Adama pedindo 3\$000 de gêneros. O negociante negou porque não conhece Adama.

Este, na sexta-feira ultima procurou o subdelegado major Affonso Ferreira, dizendo que indo á sua casa nos Coqueiros, onde há dias não ia, sua mulher lhe contára que Pimenta tinha deixado um encerado e lhe cobrara 1\$000 de fete.

Adama procurou aquella autoridade e entregou-lhe o encerado, ficando provado não ter o mesmo responsabilidade no caso.¹⁶⁰

O caso é curioso e chama a atenção porque demonstra que, se por um lado, de tão afamado, o nome de Adama podia ser facilmente mencionado quando da ocorrência de algum crime ou de alguma confusão – tivesse ele feito parte da cena ou não – por outro, o “brabo” procurava como podia meios para esclarecer quando a contenda não o envolvia: podia ir aos jornais ou mesmo às autoridades policiais que tanto andavam em seu encaicho. O importante, em qualquer caso, seria manter seu nome isento das culpas que não lhe coubessem.

Lembra-se a leitora do primeiro capítulo? Lá, pudemos observar como reiteradas reclamações de divertimentos “incomodativos” podiam resultar não necessariamente em providências policiais, mas em outros artículos de jornal, respondendo às reclamações, afirmando ter licença da polícia e muitas vezes reforçando que, dentro de sua casa, o dono da festa fazia como bem entendesse. Se ainda é capaz de se lembrar disso, lembra-se também de como Nicolau e Rozendo pareciam acompanhar de perto as menções da imprensa aos seus nomes, respondendo, direta ou indiretamente, sempre que entendiam oportuno. Estes fatos, aparentemente banais, nos

¹⁵⁹ *Jornal Pequeno*, 1907, ed. 198, p. 2

¹⁶⁰ *Idem*.

abrem algumas perguntas. Estamos diante de situações excepcionais, de indivíduos que, na contramão da experiência majoritária das classes baixas, eram letrados? Ou há práticas de leitura que ainda precisamos investigar com mais cuidado? O acesso das classes populares à imprensa era interdito pelos baixos índices de alfabetização ou as pessoas encontravam meios não apenas de se inteirar do que era veiculado pela imprensa, como de ali imprimir suas próprias marcas?

Pesquisas têm chamado atenção (Barbosa, 2016) para a prática de leitura de jornais em voz alta para pequenas audiências em tavernas e botequins, por exemplo. Estratégias como estas permitiriam que uma ampla gama de indivíduos iletrados se mantivesse a par das notícias em circulação. O que as fontes nos sugerem é que a imprensa, a tal cultura letrada, não era sem valor para homens e mulheres comuns, longe disso. Embora eu não possa retirar maiores conclusões a partir do que meu material me apresenta, fica, novamente, a forte sugestão de que a imprensa era reputada importante e que também as classes populares sabiam acioná-las quando julgavam pertinente.

Por um lado, isso nos adverte contra a tese, ainda hoje disseminada entre juristas, de exclusão do povo de uma cultura letrada e, portanto, do significado restrito da imprensa no Brasil. Por outro, somos remetidas novamente a reconsiderações sobre a constituição da esfera pública – ou *das esferas públicas* – no Brasil. Estavam as classes populares tão excluídas e silenciadas quanto tendemos a pensar? De que modos e em que condições suas vozes se projetaram? De que modos e em que condições tentou-se silenciá-las?

Estudos como o de Peter Linebaugh, Marcus Rediker (2008) já vêm nos advertindo da necessidade de observar a formação de uma cultura política entre-mares que conectava sujeitos que durante muito tempo pensamos isolados e silenciados pela escravidão e outras práticas de subalternização. Achados como estes, que agora apresento à leitora, tanto são curiosos e singulares quanto podem ser colocados sob um pano de fundo maior que lhes dê inteligibilidade enquanto parte de uma série histórica. São dados relevantes, ainda, para que possamos compreender como os movimentos de trabalhadores foram capazes, no início da República, de abrir espaços de interlocução com sujeitos de diferentes classes sociais, de diferentes regiões do país e mesmo do mundo.

Respostas para todas as perguntas colocadas, palavra definitiva para os muitos flancos abertos, devo admitir à leitora, com muita tranquilidade, que não tenho. Mas se parte considerável das lutas por direitos, das inventivas estratégias do povo brasileiro para a criação de vidas e

cidanias possíveis permanece mais ou menos submersa para pesquisadores e professores, perguntas podem inventar sítios arqueológicos, quem sabe¹⁶¹?

3.1.2. A greve geral de 1906 e os movimentos de trabalhadores do início do século XX

Durante boa parte do meu tempo de coleta e análise de material, pareceu-me que este trabalho se dirigia para as experiências de homens e mulheres que, embora inegavelmente partícipes dos mundos do trabalho ebulição, não necessariamente teriam ingressado em movimentos de trabalhadores organizados. Talvez até mesmo por serem pessoas cujos vínculos eram mais ou menos instáveis e precários, pensava eu, suas condições de participação nesses movimentos fossem dificultadas. A pesquisa, no entanto, é sempre um percurso de surpresas, e essas surpresas muitas vezes nos apontam as contradições que informam nosso olhar e a aderência em que vez ou outra nos flagramos às representações que justamente buscamos criticar... O fato é que foi com certa surpresa que um dia me deparei com o seguinte trecho de notícia n'*A Província*:

- O capitão José de Goes, quando policiava o 1º districto de S. José com uma numerosa patrulha, procurando dissolver um grupo de grevistas na rua das Calçadas, foi recebido de modo hostil pelos indivíduos que faziam parte d'esse grupo, os quaes se conservaram aglomerados. Ordenou então aos soldados que usassem dos sabres, dispersando-se os amotinados, dos quaes foram espancados alguns e entre estes o conhecido desordeiro João Adama.

- Houve tambem um pequeno sarilho na rua Imperial, onde soubemos foi esbordado um fressureiro.¹⁶²

Confesso à leitora que minha primeira reação, ao ler o trecho acima, foi pensar que provavelmente fazendo jus à sua fama de valente, nosso Adama decidira tomar parte na confusão grevista que se desdobrava em seu território da ação. Vendo um conflito com a polícia, contra quem não apenas ele, mas diversos populares nutriam farta animosidade, lançara-se ao meio. Relendo a notícia com calma, percebi que, embora o jornal fizesse questão de identificá-lo não como trabalhador, mas sempre como desordeiro, simultaneamente o localizava enquanto mais um dos amotinados, ou seja, como um dos grevistas. A menção era sempre a grevistas, não havendo notícias de outros desordeiros, “brabos” ou capoeiras a aproveitar a oportunidade para se exhibir.

¹⁶¹ Trata-se de uma referência e uma brincadeira com o poema *Eis*, de Eucanaã Ferraz (2015).

¹⁶² *A província*, 14 de Novembro de 1906, ed. 259, p. 1.

Decidi, então, analisar o caso com mais vagar e, como dito, ele me possibilitou, ainda uma vez e de modo mais radical, uma confrontação com a ideia de cisão entre mundos da ordem e da desordem, da “vagabundagem” e do trabalho. Ele me possibilitou recolocar a pergunta sobre como e sobre quem se construía o contraponto do trabalhador morigerado com o vagabundo desordeiro. Tenho apontado repetidas vezes para a instabilidade e precariedade dos vínculos de trabalho de homens como Adama, também nesse ponto a greve de 1906 me sugere não pôr tão rapidamente um ponto final na questão e manter algumas perguntas em suspenso.

Mas vamos, de uma vez, ao caso.

Trata-se de uma greve iniciada entre os trabalhadores dos armazéns que aos poucos foi tomando conta da cidade e angariando a solidariedade e a adesão de diversas outras categorias, como estivadores, talhadores, fressureiros, padeiros, pedreiros, carpinas e... cocheiros! (A leitora certamente não se esqueceu que nosso “brabo” era reputado por vezes como cocheiro, por vezes como dono ou responsável por cocheira, tenho certeza.) Os historiadores (Lima, 2021, p. 134–135; Souza, 2018, p. 181–182) chamam atenção para o fato de que o movimento daquele novembro de 1906 era inédito em Pernambuco, não apenas por marcar sua primeira greve geral (de que temos, até aqui, conhecimento), mas por se ter construído a partir das demonstrações de apoio e solidariedade entre diferentes categorias de trabalho. Nesse sentido, nem todos os trabalhadores que aderiram à greve apresentaram demandas específicas aos seus patrões, muitos deles o fizeram por vislumbrar certa unidade necessária na luta dos trabalhadores.

Como espécie de antecedente do movimento, no dia 30 de outubro de 1906, o Centro Protetor dos Operários (CPO) e a Sociedade União dos Estivadores do Rio de Janeiro, representada em Pernambuco por Luiz Gonzaga, convocaram um *meeting* na praça general Arthur Oscar, junto a um monumento comemorativo da independência nacional. O primeiro orador foi o operário Samuel Vieira, que expôs a situação do operariado pernambucano e procurou incentivar o público – extenso, segundo relato da imprensa – a se associar ao centro, argumentando que “as associações são a fonte de luz e de liberdade para o operário”¹⁶³. Sua fala, bastante aplaudida pelo público, foi seguida pela de José de Lima, que reportou ao público a greve dos sapateiros no Rio e perguntou aos presentes se eram solidários ou não aos paredistas. Aparentemente entusiasmado, o público respondera afirmativamente, o que foi comunicado por telegrama aos sapateiros cariocas.

¹⁶³ A província, 30 de outubro de 1906, ed. 247, p. 1.

Seguindo-se falas de outros operários, como Luiz Gonzaga e João Ezequiel, o *meeting* foi finalmente dissolvido por Samuel Vieira, que teve tempo, ainda, de acenar à polícia com um agradecimento pelo respeito às “disposições da constituição federal que garantem as reuniões populares”¹⁶⁴.

No fim do século XIX e início do século XX, os movimentos de trabalhadores organizados ganharam fôlego no Brasil. A cena na praça recifense era um espelho razoável de todo o país. De norte a sul, o “operariado”¹⁶⁵ nacional vinha se organizando em associações, grêmios e centros operários, como forma não apenas de obter ajuda mútua, mas de lutar por melhorias salariais e nas condições de trabalho. Embora a literatura chame atenção para mudanças no léxico e na organização dos trabalhadores, com a paulatina emergência de organizações anarquistas e socialistas e de sindicatos, antigas formas de organização características dos períodos colonial e imperial, como as sociedades mutualistas e as irmandades religiosas, ainda detinham influência no imaginário desses trabalhadores, conforme veremos ao longo dessa seção.

Vale destacar, ainda, as novas dimensões que os movimentos de trabalhadores adquiriam. O diálogo com as ideias anarquistas e socialistas que se espraiavam em todo o mundo se expressava, dentre outras formas, na aderência à Segunda Internacional Socialista, da qual muitas vezes reproduziam expressões e símbolos (Souza, 2018, p. 132) e nas iniciativas de traduções de textos de teoria e agitação política, textos estes que eram circulados nos jornais mantidos por centros e associações de trabalhadores.

Mas os trabalhadores brasileiros não mantinham suas antenas sintonizadas apenas com militantes estrangeiros. A vinda de Luiz Gonzaga, representante dos estivadores cariocas, nos faz perceber que diálogo e alianças entre o “operariado” de cada estado da federação eram vistos como necessários e estratégicos. É mesmo possível que a troca com os estivadores cariocas tenha animado os trabalhadores pernambucanos e os incitado, naquele novembro de 1906, à ação.

Antes que sigamos adiante com a análise dos eventos em torno da greve, vale situarmos a leitora um pouco mais em nossa ambiência. O Centro Protetor dos Operários (CPO), promotor do

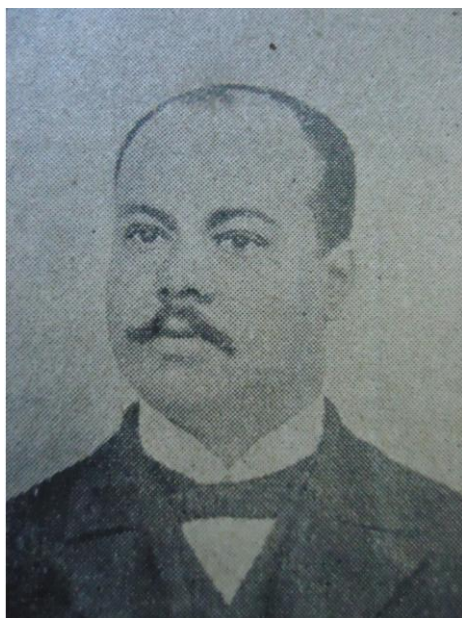
¹⁶⁴ *Idem*.

¹⁶⁵ Uso os termos operariado e operários de modo intercambiável com trabalhadores porque são termos bastante utilizados à época. Nesse sentido, a leitora deve ter em mente que aqui não há uma referência específica a trabalhadores fabris, mas aos trabalhadores de modo geral. Em um texto interessante, Marcelo Badaró (Mattos, 2019) faz uma crítica à tradução dos textos de Marx e Engels para o Brasil como fazendo menção a operários e classe operária e não trabalhadores e classe trabalhadora. Ainda que entenda pela pertinência das observações do autor e pela importância de sua discussão para professoras e pesquisadoras, aqui opto por utilizar os termos que meus próprios interlocutores utilizavam.

meeting do dia 30 de outubro, era uma das instâncias organizativas mais importantes dos trabalhadores pernambucanos, tendo chegado ao expressivo número de 6 mil associados (Souza; Castellucci, 2022). O CPO articulava não apenas os trabalhadores pernambucanos, mas mantinha relações, como é possível ver no caso em tela, com outras organizações de trabalhadores em outros estados, assim como tinha ligações internacionais. Sua importância dava também a medida das perseguições sofridas por seus integrantes, alvos muitas vezes de demissões pelo fato de estarem organizados (Souza, 2018, p. 174–175).

Vale, também, entendermos quem eram as lideranças à frente daquele *meeting* e, dias depois, à frente da greve. O pedreiro Samuel Vieira da Cunha (Lima, 2019), um de seus principais articuladores e integrante da diretoria do CPO, é descrito por Maxuel Lima como um homem pardo, solteiro, de 27 anos (2021, p. 135). A julgar pelo fato de que a estiva era exercida historicamente por homens negros, notadamente escravos (Lima, 2021), no Brasil, é possível que também Luiz Gonzaga fosse um homem negro. Nesse sentido, aliás, Felipe Souza encontra, nas memórias do advogado socialista Evaristo de Moraes menção a um Luiz Gonzaga, por ele caracterizado como um “mulato do Norte, alto, espadaúdo, evidentemente forte” a quem conseguira demover da ideia de cometer um atentado a bomba no porto durante uma greve de estivadores (Souza, 2018, p. 183).

Por fim, temos João Ezequiel. Tipógrafo de carreira e estudioso do pensamento socialista, ele se tornou, de acordo com Felipe Azevedo, o líder operário mais expressivo de Pernambuco naquela primeira década do século XX (2018, p. 177). Era ele também um homem negro, conforme podemos ver na imagem abaixo. Após ter feito parte da Liga Operária Pernambucana, fora ele fundador e presidente da União Tipográfica, assim como redator de diversas folhas dedicadas à causa dos trabalhadores. Seu ingresso no CPO se dera, ainda de acordo com esse autor, entre 1900 e 1901.



Fonte: (Souza, 2018)

**Figura 12: João Ezaquiel em foto
exposta nas sedes das sucursais do
CPO.**

Voltemos ao nosso caso.

Embora *A Província* pinte com tintas bastante amenas aquele primeiro *meeting*, o aceno final à polícia que Samuel Vieira fez questão de fazer deve ser olhado com atenção. Ele vem em uma conjuntura histórica em que o direito de reunião e ação política dos trabalhadores começava a ser sistematicamente cerceado. Um dos momentos mais marcantes para a memória brasileira da Primeira República é a reação do presente Washington Luis, que estaria à frente do governo quase vinte anos depois dos acontecimentos ora narrados, diante dos movimentos de insurreição política. Para ele, a questão social seria caso de polícia. Se a frase era sua, a prática de responder greves e outras reivindicações por direitos com cacete e cavalaria já se fazia generalizada. Samuel Vieira, aparentemente, já era bastante sabedor das aberturas das autoridades brasileiras para o diálogo com o operariado...

Entendo que a importância de acompanharmos movimentos como este reside, simultaneamente, na oportunidade de compreendermos as lutas dos trabalhadores brasileiros no início da República e o papel expressivo de lideranças negras nesses movimentos. Se, como já discutimos, a história social do trabalho e o direito do trabalho no Brasil têm veementemente ignorado as contribuições de trabalhadoras e trabalhadores negros para a construção dos mundos

do trabalho e dos direitos como um todo no país, bem como a relação entre mundos dos direitos e produção da raça e do racismo, eis uma oportunidade preciosa de rever os silêncios dos campos. Além disso, semelhante análise oportuniza uma revisão de análises mais ou menos consagradas sobre a construção da cidadania na Primeira República. Embora já tenhamos tido a oportunidade de discutir um pouco do tema no capítulo anterior, entendo que vale voltar a ele com as novas questões que nossas personagens nos têm trazido neste capítulo.

Em *Os bestializados*, José Murilo de Carvalho (1987) argumenta que, embora a República tenha nascido sob o augúrios da expansão da cidadania e de certa democratização do país, rapidamente as esperanças que ela aglutinava se viram frustradas. Além da hegemonia da ala mais positivista do partido, cujos ideais de cidadania mais se relacionavam com a construção de uma República de notáveis, na qual o governo ficaria a cargo das forças armadas e dos indivíduos mais ilustrados da nação, as lutas dos trabalhadores nacionais teriam se visto rapidamente frustradas. Conforme apontado no capítulo anterior, em uma análise de partidos operários e sindicatos que não desce ao cotidiano dos sujeitos que construíam esses espaços, nem busca compreender, de forma matizada, as disputas engendradas por tais trabalhadores, o autor lhes atribui pouca relevância na construção de novas formas de participação política e construção dos mundos do direito. Tudo se passa como se, não tendo conseguido eleger representantes expressivos nas várias disputas eleitorais em que tentaram se envolver, tais trabalhadores jamais tivessem conseguido, de fato, influir nos rumos da nação. Semelhante tese, como vimo, tende a ser reproduzida por juristas, para quem a república seria mais um momento na longa série histórica de bestialização do povo brasileiro...

Passando ao largo da interpretação problemática sobre as disputas eleitorais, que já discutimos no segundo capítulo, para o qual remeto a leitora interessada, o que pretendo destacar aqui é que já aquele *meeting* de outubro de 1906 sugeria caminhos analíticos diferentes. Nele encontramos trabalhadores de diferentes categorias e até mesmo de diferentes regiões do país articulados com um fim comum. Se acompanharmos as aparições do CPO, por exemplo, na imprensa, veremos que o centro ia disputando espaços, projetando lideranças – masculinas e femininas¹⁶⁶, aliás – construindo pautas políticas comuns a diferentes categorias. Era espaço, ainda, de articulação de inúmeros trabalhadores negros, que despontavam, a despeito do racismo, como

¹⁶⁶ Em certa altura de sua existência, o CPO constituiu uma seção feminina, para e pela qual podemos encontrar algumas trabalhadoras discursando publicamente. Veja, por exemplo: *A Província*, 30 de maio de 1905, ed. 121, p. 2

figuras públicas importantes, capazes de se articular com o patronato e com jovens bacharéis da Faculdade de Direito. Nesse sentido, leitora, entendo que o argumento da “exclusão” nos ajuda pouco, uma vez que não nos impulsiona à curiosidade e à investigação das nuances da vida e das estratégias políticas desses sujeitos.

Sigamos, no entanto, nossa análise do movimento grevista de 1906, voltemos ao caso.

O fato é que aquele *meeting* tranquilo e amigável, que deixara “a melhor impressão no espírito de quantos o assistiram”¹⁶⁷, para tomar de empréstimo os termos da imprensa, seria seguido de outros, menos amigáveis e tranquilos. No dia 7 de novembro, mais ou menos uma semana depois, portanto, reuniram-se, desta vez na sede da União dos Estivadores, cerca de 500 trabalhadores de armazéns e carregadores. Estes trabalhadores se organizavam em torno da Sociedade União de Resistência dos Trabalhadores de Armazéns e Carregadores, que funcionava também na sede da União dos Estivadores.

Já corria o boato de que a reunião resultava em greve e que o movimento “rebentaria” ao meio-dia, com a adesão de outros trabalhadores. Dizia-se que seu “aliciador” seria o mesmo Luiz Gonzaga de Albuquerque vindo do Rio como representante dos estivadores cariocas e que se fizera presente e discursara no *meeting* da semana anterior. Os boatos não paravam por aí: a depender do correr dos acontecimentos, o movimento seria pacífico, em sendo necessário, no entanto, os trabalhadores estariam dispostos ao uso da força.

A causa apontada para o movimento era um ajuste na tabela de preços e horários dos trabalhadores ocupados da carga e descarga de mercadorias nos armazéns. Se a proposta dos grevistas fosse aceita pelos proprietários de armazéns, o movimento chegaria a termo, do contrário, anunciava a notícia veiculada n’A *Província*, “seria causa de grandes commettimentos”¹⁶⁸. Este jornal, que dias antes parecera razoavelmente simpático à causa dos trabalhadores (ou, ao menos, ao *meeting* realizado e a seus oradores, a quem chamara de inteligentes), agora dizia serem estes boatos aterradores, sobretudo para “alguns prejudicados”, a classe patronal. Ao que parece, os trabalhadores perdiam simpatias rapidamente. Tanto era assim, que os tais prejudicados não tardaram a procurar a polícia, pedindo providências.

Estas foram sem perda de tempo postas em pratica. Os srs. tenentes coroneis, José Vicente e Augusto Jungmann, capitão José Muniz de Almeida, subdelegados do Recife, Boa-Vista

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ A *província*, 8 de novembro de 1906, ed. 254, p. 5

e Pombal, acompanhados de praças e do capitão Fernando Cezar, subdelegado de Torre, que por acaso se juntara a seus colegas, seguiram para a séde da União dos estivadores, com ordem de effectuar a prisão do sr. Luiz Gonzaga, que, conforme a denuncia recebida, era o alliciador do movimento.

Alli chegaram na ocasião em que se discutia a tabella de preços e horario que devia ser estabelecido e a presença da policia fez com que o primeiro movimento de quantos se achavam presentes á reunião fosse de verdadeiro panico.

Interrogados sobre quem era alli Luiz Gonzaga, se era este o chefe do projetado motim e dirigindo-se uma das autoridades Samuel Vieira, este respondeu não ser aquelle a quem procuravam, acrescentando não haver alli chefe e não se tratar absolutamente de motim.

Quando isto se estava passando, eis que chega o sr. Luiz Gonzaga, que é immediatamente preso pelas autoridades presentes, ordem do dr. chefe de policia.

A confusão foi indescrível. Ergueram-se protestos; porém estes não foram ouvidos e o preso seguio para o xadrez do quartel do Recife.¹⁶⁹

A prisão de Luiz Gonzaga deve ter causado grande revolta entre os grevistas. Alguns grupos acompanharam sua prisão e ficaram no entorno do quartel para onde foi levado preso, outros acompanharam Samuel Vieira em direção ao palácio do governo, onde procurava conversar com o desembargador Sigismundo Gonçalves a respeito da situação. Afinal, um grupo liderado por Antônio de Lima (jornaleiro, descrito como “preto fulo” e membro da diretoria do CPO (Lima, 2021)), Felipe Rodrigues da Silva e Francelino Alves da Silva rumou para a Capitania do Porto e procurou o capitão-tenente Oscar Azevedo, que ocupava interinamente o lugar de capitão do porto, pedindo que Luiz Gonzaga fosse transferido para aquele estabelecimento. Arguiam que o preso seria ex-praça da armada. Após uma sequência de telefonemas e acordos entre autoridades, o chefe de polícia, Santos Moreira decidiu-se enfim a soltar o preso, mandando que ele fosse, em seguida, dispersar seus companheiros de modo a evitar distúrbios.

No entanto, a coisa já ia razoavelmente fora de controle. Na praça Oscar Arthur, que sediara o *meeting* da semana anterior, grevistas que ainda não sabiam da soltura de Luiz Gonzaga, manifestavam-se contra a polícia. Em frente ao Arsenal da Marinha, outros tantos grevistas tentavam invadir a capitania do porto enquanto ainda se deliberava a respeito de sua soltura. Ainda segundo *A Província*, “[p]or poucos momentos os animos serenavam, voltando logo depois a exaltação ainda com mais violencia, a ponto de quererem os populares impedir o transito dos bonde. fazendo parar um d’elles e proibindo ameaçadoramente que continuasse a viagem.”¹⁷⁰

Os ânimos, afinal, não arrefeciam e começaram a circular boatos de “grandes desordens”, quando a cavalaria fez sua aparição “mediadora”. Os ânimos se acirraram ainda mais, um tiro foi

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Idem.

disparado e a cavalaria avançou para o povo. Ao sinal da confusão, a infantaria de polícia, estacionada no quartel, fez ela própria sua disparada e já se preparava a desfechar suas carabinas contra o povo, não fosse ter sido contida por seus comandantes. Após grande confusão, na qual saíram feridos diversos populares e alguns membros da polícia, finalmente chegou Luiz Gonzaga, acompanhado do advogado Oswaldo Machado, de Samuel Vieira e de outras lideranças. Oswaldo Machado, da varanda da capitania, pediu então ao povo que se dispersasse, no que foi aplaudido e atendido.

Os rumores, no entanto, seguiam seu caminho próprio. Ouvia-se dizer que os grevistas haviam se dirigido à Estação do Brum, onde intimavam, violentamente, outros trabalhadores a aderirem à greve. Eram, ao que parece, rumores infundados. Na Estação das Cinco Pontas, por outro lado, as coisas não iam muito bem para os mantenedores da ordem. Os carregadores da estação aderiram à greve, demandando aumento salarial ao encarregado do serviço de carga e descarga, Julio Paiva. Embora os carregadores tenham conseguido negociar e sido atendidos em sua demanda, o carroceiro chamado Libanio revoltou-se, “investindo de faca em punho em attitude agressiva”. Em sua opinião, semelhante acordo não poderia ter sido feito sem que fossem ouvidos seus companheiros.

Libânio é uma figura digna de nota. Assim como nosso Adama (de quem a leitora não se esqueça ainda!), era personagem já famoso nos noticiários policiais da cidade. Reputado como mais um dos “brabos” que se notabilizava pelas suas proezas, tanto na imprensa da época quanto nos relatos de memorialistas e folcloristas (Mello, 1937), Libanio foi logo caracterizado pela imprensa como turbulento.

Sua conduta, embora certamente marcada na ocasião por violência, não dista necessariamente daquela apresentada por tantos outros grevistas, que, diante da truculência da polícia, provavelmente se viam forçados a recorrer a ameaças e a confrontos com as autoridades para fazer suas vozes e seus pleitos enquanto trabalhadores ouvidos. Embora as lideranças da greve a todo tempo pedissem parcimônia de seus colegas, nem esta era possível sob a ação da cavalaria de polícia, nem necessariamente caracterizaria o padrão de sociabilidade de muitos daqueles homens, acostumados como eram a demonstrações de virilidade. Nesse sentido vale questionarmos, como já fizemos, aliás, em capítulos anteriores, o quanto das atitudes reportadas pela imprensa como desordeiras e turbulentas não guardavam em si demandas por direitos.

No dia nove de novembro, já haviam aderido à greve iniciada pelos armazenários os estivadores, remadores, carvoeiros e talhadores, para citar apenas algumas das categorias envolvidas. Reuniram-se, nesse mesmo dia, as sociedades dos cocheiros no CPO para discutir sua adesão à greve. Ainda neste dia, telegramas foram enviados para o Rio, em busca de solidariedade e adesão de trabalhadores no Rio de Janeiro e no porto de Santos, as quais eram tomadas como certas.

Enquanto os líderes do movimento, a despeito de seus ataques à polícia e ao grande capital através de panfletos e boletins, tentavam negociar e manter a ordem na cidade, buscando dissolver os ajuntamentos de grevistas nas ruas, as hostilidades entre paredistas começam novamente a escalar em diversos pontos da cidade. Os prejuízos do movimento, a seu turno, já se faziam sentir entre os patrões: *A Província*¹⁷¹ noticia que o pacote Natal atrasava sua partida por não ter descarregado nem um volume sequer da carga que trazia. Já o pacote Satellite, cuja partida não se podia atrasar, seguira para o Rio de Janeiro sem ter sido carregado com os cerca de dois mil volumes que lhe eram destinados – os quais ficaram a boiar sobre a água.

Os trabalhadores queixavam-se que os mestres de serviço não lhes repassavam o preço exato devido por seu trabalho, pagando-lhes tantas vezes menos da metade. Embora reclamações fossem feitas, nenhuma providência era tomada. Os mestres de serviços ignoravam tais demandas, enquanto os patrões se esquivavam, afirmando ter pago os mestres integralmente.

No dia seguinte, a classe patronal se reuniu para analisar a proposta dos grevistas e o consequente aumento de dez réis sobre cada serviço a que se sujeitavam os volumes, além das mudanças nos horários dos trabalhadores. Apesar de alguns dos presentes terem opinado por uma solução de compromisso, a classe deliberou, por votação unânime, pelo não aumento. Comunicada a decisão a Oswaldo Machado, advogado dos grevistas, este teria se exaltado, exclamando que os patrões “[n]ão querem chegar a um accordo; pois bem: vae ser decretada a greve geral e isto não ha de ficar assim; póde ser que até se veja correr sangue pelas rua”¹⁷².

Tais palavras supostamente teriam levantado os temores da classe patronal, que rumara, então, para junto do desembargador Sigismundo Gonçalves, a fim de repassar o ouvido. À presença do magistrado foi, igualmente, o advogado dos trabalhadores, que pôs-se a contestar todos os pontos que entendia adulterados na fala dos patrões. Embora os jornais não narrem a resposta do

¹⁷¹ A província, 8 de novembro de 1906, ed. 254, p. 5

¹⁷² A província, 10 de Novembro de 1906, ed. 256, p. 1.

magistrado, informam que teria se mostrado contrariado com o ouvido, prometendo “agir de acordo com os acontecimentos, e esperando que a ordem não fosse absolutamente perturbada”¹⁷³.

A esta altura, já estavam presentes na frente do palácio as lideranças do movimento, além de 500 trabalhadores. Samuel Vieira se encarregou de comunicá-los da rejeição da tabela de aumentos pelos patrões. Foi decretada, oficialmente, a greve geral.

O desembargador ainda tentou algum tipo de conciliação, argumentando que o preço do açúcar estava muito baixo, impedindo os patrões de acatar com o aumento. Afirmava, ainda, que “era preciso não haver capricho, o que lhe parecia estar movendo a greve”¹⁷⁴. O desembargador e seu secretário, Elpídio de Figueiredo, tentavam uma contraproposta conciliatória com os paredistas, sugerindo-lhes, inclusive, que se retirassem para a sede da União para refletir sobre a oferta, mas seus esforços eram em vão. Samuel Vieira, da varanda do palácio da justiça, incitava os trabalhadores a não aceitar a contraproposta e era aplaudido efusivamente.

De fato, a greve não apenas seguiu, como recrudescu. Os armazenários distribuíram-se em comissões de modo a informar aqueles que seguiam trabalhando dos últimos acontecimentos. A debandada do serviço alastrou-se imediatamente. Alastrou-se, igualmente, a força de infantaria, vendo na atitude dos grevistas de intimidar seus companheiros a parar o serviço uma ilegalidade. Nesse meio tempo, donos de armazéns se organizavam para trazer do interior homens para a substituição no serviço de carga e descarga. A execução do serviço, no entanto, não durou muito tempo: trabalhando sob vaias dos paredistas, os substitutos logo suspenderam as atividades.

Enquanto os grevistas se articulavam, buscavam a solidariedade de trabalhadores em outras regiões do país e faziam circular boletins criticando a polícia e buscando o apoio da população da cidade, boatos circulavam de que tanto o advogado Oswaldo Machado quanto o acadêmico Isaac Cerquinho, que até então havia discursado em apoio e animação à causa, fizeram sua debandada.

Confrontos com a polícia espocavam em diversos pontos da cidade, mas outras manifestações, bastante curiosas, também tinham lugar. Conta *A Província* que, na rua da Senzala, às seis e meia da tarde, teria entrado na hospedaria de Victo Izidio de Mello um “creoulo de aparência robusta e trajando calça e palitot de azulão, chapeo preto de massa molle e armado de

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Idem.

grosso cacete”¹⁷⁵. O homem teria pedido um jantar de mil e tantos réis, do qual se servira. Na hora de pagar a conta, no entanto, dissera não ter dinheiro e só pagar depois de terminada a greve!

A isto seguiu-se uma altercação entre o tal crioulo, que mais tarde se averiguou chamar-se Francisco de Assis Goes e ser foguista no vapor Natal, e o dono da hospedaria e, na sequência, um embate com a polícia do qual resultou a prisão do malfadado freguês. Aparentemente o homem teria se desculpado e posto seu procedimento na conta do álcool que trazia nas veias.

Ainda no mesmo dia, às duas horas da tarde, passou a correr o boato de que os cocheiros da companhia Ferro-carril haviam aderido à greve e que às três horas paralisariam o tráfego dos bondes. O boato, no entanto, foi mais tarde desmentido: teriam aderido à greve naquele momento apenas os cocheiros encarregados do serviço de limpeza urbana.

No dia onze de novembro, enquanto o movimento seguia, com a adesão de cada vez mais categorias, os patrões voltaram a se reunir na Associação Comercial. Os jornalistas enviados para o local narravam haver um burburinho, entre alguns dos patrões, no sentido de ceder aos pleitos dos paredistas. Iniciada a assembleia, o presidente da associação, Lima Castro, tomou a palavra e iniciou seu discurso:

- Nós não somos absolutamente inimigos do operario. O proletariado e o commercio, alegres, satisfeitos, viveram sempre na maior harmonia. Os operarios, penso, não têm razão de se levantar contra o commercio. Estas idéas novas, o socialismo etc., que, vindas da Europa, chegaram, in-felizmente, até nós, são sem cabimento no Brasil. Esses homens não o compreendem bem; deixam-se levar pela belleza das theorias, embriagam-se com a idéa de igualdade e querem ter uma soberania absoluta, como apregõam, nos seus doutrinamentos, os socialistas europeus. Não têm cabimento no Brasil, repito, essas idéas novas. Na Europa, o patrão não obsequeia, não beneficia; só dá aquillo que é determinado por lei. E aqui? Aqui, o operario tem tudo de nós. Nas doenças, nas crises, etc. a nossa bolça vive sempre aberta para elles. Aqui o operario tem tudo o que deseja sem haver lei.¹⁷⁶

O orador insistia que ali não havia, nem deveria haver, política, que o assunto devia ser discutido “desapaixonadamente”. Passou-se, então, a interpelar o desembargador Sigismundo Gonçalves, indagando que garantias o governo estadual poderia oferecer aos armazenários. Lima Castro afirma, então, que Elpídio de Figueiredo teria afirmado que o governo estaria pronto a garantir todo o indivíduo que quisesse trabalhar. A tensão continuava, entre questionamentos do que fazer para diminuir os prejuízos causados pela greve. Um associado tomou a palavra e declarou

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ A província, 12 de Novembro de 1906, ed. 258, p. 1.

só ver um recurso: “fazer se como no Rio de Janeiro na greve do Lloyd brasileiro, em que os marinheiros executaram o serviço abandonado pelos respectivos trabalhadores, terminando, por isto a parede”. Não havendo marinheiros em Recife, fosse a missão transferida para os soldados¹⁷⁷. Não houve, no entanto, acordo entre os presentes e Lima Castro pôs termo à discussão argumentando que, com as garantias da força pública, em dois ou três dias o serviço seria restabelecido.

No mesmo dia, os cocheiros da companhia Ferro-carril decidiram aderir ao movimento. Às quatro da madrugada, quando o serviço deveria ser iniciado, os trabalhadores manifestaram sua solidariedade, paralisando as atividades. Diante de um dos diretores da empresa, o condutor da chapa 76, comunicando a adesão, teria declarado que

havia chegado o dia do proletariado e que este havia de ser victorioso na causa santa de seus direitos; que nada queriam, nada desejavam e que se achavam plenamente satisfeitos com a directoria, mas que não podiam deixar de ser solidarios com os seus companheiros do movimento.¹⁷⁸

As ameaças de demissão por parte da diretoria não surtiram efeito e os cocheiros abandonaram o serviço. Às duas horas da tarde, Elpídio de Figueiredo ia ao escritório da companhia falar da necessidade de restabelecer o tráfego de bondes. Dizia o secretário do desembargador que as autoridades garantiriam os condutores que decidissem trabalhar. Com policiais a bordo para fazer a segurança dos fura-greve, aos poucos o serviço de bondes voltou à regularidade.

No dia 14 de novembro, sétimo dia da greve, os jornais já noticiavam que o movimento perdia sua força. Para alguns, as causas disso estavam na ação “enérgica” da polícia de Santos Moreira, que guarnecia toda a cidade contra as ações dos grevistas. Para outros, a razão do arrefecimento do movimento estava no restabelecimento das atividades da companhia Ferro-carril, que, aliás, fora possibilitado pela ação da polícia. Indo às ruas averiguar a quantas andava a greve, os jornalistas d’A *Província* viam que os trabalhadores “de volta á sua faina interrompida, traziam á cidade o aspecto vivo do trabalho” e, com isso, “faziam voltar a alegria perdida”¹⁷⁹.

Os líderes do movimento e os grevistas mais renitentes provavelmente tinham suas razões para discordar da avaliação dos repórteres. A ação da polícia procurava sufocar suas estratégias de mobilização ao longo da cidade. Santos Moreira teria mesmo ido à sede da União dos Estivadores

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ A província, Quarta-feira, 14 de Novembro de 1906, ed. 259, p. 1.

declarar que “não admittia de modo algum a continuação da greve e que como autoridade, com a responsabilidade de seu cargo, e a bem da ordem e da tranquilidade publicas, não consentiria continuasse semelhante estado de cousas”¹⁸⁰. Contra essa atitude autoritária, os grevistas fizeram circular pela cidade boletins conclamando os soldados a aderir ao movimento e criticando Santos Moreira.

Embora constasse que os cocheiros, notadamente os da companhia Ferro-carril haviam todos voltado ao serviço, tendo mesmo alguns manifestado suposto arrependimento pelos atos praticados¹⁸¹, temos razões para desconfiar dessa versão dos fatos...

Ainda se lembra a leitora de como chegamos à greve geral? Através de nosso Adama, é claro. Pois bem, se ainda se lembra disso, lembrará também que era ele cocheiro e que seus pares haviam decidido se somar à greve. Não sabemos, é verdade, se Adama chegara, em algum momento de sua vida, à condição de dono de cocheira, como às vezes parecem sugerir os jornais, ou se trabalhava no serviço da Ferro-carril ou mesmo nos coches da limpeza urbana. O fato, porém, é que, naquele 13 de novembro, quando o movimento já perdia força e se via encurralado pelas ações truculentas e autoritárias da polícia e quando parte dos cocheiros da cidade se via obrigada ao retorno às atividades, Adama era flagrado entre paredistas na rua das Calçadas, na freguesia de São José.

A imprensa faz menção à existência de um grupo de “amotinados” naquela rua. A patrulha do capitão José de Goes tentara dispersar os manifestantes, estes, no entanto, resistiram, recebendo a ação da polícia com hostilidade. Em vista disso, os soldados lançaram mão de seus sabres e esbordoaram os grevistas. Entre estes, nosso Adama.

Entendo que é importante ler essa notícia tendo em vista toda a trajetória de nossa personagem. Se, em um primeiro momento, julguei que se tratava de mais um barulho em que entrara, sem quê nem para quê, talvez apenas para provar sua valentia, aos poucos percebi como minha própria leitura de suas ações ia se impregnando das representações sobre ele construídas pelos jornais, pela polícia e por folcloristas e memorialistas.

Lembremos que Libanio carroceiro, “brabo” de renome, surge nos papeis da imprensa, naquele momento, como bastante engajado no movimento. Assim como Adama, Libanio foi flagrado enquanto expressava sua revolta e seu descontentamento com patrões e fura-greves na

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ Idem.

linguagem da violência que movia parte do cotidiano de homens como ele. Tais foram os momentos em que seu nome e sua participação na greve foram registrados. No entanto, é de supor que estivesse igualmente presente nos *meetings* e assembleias de sua categoria e que, nesses momentos, expressasse também suas ideias sobre os mundos do trabalho e sobre as organizações e movimentos de trabalhadores. Não fora ele a, enraivecido, sacar de sua faca para protestar contra o fato de que seus colegas não poderiam retornar ao trabalho e aceitar o acordo que seus patrões apresentavam sem antes consultar seus demais colegas? Semelhante atitude nos sugere que até ali ele vinha acompanhando como podia a greve e as negociações com o patronato.

Adama aparentemente também tinha suas convicções sobre o que era justo ou injusto, aparentemente também fora um partícipe ativo no contexto das lutas por melhores salários e condições de trabalho. A construção de suas atitudes sob o signo da desordem, nesse caso específico, precisa ser lida sob o pano de fundo comum das representações sobre as atitudes dos demais grevistas. Para a polícia de Santos Moreira, para os patrões e para parte importante da imprensa, a greve era um movimento um tanto quanto caprichoso, que prejudicava o comércio da cidade e punha em risco toda a população por conta dos atos de violência e desordem através dos quais se não todos grande parte dos grevistas se expressava. Quando levantados para lutar por aquilo que entendiam ser seus direitos, mesmo sob a pressão violenta da infantaria e da cavalaria, os trabalhadores assumiam todos a imagem e a condição de desordeiros.

Entendo que o signo da desordem se comunica muito frontalmente com a racialização daqueles trabalhadores. Para o patronato, como vimos, aquele não era o momento de fazer política. As ideias socialistas que moviam ao menos parte dos integrantes do CPO, como João Ezequiel, não eram próprias, não eram pertinentes ao contexto do trabalhador brasileiro. Diferente do operariado europeu, tratado com frieza legalista por seus patrões, o trabalhador nacional obtinha tudo quanto queria de seus patrões. Semelhante discurso sugere, ainda que Lima Castro, presidente da associação comercial, não tenha ido tão longe em suas palavras, que os grevistas eram menos seus empregados que membros da família...

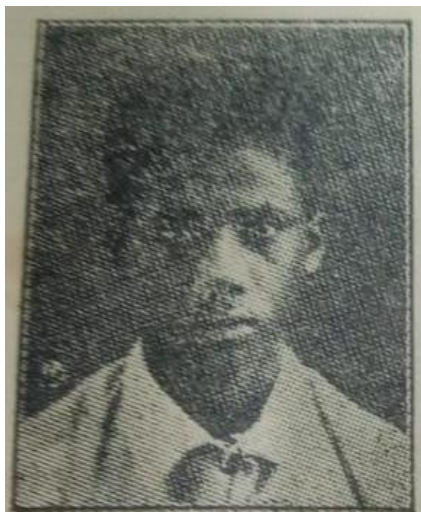
Reconhecemos o discurso de Lima Castro porque, a bem da verdade, ele não tinha lá muita originalidade. Reproduzia os mesmos pressupostos dos discursos dos grandes proprietários brasileiros quando da discussão da LVL e das propostas de repressão ao ócio e à vadiagem. Poucas décadas depois, ecoaria também o discurso de um Gilberto Freyre sobre a família patriarcal como elemento decisivo para a formação do Brasil. Quase oitenta anos depois, esse discurso se repetiria

na Assembleia Nacional Constituinte no momento de discutir os direitos de trabalhadoras domésticas, mais de cem anos depois, esse mesmo discurso tomaria ainda uma vez a esfera pública brasileira no momento de discussão da PEC das domésticas (Lopes, 2020; Ramos, 2018). Se os trabalhadores não são mais escravos, mas homens e mulheres “livres”, a exercer trabalho igualmente “livre” é um detalhe que a resignificação da palavra liberdade através de práticas de trabalho compulsório e alienante pode muito bem subverter...

É nesses termos que entendo que as experiências de sujeitos como Adama e Libânio podem nos ajudar a repensar as perguntas que lançamos à cidadania e à construção dos mundos do trabalho no Brasil. Infelizmente, não tive a oportunidade de consultar a documentação do Centro Protetor dos Operários, de modo que não sei se nossas personagens eram seus integrantes. Em qualquer caso, encontrá-los envolvidos na greve e registrados enquanto praticavam aquilo que, aos olhos das autoridades e de parte da imprensa, era entendido como desordens, é significativo. Sua pertença aos mundos da contravenção e aos mundos das festas e divertimentos populares nem de longe exclui sua integração e participação nos mundos do trabalho.

Ao contrário, os modos como suas imagens foram capturadas por sujeitos externos aos seus ciclos de sociabilidade podem nos sugerir importantes intercâmbios entre festas e divertimento, contravenções e arranjos de trabalho. Em que medida a linguagem a partir da qual esses homens se apresentam e se constroem publicamente não são compartilhadas entre esses diferentes espaços pelos quais transitaram. Em que medida essa linguagem não fala de estratégias de disputa e de sobrevivência nesses três mundos, talvez não tão distintos assim? Certamente não tenho respostas fechadas para nenhuma dessas perguntas, leitora. Mas ficam aí os diversos rastros para seguirmos.

3.2. Mundos do trabalho e associativismo negro: recolocando perguntas sobre a organização dos trabalhadores



Fonte: Oscar Mello

Figura 13: Paulino José dos Santos ou Paulino José de Sant'Anna, vulgo Adama, aos 20 anos de idade.

A foto acima foi retirada do livro de Oscar Mello. Segundo o autor, o homem que aí aparece representado seria nosso Adama. Registros fotográficos das mulheres e homens de que nos ocupamos neste trabalho são raros para o fim do século XIX e início do século XX, constituindo a imagem acima uma preciosidade. Podemos supor que tenha sido obtida pelo autor nos registros policiais, da CDR ou do presídio de Fernando de Noronha, onde se afirma que nosso “brabo” esteve durante algum tempo. É difícil ter certeza. O fato é que, nos documentos da polícia e da CDR aos quais tivemos acesso, não há registros fotográficos dos policiados e dos detidos.

Procurando “ouvir a imagem” e dialogar com ela nas “frequências quietas” que nos sugere Tina Campt (2017), o que me chama a atenção é o olhar intenso e penetrante do fotografado. A despeito da má qualidade do registro, não apenas granulada, mas produzido a partir de um contraste que torna a pele e os cabelos negros de Adama um tanto quanto difusos contra o fundo escuro, sua expressão séria se sobressai. Seus olhos quase nos surpreendem contra o negror da foto. Se a foto foi tirada para compor um registro policial, imagino que a seriedade de Adama fale de sua postura resistente e afrontosa às autoridades do Estado e seus conceitos de bom comportamento. Nesse

sentido, como nos adverte Tina Campt para outras fotografias de homens e mulheres negras que compõem seu próprio arquivo, do silêncio do registro, Adama encontra modos de imprimir suas insurgências... O silêncio da fotografia se transforma, então, em algo mais...

O curioso desconcerto que a fotografia de Adama me causa não destoa do desconcerto provocado pelos diferentes elementos de sua personalidade, do desafio que silenciosamente ou não nos põe enquanto “brabo”, capoeira, cocheiro, partideiro de presepe e dono de maracatu. Uma vida e tanto, penso, enfim. Nas páginas que seguem, convido a leitora a refletir sobre as relações entre festa, divertimento e mundos do trabalho tomando como ponto de partida o trânsito de Adama por seu maracatu e pelos presépios e pastoris da cidade.

Segundo Oscar Mello, Adama teria sido grande apreciador de presépios e pastoris, divertimentos que, como já tive a oportunidade de mencionar, faziam o cotidiano das classes populares recifenses, sobretudo nos períodos imediatamente anteriores ao Natal (uma vez que o mote do divertimento seria celebrar o nascimento do menino Jesus). Como muitos outros “brabos” e capoeiras da cidade, ele teria, em tese, seu cordão de preferência, o cordão azul contra o qual não aceitaria vaias de ninguém. Alguns dos memorialistas afirmam, mesmo, que a morte de Adama, sobre a qual até hoje não se sabe muito, teria sido resultante de conflitos originados em um presepe. Se assim foi, minhas fontes não me permitiram saber. O fato é que Adama vivia a meio de tais divertimentos.

Adama - Na noite de sabbado, o famigerado desordeiro Paulino José dos Santos, conhecido pela alcunha de Adama, que ha tempos foi deportado para Fernando de Noronha, pelo facto de andar, de parceria cora o celebre faccinora Siri Donzello, extorquindo dinheiro de negociantes do pateo do Mercado, penetrou no pastoril da rua da Concordia.

Dirigindo-se ao botequim procurou desacatar uns rapazes.

O subdelegado do 2 districto de São José, capitão Manoel Epiphanio de Oliveira, encaminhando-se para o turbulento afim de aconselhal-o a proceder melhor, foi por elle acintosamente recebido.

Acto continuo deo-lbe a autoridade vos de prisão mandando-o para a cadeia.

Em caminho um grupo de desordeiros tentou libertar o preso, sendo, porém, repellido pelos soldados.

Adama foi posto em liberdade hontem á tarde.¹⁸²

Na notícia acima, Adama é flagrado provocando confusão em um pastoril no centro da cidade. Embora, como de costume, a narrativa seja sumária, alguns elementos interessantes são trazidos à tona. Como se vê, no tal pastoril funciona, igualmente, um botequim, onde devia se dar

¹⁸² Jornal do Recife, 19 de janeiro de 1904, ed. 14, Gazetilhas, p. 2

a venda de bebidas para animar o divertimento e, quem sabe, até mesmo a venda de fichas de jogos de azar. Nesse sentido, ela vem corroborar o entendimento, já apresentado anteriormente neste capítulo, que espaços de divertimento podiam ser vistos também como espaços nos quais era possível garantir a sobrevivência.

A presença de Adama se fazia notar também em outros ambientes de divertimento da cidade. Lembra-se a leitora da notícia de jornal com que abri este capítulo? Tratava-se de uma reclamação acerca de um maracatu, em Tegipió, que reunia Adama e outros “desordeiros conhecidos”, os quais, ostentando pelas ruas punhais e facas, faziam os temores da população local. O mencionado maracatu, que trabalhava ininterruptamente em dias santificados com seus bombos a bater de modo ensurdecador, impedia o descanso e o sossego da população local. Por estas razões, pediam os autores anônimos da reclamação que o subdelegado local tomasse providências, afastando para ainda mais longe o “semi bárbaro bailado” e cassando a licença necessária ao funcionamento de “tão aborrecido divertimento”¹⁸³.

No dia seguinte, publicação assinada pelo subdelegado de Tegipió, Reis Pereira, traz esclarecimentos sobre o caso:

A respeito de uma noticia de hontem sobre o maracatu *Oriente Pequeno*, em Tigipió, appareceram-nos sócios do mesmo, declarando que a policia local antes de dar licença para o alludido divertimento, consultara os moradores próximos, não havendo quem se oppuzesse; e em relação ao procedimento de Paulino José dos Santos, vulgo Adama, deixaram em nosso poder o seguinte attestado:

Attesto que o sr. Paulino José dos Santos, durante os dias que tem estado nesse districto, não procedeu de modo que incomodasse aos moradores, nem precisasse de intervenção da policia.¹⁸⁴

A publicação acima nos informa que o mencionado maracatu tinha nome, *Oriente Pequeno*, e organização interna. Não funcionava como simples ajuntamento de desordeiros, como fazia sugerir a primeira publicação, mas obtivera formalmente licença para funcionamento. Os moradores locais, garante o subdelegado, não apenas haviam sido consultados acerca de seu funcionamento, mas atestavam que, nas imediações do arrebalde, Adama se portava de modo exemplar.

Ao que parece, os responsáveis pela reclamação tiveram de se dar por contentes com a resposta do subdelegado, pois nos números seguintes do *Diário de Pernambuco* não encontrei

¹⁸³ Diário de Pernambuco, 12 de dezembro de 1902, ed. 282, p. 2.

¹⁸⁴ Diário de Pernambuco, 13 de dezembro de 1902, ed. 283, Diário Civil, p. 1.

outras menções ao caso. Os dois artigos, no entanto, nos trazem dados interessantes. Como sugere o subdelegado, o Oriente Pequeno era divertimento organizado: tinha sócios, possivelmente, embora tal documentação eu não tenha encontrado, estatuto próprio¹⁸⁵, buscava cuidar de suas relações de vizinhança e, na medida do possível, cumprir a obrigação legal de obtenção de licença para funcionar. Fazia parte, portanto, do universo do associativismo negro característico do Brasil desde tempos coloniais.

Procurando registrar os “antigos” maracatus, Guerra Peixe assim caracteriza os elementos presentes nos desfiles que tomavam parte nos carnavais da década de 1910: “(...) além da tradicional corte, uma, duas ou três bonecas – conforme o grupo – tótems, porta-estandartes, corneteiro, balizas, batuqueiros (músicos), caboclos, baianas, vultos trajados á maneira de militares (...) e outros figurantes” (1981, p. 20). Pensando, com o autor, um dos elementos mais importantes no cortejo de maracatu, a calunga, chamada por Guerra Peixe no trecho acima de boneca, o autor informa que “‘representam’ os ancestrais africanos” (1981, p. 38–39).

Escrevendo nos anos 1950, Guerra Peixe entende os maracatus como folguedos fadados ao declínio: “(...) os Maracatus estão reduzidos a poucas pessoas. Além dos dias de carnaval, quando têm oportunidade de dançar à porta da Igreja do Rosário, os grupos menos desorganizados ainda festejam a data de sua fundação”. Ideia semelhante é reproduzida por outros autores como Pereira da Costa e o próprio Freyre. É traço comum entre os vários autores reproduzir a ideia de que o maracatu, com suas loas e som percussivo forte, traduziria a tristeza e a melancolia, o banzo, de africanos saudosos do continente perdido.

E, no entanto, os desfiles do Oriente Pequeno, eram notabilizados pelas réplicas de canhões de artilharia e pela postura guerreira com que seus integrantes saíam às ruas, prontos a enfrentar agremiações e maracatus tomados como rivais, ao bom estilo das maltas de capoeira:

Pedimos ao Sr. Dr. Chefe de policia para dar providencia ao maracatu do Oriente Pequeno, no qual domingo houve uma grande conferencia de palavras, após diversas pessoas foram espancadas, na Praça da Independencia, onde diversas familias queixam-se de ter levado alguma pancada. O povo da sociedade do Porto Rico ficou agora entrigado. Estamos vendo dar-se todos os dias diversas questões, ficando o povo privado de passar para Santo Antonio.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Em diferentes números de jornais, encontro a relação de maracatus e blocos carnavalescos que obtiveram licença para desfilar nos dias da festa de momo. Neles, encontramos menção a quem estava à frente, para cada ano, da diretoria e onde se localizava sua sede. Nos anos de 1909 e 1910, Adama é referido como diretor, no ano de 1908, no entanto, o diretor referido é João Baptista dos Santos. Quando da morte de Adama e da aparente extinção do maracatu, os jornais fazem menção expressa às disposições estatutárias para como proceder com relação aos objetos do Oriente Pequeno.

¹⁸⁶ Diário de Pernambuco, 12 de agosto de 1893, ed. 182, 183, Anuncios, p. 6.

Passando ao largo das análises e conclusões dos autores sobre o horizonte de extinção do maracatu, fiquemos aqui com suas referências às danças à porta da Igreja do Rosário e suas relações com as antigas coroações de reis e rainhas africanos. Folcloristas como Pereira da Costa (1974), afirmam que os cantos e as danças dos negros em Pernambuco remetem aos primórdios do tráfico de africanos. É o mesmo Pereira da Costa quem, aparentemente pela primeira vez, reproduz a correspondência entre autoridades coloniais a respeito de denúncias feitas em 1780 ao Tribunal da Inquisição, em Lisboa, sobre danças e cantos negros vistos e ouvidos na capitania. Apesar de sua extensão, vale reproduzi-la:

Os pretos divididos em nações e com instrumentos próprios de cada uma, dançam e fazem voltas como arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que, ainda que não sejam os mais indecentes, são como os fandangos em Castella, e fofas de Portugal, o lundum dos brancos e pardos daquele país: os bailes que entendo ser de uma total reprovação, são aqueles que os pretos da Costa da Mina fazem às escondidas ou em casas ou roças, com uma preta mestra, com altar de ídolos, adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos ou sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bençãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos, que naquelas unções de pão, dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens, e chega a tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelas que não parecia serem tão rústicas, como frades e clérigos, que chegaram a vir presos à minha presença, em os cercos que mandava botar a estas casas, que querendo-os desmagnar, me foi preciso em as suas presenças lhes fazer confessar o embuste aos pretos donos das casas; e depois remetê-los a seus prelados para que estes os corrigissem como mereciam, e os negros fazia castigar com rigorosos açoites, e obrigava aos senhores que os vendessem para fora. Estas são as duas castas de bailes que vi naquela capitania em o tempo que a governei, e me persuado que o Santo Ofício fala de uns, e o governador de outros, pois não me posso persuadir que o Santo Ofício reprove uns, nem que o governador desculpe outros. (José da Cunha Grã Athayde e Mello apud Pereira da Costa, 1974, p. 213–214)

O documento acima transcrito é representativo das múltiplas e ambíguas posturas das autoridades frente às festas e divertimentos negros. Nele, vemos como a autoridade distingue entre divertimentos não exatamente adequados, mas de caráter razoavelmente inocente, e danças e cantos que demandavam controle por evocar práticas de feitiçaria que não seriam exibidas apenas pelos pretos da Costa da Mina, mas por uma variedade de outros indivíduos (entre os quais até mesmo clérigos!) que se viam enredados naquilo que era caracterizado como “crendice”. As autoridades coloniais então se decidem a perseguir aquilo que reputavam como “danças supersticiosas e gentílicas”, enquanto as demais, “ainda que pouco inocentes”, seriam toleradas, com o fito único de, “evitar-se com este menor mal, outros males maiores”. Em qualquer caso, tais cantos e danças deviam ser desincentivados, utilizando-se, para tanto, de “meios suaves”, prudentes, de modo a,

pouco a pouco, destruir um divertimento que entendiam “tão contrário aos bons costumes”(Pereira da Costa, 1974, p. 214).

Alguns anos mais tarde, em 1796, reclamando o comandante militar de Goiana ao governador da capitania, Thomaz José de Mello, dos batuques dos negros, este responderia:

Quanto aos batuques que os negros dos engenhos dessa vila costumam praticar nos dias santos, juntando-se na mesma, não devem ser privados de semelhante função, porque para eles é o maior gosto que podem ter em todos os dias de sua escravidão, porém sempre devem ser advertidos por Vmc., a fim de não praticarem distúrbios, sob pena de serem castigados asperamente. (Thomaz José de Mello apud Pereira da Costa, 1974, p. 214)

Como discute Geraldo Silva (2001), manifestações festeiras e religiosas abriam espaço para a recriação de identidades coletivas, mas também para a negociação com as autoridades coloniais. No caso específico do maracatu, os autores costumam relacioná-lo às coroações de Reis do Congo e de outras “nações” africanas, existentes no Brasil desde pelo menos meados do século XVII. Através da instituição, eram periodicamente eleitos reis e rainhas que, reconhecidos através de cartas patentes emitidas pelo governo colonial, exerciam certa autoridade entre seus súditos, africanos de mesma nação ou mesmo crioulos (negros nascidos no Brasil).

Embora seja discutível em que medida a coroação de reis africanos não servia aos propósitos das autoridades coloniais, que buscavam, através deles, exercer algum tipo de controle sobre as populações escravas, é igualmente verdade que a instituição abria espaços de sociabilidade, trocas culturais e mesmo exercício religioso (Silva, 2001, p. 315).

O governador dos africanos nesta província, Joaquim de Aquino Fonseca, avisa a todos os africanos que já tirou licença para o folguedo Maracatú, e por isso convida-os á comparecerem nos domingos e dias santificados, no oitão da casa de detenção para o mesmo folguedo, sob pena de, os que não comparecerem, ficarem sabendo de qual páo se faz canôa...¹⁸⁷

No trecho acima, encontramos comunicação do governador dos africanos na província aos seus súditos. Em termos duros e ameaçadores, convoca-os ao maracatu que funcionaria aos domingos e dias santos. Curiosamente, a convocatória é de 1872, quando os africanos na província já começavam a rarear e quando, como veremos, a patente de governador dos africanos já caía em desuso. Esses elementos nos sugerem a força que uma tal instituição gozava em Pernambuco.

Coroações de “reis do Congo”, eleições de governadores de corporações e comunidades étnicas, nos diálogos com as autoridades que tais instituições implicavam, aos poucos faziam as

¹⁸⁷ Diário de Pernambuco, 1872, edição 228, Anúncios.

condições de possibilidade para a proliferação de outros espaços organizativos de negros de distintas origens e condições, como os batalhões de pretos e pardos. Tais elementos nos ajudam a situar batuques e maracatus, por exemplo, no extenso universo do associativismo negro. Eles nos fazem perceber, ainda, que a tolerância para com tais manifestações “culturais” não era propriamente uma medida de humanidade, a abertura de um respiro em meio às agruras da escravidão, mas sim, nos termos do autor, verdadeira razão de Estado.

É o mesmo autor quem observa as idas e vindas da política colonial, ora tolerando, ora perseguindo festas e divertimentos negros. Para ele, há um momento de virada na política colonial com o recrudescimento da perseguição e a diminuição dos níveis de tolerância às práticas “gentílicas”: a ascensão da ilustração portuguesa, notadamente a partir do governo do Marquês de Pombal.

A gestão pombalina, por um lado, implementou medidas típicas do pensamento ilustrado, como editar livros até então considerados nocivos ao catolicismo, como as obras de Locke e Voltaire, reformar e laicizar o ensino superior e aprofundar o regalismo, a doutrina que defendia submissão da igreja ao estado. Isso não significava, no entanto, “derrubar” o catolicismo, mas purificá-lo, medida que precisava ser levada a efeito sobretudo no Brasil. É nesse sentido que começaria aí uma perseguição às associações, confrarias e irmandades negras, assim como às suas práticas festivas e todos os demais “ajuntamentos de pretos”. Igualmente deveriam ser revogadas todas as cartas patentes destinadas ao estabelecimento de hierarquias de pessoas “de cor” (Silva, 2001).

O temor dos ajuntamentos encontra uma série de justificativas, dentre as quais os movimentos sediciosos que marcariam o fim dos setecentos e o início dos oitocentos, como, dentre outras tantas, a Revolta dos Búzios, na Bahia. Em pleno desenrolar da Revolução Haitiana, nossa velha conhecida, a reprodução dos eventos das Antilhas fazia, igualmente, os terrores das autoridades coloniais. Nos termos de Geraldo Silva (2001, p. 329), iniciava-se um “estado de sítio festivo”, que seria respondido, pelos negros de Recife e Olinda, com ameaças de revolta.

Em abril de 1814, segundo documentos das autoridades coloniais, aproveitando-se de data festiva, dezessete homens e uma mulher tentariam um levante que tinha por objetivo restaurar hierarquias étnicas e profissionais e retomar as festas e rituais por elas ensejadas. Dentre os líderes do movimento, constavam um Rei dos Congos, um Capitão-mor dos Capineiros e um Capataz dos

Ganhadores. Os líderes do levante buscavam, a partir das antigas hierarquias, para eles ainda vigentes, incitar aqueles que tinham como seus subordinados a aderir à causa.

A despeito do fato de constituir um movimento sufocado desde o seu nascedouro, a tentativa de levante de 1814 revela aspectos extremamente importantes. Em primeiro lugar, ela sugere que as hierarquias étnicas e de ofícios que existiam entre os cativos e os negros livres da vila do Recife e cidade de Olinda ainda estavam vivas, e que, apesar do projeto político de extinção delas, os cantos, as casas de reunião e o sentimento de pertença a um grupo étnico ou profissional ainda constituíam fortes referências identitárias entre as camadas populares. Acresce-se a isso o fato de que a composição social dos acusados era rigorosamente bipartida: metade dela era escrava, e metade livre. Isto sugere que formas verticais de divisão do mundo social — mediante noções como as de etnia, raça ou ofício - poderiam ser tão ou mais importantes como as divisões horizontais, baseadas na escravidão ou na liberdade - ou, em uma palavra, na classe. (Silva, 2001, p. 332)

Quase cinquenta anos mais tarde, em 1861, nos informa Chalhoub, uma Sociedade Beneficente da Nação Congo peticionaria ao Conselho de Estado pedindo a aprovação de seus estatutos. De acordo com suas normas, seus membros seriam africanos livres de nação congo, bem como seus filhos e filhas de cor preta nascidos no Brasil. Um dos objetivos centrais da sociedade seria a ajuda mútua. Embora, como vimos, sociedades como esta não fossem uma novidade no país, naquele caso, ao analisar a petição levada ao Conselho de Estado, pelo menos dois dos conselheiros da Seção para Assuntos Internos, Pimenta Bueno e Visconde de Sapucaí, se desagradaram grandemente com o que lhes chegou em mãos. Para eles, o documento buscava, ainda que indiretamente, o reconhecimento da existência de uma nação Congo – para eles não uma nação em sentido moderno, mas uma horda de bárbaros. Além disso, uma sociedade formada unicamente por pretos se chocava com o ideal constitucional de nação homogênea. Como colocaria Pimenta Bueno, “a experiência política nos ensina que a melhor regra é não falar sobre isso” (Chalhoub, 2006, p. 75).

O que quero argumentar, dialogando com os autores, é como festas e divertimentos populares como batuques, maracatus e presépios podiam se vincular ao complexo universo do associativismo negro. O mundo de sociabilidades aberto por estas práticas associativas foi, em diferentes momentos da história brasileira, alvo de atenção das autoridades. Mais do que apenas espaços de divertimento, tais práticas costuravam firmemente trabalho, religiosidade e busca por construção de vidas melhores, muitas vezes de integração ao mundo dos direitos. Por tais motivos, como aponta Geraldo Silva, foram alçadas à condição de razão de Estado. Não surpreende, então, que, o maracatu organizado pelo governador dos africanos em 1872 funcionasse não em um arrebalde distante, mas no pátio da Casa de Detenção!

As interpenetrações entre festa e trabalho se manifestam não apenas nas trajetórias individuais das nossas personagens – ser Adama capoeira, cocheiro e dono de maracatu – mas nas estruturas do trabalho da época. Lembra-se a leitora de notícia de jornal que acusava Adama de dar guarita, em sua cocheira, para desordeiros contumazes? É bem possível que, transitando entre esses espaços que tomamos como diversos – mundos das desordens, do divertimento e do trabalho – esses homens e mulheres formassem laços que davam coesão a esses espaços e os construíam como muito mais interrelacionados do que imaginaríamos inicialmente.

Investigando clubes populares cariocas, Leonardo Pereira (2013; 2017) chama atenção para o fato de que parte desses clubes foi fundada por categorias profissionais como estivadores e pescadores. Para além de organizar bailes e outros divertimentos e promover ajuda e auxílio mútuo entre seus integrantes – ao modo, aliás, como historicamente haviam feito confrarias e irmandades religiosas, por exemplo – o autor observa que muitas vezes estes clubes podiam ceder seu espaço para a promoção de *meetings* políticos e reuniões de trabalhadores organizados em associações, grêmios ou até mesmo sindicatos. Tais clubes, demonstra o autor, podiam conclamar seus sócios a passeatas festivas em apoio à causa dos trabalhadores, suspender seus bailes em razão de greves ou até mesmo promover encontros e palestras com candidatos cujas plataformas políticas se voltavam à defesa dos direitos dos trabalhadores. Nesse sentido, unindo lazer e militância, muitas vezes os clubes eram espaços também de incentivo de seus associados ao alistamento eleitoral e participação política por meio do voto.

Em seu estudo sobre o carnaval carioca, Eric Nepomuceno (2016), por sua vez, aponta a importância de operários e outros trabalhadores urbanos na composição dos clubes populares. Através de desfiles que combinavam divertimento, sátira com crítica política, estes clubes muitas vezes expressavam a compreensão de seus integrantes sobre os rumos da vida política nacional e internacional. Wlamyra Albuquerque (2009), investigando os carnavais de Salvador no pós-abolição, encontra situação semelhante: os blocos carnavalescos da cidade encontravam espaço não apenas para crítica social, como para a reinvenção de identidades raciais e evocações da África.

No caso de Recife, era comum que clubes carnavalescos populares fossem fundados e organizados por determinadas categorias de trabalhadores, como os clubes dos Lenhadores e o Vassourinhas (Araújo, 1997). Embora minhas fontes não tenham me permitido investigar possíveis cruzamentos entre sedes de clubes carnavalescos e centros operários, por exemplo, é significativo que, em seu estudo sobre a participação popular nas disputas eleitorais em Recife, Felipe Azevedo

aponte que uma liderança política do bairro de São José que contava com grande apoio e prestígio popular, como o farmacêutico Theodomiro dos Santos Selva, fizesse de sua farmácia não apenas uma espécie de centro de atendimento comunitário, como espaço de articulação política e, possivelmente, sede para a organização de festas religiosas, de comissão para a libertação de escravos (em 1888) e de ornamentação das ruas para o carnaval (2018, p. 122–123). Finalmente, lembremos o caso de Othilia Thereza, mencionado também no segundo capítulo. A crioula, reputada “feiticeira”, tinha em sua posse não apenas objetos destinados à prática de sua “feitiçaria”, como listas de eleitores! Seria talvez Othilia também integrante de algum maracatu da cidade? Eis uma pergunta interessante para a qual, infelizmente, não temos por ora resposta.

Diante desses dados, podemos novamente questionar a cisão entre mundos do trabalho, mundos da desordem e associativismo cultural. É possível, como já mencionei, que, para homens como Nicolau, Rozendo e Adama, a pecha de vagabundos e ociosos soasse um tanto quanto ridícula e eles se vissem muito mais como trabalhadores como muitos outros homens – e também mulheres...! – de sua condição social. Casas de tavolagem, de dança, cervejarias ou mesmo o Maracatu Oriente Pequeno não eram apenas espaços de sociabilidade e desordem, mas lugares onde adquiriam os meios materiais de sobrevivência.

É possível, ainda, irmos além e levantarmos a hipótese de que a inserção de nossos “brabos” nesses ambientes era estratégica para sua própria vida política enquanto capangas ou enquanto trabalhadores organizados. Talvez nossas personagens utilizassem esses espaços para a promoção e disseminação de suas ideias, arregimentando seus companheiros para a fila de eleitores de José Mariano ou para as listas de associados ao Centro Protetor dos Operários. Lembra-se a leitora de que uma das primeiras situações em que flagramos Nicolau em ação é em um presepe, onde, juntamente a outro “desordeiro” que mais tarde figuraria em listas eleitorais supostamente fraudadas, assassinaria outro homem. Adama, por sua vez, supostamente empregava em sua cocheira e levava aos seu maracatu os mesmos “brabos” e desordeiros com os quais percorria as ruas do bairro de São José. Quem sabe se até mesmo Libânio Carroceiro, a quem flagramos em pleno envolvimento com a greve geral de 1906, não fosse um dos membros do Oriente Pequeno?

Vale considerarmos, ainda, que as interpenetrações entre festa e vida política, entre festa e disputa por cidadania, pode nos remeter, ainda uma vez, para a polissemia da casa na vida do povo. Conforme discutimos no primeiro capítulo, para além da ideia de casa como abrigo inviolável do indivíduo, recanto de intimidade e reclusão da sociedade e do Estado, festas e divertimentos

populares põem a centralidade da casa como espaço articular. De um lado, as evidências trabalhadas naquele capítulo apontam para a importância da casa para a promoção das festas, aqui, por outro lado, a festa é o espaço de promoção de participação política: nela trabalhadores podem se encontrar para discutir os rumos da greve ou para pactuar novos arranjos de trabalho, podem também promover candidatos abolicionistas ou favoráveis aos direitos do operariado nacional. Se o associativismo negro aponta para outras formas e linguagens de movimentação política de trabalhadoras negras, ele aponta, igualmente, para as múltiplas configurações da casa em suas articulações com o espaço público e as esferas públicas “subalternas”.

Em seu livro *Costumes em comum*, E. P. Thompson chama a atenção para o fato de que aquilo que chamamos, em termos generalistas, de cultura popular era uma arena de múltiplas disputas e tensões. O autor destaca, ainda, o quanto é ilusória uma cisão entre história cultural e história social, notadamente no que diz respeito às investigações sobre as classes trabalhadoras.

(...) a organização do trabalho era tão variada e irregular que é ilusório traçar uma distinção nítida entre “trabalho” e “lazer”. Por um lado, as reuniões sociais mesclavam-se ao trabalho – o mercado, a tosa das ovelhas e a colheita, o ato de buscar e carregar os materiais de trabalho e, assim por diante, durante o ano todo. Por outro lado, investia-se um enorme capital emocional, não aos poucos, numa sequência de noites de sábado e manhãs de segunda-feira, mas em ocasiões festivas e nos dias de festivais especiais. Muitas semanas de trabalho pesado e dieta escassa eram compensadas pela expectativa (ou lembrança) dessas ocasiões, quando a bebida e a comida eram abundantes. Floresciam os namoros e todo tipo de relação social e esquecia-se da dureza da vida. (Thompson; Eicheberg, 1998)

Dialogando com o autor, talvez possamos entender que a questão vai para muito além da ideia de esquecer a dureza da vida. Uma ideia semelhante (mas não totalmente coincidente com a que o historiador desenvolve aqui) foi mobilizada durante muito tempo na análise das ciências sociais no Brasil sobre a função do carnaval. Nessa análise, a festa rompe a rotina e o cotidiano de dureza, privação e violência e subverte, por um breve momento, o *status quo*. Para DaMatta (1997), nos carnavais cariocas, por exemplo, os vagabundos viravam reis apenas para, passada a quarta-feira, retornarem ao seu velho e conhecido *status* de vagabundos novamente. Intuo, no entanto, que nossos interlocutores nos provocam a perturbar um pouco a facilidade dessa imagem.

Acompanhando as vidas de nossas personagens, entendo que o cotidiano dos trabalhadores comuns – aqueles regularmente empregados em oficinas e fábricas e também aqueles que viviam entre arranjos aparentemente instáveis de trabalho – informa que a festa e o brinquedo estão diretamente relacionados à estruturação da vida, do trabalho e mesmo das relações de poder. As

durezas da vida podiam até ser momentaneamente suspensas – afinal quem de nós está disponível para um embate ininterrupto com o poder? – mas são também tematizadas, ironizadas e de fato enfrentadas.

Nesse sentido é que talvez possamos unir as múltiplas imagens e cenários que Adama nos fornece: desfiles de maracatu, arruaças no pátio do Mercado, tomada de posição na greve geral de 1906. Não quero com isso sugerir que nosso “brabo” ou qualquer outro sujeito de seu tempo e sua condição se movia sempre estratégica e programaticamente entre esses espaços, mas que há mais na festa e no divertimento que apenas suspensão da vida. Entendo que a festa pode nos dar pistas importantes para significar a vida, em seus elementos mais comezinhos e cotidianos.

Em suas análises sobre a história social do trabalho e a quase ausência de investigações acerca do papel de trabalhadores negros, suas lutas e suas sociabilidades, Álvaro Nascimento (2016) e Jonatas Ribeiro (2020) procuram apontar caminhos de investigação para os novos pesquisadores interessados em incursões no campo. Um dos caminhos apontados é justamente a análise do associativismo negro e suas correlações com os movimentos de trabalhadores.

Quando nos referimos a associativismo negro, temos em mente as primeiras práticas organizativas observadas ainda no Brasil colônia, como irmandades leigas ou religiosas, corporações de ofício, associações mutualistas, sindicatos, ligas profissionais, grêmios culturais ou esportivos. Tais associações podiam ter caráter educativo, religioso, esportivo, profissional, cultural ou reunir todas essas dimensões, simultaneamente.

Vale aqui mencionar, ainda, que, embora falemos em associativismo negro, isso não significa necessariamente que apenas pessoas negras integrassem tais associações, o termo chama atenção apenas para a centralidade da participação de homens e mulheres negras. Para algumas associações, como irmandades religiosas, por exemplo, constavam dos estatutos regras que restringiam o universo de possíveis associados, limitando-o a africanos, a africanos de determinada nação, a negros nascidos no Brasil, etc. Outras associações nada dispõem nesse sentido, permitindo, em tese, a participação de pessoas brancas. Esse é o caso dos artífices pesquisados por Marcelo MacCord em Recife, organizados em torno da Irmandade de São José de Ribamar. No entanto, embora os estatutos não limitassem racialmente o universo dos associados, o ambiente devia guardar lá suas tensões com integrantes brancos, uma vez que um dos principais objetivos dos artífices era combater os estigmas que rondavam artífices negros e muitas vezes os impediam de

acessar melhores postos de trabalho. No caso do Oriente Pequeno, não tive acesso a seus estatutos, então não é possível saber se havia alguma restrição à participação de pessoas brancas.

Estudos sobre associativismo negro não são propriamente uma novidade no Brasil. Além do estudo já tradicional das irmandades religiosas, podemos apontar pesquisas como a de Petronio Domingues sobre a Frente Negra Brasileira em São Paulo e no Rio de Janeiro, sobretudo na década de 1930, e os estudos de Ana Flávia Magalhães sobre a imprensa negra brasileira. Aos trabalhos destes pesquisadores têm se seguido vários outros, que procuram abrir o leque das possibilidades associativas dos negros no Brasil desde os tempos coloniais até o presente. Em meu levantamento bibliográfico inicial das pesquisas voltadas para a temática, o que pude perceber foi que, embora seja possível argumentar que este campo se encontra em franca expansão, há ainda uma série de recortes, geográficos, temporais e temáticos, inexplorados.

A revisão realizada priorizou os periódicos indexados na plataforma Scielo e plataforma de periódicos Capes, onde foram encontrados, respectivamente, sete e dezesseis resultados a partir das palavras-chave “associativismo negro”. A busca por teses e dissertações, por sua vez, foi realizada na plataforma de teses e dissertações da Capes, retornando vinte e três resultados. Ao todo, foram quarenta e sete trabalhos abordando a temática. Após a realização de um filtro inicial, no qual encontrei cinco repetições entre os artigos de periódicos e uma resenha, foram selecionados dezoito artigos de interesse. Entre as teses e dissertações, todas eram de interesse e não houve eliminações. Vale destacar que, entre essas últimas, vinte foram produzidas em programas de pós-graduação em História, uma em Antropologia, uma em Educação e uma em Arqueologia e Patrimônio Cultural – não foi localizado qualquer trabalho oriundo de um programa de pós-graduação em Direito.

Analisando os quarenta e um trabalhos levantados, a maior parte se volta à análise de experiências negras ao longo do século XX, havendo uma concentração de trabalhos focados na década de trinta e nas décadas de setenta e oitenta. Dos trabalhos voltados ao estudo da década de 1930, pelo menos três se dedicaram ao estudo da Frente Negra. Os trabalhos sobre o século XIX tenderam a se concentrar nas suas últimas décadas. Foi encontrada apenas uma pesquisa voltada ao século XXI, nela, discutiam-se as interferências e vedações ao associativismo negro em bairros periféricos urbanos dominados por milícias e por violência policial.

Foi significativo o conjunto de pesquisas voltadas à discussão da formação do mundo do trabalho (8), notadamente utilizando esta nomenclatura. O levantamento demonstra que esse campo de estudos, em grande medida protagonizado pela revista *Mundos do Trabalho*, embora bastante

recente, está em expansão. Diferente do imaginado, o volume de trabalhos voltados à discussão das irmandades religiosas foi relativamente baixo (4). Os trabalhos sobre sociedades carnavalescas, festas e música popular e sua importância para a sociabilidade negra também foram relevantes (8), assim como aqueles voltados à análise especificamente da imprensa negra ou de associações variadas tomando como *corpus* empírico jornais e revistas (também 8).

Semelhante resultado talvez demonstre que nos últimos anos os trabalhos sobre associativismo negro têm variado seus objetos e escopos de análise, buscando cada vez mais as experiências no pós-abolição e no engajamento de construção da sociedade civil. O estudo das irmandades religiosas parece mais voltado ao século XIX, quando, aliás, tal forma associativa era mais comum.

De forma algo surpreendente, boa parte dos trabalhos encontrados se volta à investigação do associativismo negro na região sul do Brasil (14). Os demais trabalhos tendem a se concentrar no eixo Rio-São Paulo, com alguns sobre Minas Gerais. Trabalhos sobre a região nordeste são raros e se concentram na Bahia (2). Não foram encontrados trabalhos sobre a região norte.

Dos trabalhos analisados, nove anunciam analisar as lutas por cidadania a partir das associações negras. Os enfoques são nitidamente variados, indo do acesso formal a direitos e garantias até reconhecimento identitário e racial. Nesse último aspecto, alguns (6) trabalhos discutem mais diretamente o problema da identidade racial, suas manifestações e as lutas por reconhecimento. Chama a atenção a exiguidade dos trabalhos que fazem referência direta ao papel das mulheres nas associações, havendo um único trabalho que se debruça sobre uma associação feminina. Trabalhos discutindo gênero propriamente dito não foram encontrados. Também foi muito reduzido o volume de trabalhos voltados a pensar a construção dos direitos políticos e a disputa eleitoral pelos movimentos negros – a despeito de a Frente Negra ter tentado se engajar nesse sentido.

Reproduzo esses dados aqui porque creio que, contrapondo-os ao contra arquivo sobre o qual nos debruçamos podemos ensaiar algumas reflexões sobre associativismo negro e os modos como enquadrados saberes e práticas da população negra brasileira. Mesmo em um campo que se expande, silenciamentos sobre a presença das mulheres, sobre dinâmicas de gênero ou mesmo sobre práticas associativas localizadas nas atuais regiões norte e nordeste, são significativos. Por outro lado, o fato de não encontrarmos qualquer trabalho no campo do direito – seja na história do direito, seja no constitucionalismo, seja no direito do trabalho – entendo que é revelador dos modos

como os juristas tendem a procurar modos pré-formatados, linguagens específicas de construção e disputa da cultura jurídica e do mundo dos direitos.

A repetição à exaustão de uma história da modernidade, do constitucionalismo e do nascimento do direito do trabalho a partir de uma linearidade teleológica de pouca tensão ou contradição interna e espelhada nas experiências europeias e estadunidenses, mirada a partir dos resultados dessa breve revisão de literatura, nos provoca à reflexão de que estamos engessados em enquadramentos teóricos e metodológicos que nos impedem a expansão do campo de visão, que nos impedem de sermos provocados por fazeres que desloquem, perturbem e compliquem nossas assunções normativistas do que é ou deve ser a cultura jurídica.

Proponho, ainda, que tomemos a recorrência das pesquisas voltadas às experiências associativas na década de 1930 como um sintoma particularmente importante de modos de conceber o papel das classes populares como um todo e da população negra em particular na construção dos primeiros anos da república. Enquanto ainda grassa – a despeito da renovação de pesquisas nesse sentido – entre nós certo mito do imigrante radical e da exclusão das massas do projeto republicano, nossa imaginação ainda nos dirige a certos temas, épocas e lugares¹⁸⁸. A despeito disso, como temos visto através de nossos personagens e interlocutores, a imaginação política de homens e mulheres como Nicolau, Rozendo, Adama e Othilia Thereza reinventa espaços, modos e linguagens de articulação.

Em seu próprio artigo tematizando os estudos sobre associativismo negro em São Paulo, Mário Augusto Medeiros da Silva cinde o campo em um associativismo letrado e um associativismo dito cultural. O primeiro seria representado sobretudo pela imprensa negra, enquanto o segundo seria observado em clubes carnavalescas e escolas de samba, por exemplo. Embora o autor traga contribuições importantes para os estudos sobre associativismo, gostaria de observar, a partir do que até aqui acompanhamos, que esta cisão pouco contribui para a

¹⁸⁸ Nesse sentido, por exemplo, temos a discussão de José Murilo de Carvalho em seu *A formação das almas* (2023). No livro, o autor defende a ideia de que as ideologias republicanas estariam enclausuradas no fechado círculo das elites e, em termos discursivos, seriam inacessíveis ao grande público com seu baixo índice de instrução formal. Por isso, o imaginário republicano precisaria se valer de imagens, alegorias, símbolos e mitos. A despeito disso, como vimos nas seções anteriores, trabalhadoras e trabalhadores negros, organizados no Centro Protetor dos Operários e em outras ligas e grêmios, participavam de saraus e reuniões em que se debatiam ideias anarquistas e socialistas e se pautavam mecanismos regulamentadores do mundo do trabalho, organizavam jornais, promoviam passeatas. O mito da cultura política estrangeira robusta frente à debilidade da cultura política nacional, insisto, é muito mais fruto de formas de enquadrar as trabalhadoras e trabalhadores nacionais que resultado das evidências que o estudo de seu cotidiano nos traz.

complexificação das investigações dos mundos do associativismo e da ação política negra e popular.

Tomando as histórias de Adama ou Nicolau que nos chegam, embora a imprensa represente nossas personagens como meros desordeiros e vagabundos, protegidos por homens de renome, dos quais seriam capangas, acompanhar suas trajetórias nos ajudou a nuançar esta imagem. “Desordem” e “vadiagem”, assim como “trabalho”, são categorias de Estado que se constroem a partir de discursos e práticas autorizadas. Na narrativa histórica do constitucionalismo brasileiro, o “trabalho livre” surge como espaço de acesso à cidadania, promovendo a diferenciação com o vadio, o vagabundo ou o indigente cuja existência se dá à margem do mundo dos direitos. Adama, Nicolau, até mesmo nossa fugidia Othilia Thereza, nos sugerem que essa narrativa reifica a ideia de trabalho, apagando as tensões que lhe são constitutivas, e o faz a partir de uma episteme que silencia as múltiplas disputas negras sobre ideias de trabalho e cidadania.

Nossas personagens, integradas como estiveram a importantes redes constituídas entre homens e mulheres de sua própria condição, mas também a redes constituídas com as elites, com homens de letras, com figurões da cidade, promoveram borramentos entre mundos do trabalho e mundos da desordem. Estiveram muitas vezes imersos em vínculos de clientelismo e favorecimento pessoal, mas, diferente do que conclui José Murilo de Carvalho e os constitucionalistas brasileiros, não se viram sufocados e destituídos de possibilidades de agenciamento por conta desses vínculos. Ao contrário, os fragmentos de suas vidas que nos chegam indicam que, simultaneamente, amealharam um lugar para si numa sociedade jamais livre dos vínculos e das violências engendrados pela escravidão e se filiaram e patrocinaram causas – o abolicionismo, a regulamentação do trabalho – que tinham importantes significados para gente de sua condição.

Fomos longe! Voltemos, leitora, ao Oriente Pequeno.

Embora memorialistas, folcloristas e historiadores não conheçam as circunstâncias nem a data da morte de Adama, são as menções ao Oriente Pequeno nos jornais que nos apontam que ela deve ter acontecido em algum momento entre fevereiro de 1909 e janeiro de 1910. Sabemos disso porque os jornais noticiam, para o ano de 1909, a licença concedida ao maracatu de Adama, informando ainda, a sede do brinquedo e o nome de seu diretor, nosso “brabo”. Já no ano de 1910, nos deparamos com a seguinte notícia:

A ultima vontade de Adama

Esteve hontem com o delegado do 1.º districto da capital, Josepha dos Santos, que foi apresentar queixa contra Maria *Senhorinha*, residente á rua da Assumpção n. 80, 1º districto de S. José.

A queixa prende se ao seguinte:

O popular José de Sant'Anna, mais conhecido por Adama, fundara nesta cidade o *maracatú* denominado Oriente Pequeno, que sahia á rua todos os annos pelo carnaval, dirigido pelo mesmo Adama que vestia os socios e concorria com outras despesas.

Fallecendo Adama, ficou extinto aquelle club carnavalesco, sendo então entregue para guardar, á Maria *Senhorinha*, a bandeira do *maracatú*, bem como um grande guarda sol de verão de metal prateado, objectos estes adqueridos por meio de uma quota entre socios honorarios.

Convem notar que o administrador do cemiterio de Santo Amaro não consentiu que fosse a bandeira enterrada juntamente com o cadaver de Adama, conforme desejo expresso dos companheiros do morto em satisfação á sua ultima vontade.¹⁸⁹

Ficamos sabendo pela notícia que Maria Senhorinha era a rainha do Oriente Pequeno. Residente também em São José, Maria Senhorinha de Souza é descrita por Oscar Mello como uma mulher simpática e não menos dada a demonstrações de valentia que o diretor da agremiação, tendo mesmo tomado “parte saliente nas suas luctas” (1937, p. 178). Em qualquer caso, falecido Adama, Senhorinha agora resistia a entregar a bandeira e o guarda-sol do Oriente Pequeno para a viúva, que pretendia doá-los ao Liceu de Artes e Ofícios. Afinal, após uma intervenção das autoridades policiais, foram doados os objetos¹⁹⁰.

- Como prova da extinção do *maracatú*, na linguagem apropriada - *nação* —, foram queimados a boneca e mais attributos que tomam parte no cortejo, e, segundo affirmam pessoas entendidas na materia, uma vez inutilizados esses attributos, não se pode organizar outra sociedade com o titulo da --nação. Isto consta dos estatutos.

¹⁸⁹ Jornal Pequeno, 1911, ed. 8, p. 3

¹⁹⁰ Para alguns historiadores e folcloristas, aí teria chegado a termo o Oriente Pequeno. De acordo com os jornais, faz parecer que nos anos seguintes houve algumas tentativas de rearticulação. Consultando, no entanto, o fundo de Petições da SSP para o ano de 1932, encontramos licença concedida ao “Maracatu Africano Oriente Pequeno”, cujo diretor indicado era Antônio Gentil Soares (SSP, Minutas, livro nº5).



Fonte: Oscar Mello
Figura 14: Maria Senhorinha, rainha do Maracatu Oriente Pequeno.

É curioso, leitora, que, falecido Adama, sua viúva tenha decidido doar itens importantes de seu maracatu para o Liceu de Artes e Ofícios. Curioso porque o Liceu fora fundado e era administrado pela Sociedade dos Artistas Mecânicos e Liberais. Tal sociedade, como já mencionamos, fora fundada por artífices, sobretudo carpinteiros (como nosso já conhecido Amaro!), carpinteiros, tanoeiros e calafates, profissionais que lidavam com a madeira – material de que, segundo folcloristas, se fabricavam a maior parte das calungas à época (Peixe, 1981). Estes artífices, organizados desde pelo menos a segunda metade do século XVIII em Recife em torno da irmandade de São José de Ribamar, constituíam um grupo majoritariamente composto por homens “de cor” que buscavam, através de suas práticas associativas, construir espaços de auxílio mútuo, capacitar-se intelectual e profissionalmente e lutar contra os estigmas que recaíam sobre trabalhadores negros (Cord, 2012).

Além de cocheiro e dono de maracatu, nosso Adama se identifica também como artífice? Fora, de algum modo, membro da Sociedade ou apenas devoto de São José de Ribamar? Ou a fabricação das calungas e das réplicas de artilharia que singularizavam o Oriente Pequeno o aproximara dos artífices? Não temos respostas para tais perguntas. No entanto, é no mínimo curioso, leitora, que o fim desse nosso diálogo a respeito de seu maracatu seja um retorno às práticas

associativas negras e suas lutas por melhores condições de trabalho. Muitas são as linguagens inventadas por homens e mulheres negros, como Adama e Senhorinha, para a conquista da cidadania!

Interlúdio2: Mateu, Bastião e Catirina tomam a cena: revisitando a noção de esfera pública

O cavalo marinho e a teatralização da vida na Mata Norte

Como explicado na introdução deste trabalho e retomado várias vezes ao longo do texto, leitora, minha aposta na construção de um contra arquivo da cidadania no Brasil a partir de festas e brinquedos populares se deu por apostar na dimensão política desses espaços. Embora seja impossível saber em pormenores o que se vivia, falava e fazia em festas e divertimentos populares do século XIX, temos percebido que são espaços de circulação de homens e mulheres comuns que encontravam modos de imprimir suas marcas na sociedade, participando de seus conflitos, de suas tensões, traduzindo seus dilemas. Nicolau e Rozendo, reputados capangas de políticos populistas, podiam ser encontrados em presépios, dando bordoadas ou se divertindo. Libânio Carroceiro e Adama, dois “brabos” envolvidos na greve geral de 1906, eram figuras tarimbadas nos divertimentos da cidade. Adama era, inclusive, dono de um afamado maracatu. Nossas personagens e interlocutores nos levam a crer que havia mais a ver e viver nesses espaços que um divertimento passageiro. Partindo dessas considerações, proponho que nos voltemos, agora, ao universo do cavalo marinho.

Em seu *Folklore pernambucano*, Pereira da Costa (1974) descreve este divertimento como estando intimamente relacionado ao, sendo uma espécie mesmo, de bumba-meu-boi. Trata-se, nos termos do autor, de um “teatro hierático das festas populares de Natal e Reis”, um drama pastoril, mas exibido não apenas no ciclo natalino, como também durante o carnaval e outrora durante as festas de arraial em Pernambuco. Para o autor, que escreveu no início do século XX, tal brinquedo estaria caindo em desuso.

Tinhorão, por sua vez, nos fala do bumba meu boi como um auto e uma dança que se desenrola em ruas e praças de pequenas vilas ou cidades por impossibilidade, a exemplo das diversões disponíveis para a elite branca, de diversões como teatros, bailes públicos, saraus lítero-musicais (1972). De outro lado, Silvio Romero entende que “[o] Bumba meu boi vem a ser um magote de indivíduos, sempre acompanhados de grande multidão, que vão dançar nas casas, trazendo consigo afigura de um boi, por baixo da qual occulta-se um rapaz dançador.” (1888).

Os folcloristas tendem a dizer que o cavalo marinho é uma variante local do bumba meu boi. Isso porque, assim como o bumba, é um teatro popular que conta a história da morte e

renascimento do boi. Para Mário de Andrade (1982, 2006, 2015), o bumba meu boi ou boi bumbá seria o divertimento popular mais tipicamente brasileiro e também mais importante do país, elemento de uma prática difundida de culto ao boi. Pereira da Costa relaciona diretamente esses divertimentos ao início da exploração do gado. Seguindo essas pistas, diversos autores procuraram influências europeias e africanas para uma cultura de culto a bois sagrados no Brasil (Brusantin, 2011; Cascudo, 1999).

Gilberto Freyre apresenta uma interpretação bastante própria dos bumbas, vejamos:

O escravo vindo da África não encontrou aqui melhor companheiro do que o boi para seus dias mais tristes. Para os seus trabalhos mais penosos. Quando depois o boi associou-se também aos dias alegres do negro de engenho – os de dança, de cachaça, de festa – na figura do bumba meu boi, é natural que o negro tenha feito desse drama popular um meio de expressão de muita mágoa recalcada: a glorificação do boi, seu companheiro de trabalho, quase seu irmão. (Freyre, 2021b)

Em *Sobrados e Mucambos* (Freyre, 2002), o autor destina um capítulo inteiro a pensar as relações entre escravos, animais e máquinas. As análises do autor sugerem aproximações entre o escravo e o boi, animal de carga que seria seu companheiro de lida nas áreas rurais. À dupla escravo e boi, o autor atribui em parte o atraso tecnológico nacional, uma vez que o investimento em maquinário moderno se mostrava custoso e não havia trabalhador qualificado para a operação (tanto o escravo seria demasiado ignorante, como descuidado e indiferente ao aprimoramento das lavouras). Além disso, a presença de “negros altos e atléticos”, como os carregadores de carroças da Bahia, tornava possível a substituição da máquina pelo escravo.

Para Freyre, enquanto o senhor se identificava com a dignidade do cavalo, o negro encontrava sua pareia em “animais mansos” para os quais seria destinado tratamento tão cruel quanto aquele que sofria em seu cativeiro. Nesses termos é que entende que o bumba meu boi e o culto a São Jorge ou a Ogum guardam entre si um jogo de contrários. O bumba seria a brincadeira do “escravo passivo e do negro conformado com seu *status* de servo” (Freyre, 2002) que, servis e bestializados, tinham na humildade e triste sina do boi um espelho de si. O culto de São Jorge, ao contrário, teria despontado no Brasil entre os senhores brancos, ciosos de sua nobreza e teria, afinal, se transmutado no culto a Ogum entre os “negros inconformados com seu estado de servidão e de inferioridade social e com aspirações a grupo dominante”. Negros estes que

dominavam nos dias comuns forças ou energias equivalentes às de cavalos e capazes de comprometer a ordem estabelecida. Forças que estavam nos seus músculos de homens vigorosos, de moços, de adolescentes capazes de se revoltarem contra os brancos, de os assassinarem, de os fazerem definhar com mandingas (Freyre, 2002, p. 535).

Refutando a tese de que o bumba meu boi traduziria a sátira produzida por negros e indígenas contra a prepotência branca, Freyre vê aí “exagero e um pouco de retórica”. Depois de muito varrer o terreiro e de atacar os negros Mateus e Catarina (ou Catirina, como veremos), de correr zangado atrás dos brancos mais mimosos da plateia, o boi morreria repentinamente, “como se a revolta e a luta o tivessem extenuado”. Bravo ou não, o boi, como o negro dócil das senzalas, não seria dado a achaques revoltosos. “Há através do drama uma evidente identificação do boi com o negro; o negro se sente no boi; não se sente no cavalo. No cavalo ele sente o animal meio maricas do senhor; o animal cheio de laços de fita e mesureiro (...)” (Freyre, 2021b). O boi rústico e capaz dos trabalhos mais pesados, este sim seria o irmão e companheiro do negro.

Como espécie de teatro popular que tematiza a vida nos engenhos, o bumba meu boi foi visto pelo Padre Carapuceiro¹⁹¹ como um brinquedo estúpido e desinteressante, mas, simultaneamente, perigoso à moral, visto que debochava de figuras de autoridade como os próprios clérigos. Acompanhemos sua descrição, datada da década de 1840, em Recife:

De quantos recreios, folganças e desenfadados populares há neste nosso Pernambuco, eu não conheço um tão tolo, tão estúpido e destituído de graça, como o aliás bem conhecido BUMBA-MEU-BOI. Em tal brinco não se encontra um enredo, nem verossimilhança, nem ligação: é um agregado de disparates.

Um negro metido debaixo de uma baeta é o boi; um capadócio enfiado pelo fundo dum panacu velho, chama-se o cavalo-marinho; outro, alapardado, sob lençóis, denomina-se burrinha; um menino com duas saias, uma da cintura para baixo, outra da cintura para cima, terminando para a cabeça com uma urupema, é o que se chama de caipora; há além disto outro capadócio que se chama o pai Mateus. O sujeito do cavalo marinho é o senhor do boi, da burrinha, da caipora e do Mateus.

Todo divertimento cifra-se em o dono de toda esta sucia fazer dançar ao som de violas, pandeiros e de uma infernal berraria do tal bêbado Mateus, a burrinha, a caipora e o boi, que com efeito é animal muito ligeirinho, trêfego e bailarino. Além disso o boi morre sempre, sem que nem para que, e ressuscita por virtude de um clister, que pespega o Mateus, coisa mui agradável e divertida para os *judiciosos* espectadores.

Até aqui não passa o tal divertimento de um brinco popular e grandemente desengraçado, mas de certos anos para cá não há *Bumba-meu-boi*, que preste, se nele não aparece um sujeito vestido de clérigo, e algumas vezes de roquete e estola, para servir de bobo da função. Quem faz ordinariamente o papel de sacerdote bufo é um brejeirote despejado e escolhido para desempenhar a tarefa até o mais nojento ridículo; e para complemento do escárnio, esse padre ouve de confissão ao Mateus, o qual negro cativo faz cair de pernas ao ar o seu confessor, e acaba, como é natural, dando muita chicotada no sacerdote! (Lopes Gama apud Pereira da Costa, 1974, p. 265–266)

¹⁹¹ Nome pelo qual ficou conhecido o padre Miguel do Sacramento Lopes Gama, que fundou e se tornou o redator do jornal *O carapuceiro*, no qual fazia ácida crítica social. Para uma reunião de seus escritos (Gama; Mello, 1996).

Na descrição do padre, novamente o cavalo marinho é apontado como personagem do bumba meu boi. O que mais salta aos olhos, no entanto, é a caracterização das personagens e das pessoas que as incorporam: uma súcia de negros capadócijs, bêbados e ridículos. Não há, no entendimento do padre, qualquer narrativa consistente, apenas um conjunto de disparates sem sentido ou verossimilhança, como um negro escravizado dando chibatadas em um padre.

Os brincadores, no entanto, têm visões de seu brinquedo significativamente conflitantes com aquelas apresentadas pelo revoltado padre, por Freyre ou pelos folcloristas do início do século XX. Vejamos, afinal, o que nos dizem aqueles que fazem o brinquedo.

O cavalo marinho celebra o Santo Rei do Oriente (identificado por alguns folcloristas como os reis magos do oriente e por estudiosos mais recentes como Jesus Cristo (Cavalo-marinho, 2014)). É uma festa de fundamento religioso que, no entanto, mistura o universo do sagrado e do profano. Como teatro, historicamente se desenrolava nos engenhos da chamada Zona da Mata Norte, e misturava, como segue misturando, a celebração do nascimento de Jesus ao culto à Jurema Sagrada (expresso, como veremos, sobretudo nas figuras dos caboclos) e a histórias do cotidiano dos engenhos.

Em termos de elementos, o cavalo marinho apresenta a dança do *magui* ou mergulhão e a dança dos arcos ou baile das baianas; inclui também as loas, poesias faladas, e as toadas, canções, além, é claro, dos diálogos das personagens. Como personagens, temos as figuras mascaradas, como o Ambrósio, os bichos (como o Cavalo, o Boi, a Ema e o Urubu), os negros Mateus, Bastião (às vezes referido como Fidélis, às vezes diferenciado deste, conforme percebi confrontando fontes antigas e recentes) e Catarina ou Catirina, os caboclos (Caboclo de Arubá ou caboclos de pena), dentre outras personagens. Há, ainda, o banco de músicos, de frente para o qual transcorre, numa arena em meia lua, a brincadeira. Os instrumentos utilizados podem variar um pouco, mas as duas formações encontradas pelos pesquisadores mencionam rabeca, pandeiro, bage e ganzá (ou mineiro) ou rabeca, bombo e ganzá.

Homens e mulheres envolvidos nos brinquedos de cavalo marinho frisam sempre sua relação com o universo da cana, demarcam que este é um brinquedo de cortadores de cana para cortadores de cana. Isso se faz perceptível não apenas nos locais em que o brinquedo é tradicionalmente praticado – zona da mata canavieira, nas cidades, mas, de início, sobretudo nos engenhos – mas pelas características de suas personagens e dos movimentos do corpo, que remetem ao trabalho no corte da cana.

A física do coipo do trabalhado é a mesma física do coipo do brincado. Óia, a física do coipo da brincadeira é essa aqui que eu disse a vocês, o cabra que tá cortano cana, o coipo dele vai aqui, ele corta aqui, arreja aqui, arreja ali, num instante ele vem pá'qui, pá esse lado, ele corta pá todo lado, o coipo dele é molinho, é um coipo doce, é um coipo mole, um coipo recaído. É a mesma coisa quando um cabra tá brincando com o outro, a gente brinca. É a física do coipo. A física do coipo do trabalhador é a física do brincador. O trabalhador tem a física do coipo pá todo canto...quando ele vem com a enxada cobrindo a cana, óia, ele já vem com o coipo no manejo, cobrindo aqui, cobrindo ali. Óia, pro cara que brinca, esse é o tombo. É a mesma coisa de sambá. (Mestre Inácio Lucindo apud Cavalo-marinho, 2014)

Reforçando a narrativa de que o brinquedo seria de trabalhadores da cana, Mestra Nice Teles chama atenção para as clivagens sociais que determinam a percepção e o envolvimento com o cavalo marinho:

Se tornou o principal folgado por ser admirado pelos cortadores de cana. Quem é rico não tá nem aí, se você perguntar a quem mora aí nas ruas do centro, ninguém vai saber. Mas se você perguntar pros pequeninos, eles vão dizer que é um grupo de pessoas que senta e toca a noite inteira toadas, onde as toadas chamam as figuras e as figuras demonstram o que elas são. Então o cavalo marinho se tornou o teatro da mata norte. (Nice do cavalo marinho, [s. d.])

Mestres e brincadores apontam, ainda, para a relação entre o brinquedo e a escravidão. O Mestre Mariano Teles conta que Mestre Batista lhe teria ensinado que o fundamento da brincadeira teria mais de 400 anos. “A origem vem da senzala de engenho. Foi preparada pelos negros mesmos de senzala.” (Teles apud Cavalo-marinho, 2014). Mestra Nice Teles, por sua vez, conta que aprendeu com o pai e o tio que o brinquedo teria vindo, em tempos já remotos, da África e chegado no Brasil trazido pelos negros escravizados. Uma de suas principais figuras, o negro Mateus, é, ele mesmo, apontado como um escravo. Rememorando os ensinamentos de seu pai, ela nos diz que:

(...) se você analisar, meu pai quando cortava cana chegava todo sujo. No cavalo marinho a roupa era aquela, de pé no chão, com roupa suja de tisna. ‘O Mateu, Nice, ele era escravo. Quando sua roupa é muito bonita você passa a ser palhaço, não é mais o escravo’. Mateu é o único que não sai o tempo todo, ele tá sempre ali com sua bexiga. (Nice do cavalo marinho, [s. d.])

Um dos pontos interessantes de sua narrativa é a articulação da relação entre o brinquedo e a memória da escravidão, o que é feito, no entanto, sem que seja atribuído sentido pejorativo ao brinquedo e suas personagens. Ao contrário, trabalhadores dos engenhos e cortadores de cana seriam herdeiros diretos dos antigos escravos que desempenhavam estes trabalhos. Seriam, socialmente falando, os “pequeninos”, contrapostos, na fala da mestra, aos ricos e abastados. É

para esse setor da sociedade que o brinquedo e suas tradições importam, porque é a sua vida que representam.

Pensado a dimensão da tradição – aqui tomada não como algo estanque, mas transformativo – os brincadores costumam relatar que seu envolvimento com o brinquedo vem de uma tradição familiar. Mestra Nice tem como referências seu pai e seu tio; mestre Salu entra em contato com o brinquedo acompanhando o pai, rabequeiro, e mais tarde passa a incentivar os filhos e os netos a continuar a brincadeira (Manoelzinho Salustiano: histórias de um mestre no terreiro, [s. d.]; Salu e o Cavalo Marinho, [s. d.]; Maracaboclo - Curta [Mestre Salustiano & Mestre Caboclo], [s. d.]; Provocações 100 com Mestre Salustiano, [s. d.]). Atualmente, filhas e filhos do mestre Salu, como Moca, Bia, Maciel, Manoelzinho e Dinda Salu, investem em ensinar seus próprios filhos as tradições aprendidas do pai.

As falas de muitos dos brincadores frisam a importância de introduzir as crianças no universo do brinquedo. Um bom brincador participa do cavalo marinho desde menino, e vai aprendendo aos poucos, evoluindo de figura para figura, indo das menos às mais complexas. Isso é necessário para que se apreenda corretamente não apenas as loas e toadas, mas os segredos, as práticas e os truques de cada figura. O respeito pelo brinquedo é sempre apontado nas narrativas sobre a importância da dedicação ao seu aprendizado. Em muitas de suas falas o cavalo marinho desponta não apenas um espaço de sociabilidade e brincadeira, mas de desenvolvimento de habilidades artísticas que os levam adiante na vida, para possibilidades que vão além do trabalho duro nos engenhos (Corpo Mulher em Movimento, 2020; Provocações 100 com Mestre Salustiano, [s. d.]).

As possibilidades que o brinquedo abre na vida daqueles que o fazem desponta com força na trajetória de Mestra Nice Teles. Tida como a primeira *mestra* de um brinquedo historicamente brincado por homens (inclusive na interpretação de personagens femininas, como a Vêia e Catirina), sua história frente ao Cavalo Marinho Estrela Brilhante de Condado se entrelaça ao seu papel em sua comunidade de origem.

Segundo conta, embora o pai a levasse, com seus irmãos, para assistir apresentações na cidade, à época não era permitido às mulheres participar da brincadeira. Um dia, vendo o banco de músicos desfalcados, pegou a baje e começou a tocar. Daí em diante, além da baje, tocou também mineiro. Com pouco tempo, recebeu convite do Mestre Biu para participar de seu brinquedo, onde ficou por dois meses, encerrados pela oportunidade surgida para que seu pai fundasse brinquedo

próprio. Utilizando o recurso obtido após uma apresentação do cavalo marinho em que tocava, seu pai a convidou a administrar o futuro Cavalo Marinho Estrela Brilhante. Daí em diante, passou não só a administrar, mas também a dançar e ensinar os jovens (Nice Teles, [s. d.]).

Em 2006, dois anos após a fundação do Estrela Brilhante, recebeu um convite para ensinar cavalo marinho nas escolas, no bojo do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI). Hoje, além do Estrela Brilhante, que congrega jovens e adultos, mantém o Cavalo Marinho Estrelas do Amanhã, formado por jovens e crianças, o primeiro do gênero na Mata Norte. Mesmo não atuando mais no PETI, segue o trabalho com os mais jovens. Entende que assim contribui com o futuro de sua comunidade.

Mas quantas e quais são, grosso modo, as figuras e as histórias narradas no cavalo marinho? Mestre Nice nos informa que são para lá de 72 figuras, começando do banco de músicos até o boi. Embora pesquisadores identifiquem diferentes sotaques e narrativas diversas, a história que grande parte dos grupos conta é a de uma festa que o Capitão Marinho vai dar em homenagem ao Santo Rei do Oriente. Para organizá-la, em sua ausência decorrente de uma viagem que fará, o Capitão chama os negros Mateus, Bastião e Catirina. Eles, no entanto, “tomam conta mas não dão conta” da festa (Nice do cavalo marinho, [s. d.]), provocando grande bagunça, o que leva à entrada em cena do Soldado.

Em seu estudo, o etnomusicólogo John Patrick Murphy relata que os brincadores dividem o cavalo marinho em três partes principais (2007, p. 56). A primeira delas, em uma das versões correntes do cavalo marinho (aquela praticada, por exemplo, no cavalo marinho da cidade de Condado, cuja mestra atualmente é Nice Teles), começa com o Cobrador ou Ambrósio, um vendedor de figuras que, num jogo de negociações com o Capitão Marinho, vai introduzindo as personagens que o Capitão deseja comprar para fazer a brincadeira. É nesta primeira parte que Mateu, Bastião e Catirina são introduzidos ao público e passam a “organizar” a festa. A parte seguinte se destina às histórias de um conjunto variável de personagens individuais. A parte final se destina à morte e renascimento do boi.

O Capitão Marinho é identificado, na maior parte dos relatos, com a figura de um senhor de engenho. Saindo para viajar, ele chama seus dois encarregados, os negros Mateus e Sebastião, ou Mateu e Bastião, para tomar conta de sua propriedade e da festa. Em algumas versões do brinquedo, os negros são trabalhadores contratados mediante regime de empreitada – algo comum aos mundos do trabalho canavieiro – em outras, sobretudo as mais antigas, são escravos

propriamente ditos. Há ainda versões relatadas pelos folcloristas em que as personagens surgem como vaqueiros responsáveis por cuidar do Boi. Em qualquer caso, retornando o Capitão de viagem, se vê contrariado pela rebeldia da dupla, que afirma que tudo agora é seu e “de parente”. Com isso, o Capitão precisa recorrer ao soldado, como dito, para dar jeito nos negros afoitos.

É curioso observar as dinâmicas de transformação do enredo do brinquedo. Na versão registrada por Pereira da Costa na cidade de Goiana no início do século XX, o equivalente à atual cena do soldado parece ser a cena em que o Capitão de Campo (capitão-do-mato) tenta prender Fidélis (Bastião) por ser negro fugido:

Entra depois o capitão de campo, perseguindo Fidelis para o prender e amarrar como *negro fugido*. Canta o coro:

Capitão Colombo
Tome bem sentido,
Leve para casa
O negro fugido.

E o Capitão, atirando-se sobre Fidélis, brada-lhe:

Eu te amarro, cão,
Eu te atiro, negro,
Eu te mato, ladrão.

E Fidélis responde:

Capitão me chama negro
Negro eu não sou não;
Quero que você me diga
Quantos contos deu por mim.

Travava-se então uma luta entre ambos, e o Fidélis, deitando por terra o Capitão, amarra-o com a própria corda que trazia, cantando então o coro a esta cena:

Capitão de campo,
Veja que o mundo virou;
Foi ao mato pegar o negro,
Mas o negro o amarrou.

Responde o Capitão:

Sou valente e afamado
Como eu, não pode haver;
Qualquer susto que me fazem
Logo me ponho a correr. (Pereira da Costa, 1974, p. 274–275)

Na atualidade, esta cena em geral se transforma, como dito, na cena do Soldado, que vem, a mando do Capitão, prender os negros que lhe querem tomar a propriedade e a brincadeira. Como novamente nos relata Mestra Nice, para a dupla de negros tudo ali agora é de parente, de pareia.

Não apenas Mateus e Bastião são irmãos, como seu modo de reivindicar as terras do Capitão aponta que tomam todos os demais negros do engenho como seus parentes.

Por um lado, como discute a historiadora Beatriz Brusantin (2011) inspirada nos estudos de Robert Slenes (1988, 1992, 2010), isso pode nos remeter às dinâmicas de parentesco criadas por africanos chegados ao Brasil. Traficados muitas vezes sem suas famílias, estes africanos recriaram laços a partir da etnia ou “nação” às quais pertenciam. Investigando o universo do jongo, Slenes lê essas dinâmicas de parentesco na construção do ritmo e das brincadeiras. Outros autores, a seu turno, localizam a recriação do parentesco em espaços religiosos como as irmandades negras (Cord, 2001; Santos, 2018; Soares, 2000). No universo do cavalo marinho, pareias parecem ser todos os brincadores, descendentes, como se anunciam, dos antigos trabalhadores das senzalas.

Os versos transcritos nos sugerem que os negros são figuras astuciosas sempre atentas a uma oportunidade de tirar proveito ou debochar dos patrões ou de autoridades como o padre, o soldado e o médico. Assistindo as apresentações¹⁹², podemos perceber no gestual das personagens também a construção dessas atitudes, dotadas de uma comicidade que busca envolver e interagir com o público. São gestos típicos da dupla de escravos arrastar-se no chão de modo largado, dando umbigadas e provocado o riso da plateia. Para muitos analistas, inspirados em Bakhtin, suas cenas dão conta de inversões carnavalescas da vida nas quais os de baixo momentaneamente reverterem a situação de domínio e mando dos de cima. Creio, no entanto, que podemos ensaiar uma leitura diferente.

Por um lado, Mateus, Bastião e Catirina são figuras que tentam, repetidas vezes, tirar proveito das situações em que se encontram, interpretando ordens do Capitão Marinho às avessas, debochando do Padre, do Soldado ou do Médico. Por outro, o Capitão interage com praticamente todas as personagens a partir de negociações de trabalho: pede ao Ambrósio que lhe venda figuras, ao Soldado que prenda os negros, ao Médico que cuide de seu Boi. No entanto, o Capitão é bastante avesso a cumprir com os combinados e pagar o devido às personagens. Conforme conta Mestra Nice, o Ambrósio entra em “arrelia” com o Capitão justamente por isso: “‘Capitão, o senhor tá me devendo uma pataca’. Então o capitão diz: ‘eu devo, mas não lhe pago’. ‘O senhor me paga, na tapa, na lapa ou na peixeira’. Então começa ali a luta do capitão com o cobrador” (Nice do cavalo marinho, [s. d.]).

¹⁹² Ao longo dos anos de doutorado, assisti diversas apresentações de cavalo marinho realizadas em Olinda, na Casa da Rabeca. Ir a Condado ou a Goiana, por exemplo, assistir apresentações não foi possível nesses anos.

Refletindo sobre o contexto social dos brincadores, quase todos, como se reivindicam, pertencentes ao mundo do corte da cana, as negativas do Capitão em pagar o que deve às personagens parece fazer eco à exploração dos trabalhadores de engenho, homens e mulheres ainda hoje muito empobrecidos, para os quais o açúcar nunca foi um negócio verdadeiramente próspero. Se em séculos passados, trabalhadores escravizados se submetiam a rotinas extenuantes para fazer a riqueza de seus senhores, até hoje trabalhadores da cana veem suas vidas transcorrerem sem que tenham acesso à saúde, educação ou moradia adequados. As atitudes de Mateus, Bastião e Catirina, nesses termos, parecem muito mais traduzir comentários às relações cotidianas, à vida ordinária nos engenhos, nas usinas e na Zona da Mata Norte como um todo do que uma inversão carnavalesca e momentânea.

Como mencionado no início, enquanto alguns estudiosos veem crítica às autoridades e deboche no cavalo marinho, Freyre enxerga nessa leitura certo exagero. John Murphy (2007), por sua vez, entende que, em lugar de uma inversão dos valores senhoriais, o que o brinquedo apresenta é uma leitura moral da sociedade que muitas vezes reforça hierarquias. Para o etnomusicólogo, o cavalo marinho apresenta visões sobre o que seria um bom e um mau empregador e um bom e um mau empregado, reforçando que senhores e trabalhadores não estão na mesma condição, mas que estes devem respeito àqueles quando aqueles se mostram empregadores honestos.

Comentando uma das figuras centrais de outro brinquedo muito presente na Mata Norte, o teatro de mamulengo, Manoelzinho Salustiano (um dos filhos de Mestre Salu) nos conta que Benedito, o regente da brincadeira, é um negro muito “presepeiro”, capaz de enfrentar todas as adversidades que encontra. Nesses termos, Benedito se parece um pouco com Mateus, Bastião e Catirina, que talvez dele também possam ser ditos suas pareias:

Benedito tem muitas histórias. Benedito é um cara que enfrenta o preconceito por ser negro, é um cara que defende a cultura popular. É um cara que ele passa por todos os folguedos, inclusive de cavalo marinho. Ele canta, ele dança, ele canta muito coco. Benedito é muito inteligente. Ele é quem comanda o espetáculo de mamulengo de Mestre Salustiano. Ele entra no começo e sai no fim. Passando pelos personagens animal, tem a cobra... pelas autoridades que quer prender ele porque ele é negro, aí quer acusar ele de confusão, e ele consegue passar pela polícia. Benedito consegue passar pelos fantasmas. Aparece a morte para querer matar Benedito, levar ele. E Benedito consegue vencer a morte. Aí aparece o diabo querendo levar Benedito pro inferno e Benedito consegue botar o diabo pra correr. Benedito é aquele camarada bem presepeiro, é um negro muito inteligente. Benedito é minha paixão. (Manoelzinho Salustiano: histórias de um mestre no terreiro, [s. d.]

Creio que seria ilusório conceber as brincadeiras e seus personagens como possuindo sentidos unívocos: crítica e deboche das autoridades *versus* adesão às moralidades e hierarquias características da Zona da Mata. Imersos nas relações que a exploração do açúcar historicamente engendrou na região, seria surpreendente que brincadores e brincadoras não compartilhassem com diferentes autoridades algumas percepções de mundo. O importante, entendo, é notar como, mais do que introduzir uma suspensão no tempo, os brinquedos se enraízam no cotidiano e dele tiram seu fundamento, sua força ética e estética. Pensemos, mesmo, em nosso exemplo como professores, pesquisadores, estudiosos, enfim: como esse trabalho tem comentado, não aderimos tantas vezes às visões de mundo às quais buscamos justamente nos contrapor?

Talvez devamos procurar menos uma relação de tudo ou nada, adoção/rejeição, mas muito mais entender a complexidade de discursos produzidos *dentro* dessa sociedade tão rigidamente e racialmente hierarquizada. Se temos sido capazes de entender, em tese, que o barão de Münchhausen não podia se salvar do pântano em que afundava puxando a si mesmo pelos cabelos, por que não tomar essa como uma alegoria e uma advertência epistêmica? É claro que a leitora pode pensar que isso produz respostas poucas e um tanto quanto vacilantes. A essa objeção eu responderia, sem muito medo da simplicidade desta resposta, que procurar esgotar os sentidos ou produzir modelos explicativos redondos sobre *o outro* é sempre uma operação perigosa que pode nos conduzir tanto a equívocos grandiloquentes, quanto à noção falseadora de que atingimos o coração do problema, não havendo razão para irmos adiante. Creio que a dúvida como *ethos* tem o potencial de deixar nossos horizontes abertos. O que podemos aprender com Mateus, Bastião, Catirina e Benedito? O que eles nos apontam e que não temos sido capazes de entender?

É nesses termos que proponho pôr o fazer dos brinquedos populares em relação com o conceito de esfera pública. Parto, nas páginas que seguem, do conceito elaborado por Habermas em suas incorporações críticas, realizadas por Fernando Perlatto (2015) e Nancy Fraser (1990) sobretudo.

Por um outro conceito de esfera pública

Eu pulei e corria no coice macio

Encontrei o cidadão do mundo no manguezal da beira do rio

(Chico Science e Nação Zumbi)

Habermas se debruça sobre o conceito de esfera pública em sua *Mudança estrutural da esfera pública*, tese de livre-docência na qual investiga o processo histórico de criação e um espaço social, caracterizado pelo debate livre e racional, entre os cidadãos, notadamente na Inglaterra, França e Alemanha, sobre questões públicas (Perlatto, 2015). O autor associa a constituição desse novo espaço à ascensão da burguesia e ao crescimento das cidades e ao robustecimento da imprensa. Esses teriam sido, grosso modo, os principais fatores a influenciar a emergência de um “fórum” apartado das instâncias estatais no qual seria possível debater temas de interesse público e mesmo criticar as ações do Estado.

Refletindo sobre a importância do conceito para uma teoria social crítica e para a prática política democrática, Nancy Fraser se propõe a dialogar com as formulações de Habermas (1990). Tanto a filósofa feminista quanto o autor alemão partem do conceito de esfera pública como o espaço, distinto do Estado e da economia oficial, no qual cidadãos deliberam sobre temas de interesse comum. Distinta do Estado, a esfera pública pode, muitas vezes, ser a ele crítica; distinta da economia oficial, seu modo de interação é discursivo, excluindo a prática transacional (Fraser, 1990, p. 56). Fraser, no entanto, considera que os modos como Habermas elabora sua ideia de esfera pública não são satisfatórios. Isso porque, argumenta a autora, partindo da emergência e crise da esfera pública burguesa, Habermas não foi capaz de propor um conceito novo e pós-burguês, nem de problematizar suficientemente os aspectos distintivos do modelo burguês de esfera pública, aos quais ele parece aderir acriticamente (Fraser, 1990, p. 58).

Como aponta Fraser, Habermas parte de uma noção de esfera pública burguesa na qual temas públicos e de interesse coletivo são racionalmente debatidos por indivíduos vistos mutuamente iguais. Nessa acepção de esfera pública, tomada pelo autor como ideal e jamais realizada em todo o seu potencial, ela estaria aberta e acessível ao ingresso de todos, que dela participariam em condições de igualdade, uma vez que diferenças de *status* seriam postas de lado. Interesses meramente privados também não seriam admitidos numa tal arena, deixando o terreno

limpo para a formação de uma opinião pública, aí entendida como consenso sobre o bem comum (Fraser, 1990, p. 59).

Dentre os vários problemas de uma tal assunção de esfera pública está o fato de passar ao largo das desigualdades de fato operantes no interior das sociedades naquele momento histórico. A ideia de acesso aberto e igualitário e da suspensão das desigualdades de *status*, conforme pontua Fraser, não sobrevive à realidade das profundas assimetrias de raça, classe e gênero, por exemplo, que estruturavam e estruturam a sociedade e que, antes de serem “postas em suspenso” pelo recurso à racionalidade, são mesmo produzidas pela racionalidade moderna (Silva, 2022).

Isso porque os discursos modernos sobre o indivíduo racional, formulados enquanto o mundo convivia com a escravidão e o colonialismo, foram produzidos a partir de uma contraposição binária entre o Eu e o Outro em que o Eu, polo forte dessa relação, é ocupado pelo homem branco europeu, enquanto o Outro, polo fraco, é identificado com mulheres e com os povos não brancos. No discurso moderno, como várias gerações de autoras e autores críticos (Gilroy, 2012; Gonzalez, 1984; McClintock, 2009; Quijano, 1995; Said, 2021) têm demonstrado fartamente, mulheres, pessoas negras e indígenas, homossexuais e indivíduos pertencentes à classe trabalhadora, por exemplo, são identificados com a natureza, com impulsos selvagens e pouco civilizados que os conduzem a uma racionalidade limitada, quando existente.

Habermas aponta a crise da esfera pública burguesa quando da entrada, no debate público de fins do século XIX, de “novos” sujeitos, a perturbar a hegemonia burguesa. O autor alemão chega até mesmo a considerar a multiplicidade de públicos competidores como um afastamento da ampliação democrática (Fraser, 1990, p. 62). A crítica de Nancy Fraser a semelhantes assunções, por um lado, comunica com um dos argumentos centrais desenvolvidos ao longo deste trabalho: o de déficit empírico da teoria social. Dialogando com a produção historiográfica sobre a participação política de mulheres, representantes da classe trabalhadora e pessoas não brancas, a autora pontua, inicialmente, a incorreção de apontar o ingresso de novos públicos apenas no fim do século XIX, quando, na verdade, esses “novos” sujeitos, esses “públicos competidores” sempre estiveram presentes.

Além disso, para a autora, os chamados contrapúblicos subalternos, aqueles que compõem “arenas discursivas paralelas nas quais membros dos grupos sociais subordinados inventam e circulam contradiscursos” (Fraser, 1990, p. 67), expandem o espaço discursivo, introduzindo novos temas, lançando outra luz nos temas tradicionalmente debatidos e mesmo apresentando outros

modos de expressão e comunicação que apontam para uma diversidade de valores, identidades e culturas. Desse modo, “[o] potencial emancipatório do contrapúblico subalterno, reside (...) na dualidade dialética das funções de ‘retiro e reagrupamento’ de um determinado público e formação de bases para construção de um discurso que dialogue com públicos mais amplos” (Prando, 2020, p. 2202–2203).

Se Fraser pensa a esfera pública a partir das contribuições dos movimentos feministas enquanto contrapúblicos subalternos, outros autores tomam como foco as disputas engendradas, entre mares, pelas vítimas da escravidão e do colonialismo moderno.

Explorando a popularização do mito do confronto entre Hércules e a hidra de Lerna, Peter Linebaugh e Marcus Rediker observam que os responsáveis pelo colonialismo e pelo tráfico negreiro se identificavam com o herói grego e viam em trabalhadores, escravos, mulheres e outros subalternos as muitas, perigosas e monstruosas cabeças da hidra. Tal metáfora, antes de um simples tropo, implicava uma sentença de morte para aqueles que faziam os medos das elites. A questão, como apontam os autores, é que “o poder dos números” dessa multidão de subalternos era “ampliado pelo movimento”, afinal, “enquanto a hidra viajava ou era banida e dispersada em diásporas” indo “para além dos limites do Estado-nação”, suas milhares de cabeças “fizeram novas e inesperadas conexões” (2008, p. 14–15). É com a força dessas imagens que os historiadores nos impelem a pensar a formação de esferas públicas entre mares, nas quais as multidões que personificam as cabeças da hidra releram e ressignificaram os ideais humanistas do constitucionalismo moderno.

Paul Gilroy (2012), a seu turno, nos provoca a refletir sobre uma produção política e cultural negra tecida nos movimentos de idas e vindas de navios negreiros. Para o autor, qualquer consideração sobre a modernidade, precisa levar em conta as disputas engendradas pelos povos colonizados. Enfocando a experiência de homens e mulheres negras, o autor observa que eles simultaneamente participaram da produção da modernidade radicalizando seus ideais e cobrando suas promessas inconclusas, assim como recusaram parte daquelas que eram tomadas como premissas fundamentais do pensamento moderno. Legados africanos “pré-modernos”, como filosofias amplamente influenciadas por visões religiosas, por exemplo, foram muitas vezes postas em relação com os valores do constitucionalismo moderno.

Observando a experiência de homens e mulheres negras como Frederick Douglass e Margaret Garnett, para citar apenas duas figuras, Gilroy nos provoca a pensar que eles estiveram

atuando, simultaneamente, por dentro e por fora das linguagens da modernidade, tensionando suas normas filosóficas e políticas (2012, p. 126–127). É que, conforme nos lembra Beatriz Nascimento (Nascimento, 2006b), o tráfico atlântico provocou o transplante entre mares de culturas, de atitudes e modos de estar no mundo que se reconstruíram incessantemente a partir dos contatos com outros povos. Reconsiderando a ideia de esfera pública, o sociólogo inglês nos provoca a perceber como a prática das comunidades negras ao redor do globo, negando a cisão moderna entre ética e estética, entre política e cultura, toma a arte como um todo e a música em particular como arena preferencial de expressão.

Essa análise da condição da produção intelectual negra como estando dentro e fora da modernidade, fazendo e não fazendo parte, pode nos remeter à discussão sobre fuga. Édouard Glissant (2008) nos fala que o controle colonial se dava a partir de pretensões de transparência, da possibilidade de conhecimento absoluto e com certeza. O negro, no entanto, buscava fugir do controle, tornando-se opaco. Glissant e Suzane Césaire (2021) nos provocam a pensar que a fuga quilombola ou *maroon* para as florestas densas de trilhas escondidas ou apagadas são um dos grandes símbolos da fuga para a opacidade: do regime de visualidade ampla da *plantation* para a mata densa. Ao suposto langor das cores e dos cheiros da vegetação tropical tal como vista pelo colonizador, a possibilidade de exercício da “grande camuflagem”.

Outro exemplo e estratégia de fuga que foi amplamente analisado pelo autor martinicano é o das línguas crioulas ou do chamado *patois*. Tomadas pelo colonizador como corruptelas da modalidade culta de sua língua natal, as línguas crioulas congregam em sua estrutura influências de um discurso oral com termos e expressões próprios das comunidades negras em que surgem. Supostamente adocicadas ou suavizadas pelo modo infantil e subserviente dos negros, pela doçura subalterna do “sim, sinhô”, “ioiô” ou “iaiá”, Glissant reflete sobre a potência nelas encerrada de construção, em plena vista do senhor, de um discurso próprio que, mascarado pela suposta maciez de suas formas, se torna opaco.

Enquanto o pensamento moderno e seu discurso humanista investem em uma razão toda poderosa, capaz de conhecer o mundo e as condições em que nele nos encontramos e nos tornamos sujeitos, os condenados da terra disputam os legados da modernidade desconfiando da transparência e da razão. Para Glissant e Suzanne Césaire, o sujeito negro desafia as prerrogativas da razão ao se tornar opaco. O sujeito que se recusa a se fazer reconhecível em sua totalidade (o que seria isso, aliás?) se coloca para além do alcance do senhor – se não o alcance das mãos, o

alcance da consciência. Nos termos de Manoelzinho Salu e Mestra Nice Telles, Benedito, Catirina, Mateu e Bastião despontam particularmente astutos pelos seus modos de “tomar conta sem dar conta”, de bagunçar as formas, os ritos e a linguagem do senhor.

Analisando os quadrinhos do historiador e artista brasileiro Marcelo D’Salete, Nohora Fernández (2022) reflete como a fuga pela opacidade se torna, simultaneamente, uma estratégia estilística de construção narrativa e um convite a um modo oblíquo de aproximação e diálogo com o outro. Nas histórias de homens e mulheres negras contadas pelo autor, a fuga é representada pelo recurso à mancha negra. Fazendo uso de jogos de luz e sombra, D’Salete intensifica os contrastes a partir de um traço sujo, carregado com excesso de tinta, que torna os quadros nos quais a história é retratada plenos de escuridão. A poética desse traço sujo, reflete a autora, está na sua não-transparência, na insistência na invisibilidade, na radicalidade com que a estrutura fragmentária dos quadrinhos é assumida como forma de contar uma história insistindo naquilo que nela nos é inacessível, inapreensível.

Em três dos seus quadrinhos mais famosos, *Cumbe*, *Angola Janga* e no mais recente, *Mukanda Teodora*, o autor constrói histórias de mulheres e homens negros durante os tempos da escravidão. *Cumbe* e *Angola Janga*, em particular, se dirigem às histórias de escravos nas *plantations* nordestinas, sendo o último livro construído como uma espécie de narrativa épica do quilombo dos Palmares. Uma das perguntas que Nohora Fernández dirige, então, à produção do quadrinista é de que modos a mancha negra é mobilizada para refletir sobre a *plantation*. As reflexões então realizadas partem de duas intuições: a de que a mancha negra aponta para a permanência das violências da *plantation* e a de que é através dessa mesma mancha que a fuga da *plantation* é relatada (Arrieta Fernández, 2022, p. 40–41).

D’Salete, nos termos de Nohora Fernández, pede para que se “veja o não visto”. Paradoxalmente, no entanto, a mancha negra em seus quadrinhos também bloqueia e desafia a visão como instrumento de certeza. Ver o não visto se afasta, então, das metáforas que associam visualidade ao conhecimento com certeza, aos regimes de verdade do pensamento ocidental, mas implica um convite para a experimentação de outras formas de conhecer. Se, da mancha negra, não se pode dizer propriamente que retrate, mas que alude de forma obscura e fugitiva às experiências das pessoas negras no Brasil, então ela igualmente tensiona e desloca o próprio movimento de retratar: há sempre algo inapreensível que, por essa razão mesma, nos convida duplamente à

aproximação e diálogo com as personagens, à reflexão sobre suas histórias, experiências e estratégias de sobrevivência.

A leitora já deve estar cansada das tantas remissões ao exercício de sala de aula com o conto de Kafka, mas a ele retorno mais uma vez. Em seu livro *Kafka: por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari nos apresentam a sua leitura da obra do autor austríaco. Para eles, sua literatura é uma literatura menor, que não se desenvolve no terreno do cânone, dos clássicos, mas, ao contrário, se constrói como uma literatura de desterritorialização da própria língua em que ela se escreve. Em seus textos, refletem os filósofos, Kafka nos convida a uma imaginação e a uma experiência de mundo que é marcada pela tensão, pela submersão da leitora a situações difíceis e sufocantes para as quais não há saídas claras ou fáceis, há apenas o perturbador convite a imergir num limite paradoxal, sem solução ou redenção à vista. A leitora estará às portas da lei, com o camponês, e com ele verá essa porta ser cerrada para sempre, com a voz do guarda a lhe perturbar os sentidos, informando que aquela era uma porta exclusiva, pensada para ninguém mais. *Professora, você repete o vídeo, por favor?*

O que quero argumentar, pondo em diálogo textos tão diversos, é que eles me provocaram a pensar a fuga como este limite paradoxal. Na *plantation*, nas relações de Estado, na experiência cotidiana de uma sociedade escravista ou de uma sociedade “livre” mas tão estruturada na dominação racial, como a nossa, não há escapatória pela liberdade. O conceito de liberdade, como temos discutido, como insiste Sibylle Fischer (2015), carrega consigo a experiência da escravidão. Não há escape. A fuga, portanto, é paradoxal: tensiona ao limite a relação sufocante que marca a vida do sujeito com o Estado, com a burocracia, com a escravidão.

Imagino que nesse momento a leitora esteja um tanto quanto inquieta, pensando a longa distância que tomamos de nossa discussão inicial sobre a disputa de homens e mulheres negras pelos legados da modernidade, sua condição interior-exterior à linguagem moderna, seus modos próprios de constituir esferas públicas. Meu argumento, no entanto, é razoavelmente simples. Proponho que, levando a sério as provocações de Gilroy, de Fernández e de nossas interlocutoras e interlocutores ao longo das páginas que compõem este trabalho, estejamos abertas a pensar as esferas públicas em que nossas personagens projetaram e projetam suas vozes como espaços nem sempre de debate racional e voltado a fins, mas também opaco, intransparente, fugitivo.

É claro que entender este como um processo consciente e programático é um mau caminho. Creio que tomar essa via nos conduziria à absolutização do “subalterno” e de suas experiências, ao

modo apontado e criticado simultaneamente por Joan Scott (1998) e Paul Gilroy¹⁹³ (2012). Os modos pelos quais mulheres e homens negros refletiram sobre suas experiências diante da violência e as tematizaram falam não apenas de como constituíram esferas públicas que se organizavam a partir de linguagens diversas daquelas características da esfera pública burguesa de Habermas, mas dos modos como essas mesmas pessoas se conformaram enquanto sujeitos no mundo, dos modos como se relacionaram com e significaram suas experiências, dos modos como foram vistos, ouvidos e apontados por outros sujeitos, e como suas práticas e experiências foram condicionadas ou influenciadas por esses modos de ver, ouvir e apontar, por exemplo. Em outras palavras, creio que pensar sobre a constituição dessas esferas públicas nas encruzilhadas da modernidade é tematizar a própria experiência negra, trazer à discussão a produção mesmo dessas esferas públicas e de seus conhecimentos em lugar de reproduzir e transmitir esses conhecimentos de maneira não mediada, como nos sugere Scott (1998, p. 325).

Olhar para essas esferas públicas pensando como elas se produziram e produziram sujeitos é desafiador porque nos retira do terreno das certezas sobre identidades como “negra”, “escrava”, “trabalhadora”. O conteúdo em si de seus debates deve ser associado à reflexão sobre a produção das categorias “negra”, “escrava”, “trabalhadora”, por exemplo. A fuga como mais um elemento nessa análise é interessante não como modo de acionar e descrever uma atitude não mediatizada de “resistência”, mas como modo de pôr em evidência as contradições desse processo, seu caráter necessariamente contingente. Entendo que o mais produtivo, embora também o mais tenso e arriscado, é procurar entender esses mecanismos de fuga em todas as suas ambiguidades, inclusive aquelas que apontam para as formas pelas quais, se vendo a partir das lentes do poder, sujeitos negros reproduziram aspectos do discurso do poder ou viram suas rotas de confronto sufocadas ou abreviadas.

Num caso ou no outro, brinquedos populares, canto e música negras nos convidam a experimentar mundos: esses e os outros tantos que formos capazes de, desde aqui e agora, desde nossa experiência concreta e cotidiana, imaginar.

¹⁹³ No segundo capítulo d’*O atlântico negro*, Gilroy cita expressamente o artigo de Joan Scott como forma de advertir a leitora dos modos pelos quais versões mais palatáveis de essencialismo racial podem se imiscuir nas produções acadêmicas. É também a partir do segundo capítulo que o autor nos provoca a pensar a relação ubíqua das pessoas negras com a modernidade e seus valores, delineando os apontamentos iniciais para seus modos de pensar como essas mesmas pessoas formaram e integraram esferas públicas.

4. Fundar uma nação sobre o corpo das mulheres

*The fat black woman
remembers her Mama
and them days
of playing the Jovial Jemima*

*tossing pancakes
to heaven
in smokes of happy hearty
murderous blue laughter*

*Starching and cleaning
O yes scolding and wheeding
pressing little white heads
against her big-aproned breasts
seeing down to the smallest fed
feeding her own children on Satanic bread*

*But this fat black woman ain't no Jemima¹⁹⁴
Sure thing Honey Yeah
(Grace Nichols, The fat black woman remembers)*

*A mulher negra e gorda
Se lembra de sua Mama
E dos dias
De bancar a Jovial Jemima*

*Lançando panquecas
Aos céus
Em nuvens de alegres calorosas
Assassinas melancólicas gargalhadas*

*Engomando e cozinhando
Sim, sim, repreendendo e bajulando
Pressionando cabecinhas brancas
Contra o avental em seus seios grandes
Garantindo a mínima necessidade
Alimentando suas próprias crias de satânico pão*

*Mas essa mulher negra e gorda não é nenhuma Jemima
Certamente não, meu bem, oh não
(Tradução livre do poema A mulher Negra e gorda)¹⁹⁵*

O breve texto que apresento a seguir, leitora, é o capítulo final dessa nossa jornada de reflexão acerca da cidadania, procurando desvelar os modos como ela tem sido pensada pelo constitucionalismo brasileiro, procurando atritar esse pensamento com as cenas de arquivo que o

¹⁹⁴ Imagem de controle da tia Jemima, aunt Jemima explicar

¹⁹⁵ Não sou tradutora, nem pretendo me arvorar nessa condição, leitora. À falta de uma tradução profissional e oficial do poema, traduzo-o para torna-lo acessível a quem não lê em inglês.

deslocam, o tensionam, produzem-lhe borramentos importantes. É, de alguma forma, o mais ensaístico dos capítulos até agora apresentados, fruto de muitas inquietações, dúvidas e reflexões que não se encerram.

Percebi, enquanto produzia esta tese, que embora discursos sobre a fundação da nação estivessem sempre implícitos nos textos dos constitucionalistas, reflexões detidas sobre a categoria povo não eram comumente produzidas. Isso não significa, no entanto, que o campo não tenha um chão comum teórico no qual a questão é tematizada. Ao contrário. Os debates acerca de nossa modernidade com falta ou com atraso, de nosso processo de constitucionalização malsucedido, partilham uma forte doxa sobre o povo brasileiro.

Além de tais análises se assentarem, como discutimos, em autores da chamada formação social do Brasil durante muito tempo dedicados ao problema ou à viabilidade do povo brasileiro, a modernização incompleta, deficitária seria grandemente tributária de um povo oprimido que, bestializado pela escravidão, por sua redução à condição de objeto, de propriedade alheia, não disporia do ferramental adequado para o exercício da cidadania. Sucessivas – e frustradas – tentativas de lutas por direito, como as lutas de um operariado em início do século XX por direitos trabalhistas e pela organização de partidos políticos ou candidaturas próprias, demarcariam os abismos entre o povo e a produção da cultura jurídica nacional.

Como aponta Evandro Duarte (2011), defensores dos apelos à história nacional tendem a imaginar a nação como construção oriunda da progressiva implementação de um consenso. Sua sugestão é, justamente, em lugar de narrativas sobre identidade nacional, pensemos a cultura jurídica brasileira em suas relações com a história dos múltiplos e conflitivos processos de construção da cidadania. De fato, como observa o autor, os juristas brasileiros são forjados na ideia do direito como espaço e instrumento de pacificação, de solução de conflitos. Uma tal história, múltipla, não linear e conflitiva da cidadania, é, então, um problema, por atritar com este modo de conceber o direito.

Ao longo desse trabalho, resgatei histórias que falam dos muitos modos de imaginar e pôr em movimento uma imaginação da cidadania. Tais histórias, entendo, apontam para o fato de que o discurso razoavelmente fácil e apriorístico da “exclusão” costuma pôr em curso simultaneamente uma recusa à descida à empiria que produza borramentos à ideia de exclusão e um uso normativista da ideia de igualdade. A saída normativa, creio no entanto, jamais será capaz de parir, como espécie

de “*deus ex machina*”¹⁹⁶, a solução de nossos muitos problemas no que concerne aos mundos dos direitos e da cidadania.

Neste capítulo final, talvez a leitora nutra alguma expectativa de que eu vá discorrer sobre as imagens e representações do povo implícitas no texto dos constitucionalistas. Opto por caminho relativamente diverso. Creio que ficou claro, ao longo deste trabalho, como, ainda que não trabalhem de fato a categoria povo, ainda que não discorram a respeito, os constitucionalistas partem de uma leitura bastante racializada do povo brasileira, informada pelos textos clássicos da chamada formação social do Brasil. Retomar essas representações, penso então, seria pouco produtivo e um tanto quanto repetitivo. Escolho, então, me deter sobre a representação, em tudo silenciada, das mulheres não brancas que dão sustentação a esses textos. Procuo pensar que lugar ocupam meninas e mulheres negras e indígenas nos discursos sobre o povo brasileiro, nos discursos sobre a fundação da nação.

Inicialmente apresento à leitora algumas cenas de arquivo na qual encontro mulheres das classes populares em suas difíceis tentativas de amealhar alguma liberdade e autonomia para si. A seu respeito são construídos discursos de imoralidade, sexualidade bestial. Controlá-las, então, investir sobre a moralização de seus corpos passa a ser um meio de modernizar e civilizar a nação. Na sequência retorno, pela última vez!, ao texto freyreano, procurando demonstrar o lugar que a violência sexual nele ocupa e lendo-o no seu entrelaçamento ao recurso estilístico à culinária e à festa.

¹⁹⁶ Diego Cardoso (Cardoso, [s. d.]) explica o conceito: “Procedimento que se origina no teatro grego da Antiguidade clássica, cuja tradução literal significa ‘deus que desce numa máquina’. Trata-se do surgimento de uma personagem inesperada que ao solucionar uma situação intrincada suscita o fim da história. Sobretudo nas tragédias gregas, o uso do recurso era acompanhado de uma sistemática aparelhagem cênica, que permitia, de modo grandiloquente, o surgimento da personagem determinante para o desfecho da peça. O conceito de *deus ex machina* pode referir-se não somente a uma personagem divina, mas também a uma força inexplicável e sobrenatural. Tal intervenção divina apresenta-se inserida em abordagem filosófica e mentalidade mítico-histórica que a torna verossímil e aceitável pelo(a) espectador(ora). À intervenção do *deus ex machina* está atribuída também sua função de deslindar mistérios, revelar assuntos desconhecidos, passados ou que precisam vir à tona. Desse modo, é por meio desse artifício revelador que o desenlace se faz. O recurso pode também aparecer por meio de outras formas: a volta de uma personagem, uma carta, um sinal de nascença, um amuleto etc. O recurso foi retomado no século XIX, sobretudo pelo melodrama e as obras do circo-teatro.”

4.1. “Livres” e “autônomas”: arranjos de vida de mulheres das classes populares e seus atritos com um ideal de nação civilizada

O dia era 24 de abril de 1886. Dali a mais ou menos dois anos, como sabemos, a Lei Áurea determinaria o fim da escravidão no Brasil. Com isto, a crise monárquica que já se fazia sentir havia alguns anos se instalaria em definitivo e, em 15 de novembro de 1889, dali a mais ou menos três anos e meio, viria o golpe militar que instauraria a república. No entanto, naquele dia 24, no município de Palmares, localizado na chamada Mata Sul de Pernambuco, as autoridades teriam para se preocupar não as “grandes questões” da política nacional, mas um caso aparentemente “familiar”¹⁹⁷.

Indo Francisco Nunes da Silva a um samba, encontrara sua ex-amásia, “Antônia de Tal”. Enfurecido e enciumado, pois apenas algumas horas antes “a havia despedido de sua casa”¹⁹⁸, armou-se de uma faca e desfechou-lhe alguns golpes. A mulher viria a falecer poucos minutos depois em razão dos ferimentos recebidos. O caso, levado ao juiz municipal de Palmares naquele fim de século, era grave em suas consequências, mas estava longe de ser excepcional. Tanto brigas entre casais frequentemente resultavam em morte – em geral da mulher – quanto brinquedos e divertimentos populares, como sambas e presépios, não raramente eram cenário de conflitos entre casais. Acompanhemos o caso de Antônia e Francisco com mais vagar.

Francisco, era, ao tempo dos fatos, um homem de pouco mais de trinta anos de idade, viúvo e agricultor de profissão. Nascido em Urubá, em Pesqueira, fixara residência no engenho São Francisco em 1867. Conforme conta, vivia amasiado com Antônia havia pelo menos três meses. No entanto, em algum momento passara a desgostar dela, razão pela qual pedira, na manhã daquele dia 24, que se retirasse de sua casa.

Naquela mesma noite, em terras do mesmo engenho, seu irmão promovera um samba em sua casa. Para lá acudindo, Francisco encontrara sua ex-amásia. Embora nenhuma das testemunhas, tampouco o réu, o diga abertamente, as narrativas nos levam a crer que Francisco provavelmente se sentira ofendido e enciumado pela presença de Antônia. Considerando que sambas eram ambientes propícios para muita dança e bebida, é possível que outros homens tenham se insinuado para Antônia ou mesmo que o réu tenha sido confrontado com a atitude livre e independente da

¹⁹⁷ MJTJPE, Caixa 262, MD 122, Processo-crime, 1886.

¹⁹⁸ Idem, fls. 2.

mulher. O fato é que, com algumas facadas, Francisco a atingira, levando-a a morrer nos braços de um dos presentes.

Em sua defesa, o réu alegava sempre que nada tinha contra a vítima, não tinha razão alguma para matá-la. Aliás, nem mesmo se lembrava de tê-lo feito. Pondo tudo na conta do excesso de álcool, Francisco tentava convencer os jurados de que não tinha controle e consciência de suas próprias atitudes. A estratégia, no entanto, não rendeu bons frutos e o júri o considerou culpado.

Alguns anos mais tarde, em 1902, outro conflito entre homem e mulher chegava às autoridades judiciais¹⁹⁹. O caso, dessa vez, se dera na capital, Recife – fora levado ao juiz municipal do 3º distrito criminal da capital –, e tivera como vítima – não-fatal – Maria Magdalena Pereira de Jesus. Conhecida como Maria Praça, a mulher tinha vinte e oito anos de idade, era solteira e trabalhadora doméstica. Segundo conta, no dia 25 de dezembro, noite de Natal, fora a uma casa em Tegipió, “brincar samba”²⁰⁰. Voltando de lá na noite seguinte, a meio do caminho encontrou-se com alguns conhecidos, dentre os quais Francisco Marcellino Ferreira, conhecido por Chico Garapa. Leonel Pereira de Mello, outro membro do grupo, então chamou-a para dar seguimento à brincadeira em sua casa, ao que Maria Magdalena assentiu.

Dançaram até as onze horas da noite, quando então voltaram todos para suas casas. Conta a vítima que ela e as demais mulheres do grupo trocavam “palavras graciosas”²⁰¹ entre si, quando Chico Garapa decidiu entrar na caçoadá. O homem, no entanto, lhe teria dirigido “uma palavra que a decência manda calar”²⁰², ao que Maria Magdalena o repeliu, dizendo não lhe haver dado liberdade para que se atrevesse a tanto. “Inflamando-se”²⁰³, Chico Garapa golpeou-a com um cacete que trazia consigo. Enquanto ela tentava desviar das pancadas, seu agressor armou-se de uma faca e só não a utilizou por intervenção de Leonel. Maria Magdalena conta em seu depoimento que não foi logo à delegacia por ter Julia Francisca Regio, amásia de Francisco, lhe pedido que não o fizesse. No entanto, como seu corpo estivesse muito doído, no dia seguinte a vítima finalmente se resolveu a ir à subdelegacia pedir “providencias para que não ficasse impune o seu agressor”²⁰⁴.

Maria Francisca da Paz, conhecida por Maria da Hora, uma das companheiras com quem Maria Praça se divertia, conta uma versão um pouco diferente dos fatos. Segundo ela, a confusão

¹⁹⁹ MJTJPE, Caixa 740, Processo-crime, 1902.

²⁰⁰ Idem, fls. 12.

²⁰¹ Idem, fls. 12v.

²⁰² Idem, fls. 12v.

²⁰³ Idem, fls. 12v.

²⁰⁴ Idem, fls. 12v.

teria se iniciado quando Garapa, vendo a brincadeira das mulheres, sentiu-se autorizado a abraçar a vítima. Por duas vezes Maria Magdalena repeliu o homem, por duas vezes ele voltou a abraçá-la. Da segunda vez, no entanto, ela teria lhe dito que “não era seu homem e nem lhe tinha dado liberdade”²⁰⁵. Teria sido a “energia” com que a mulher o repelia que “maçara” o réu, travando então discussão com a vítima. “[V]endo que o resultado seria triste”²⁰⁶, Maria da Hora afastou-se com Apolinaria, que também integrava a comitiva. Pouco tempo depois, conta, Garapa se aproximou contando que Maria Praça “batera a mão a navalha e quis mata-lo”²⁰⁷, ao que ele se defendera com o auxílio de sua bengala.

Daí em diante os depoimentos contarão versões distintas da história, todas elas pouco favoráveis à vítima. Leonel Pereira de Mello, por exemplo, dono da casa onde Maria Magdalena participou do segundo *round* de samba, conta que, terminada a função, acompanhou seus convidados até parte do caminho e então rumou novamente para sua casa. Em certo momento, ouviu Garapa dizer a Maria Praça um “deixe-se disso”²⁰⁸. Indo ver o que se passava, encontrou o denunciado em atitude defensiva, encostado a uma parede, enquanto a mulher investia contra ele armada de uma faca de ponta. Leonel então agarrou Maria Praça por detrás, mandando que o réu fosse embora. Contida a situação, acompanhou Maria Praça a sua casa. Nenhuma ofensa, afirma, teria Francisco feito na mulher na sua frente.

Se as testemunhas não confirmavam a versão da vítima, o corpo de delito nela procedido encontrou “uma vasta ecchymose com escoriação assertada no lado esquerdo da fronte com derramamento da conjuntura occular”²⁰⁹. No entanto, entendeu-se que não havia indícios de autoria, não haveria evidências a ligar as contusões a Francisco Marcolino, de modo que o juízo decidiu por não o pronunciar.

O próximo caso sobre o qual nos deteremos, leitora, passou-se uma década depois do conflito entre Maria Praça e Chico Garapa. Não se trata, agora, de alteração ou de vias de fato, mas de crime de defloramento levado ao juízo municipal da 4ª vara criminal de Recife²¹⁰. Ainda me valendo das festas como dispositivo, menciono, por ora, que cheguei a ele por conta das circunstâncias em que o crime se deu: como veremos, o acusado teria encontrado a vítima em um

²⁰⁵ Idem, fls. 13v.

²⁰⁶ Idem, fls. 13v.

²⁰⁷ Idem, fls. 13v.

²⁰⁸ Idem, fls. 19v.

²⁰⁹ Idem, fls. 8.

²¹⁰ MJTJPE, Caixa 264. MD 210. Processo crime. 1913.

bumba meu boi. Aproveitando a oportunidade, convidara-a a ir a uma casa nas proximidades onde, afinal, a teria deflorado. Acompanhemos o caso.

O primeiro depoimento constante dos autos é o do réu, Augusto de Oliveira Cunha, à época com trinta anos de idade, solteiro, “pardo claro”²¹¹, ficamos sabendo, ainda, que era pintor e sabia ler e escrever. Conforme conta, desde outubro do ano anterior não apenas conhecia a vítima, “Amália de tal”, como com ela mantinha um namoro. À época, Amália trabalhava como empregada doméstica na casa do doutor Thomaz Coelho, no distrito do Poço, onde ele próprio residia. Em início de novembro, ele e um seu companheiro, Izidro, saíram de casa a fim de assistir a um bumba meu boi, lá, encontraram Amália acompanhada por uma sua colega conhecida por Lulu. Por volta de uma hora da madrugada, relata Augusto, teriam ele e Izidro convidado as mulheres a ir ao “castelo” onde Izidro morava, a fim de fazerem café. Lá mesmo teriam os dois casais pernoitado, cada qual em quarto próprio. Na manhã do dia seguinte, o réu teria contado a seu companheiro que “Amalia há muito que não era virgem, pois tinha tido relação na véspera com a mesma e nada encontrou que denotasse virgindade”²¹².

Dessa data em diante, Amália teria passado a frequentar a casa, melhor dizendo, o “castelo” de Izidro, onde mantinha “relações ilícitas” com Augusto. Seu relacionamento somente teria chegado a termo em julho de 1913, quando Amália teria deixado de comparecer ao seu ponto de encontro. Conta Augusto, ainda, que Amália lhe dizia sempre ser noiva, mas agir daquele modo por com ele “simpatizar”.

Ouvida no dia onze de novembro de 1913, Luzia Maria Mendes, a Lulu amiga de Amália, conta uma versão substancialmente diferente dos fatos. Contando com vinte e cinco anos, solteira, também empregada doméstica na casa do doutor Thomaz Coelho, e analfabeta, Luzia conta que na noite dos fatos, ocorrida cerca de cinco meses antes, teria saído com Amália para assistir, da rua, uma festa de aniversário que se realizava nas imediações da casa de seu patrão. Enquanto apreciavam a festa, Augusto, com quem namorava Amália, teria lhe dito que Izidro, seu próprio namorado, mandara chamá-la para um particular. Não tendo Luzia acedido, recebeu novo recado. Desta vez resolveu-se a ir até o outro, acompanhada de Amália e Augusto. Chegando à casa, Luzia conta que Augusto teria trancado a porta “apoderando-se da chave”. Questionado pelo seu

²¹¹ Há, no fim do processo, uma descrição física razoavelmente detalhada do réu: teria 1,67 de altura, cabelos castanhos e crespos, rosto comprido, barbado, olhos castanhos, nariz chato, boca e corpo regulares, todos os dentes Idem, fls. 65

²¹² Idem, fls 5.

proceder, teria respondido que assim o fizera “para não dar que falar a vizinhança”. Conta Luzia que nesse momento Augusto e Amalia se teriam retirado para a sala da frente, indo ela e Izidro para um quarto. A despeito disso, conta que com Izidro não teve relações e que “era donzela”.

No entanto, segundo informa às autoridades, do quarto em que estava pudera ouvir o que se passava com Amália. Conta que Augusto “insistiu primeiro com Amalia e esta se recusava”, que o homem dizia que se casaria – algo que teria sido dito, por diversas vezes, ainda na presença do outro casal. Pouco tempo depois, ouviu Amália gritar, enquanto Augusto dizia que não o fizesse pois “era feio”. A partir de então, Luzia teria pressentido que Amália estava com a boca tapada por Augusto. Conta que “teve ímpetos de ir impedir que Augusto deflorasse Amalia, mas, como mulher, sentio-se sem forças; que depois, quando sahira, Amalia mostrou a ella respondente as vestes ensaguentadas, dizendo que tinha sido deflorada à força”²¹³.

Luzia conta ainda que Augusto só teria permitido que as duas mulheres fossem embora no outro dia quase pela manhã, apesar dos conselhos de Izidro para que as deixasse ir. Foram, então, de volta para a casa de seu patrão, onde ninguém deu pela sua falta ou soube do ocorrido, pois as duas dormiam em um quarto independente da casa. Relata não saber se Amália voltou a ter relações com Augusto, mas não a viu namorar outro homem. Augusto, no entanto, seria conhecido nas redondezas como conquistador. Por fim, Luzia informa algo a um só tempo triste e importante: que ouvira Augusto dizer que não imaginara que Amália fosse donzela. Perguntando Amália por que razão dela fazia semelhante juízo, teria recebido como resposta “porque Amália vivia feito criada”.

Logo após ter sido ouvida sua colega, chegou a vez de Amália contar sua versão dos fatos para o delegado do distrito. Tinha ela apenas 18 anos quando de sua ouvida, não sabia ler nem escrever. Conta que, quando conheceu Augusto, ela era empregada na casa do doutor Thomaz Coelho, enquanto ele trabalhava na casa defronte, pertencente a um tal senhor Caetano. Em abril daquele ano de 1913, indo “a um sereno de uma dança”²¹⁴ com Lulu, por volta das dez horas da mesma noite Augusto chegara dizendo a Lulu que Izidro a chamava. Indo juntas a uma venda de propriedade do mesmo Izidro, onde este se encontrava, lá entraram para tomar café. Café tomado, Augusto teria dito estar muito suado e cansado e que “ia se fazer a fresca para descansar”, com o que Izidro concordara. Nesse momento, os homens teriam fechado a porta. Perguntando Amalia

²¹³ Idem, fls. 6v.

²¹⁴ Idem, fls 9.

porque o faziam, respondera Augusto que “um pessoal de defronte poderia dizer alguma coisa no dia seguinte, pois o mesmo pessoal é de muito má língua”²¹⁵.

Nesse momento, Izidro teria se retirado com Lulu para seu quarto, “afim de conversar um particular”, ficando Amalia e Augusto a sós. Daí em diante, Augusto teria começado a lhe fazer uma série de perguntas, como, por exemplo, “se tinha pai, mãe e irmão”, ao que Amalia respondera que só tinha um irmão, cujo paradeiro ignorava. Das perguntas, Augusto teria passado aos beijos e dos beijos ao defloramento em si. Conta Amália que desta data em diante passou a ter relações sexuais com Augusto. Este, por sua vez, teria lhe dito “que acataria todas as consequencias que podessem sobressair”.²¹⁶ Assim como Luzia, Amália relata que, antes de consumir o ato, o homem lhe teria dito jamais imaginar que ela fosse mesmo virgem. Por fim, Amália confirma às autoridades que mantinha namoro com um rapaz chamado José Araujo. No entanto, a ele só via “de tempos em tempos”. Conta, finalmente, que “depois que rompeu suas relações com Augusto, não teve mais relações com outro qualquer”²¹⁷.

Outra testemunha, Raymunda Rodrigues da Silva, de 24 anos, solteira, também doméstica, conta que é amiga de Amália há pelo menos sete anos, não tendo, em todos esses anos, nada a contar que desabone sua conduta. Conta, ainda, ter sabido do defloramento por ter lhe contato a própria Amália.

No dia 16 de setembro de 1913, é realizado exame médico em Amália, com o propósito de verificar o defloramento. É através desse exame que somos introduzidas a uma descrição física da vítima: “de cor parda escura, altura regular, (...) de desoito annos de idade, (...) constituição regular, temperamento lynphatico”²¹⁸. É também através dele que somos informadas que Amália estaria grávida no momento de realização do exame.

Os peritos realizam, então, a averiguação do corpo de Amália buscando responder cinco quesitos: “primeiro, se houve defloramento; segundo, qual o meio configurado; terceiro, se houve copula carnal; quarto, se houve violencia para fim libidinoso; quinto, quaes ellas sejam”²¹⁹. Note a leitora que, se a violência acontecera em abril daquele ano, o exame, a partir do qual buscava-se apurar a existência ou não do crime, se realizava apenas cerca de cinco meses depois. Não espanta,

²¹⁵ Idem, fls. 9v.

²¹⁶ Idem, fls. 10

²¹⁷ Idem, fls. 10

²¹⁸ Idem, fls. 13

²¹⁹ Idem, fls. 13.

então, que os peritos respondam afirmativamente para a existência da cópula, mas afirmem não encontrar evidências de utilização de violência para tanto.

Quando ouvida novamente, desta vez em juízo, Raymunda informa que, após ter deflorado Amália, Augusto teria prometido se casar, pedindo que, por isso, ela não procurasse as autoridades. Nos dias seguintes, no entanto, o homem desapareceu. Tendo em agosto despontado os primeiros sinais de gravidez, e não mais sabendo do paradeiro de Augusto, Amália a procurara, pedindo para que a acompanhasse à Chefatura de Polícia levar o caso às autoridades. Raymunda, observa, finalmente

(...) que a offendida ainda hoje vive irrepreensivelmente; que actualmente ella testemunha tem sabido pela mulher de nome Lulu que o denunciado é tido no Poço como conquistador e valentão; que o que accaba de referir a respeito do desvirginamento soube pela propria offendida (...) ²²⁰

Chega, então, o momento de Izidro Gomes da Silva, amigo de Augusto presente na noite dos fatos. Izidro diz não saber se Amália fora ou não deflorada naquela noite, mas confirma que, estando em sua casa com Amália, se retirara com a moça para um dos quartos, onde permaneceu por algum tempo. Conta que Augusto é freguês em sua venda e trabalhava como pintor na casa de um Coronel Luiz Lima.

No dia 19 de dezembro daquele mesmo ano de 1913, é, finalmente, o momento de ouvir-se o acusado. Vejamos o que diz Augusto de Oliveira Coelho:

Que elle respondente não é o autor do desvirginamento da menor Amalia Tavres de Souza conhecida por Andreza; que entretanto ja teve relações sexuaes com a mesma menor por duas vezes nas proximidades do Rio e que na noite em que se deo o facto criminoso elle denunciado andou com a mesma offendida encontrando-se com ell nas proximidades de um Bumba digo um divertimento a que assistia em SantAnna; que effectivamente era pintor na casa de Madame Caetana em frente a casa do Doutor Thomaz Coelho tendo lá visto por duas vezes a menor offendida; que effectivamente elle respondente esteve na noute do facto em questão em casa de Izidoro conhecido por Izidio em SantAnna juntamente com este acompanhados ainda da offendida e de Luiza Maria da Conceição e que tomaram café sendo certo que em seguida sahiram a passeio com a offendida e a mesma Luiza até que este se despediram; que depois do facto em questão somente vio a offendida poucos dias aqui na sala de audiencias digo em caminho para sala de audiencia. ²²¹

No dia 22 de dezembro, o juiz então profere sua decisão. Considera o réu culpado e incurso nas penas do art. 267 do Código Penal de 1890, que previa o crime de defloramento:

Art. 267. Deflorar mulher de menor idade, empregando seducção, engano ou fraude:

²²⁰ Idem, fls. 40.

²²¹ Idem, fls 52-52v.

Pena - de prisão celllular por um a quatro annos

O interessante, neste caso, é percebermos que o artigo subsequente previa tipo penal distinto, que não foi levado em momento algum à discussão em juízo:

Art. 268. Estuprar mulher virgem ou não, mas honesta:

Pena - de prisão celllular por um a seis annos.

§ 1º Si a estuprada for mulher publica ou prostituta:

Pena - de prisão celllular por seis mezes a dous annos.

§ 2º Si o crime for praticado com o concurso de duas ou mais pessoas, a pena será augmentada da quarta parte.

Art. 269. Chama-se estupro o acto pelo qual o homem abusa com violencia de uma mulher, seja virgem ou não.

Por violencia entende-se não só o emprego da força physica, como o de meios que privarem a mulher de suas faculdades psychicas, e assim da possibilidade de resistir e defender-se, como sejam o hypnotismo, o chloroformio, o ether, e em geral os anesthesicos e narcoticos.

Embora as narrativas de Amália e a de sua amiga Luíza (Lulu) nos façam entender que, para a ocorrência do ato sexual, houvera emprego por parte de Augusto de violência física, a caracterizar, portanto, não crime de defloramento, mas verdadeiro estupro, tal questão não é propriamente discutida – nem por Amália, nem pelas autoridades. Talvez tomando como referência o laudo pericial (realizado, insistamos, cerca de cinco meses depois dos fatos) no qual os peritos entendem pela não utilização de violência para a prática sexual, talvez tendo foco nas narrativas de que Augusto teria afirmado que se casaria, talvez significando o fato de não ter Amália procurado as autoridades a não ser quando se tornou evidente que Augusto não cumpriria sua promessa de casamento, o enquadramento dos fatos como estupro não é, de fato, considerado.

Nas páginas finais²²² do processo ficamos sabendo que, sendo Augusto recolhido à prisão no dia 15 de janeiro de 1914, em 1º de maio do mesmo ano teria sido remetido ao hospital de Alienados, do qual só regressaria em março de 1917, por se achar curado. Em sete de agosto de 1917, em virtude de mandado expedido pelo Superior Tribunal de Justiça, Augusto seria finalmente solto.

Casos como esses não eram nada raros. Como discutido em trabalho anterior (Silva, 2019), mulheres das classes populares viviam às voltas com a violência masculina, fosse ela exibida por seus maridos e amantes, por seus colegas e companheiros, ou por policiais ou soldados rasos que percorriam as mesmas ruas da cidade que elas. Reputadas como “mulheres públicas”, notadamente

²²² Idem, fls. 65.

pelo discurso da antropologia criminal da época (Franklin, 2017), por não viverem sob a sombra e a (enganosa) proteção de lares patriarcais típicos das classes médias e das elites, essas mulheres precisavam trabalhar desde cedo para sustentarem a si.

Com isto, por um lado, detinham certa liberdade de ir aonde quisessem e se relacionarem com quem escolhessem. Podiam, como Maria Magdalena, passar o feriado natalino a divertir-se com colegas, pulando de samba em samba, ou, como talvez tenha tentado Antônia, desfeito um laço ao qual estavam ligadas, seguir a rotina de modo relativamente desembaraçado em busca, talvez, da formação de novos laços. Por outro lado, precisavam lidar com as investidas de homens como Chico Garapa, que se viam autorizados a tomar liberdades e passar dos limites que elas entendiam como razoáveis ou respeitosos. E, para tanto, precisavam muitas vezes recorrer à autodefesa, como talvez tenha sido o caso de Maria Praça. Se de fato a mulher puxara uma faca de ponta ou uma navalha para amedrontar e pôr limites no homem, este fato não era fora da curva, mas recorrente para mulheres de sua condição, como também já demonstrei em trabalho anterior.

Como mencionava, a antropologia criminal da época ocupou-se fartamente do estudo daquilo que entendia como as patologias de mulheres como Maria Praça. Homens como Nina Rodrigues julgavam importante se debruçar sobre estas mulheres porque, de um lado, elas ajudavam a entender a comunidade negra de modo mais amplo, dado seu papel não apenas como mães e responsáveis pela formação de crianças e jovens, mas também nas tramas de sociabilidades mais amplas. Grande interessado na cultura e nas religiosidades negras, analisadas de perto na Bahia, o médico maranhense se mantinha atento à centralidade da mulher negra na preservação e transmissão de valores e tradições desempenhando papéis como sacerdotisas, líderes religiosas. Além disso, não lhe escapava a posição estratégica ocupada dentro dos lares senhoriais, cuidando das crianças, preparando o alimento. Eram verdadeiros elementos africanizadores da cultura brasileira.

Para um aficionado na suposta cientificidade das diferenças raciais, se os negros em geral eram uma ameaça à viabilidade do Brasil como nação, a mulher negra era um perigo em particular. Ela carrearia para dentro do tecido social suas degenerescências, ligadas, sobretudo, à sua imoralidade. Distantes do ideal de pureza e castidade de uma feminilidade branca, mulheres negras seriam, acima de tudo, lascivas, dotadas de uma sexualidade desenfreada, bestial. Isso as tornaria fortemente propensas à prostituição, mas também ao comportamento enganador, traiçoeiro, ardiloso. Com isso o médico maranhense supunha explicar, por exemplo, certa capacidade

mandingueira, feiticeira, de ludibriar sobretudo as senhoras com as quais conviviam (Franklin, 2017).

Para os fins a que nos propomos aqui importa sobretudo notar como as análises de Nina Rodrigues se dirigem para o campo da sexualidade. Analisando a produção literária do século XIX sobre a Revolução Haitiana, Marlene Daut (2015) buscará analisar os principais tropos presentes nessas narrativas. Um dos argumentos centrais da autora é o de que os intérpretes, sobretudo europeus, dos acontecimentos da ilha buscarão enquadrá-los como eventos raciais, esvaziando seus significados para a filosofia política moderna. Nesse enquadramento dos fatos, a mestiçagem tem papel central. Um dos principais tropos analisados pela autora é o da/o mulata/o trágica/o, que, como a flexão de gênero indica, se expressa em versões masculinas e femininas.

A/o mulata/o trágica/o é normalmente caracterizada como uma pessoa “mestiça” que se vê deprimida, com tendências suicidas, fratricidas e/ou parricidas, devido ou à sua falta de identidade ou à sua inata corrupção biológica. De acordo com o estereótipo, esses indivíduos se veem frequentemente confusos sobre se são mais “brancos” ou mais “negros”, e frequentemente são instados a escolher entre suas identidades duais, passando ou para uma condição de “brancura” (uma das apresentações mais familiares do tropo) ou de “negritude”. (...) Outras figurações da/o mulata/o trágica/o apresentam tais personagens como sexualmente depravadas, fracas ou até mesmo como homossexuais (...), inevitavelmente retornando à ideia de que elas eram de algum modo degeneradas, corruptas e, por isso, condenadas a morrer de modo trágico por conta de sua condição “mestiça” (...) (Daut, 2015, p. 330) (tradução própria).

Nas obras analisadas pela autora, o tropo da/o mulata/o trágica/o se expressa frequentemente em personagens moralmente desviantes, que se valem de artifícios para enganar aquelas/es com quem se relacionam. No caso das mulheres, são frequentemente retratadas como mulatas irresistíveis que se valem da própria sexualidade como ferramenta para alcançar seus desígnios maliciosos. Outra não era, como vimos acima, a percepção de Nina Rodrigues. Mulatas e mulatos surgem, em seu texto, como em outros tantos textos do século XIX e início do século XX, como verdadeiros elementos antissociais.

Recupero o tropo da/o mulata/o trágica/o discutida pela autora por vê-lo fartamente reproduzido nos escritos de autores como Nina Rodrigues (e também Gilberto Freyre, conforme veremos mais à frente), mas também nos modos das autoridades ao lidar sobretudo com mulheres como aquelas que encontro na documentação de fins do século XIX e início do século XX. Revisitando a documentação analisada durante o mestrado e cotejando-a com a documentação coletada agora durante o doutorado, saltou-me novamente aos olhos a construção dessas mulheres

enquanto incorrigíveis, verdadeiros elementos antissociais e desordeiros, que se particularizavam por sua sexualidade desbragada e, portanto, por sua moralidade desviante.

Ainda no mestrado, pude perceber que, enquanto os homens que circulavam por sambas, presépios, maracatus e batuques, pertencessem eles ou não ao mundo dos “brabos”, eram reputados pelas autoridades e pelas elites e setores médios como “desordeiros”. Ofícios policiais e registros da Casa de Detenção, imputam-lhes a prática de “desordens”. No entanto, mulheres que exibiam comportamentos em tudo semelhantes ao desses homens tinham muitas vezes suas condutas reputadas como “ofensas à moral/moralidade pública”. Seus atos infracionais, portanto, eram lidos especificamente na chave de uma moral sexual.

Como eu dizia acima, essas mulheres eram construídas nos discursos e práticas das autoridades como “mulheres públicas”, mulheres cujas práticas desviantes as retiravam de uma suposta esfera protetiva da domesticidade e as lançavam ao mundo da rua, com suas tensões e perigos. Mesmo mulheres negras que procurassem reproduzir comportamentos conforme as regras da moralidade vigente – como, em momentos, parece ser o caso de Amália – carregavam tais estigmas. Nesse sentido, não é de espantar que as investidas de Chico Garapa sobre Maria Praça não sejam tomadas como desrespeitosas ou ofensivas, ou, mesmo, que no caso de Amália jamais se discuta um possível estupro, mas apenas crime de defloramento.

Como argumenta Sueann Caufield, em pesquisa sobre os discursos públicos sobre honra feminina e seus entrelaçamentos com a identidade nacional e a defesa do desenvolvimento do país (2001, p. 33), construía-se um dualismo casa-rua que precisa ser entendido não como sistema cultural homogêneo ou estático, mas verdadeiro campo de batalha no qual perspectivas diversas sobre a rua e a casa eram informadas por classe, gênero e raça, dentre outros elementos. Acompanhando as análises da autora, e relendo-as a partir de meu contra arquivo, entendo que essa batalha era, em grande medida, realizada a partir dos corpos das mulheres, notadamente as mulheres não brancas construídas discursivamente por homens como Nina Rodrigues como elementos antissociais e perversos ao desenvolvimento da nação.

Entretanto, eu também estive n’essa mesma noite n’uma pacífica e íntima reunião na..., onde se dançou e tocou, e entre cujos ornamentos componentes passei o mais agradavelmente possível uma grande parte da noite, indo passar outra parte n’um presepio não longe da casa hospitaleira em cujo tecto me abrigára.

Quem é que não sabe que cousa é um presepio?

Meia duzia de raparigotas que, quase sempre *couleur noire*, dançam e requebram-se em frente de uma lapinha, onde repousa um Menino Deus; eis o que é um presepio.

A lapinha e o Menino Deus são um pretexto. Ahi não ha sombra de devoção, nem se quer ha respeito para com a veneranda imagem do Verbo incarnado.

O que se pretende, o fim do presépio é divertir as raparigotas de saiotos curtos, capella de lorangeiras, fochas de sêda e pandeiros ornados de fitas, e mais ainda fisgar algumas esmolos dos concorrentes para, em nome do Deus Menino, passar-se algumas horas alegres no seio de uma pequena orgia de família.

No tal presepio, onde estive, dançavam seis das taes raparigas, pretinhas e feias como uma noute tempestuosa.²²³

O trecho acima, extraído de folhetim publicado no Diário de Pernambuco e já trabalhado por mim quando da pesquisa do mestrado, ficciona a ida do narrador a um presépio. O divertimento é todo descrito a partir da perspectiva da sexualidade desregrada e um tanto quanto bestial de mulheres negras. Muitos dos pequenos artigos de jornais que denunciam a existência de tais brinquedos, pedindo atenção da polícia para as cenas de desordem e ofensa à moral pública que ali teriam lugar, os descrevem justamente como locais de bebedeira e gritaria mantidos por mulheres de quem se sugere a pertença ao universo da prostituição.

Presepio – Dizem-nos n’um bilhete postal que, na rua Imperial da parochia de S; José, há e funciona um *presepio teúdo e manteúdo por camelias*, e que alli faz-se um barulho infernal nas noites de funcção.

Chamamos para o caso a atenção da policia local.²²⁴

Essas mulheres reconstruíam, ou tentavam reconstruir, a seu modo, arranjos domésticos que, dentro das condições materiais a elas disponíveis, lhes conviessem. Nem sempre unidas por relações formais de matrimônio, podiam viver com homens de sua escolha, como Antônia se unira a Francisco Nunes da Silva, no primeiro caso narrado. Ao longo dos anos trabalhando com diferentes documentos históricos, passou a me saltar aos olhos as múltiplas tentativas de encontrar arranjos de vida – relativos a dimensões como trabalho, vinculação a relações afetivo-sexuais, religião, liberdade de ir e vir – relativamente autônomos. Liberdade e autonomia, no caso dessas mulheres, adquiria uma conotação generificada: os estigmas da cor e da escravidão em suas trajetórias se entrelaçavam fortemente a concepções sobre distribuição de papéis de gênero que muitas vezes, a despeito de suas tentativas de amealhar alguma liberdade, as aprisionavam em relações com pais, maridos, irmãos, amantes. Esse era o caso, sem dúvida, de Antônia, assassinada por seu ex-amante numa tentativa deste de exercer controle sobre sua vida.

²²³ DP, 1871, ed. 4, folhetim, p. 8

²²⁴ DP, 1881, ed. 259, Revista Diária, p. 2

Era o caso, também, de Olympia Pinto de Almeida, que, assim como Antônia, encontra seu fim pelas mãos de seu amante:

Homicídio – Hontem, entre 7 e 8 horas da manhã, e na rua do Lima, em Santo Amaro das Salinas, da freguezia da Boa-Vista desta cidade, Aquelino João da Silva assassinou com duas facadas á Olympia Pinto de Almeida, com quem vivia amasiado; e conta-se que, após o crime, o assassino foi buscar uma filhinha da sua victima para aspergi-la com o sangue de sua mãe, em o qual esfregou o rosto da pobre criança.

Corre como certo que, sendo Aquelino muito ciumento, prohibira á Olympia de ir á um presepe; mas esta, sendo apaixonada por taes divertimentos, infringio a ordem do seu *homem*; pelo que este, tomado de vehementes ciumes por attribuir esta infracção ao galanteio de sua amasia, cometteu o referido crime.²²⁵

Se no caso de Antônia os ciúmes de Francisco são “sugeridos” ao longo do processo como razões para o cometimento do crime, na notícia acima a questão é de pronto apontada. Ainda que seja possível perceber uma nota dramática e sensacionalista na construção da narrativa, não se pode descartar que, de fato, Aquelino entendesse que, agora que vivia com ele, Olympia não podia circular em um ambiente que a lançava à condição de corpo público, suspensa, em tese, pelo enlace “amoroso” em que viviam. Chama a atenção no caso também a aparente contrariedade de Olympia com o controle exercido pelo seu amante: apaixonada por presépios, não deixaria de se divertir ao modo como gostava pelo “mando” de seu amante. Talvez Olympia não se visse, de fato, submetida à condição de submissão à figura patriarcal de seu amante. Talvez tivessem mesmo se conhecido em um divertimento como aquele que ele agora tentava proibi-la de frequentar. O caso sugere que Olympia não necessariamente estaria disposta a abrir mão de sua liberdade em face de seu amante.

Um outro processo-crime encontrado nos arquivos do Memorial de Justiça de Pernambuco me chamou atenção para os modos como mulheres como Antônia, Olympia ou Maria Praça significassem seu trânsito pela rua: não se vendo como “corpos públicos”, mas como sujeitos dotados de autonomia. Devo observar que este caso nenhuma relação tem com meu dispositivo, com festas e divertimentos populares. Transcrevi-o como parte de minha imersão na documentação e, posteriormente, realizando a análise do material coletado, percebi o quanto ele me informava sobre o universo de mulheres como minhas interlocutoras. Vamos aos fatos:

Segundo informações constantes do processo, no dia 19 de março de 1872, no termo do Cabo, situado nas imediações de Recife, Antonia Joaquina da Silva, lavadeira e engomadeira de 28 anos, teria dito a seu amante, José Antonio da Silva, que se retirasse de sua casa. Como ficamos

²²⁵ Diário de Pernambuco, 1880, ed. 298, Revista Diária, p. 2.

sabendo pelo próprio depoimento de Antonia, embora fosse casada formalmente, vivia “fora de seu marido” e amasiada com José Antonio da Silva. Seu amante, no entanto, “não lhe dava nada”, razão pela qual se decidira a pô-lo para fora de casa, dizendo-lhe “que fosse para casa de sua mãe que ella viveria só em sua casa, que para isto trabalhava, lavando e engommando”.

Irritado com a decisão da mulher, José Antonio se retirara dizendo que “devia-lhe amassar como se amassa uma banana”. Passando, nesse momento, o inspetor de quarteirão, Antonia a ele teria contado o que lhe dissera seu amante, ao que o inspetor aconselhou homem a se retirar. Cerca de dez dias depois, José Antonio voltaria, agora armado de um cacete e dizendo que se ela não mais o queria em sua casa, também ali não receberia mais homem algum. A despeito das palavras, após havê-las proferido, se retirou. Naquela mesma noite, no entanto, voltaria e, após uma altercação com Antonia, deu-lhe algumas cacetadas.

A irmã da vítima, a costureira de 30 anos Maria Hyppolita, conta em seu testemunho que, por volta das oito horas da manhã vira entrar na casa da irmã, armado de um cacete, o réu. Naquela noite, estando ela testemunha na casa de uma vizinha, ouviu a altercação do casal. Algum tempo depois, tornando-se a altercação mais enérgica, ouviu não apenas alguns gritos vindos de Antonia, mas o som de pancadas. Correu, então, à casa da irmã, chegando quando José Antonio se retirava. Ao entrar, viu a irmã ferida.

Antonio Francisco Barbosa, praça do corpo de polícia de Recife destacado no Cabo, informa que, ouvindo gritos de “quem me acode” do quartel, situado nas proximidades da casa da vítima, para lá se dirigiu. O ofensor já se havia retirado, no entanto, conta que Antonia tinha o vestido ensanguentado. O policial ainda chegou a ver, seguindo apressando pela rua, o vulto de um homem, mas não o seguiu por ser noite e por ter saído do quartel desarmado.

O interessante deste caso, leitora, é a possibilidade que nos abre para observar um recorte da vida de uma mulher que, vivendo de si para si, procurando sustentar-se através de seu trabalho (que, conforme informa às autoridades, mal chegava para pagar o aluguel e sua própria alimentação). Já tendo deixado seu marido – por razões que não sabemos quais foram – Antonia não estava disposta a viver com um homem que em nada contribuía para as despesas da casa.

Como mencionado anteriormente, em seu trabalho, Sueann Caulfield (2001), a partir da análise não apenas dos discursos de juristas como Afrânio Peixoto e Evaristo de Moraes, como também da uma série de processos em que se discutiam crimes de defloramento, estupro e atentado ao pudor, no início do século XX, o Brasil assistia a um recrudescimento do interesse sobre a honra

sexual. Projetos de controle do corpo e do comportamento femininos, traduzidos no Brasil mais que em qualquer outro lugar do mundo, em uma cruzada em defesa da virgindade feminina (uma “himenolatria”, nos termos críticos de Afrânio Peixoto), vinculavam-se estreitamente à construção de uma nação brasileira moderna, digna de ser listada entre as grandes nações civilizadas.

Este é, como já argumentei anteriormente neste trabalho, também um momento de multiplicação de um pensamento sobre a formação social do Brasil que buscava pensar sua viabilidade. É nesse quadro que Sueann Caulfield identifica na defesa da honra feminina a defesa de um ideal de nação que a espelhava na família patriarcal. O país deveria assumir os contornos de verdadeira “família” ordeira, na qual as mulheres seriam “honestas”, “morigeradas”, submissas aos maridos e voltadas ao desempenho de um papel doméstico. Esta imagem idealizada de família tinha, é evidente, importantes implicações em termos de classe e raça. Compassada ao discurso sanitarista que tomava as cidades brasileiras e que entendia mocambos e cortiços, como seus ocupantes, como a tradução dos vícios e degenerações que infestavam o país, promoviam a proliferação de elementos nocivos à saúde física e moral e inviabilizavam seu desenvolvimento, discursos sobre honra feminina buscavam moralizar mulheres cujas práticas sexuais e morais eram vistas como nocivas. Como aponta a autora, muitos defensores do discurso de aperfeiçoamento nacional através de políticas de branqueamento defendiam, igualmente, a castidade feminina.

Trago as cenas de arquivo antes apresentadas como modo, simultaneamente, de tematizar e produzir ruído sobre os discursos e práticas de defesa de uma moralidade pública pautada no controle patriarcal sobre os corpos das mulheres. A defesa da moralidade estudada por Sueann Caulfield para o início do século XX pode muito bem ser vista como desdobramento de discursos e práticas de controle incidentes desde pelo menos meados do século XIX sobre as mulheres das classes populares, majoritariamente negras, que tinham arranjos de vida que atritavam com aqueles idealizados pelas elites. Circulando pelo espaço público, articulando arranjos domésticos que não necessariamente reproduziam uma idealização da domesticidade e da intimidade da casa típica dos lares brancos e senhoriais, essas mulheres se viam construídas como “mulheres públicas” cuja sexualidade desbragada podia ser trágica não apenas para elas, mas para o desenvolvimento nacional.

Controlar seus corpos, restringir-lhes a liberdade podia, simultaneamente, se traduzir, como discute Caulfield, em um projeto de construção da nação, mas também ser objetivo de seus próprios companheiros. Homens muitas vezes reputados eles mesmos dignos de controle e intervenção

moralizante, por serem vadios e desordeiros, reproduziam discursos e práticas patriarcais como forma de recomposição e exercício de poder sobre mulheres de vida problematicamente “livre”.

4.2. “Encontros” brutais: sexualidade e violência na escrita da nação

Se a leitora que tem percorrido comigo as tantas páginas de que se compõe este trabalho ainda se lembra, num já longínquo primeiro capítulo tivemos oportunidade de discutir que, no fim da década de 1920 e início da década de 1930, Gilberto Freyre entrou em debate com a *intelligentsia* brasileira, pensando a formação e as perspectivas de futuro da nação de um modo relativamente novo. Se para as gerações que o antecederam, se para autores como o próprio Nina Rodrigues, mas também Silvio Romero e Oliveira Vianna, o mestiço, o mulato, simbolizavam a perdição nacional com sua herança genética composta pelo pior dos dois mundos, Freyre e seu culturalismo procurarão revisitar o tropo da/o mulata/o trágica/o de modo um tanto quanto diverso.

A partir da tese do lusotropicalismo, Freyre abre espaço para que uma sociedade moderna nos trópicos seja não um paradoxo ou um objetivo impossível, mas uma verdadeira conquista do colonizador português em seu encontro com indígenas e africanos. Afinal o português seria aquele que “triumfaria” onde os demais europeus falharam (Freyre, 2021a, p. 73). Em um nível superficial, o sociólogo convida o leitor deixar de lado o argumento racial para pensar que critérios “culturais” seriam aqui determinantes. A particularidade da sociedade brasileira, e também sua condição de possibilidade, é situada então na plasticidade de seu povo, fruto primordial da plasticidade do português. Essa plasticidade, como vimos, se expressaria nos usos e costumes altamente adaptáveis, na capacidade, portanto, de transferência para um espaço novo – os trópicos – onde o contato entre diferentes raças, mas, sobretudo, diferentes culturas aconteceria.

Em sua escavação para compreender a produção do sujeito moderno, a ascensão do Eu transparente, o sujeito (branco) que mira o mundo a partir do lugar não-afetável de sua razão que tudo pode compreender, Denise Ferreira localiza também a produção daquele que é o outro desse sujeito transparente não-afetável: o que ocupa os polos negativos das dicotomias modernas, que é corpo (exterioridade), afetabilidade e impossibilidade de autonomia, visto que não dispõe das prerrogativas de uma razão toda poderosa. A cultura, assim como a nação, dirá a autora, adquire um papel importante na produção dessa escrita do sujeito moderno. Ela contará as histórias que dizem eu e o outro, ou que dizem dos projetos de conhecer e delinear o outro: o que ele é, o que

ele não é, o que ele não pode ser. E nisso tem contribuído para produzir a realidade: o horizonte da morte como aquele que se apresenta para os outros do Eu branco.

Lila Abu-Lughod, por sua vez, proporá à antropologia – cujo objeto por excelência, para muitos, é justamente a cultura – uma “escrita contra a cultura”. O principal incômodo da autora está justamente no modo como a antropologia, a despeito de todos os inegáveis esforços de reorientação crítica, produz o “outro”. Para ela, “(...) ‘cultura’ opera no discurso antropológico para reforçar separações que inevitavelmente carregam sentidos hierárquicos” (Abu-Lughod, 2018, p. 194) Num argumento razoavelmente próximo daquele desenvolvido por Denise Ferreira, a autora nos fala que um lugar de poder marca a escrita antropológica: não apenas o “outro” é produzido como aquele que é diferente, portanto aquele de quem se fala e que se aponta suspenso no tempo e reconhecível por uma série de características que o singularizam, como o antropólogo produz a si mesmo enquanto aquele capaz de conhecer, apontar e falar sobre o outro. No entanto, diz ironicamente, quais das perguntas que lançamos para conhecer e explicar nossos outros lançaríamos para falar de nós mesmos? Sugere, então, à leitora, o exercício e a experimentação da sensação de incômodo e inadequação que ele deixa no ar.

O conceito de cultura é o termo oculto em tudo que já foi dito sobre antropologia. A maioria dos antropólogos/as americanos acredita ou age como se acreditasse que a “cultura”, notoriamente difícil de definir e ambígua como referente, ainda assim fosse o verdadeiro objeto da investigação antropológica. Não obstante, poderíamos dizer que a cultura é importante para a antropologia graças à distinção antropológica entre eu e outro que nela subjaz. Cultura é a ferramenta essencial para fazer o outro. (...) O discurso antropológico concede à diferença cultural (e a separação entre grupos de pessoas que isso implica) um ar de evidência. (Abu-Lughod, 2018, p. 200)

Nos processos de criação e demarcação de outridade engendrados pelos usos que são feitos da cultura, um dos maiores problemas é a tendência à essencialização. Vista como conjunto de características singulares de uma coletividade, ou tomada, citando, como cita a autora, Edward Said, enquanto conjunto de “qualidades talismânicas”, a cultura é algo não problematizado, suspenso no tempo, imóvel e não transformativo. Além disso, os pesquisadores teriam uma tendência a buscar a coerência e os traços de homogeneidade dos grupos, passando ao largo das contradições e dos conflitos. O desafio aqui estaria em observar como, dentro das práticas e dos entendimentos compartilhados, há sempre espaço para o imprevisível, para um desenrolar dos fatos, para tomadas de decisão que contrariam e entram em tensão com as práticas e entendimentos estabelecidos.

Vale, então, localizar onde e em que condições estamos escrevendo a cultura como forma de leitura essencialista e como ferramenta na demarcação de outridade. Quando passamos a justificar os dramas que marcam a experiência de um sujeito ou de coletividades em pretensos traços culturais que naturalizam ou mesmo criam, por si sós, as condições para que a violência se reproduza (e é possível que pensemos nas mulheres cabisbaixas e silenciosas de véu que tanto “perturbam” o secularismo europeu ou mesmo a mulata “fogososa” e irrequieta do início do século XX que se “recusava” à domesticidade patriarcal importa, que tanto preencherá a imaginação de memorialistas, folcloristas e sociólogos brasileiros até pelo menos meados da década de 1970)?

Essa escrita da cultura é, na verdade, um modo autorizado de reintroduzirmos o problema racial. Aqui, no entanto, proponho que tomemos tais advertências para focar em um aspecto particular do modo como Freyre articula a escrita da cultura e da raça: seu modo de pensar o lugar e o papel de mulheres negras e indígenas e o entrelaçamento que ele tem como sua mobilização dos lugares da cozinha e da festa. Com isto chegaremos, também, a seu modo próprio de articulação do tropo da/o mulata/o trágica/o²²⁶.

Vejamos como Freyre narra, ainda no início de *Casa Grande & Senzala*, o “encontro” do colonizador português com a mulher nativa, isto é, indígena:

Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora.

(...)

O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual – sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal—assombradas – que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil. Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos “caraíbas” gulosos de mulher. (Freyre, 2021a, p. 70–71)

O trecho, se tanto tem de incômodo, sobretudo para a leitora (aqui a flexão de gênero não é recurso estilístico), também tem de ilustrativo. A tese da plasticidade portuguesa, adquirida em

²²⁶ Tal interpretação da obra de Freyre faz frente a intérpretes que insistem que a escrita da cultura, no autor, é seu modo de se afastar do racismo que informava o pensamento de autores como Oliveira Vianna (Araújo, 1994; Souza, 2000).

seu longo contato com a sociedade árabe, se expressa na capacidade do homem colonizador de se misturar às mulheres nativas. Diferente dos demais europeus, demasiado rígidos, demasiado encerrados em seus próprios usos e costumes, o português teria o temperamento necessário à colonização do Brasil, uma vez que, já um tanto quanto mestiço pelo seu longo contato com os “mouros”, se disponibilizaria a fundar a nação “misturando-se gostosamente” às mulheres não-brancas que encontraria deste lado de cá do Atlântico.

É importante observar que a conquista da *terra* é equiparada à conquista do *corpo* feminino. A possibilidade de domínio sobre as mulheres condicionava as possibilidades de colonização. Como aponta Anne McClintock, as primeiras representações do “novo mundo”, as primeiras cenas coloniais, foram pintadas em tons fortemente racializados e generificados. Na descrição de Colombo, por exemplo, a terra não seria redonda, antes, teria a forma de um seio de mulher. Viajantes europeus em incursão nas Américas e na África, retornavam com relatos eróticos sobre mulheres nuas que copulavam com animais e homens de pênis gigantesco. “Dentro dessa tradição pornotrópica, as mulheres figuravam como a epítome da aberração e do excesso sexuais. O folclore as via, ainda mais que aos homens, como dadas a uma lascívia tão promíscua que beirava o bestial” (McClintock, 2009, p. 45). A empreitada colonial adquiria, então, a conotação de uma jornada de conversão, a submissão das terras preñes de erotismo místico e monstruoso à transparência do conhecimento científico e masculino, simbolizado no falo que penetraria e inseminaria essas mesmas terras.

Nas análises de Freyre, a grande contribuição dos povos indígenas para a formação nacional residiria nas mulheres, uma vez que os homens indígenas seriam pouco talhados para o trabalho. Estendidos languidamente em suas redes, os homens indígenas seriam, aos olhos do autor, um tanto quanto à-toa. Na divisão do trabalho praticada dentro de suas comunidades, os principais conhecimentos e habilidades técnicas se encontrariam nas mulheres. No entanto, como vimos, a grande contribuição da mulher indígena não estava no trabalho, na sua capacidade de fabrico de instrumentos, nos modos de cuidar das lavouras, estava, isso sim, em sua capacidade de gestar os mestiços que povoariam o Brasil e multiplicariam as famílias coloniais.

É possível que se degredassem de propósito para o Brasil visando ao interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual (...). A ermos tão mal povoados, salpicados, apenas, de gente branca, convinhem superexcitados sexuais que aqui exercessem uma atividade genésica acima da comum, proveitosa talvez, nos seus resultados, aos interesses políticos e econômicos de Portugal no Brasil.

Atraídos pelas possibilidades de uma vida livre, inteiramente solta, no meio de muita mulher nua, aqui se estabeleceram por gosto ou vontade própria muitos europeus do tipo que Paulo Prado retrata em traços de forte realismo. Garanhões desbragados. (Freyre, 2021a, p. 83)

A chegada de africanos vítimas do tráfico atlântico ao país teria reforçado o caráter sexualizado do encontro entre as três raças formadoras da nação. Se o homem indígena fora dispensado em importância por ser fraco e preguiçoso, o homem africano seria reduzido à condição animal de mero braço para o trabalho, seria reiteradamente equiparado ao boi e ao carro de boi. Em moleque, teria a função de introduzir os sinhozinhos em formação à vida de mando e soberania patriarcal que marcaria inicialmente as casas grandes coloniais e, mais tarde, se estenderia, consideradas as transformações introduzidas pelo mundo urbano, aos sobrados urbanos. O moleque seria seu companheiro nas travessuras perversas e um tanto quanto sádicas que marcariam sua infância de “menino diabo”, como vemos representado por Machado de Assis em *Brás Cubas*.

O protagonista que dá nome ao romance teria no moleque Prudêncio uma de suas vítimas favoritas, subjugando-o, humilhando-o, fazendo-o instrumento de suas brincadeiras “inocentes” e violentas. No entanto, enquanto em Machado de Assis o mandonismo, a brutalidade do autoritarismo senhorial são enfrentados através da tematização do que há de cinismo, sordidez e trapaça de suas personagens pertencentes às elites brancas, em Freyre as brutais relações entre sinhozinhos e “moleques” são enquadradas em descrições que têm um quê de nostálgicas, outro quê de folclóricas, tudo arrematado por uma comicidade quase doce.

A análise de Freyre da contribuição africana para a formação nacional se dá a partir de dois capítulos cujos títulos não devem “passar batidos” por nós: “*O escravo na vida sexual e de família do brasileiro*”. O parágrafo inicial do capítulo também abre com duas frases que sugerem um senso comum repetido às fartas no país: o de que todo brasileiro, mesmo o mais “loirinho”, carrega se não na sua alma pelo menos no corpo, no sangue, a influência africana. Esta influência viria carregada – e nisso sua análise se aproxima sugestivamente do mesmo Nina Rodrigues que ele tantas vezes interpela e contraria ao longo do texto – na presença da mulher negra na vida doméstica senhorial. Esta seria a mulher que embalaria em seus braços os tais ioiôs, cantando-lhes cantigas de ninar, amamentando-os nos próprios seios, levando-lhes a comida à boca, contando histórias de malassombro e, afinal, iniciando-os sexualmente, transmitindo-lhes “ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem” (Freyre, 2021a, p. 367).

O sociólogo argumenta que, muito estudada enquanto elemento racial, a influência do negro na sociedade brasileira não se fez tanto por sua condição mesma de negro, mas pela sua condição de escravo. É a escravidão que teria aviltado, rebaixado o africano. Embora uma série de intérpretes o tenham resgatado da “malvista” condição de racista, entendo que afirmações como esta funcionam como um paradoxal jogo de espelhos em que os difíceis, incômodos reflexos de um objeto que, igualmente, não conseguimos ou não queremos olhar de frente e, portanto, tentamos turvar, são mascarados. Repetidos à exaustão, afinal suas imagens se reproduzem infinita, vertiginosamente, os reflexos do objeto turvado, mascarado, parecem nos apontar para algo distinto do objeto nu, parecem criar uma outra realidade, parecem, quando muito e para seus críticos, ser apenas engodo e dissimulação. No entanto, o difícil, o incômodo deste objeto não se desloca, não se dissimula: mascarado ou não, ele está ali, a produzir realidades.

Queiramos ou não converter *o problema do negro* no *problema da escravidão*, estamos sempre e rigorosamente a falar da mesma coisa. Afinal, como convenientemente se esquecem alguns, a produção da raça, “do negro” enquanto ente, é uma operação da mesma modernidade criada pelo e criadora do tráfico atlântico de africanos. Não há máscaras, ou, antes, as máscaras de que lançamos mão revelam ainda mais sobre nós: está é ainda uma conversa sobre racialização²²⁷.

Freyre desfiará imagens sobre o lugar, sempre violentamente sexualizado, ocupado pela mulher negra na sociedade brasileira. Aderindo ao tropo da mulata trágica, dedica longas páginas à excitação sexual que negras e mulatas provocam em senhores brancos. O autor reproduz fartamente cenas de mulheres a seduzir e corromper maliciosamente jovens sinhozinhos, espalhando a sífilis e outras doenças entre o corpo social. As mesmas mulatas fatais alcançam a alforria se valendo dos préstimos de seus corpos, identificados simultaneamente como minas de ouro e fonte de arruinamento de muitos. Incapazes de sentir prazer sexual no intercuro com mulheres brancas, Freyre narra casos de senhores que precisam sentir um suposto cheiro característico do corpo negro para gozar. A rapidez e facilidade com que a “negra da senzala” “abre

²²⁷ Em sua *Crítica da razão negra* (2017, p. 99), ao discorrer sobre os discursos construtores de imagens bestialização da África, Mbembe refletirá sobre a “estranha força” e “terrível ambiguidade” contidas no termo África, palavra que funciona como uma máscara. Dirá o autor: “Sabemos que uma das funções da máscara sempre é esconder um rosto, duplicando-o - o poder do duplo, no cruzamento do ser e da aparência. A outra função é permitir a quem está mascarado ver os outros sem ser visto; ver o mundo como uma sombra escondida por baixo da superfície das coisas. Porém, se na máscara se cruzam o ser e a aparência, acontece que, na impossibilidade de ver o rosto que a máscara esconde - por essa minúscula fenda -, a máscara sempre acaba por se denunciar a si mesma como máscara. Assim, no drama da vida contemporânea, o nome “África” desempenha justamente a função de uma máscara. Pois, sempre que esse nome é invocado, cada corpo singular é automaticamente recoberto por muitos tecidos opacos”.

as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço” anda de par com a agilidade com que os jovens senhores correm a emprenhar as escravas, “aumentando o rebanho e o capital paternos” (Freyre, 2021a, p. 456).

Tais cenas de “encontro” sexual, representado como violento ou consensual, são justapostas a cenas cotidianas, comezinhas, cômicas, estranhas e/ou desimportantes. Com isto, mesmo a violência comentada em seu texto parece perder seu caráter, parece adquirir ares quase folclóricos ou se dissolver em um *continuum* de imagens banais ou de evocações afetivas de cheiros, cores e sons que fazem com que a violência em que esse cotidiano se ancorava pareça um mal menor diante das muitas qualidades da civilização em que afinal pudemos, como povo brasileiro, nos constituir.

Enquanto revisitava sua produção, agora atenta aos lugares e aos fazeres da cultura popular, pude perceber que, às cenas da cozinha, às coloridas imagens de uma culinária farta de bolos, compotas e guizados que, preparados por mãos negras sob a vigilância das sinhás, simbolizariam, a seu próprio modo, o encontro entre raças que seria o Brasil, somavam-se outras cenas, também prenhes de cores, cheiros, sons e, mais importante, implicações raciais. Creio que assim como a cozinha, a festa também pode ser tomada como lugar de articulação e arremate das análises do autor.

Refletindo a respeito dos primeiros anos da colonização, o autor vai buscar nos escritos dos jesuítas representações daquele cotidiano, assim como análises de suas dificuldades e vicissitudes. Flagra, nas cartas do Padre Antônio Pires, procissões de negros da Guiné organizados em torno da irmandade do Rosário. Quanto aos indígenas, destaca os lamentos do Padre Anchieta, para quem seriam gente de pouca inteligência, pouco dada aos estudos, tudo querendo levar “em festas cantar e folgar” (Freyre, 2021a, p. 48–49). Mais à frente, pensando o caráter plástico e mestiço do português, ressaltará que mesmo suas festas religiosas eram menos espaços do sagrado que do profano, momentos de certa libertinagem e afrouxamento dos costumes, havendo mesmo certa sexualização do próprio sagrado nesse “doce cristianismo lírico com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo” (Freyre, 2021a, p. 84).

Creio que as festas acabam funcionando como outro espaço estratégico para construção da imagem do Brasil mestiço, fruto do encontro tolerante entre raças. Afinal, elas seriam o cadinho no qual elementos culturais díspares iriam se misturar, no qual santos católicos passariam a ser cultuados por africanos que neles disfarçariam suas divindades próprias.

Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo do esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura européia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana. O próprio sistema jesuítico – talvez a mais eficiente força de europeização técnica e de cultura moral e intelectual, a agir sobre as populações indígenas; o próprio sistema jesuítico, no que logrou maior êxito no Brasil dos primeiros séculos foi na parte mística, devocional e festiva do culto católico. Na cristianização dos caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas profissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pela distribuição de verônicas com agnus-dei, que os caboclos penduravam no pescoço, de cordões, de fitas e rosários; pela adoração de relíquias do Santo Lenho e de cabeças das Onze Mil Virgens. Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África. (Freyre, 2021a, p. 115)

Uma das teses trabalhadas na obra do autor é a de que a sociedade patriarcal no Brasil fora marcada por uma doçura nas relações entre senhores e escravos maior que em qualquer outra sociedade escravista. Tanto a culinária quanto a festa fornecem contributos relevantes para essa ideia. Seria através da culinária que o negro aprendera a adocicar a vida senhorial no Brasil, seria através da festa que o encontro entre as raças se expressaria em sua forma mais alegre e tolerante. No entender de Freyre, isto se deveria, de um lado, ao caráter plástico do português e, de outro, à docilidade e subserviência do elemento africano. É nesses termos que o mencionado sadismo dos brancos é contraposto a um suposto masoquismo dos escravizados.

Uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio. O furor femeeiro do português se terá exercido sobre vítimas nem sempre confraternizantes no gozo; ainda que se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra. Isso quanto ao sadismo de homem para mulher – não raro precedido pelo de senhor para moleque. Através da submissão do moleque, seu companheiro de brinquedos e expressivamente chamado *levapancadas*, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico. (Freyre, 2021a, p. 113)

Diante deste cenário, Freyre não tarda a caracterizar o povo brasileiro como afeito a formas de poder autoritárias e masculinistas. Em seus próprios termos: “[a] nossa tradição revolucionária, liberal, demagógica, é antes aparente e limitada a focos de fácil profilaxia política: no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar ‘povo brasileiro’ ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático” (Freyre, 2021a, p. 114).

A construção da ideia de uma democracia racial, cuidadosamente articulada pelo autor em sua obra, adquire, diante desses elementos, contornos e consequências que vão para muito além da suposta ausência de racismo no Brasil. Como bom porta-voz da Casa Grande, cuja linhagem, como

afirma Queiroz (2022), podemos remontar aos saquaremas do século XIX, o que Freyre constrói é um retrato e uma justificação de nação em que cada um deve ocupar seu devido lugar, em conformidade com sua natureza, suas habilidades e mesmo com aquilo que ele afirma ser suas pretensões e desejos mais íntimos. Senhores brancos têm a capacidade, herdada dos pais fundadores da nação, de governar: são, simultaneamente, firmes, plásticos e capazes de mediações e doçuras. Homens e mulheres negros e indígenas devem ocupar o polo social contrário, devem ser submetidos, controlados, pois é de sua natureza e mesmo de seu caráter trabalhar e servir. A nação, assim, encontra seus elementos necessários, harmônicos e complementares, conformando-se, afinal, como família nacional.

Nós brasileiros temos, ao longo de décadas, ouvido reproduzir-se o discurso de que nesta democracia racial criada e criadora de uma sociedade tão múltipla, colorida, diversa, residiria nossa particularidade, nosso caráter mais próprio a nos distinguir de outras tantas nações. Como nos mostra Marixa Lasso, no entanto, o mito da democracia ou harmonia racial nem é uma peculiaridade brasileira nem remonta ao início do século XX, mas deita raízes na chamada Era das Revoluções.

O discurso de harmonia racial (como era comumente referido nos oitocentos) foi articulado pela elite *criolla* quando da convocação das Cortes de Cadiz, na Espanha. Com certo paralelismo histórico com o que aconteceria alguns anos mais tarde nas Cortes de Lisboa, à elite branca americana interessava conquistar autonomia frente à elite espanhola. Para isso, no entanto, era importante disputar a paridade de representação nas Cortes. O problema, no entanto, residia nas diferenças na composição social das antigas metrópole e colônias, desde 1809 declaradas igualmente parte da mesma nação espanhola por força de um decreto: sendo agora a representação proporcional, seriam considerados para fins de cálculo apenas os brancos, brancos e indígenas ou mesmo os negros livres? Embora não houvesse interesse algum da elite *criolla* em mudança no *status quo*, a disputa para que esta população, política e economicamente assujeitada, integrasse, para fins matemáticos, o conjunto de cidadãos. Um inchaço nessa conta significaria maior representação nas Cortes e capacidade de contraposição às elites espanholas.

O que nos interessa aqui é observar como, também no caso das colônias espanholas, o mito da harmonia racial acionou representações da nação como uma família patriarcal na qual mulheres negras e indígenas tinham um lugar bastante específico. Com isso não quero obliterar o fato de que, subjacente à construção do mito nas Cortes, havia um universo de lutas por direitos que nos

ajuda a entender as tensas e cambiantes alianças entre afrocolombianos e elites *criollas*. No entanto, minha preocupação aqui é menos discutir o processo de independência na América espanhola que os pontos de contato entre a construção do mito e suas implicações generificadas.

O fato é que os espanhóis argumentavam que a Espanha era uma nação homogênea e harmônica, a América era dividida entre “facções” e “partidos” e sua heterogeneidade se expressava em conflitos raciais. Vendo-se numa encruzilhada, as elites *criollas* inicialmente reconheceram a cidadania indígena. Quando à cidadania dos chamados pardos (negros e mestiços), a questão se afigurava mais complicada. Enquanto os espanhóis lembravam os “horrores” do Haiti, elites *criollas* se viam compelidas a argumentar que a sociedade americana era harmoniosa, composta de “escravistas benignos e negros pacíficos, uma sociedade que nada tinha a ver com o Haiti, onde a crueldade dos senhores franceses havia promovido uma sangrenta revolução” (Lasso, 2007, p. 36). Indo mais além, um deputado *criollo* argumentava que “brancos e negros eram criados juntos por mulheres negras que os ensinavam a se bem querer mutuamente” (Lasso, 2007, p. 38).

Analisando o processo de formação nacional colombiana e acompanhando, em particular, a trajetória de José Prudencio Padilla, herói das lutas por libertação colonial e cidadania que seria fuzilado, depois de acusado por Simón Bolívar de conspirar contra sua vida e trair a nação, Marcos Queiroz questiona o quanto o contrato social serve, na experiência latino-americana, à estilização da fundação de suas comunidades políticas. O autor parte da hipótese de que “o direito moderno, como mecanismo de estabilização de expectativas e instância de reconhecimento intersubjetivo, requer a produção vitimária de bodes expiatórios”. Os bodes expiatórios das nações em formação poderiam ser encontrados justamente entre as vítimas da escravidão e seus descendentes, entre figuras como o próprio Padilla, que, alimentadas pela Revolução Haitiana, reclamariam “a incorporação do negro à nação como sujeito de direitos (cidadão)” (Queiroz, 2022, p. 148).

Para sustentar seu argumento, o autor discute como negros e mulatos daquilo que viria a ser a Colômbia disputaram, desde os primeiros dias das lutas por independência, seu lugar enquanto cidadãos da nova comunidade política. Desse processo teria sido resultado a independência de Cartagena, em 1811, conquistada por uma multidão de negra aos espanhóis que viviam na cidade. No ano seguinte, ainda sob pressão da população afrocartagenera, seria aprovada uma constituição que iria abolir o tráfico negreiro, determinar a necessidade de “bom tratamento” aos escravizados e a igualdade racial entre os livres.

Ainda que a experiência republicana tenha se dissolvido em 1815, quando da retomada da cidade pelos europeus, o ambiente instaurado era propício para que escravos fugissem para comunidades *palenqueras*²²⁸ ou para os mares ou, ainda, que se alistassem nas milícias patriotas. O esfacelamento da escravidão daí resultante, no entanto, amedrontava as chamadas elites *criollas* tanto quanto aos espanhóis. Patriotas brancos viam com pesar que quaisquer planos de se tornarem os soberanos das novas nações e afirmar sua condição de cidadãos às custas da população negra local, livre ou escravizada, estavam seriamente ameaçados pelo vigor com que esta mesma população abraçava os ideais de liberdade que informavam as lutas contra o domínio colonial.

A leitora talvez esteja um pouco inquieta, pensando que já meto nós duas em mais alguma grande digressão. No entanto, a radicalização da participação negra nas lutas por libertação foi o que levou as elites brancas patrióticas a temer uma “guerra racial” que conduzisse à matança dos brancos e àquilo que Simón Bolívar passaria a chamar de uma “pardocracia”. É esse temor, por sua vez, um típico caso de “medo branco de almas negras”, para utilizar a expressão do historiador brasileiro Sidney Chalhoub (1988), que justificará, em 1817, a execução da liderança parda venezuelana Manuel Piar e, em 1828, do próprio Padilla. Enquanto Manuel Piar fora acusado de incitar um novo Haiti, no caso de Padilla às acusações de incitação de uma guerra racial se somavam, curiosamente, acusações de atentado contra os costumes sexuais.

O caso é que Padilla promovera, no bairro negro de Getsemaní, um baile para o qual nenhuma mulher branca aparentemente fora convidada. Nas cartas trocadas entre generais brancos, analisadas pelo historiador colombiano Alfonso Múnera (2021), Padilla é representado por seus rivais como um conspirador, sim, mas um conspirador de matiz muito próprio: um bêbado a gastar suas horas de lazer entre a “canalha” daquela sociedade, *zambos* e mulatos. Pior ainda, podendo elevar-se pelo exemplo aristocrático das lideranças brancas, optara por se casar com “*pardita*” e ainda influenciava outras lideranças patrióticas, brancas, a uniões interracialis com outras tantas “*parditas*” e “*mulaticas*” da *pandilla* (equivalente a bando, malta ou gangue, com conotação pejorativa).

É a partir das trajetórias das lideranças negras, afinal traídas por seus companheiros e executadas, que Marcos Queiroz passa a indagar pelo papel que o sacrifício de sangue e a produção de bodes expiatórios vão desempenhar não apenas no momento fundacional da nação (no momento

de passagem do estado de natureza à sociedade civil, como formularam os ideólogos do contratualismo), mas em seus reiterados ritos celebratórios, responsáveis pela manutenção dos pactos que unem aquelas sociedades. O conceito de contrato social, tão caro à filosofia política moderna e ainda hoje naturalizado pelos constitucionalistas, imagina a fundação da comunidade enquanto um pacto livre e consciente firmado entre indivíduos que se veem livres e iguais entre si. Tais indivíduos, mediante acordo de vontades, decidem então pelos rumos da nação organizada em Estado.

Dentre as muitas limitações do conceito – e também de seu deslocamento crítico proposto por Chales Mills em seu *Contrato racial*, no qual procura dar conta das dinâmicas raciais que instituem as sociedades modernas como estruturadas na dominação de pessoas negras – Queiroz aponta a ideia subjacente e naturalizada de razão instrumental na qual semelhante acordo de vontades se baseia. Outro ponto de insuficiência da noção de contrato social reside em sua noção estática e formalista da fundação das sociedades, obliterando a política cotidiana, que produz, por exemplo, as representações racializadas acerca dos indivíduos integrantes daquela comunidade, que produz e reproduz a raça.

Não desejo descer aqui aos pormenores do debate do autor com os contratualistas modernos e Charles Mills. O que me importa é acompanhar seu argumento de que o sacrifício de sangue melhor pode nos servir à análise da fundação das sociedades modernas, bem como de seus ritos e cerimoniais de memória e autocelebração – ritos através dos quais torna possível a articulação de seu passado comum, no presente, com o futuro desejado.

Em seu texto, a execução dos patriotas negros, é posta em série com cenas de linchamento que marcaram não apenas a história do Sul dos Estados Unidos, como comumente se imagina, mas de um vasto território que inclui América Latina e Caribe. É a partir da costura dessas cenas de horror que o autor entenderá que o sacrifício de bodes expiatórios identificados em indivíduos negros será determinante não apenas para a identidade dessas nações, como para o processamento de um excesso de violência racial produzida e represada cotidianamente. O delírio consumativo das multidões que lincham crianças, mulheres e homens indefesos é identificado, então, com a expressão de um poder constituinte forjado na branquidade. A pacificação e restauro de uma comunidade baseada no Estado de Direito se faria após amornado e amortecido esse excesso acumulado, após enterrados os farrapos quase humanos deixados pela turba linchada.

E então o autor volta, aos heróis negros das lutas por independência e cidadania como arremate de seu argumento. Dialogando com o livro de Juan Zapata *Piar, Pétion, Padilla: tres mulatos de la revolución*, identificará na história recontada desses três homens: “a ênfase na participação afrocaribenha e na determinante racial dos eventos das lutas por independência”; “um confronto à ideologia da mestiçagem” – afinal é negada “a diluição desses personagens (...) nas alegadas identidades mestiças ou caribenhas, que silenciam a autodeterminação negra”; e, finalmente, a resposta sacrificial, “presença do cadafalso e do assassinato à espera de negros ‘insubordinados’” (Queiroz, 2022, p. 247–248).

O que desejo, realizando esta estranha *rasanblaj* entre cenas de arquivo, discursos sobre mestiçagem e democracia/harmonia racial e trajetórias de heróis negros da independência, leitora, é introduzir uma perturbação nos modos de imaginar e também de criticar a imaginação sobre os ritos de fundação da sociedade moderna. Não busco aqui apresentar um modelo interpretativo fechado, aderente ou conflitante com o do contrato social ou o do pacto vitimário. Entendendo a importância das considerações de Marcos Queiroz sobre o lugar do sacrifício de sangue, entendendo a necessidade de tematizar linchamentos para os quais adultos levavam até mesmo crianças, em uma espécie de educação para os direitos e para a soberania forjada na branquidade, cenas a respeito das quais foram e são produzidos silêncios renitentes, gostaria apenas de lançar algumas perguntas, fruto das inquietações que cenas tão brutais nos provocam, *devem*, creio, nos provocar.

Entendo que o tropo da/o mulata/o trágica/o atravessa, de ponto a ponto, esta seção. Está presente nas cenas de arquivo, quando mulheres negras são agredidas ou se fazem agressoras por não se conformarem aos papéis que lhes são atribuídos, já que híbridos monstruosos de sexualidade incontível; está presente nos discursos sobre mestiçagem, favoráveis ou contrários à viabilidade dessas nações mestiças; está presente no desfecho funesto das histórias dos heróis mulatos e dos indivíduos linchados.

Como discute Denise Ferreira da Silva (2006) a respeito da produção de Freyre, seu movimento crucial é instituir o patriarcado como autoridade jurídica fundamental para a formação brasileira. Uma autoridade que, inscrevendo a família como elemento colonizador fundamental, como insiste o autor, se expressa fundamentalmente a partir do desejo do homem português exercido de modo soberano sobre os corpos de escravas negras e indígenas. A condição de sujeito soberano do colonizador português resulta da possibilidade de exercício de uma violência que é

autorizada, pois a escrava negra é sua propriedade. Nesses termos, seu corpo, assim como o corpo das mulheres indígenas, é apropriado e reduzido à condição de um objeto, “como uma bananeira ou uma ovelha, que produziria o tipo de corpo adequado para a tarefa de construir uma civilização tropical”. Isto é, o corpo dessas mulheres seria apto à produção dos mestiços que povoariam e viabilizariam a civilização tropical.

Quero, seguindo a discussão da autora, apontar que o que resta não dito ou, pelo menos, eclipsado, no argumento sobre a centralidade do sacrifício de sangue, é que a gênese dessas sociedades “mestiças” se baseia no “encontro” entre colonizador e colonizado, na verdade no encontro entre colonizador e *menina* ou *mulher colonizada*. Um encontro violento, expresso no assujeitamento de seus corpos através de estupros que são, em textos como o de Freyre e dos demais ideólogos da democracia/harmonia racial, erigidos à condição de razão de Estado.

Creio que o sacrifício de sangue articulado diante das lutas por independência nas américas, pensada a partir de figuras masculinas notáveis, pode acabar obliterando a experiência de uma multidão de meninas e mulheres negras e indígenas sobre cujos corpos a própria ideia de território e comunidade nacional foi disputada e construída. A reiterada representação das nações latino-americanas e caribenhas como particulares pois mestiças passa ao largo do fato fundamental de que sua gênese se encontra na brutalização de mulheres largadas, de modo muito particular, à zona do não ser (Fanon, 2022).

Como discute Denise Ferreira, seus corpos objetificados, passam a gestar o próprio horizonte de sua obliteração. É que o mestiço, na articulação de discursos de democracia racial como o freyreano, “herda apenas o corpo, mas nada do espírito africano da escrava” ou da mulher indígena. Mais, ainda, o mestiço aponta apenas para um horizonte de apagamento da própria mulher negra ou indígena:

Na democracia racial, a miscigenação (física e cultural) escreve a negritude e a africanidade como “resíduos” do espírito africano, capturados pelos antropólogos brasileiros companheiros de Freyre, para diferenciar o sujeito nacional. Isto é, tais “resíduos” não são características determinantes, porque a diferença racial dos negros integra a narrativa da trajetória temporal do sujeito brasileiro em vulnerabilidade, como a cultura africana “desaparecendo”, que lhe confere características culturais não-determinadas (a culinária e o folclore) (...). (Silva, 2006, p. 79)

Algumas das pistas para as dimensões do estupro como pacto fundacional da nação podem ser encontradas nos resultados do projeto DNA do Brasil. Após analisar o DNA de uma amostra de 15 mil brasileiros de diferentes regiões do país, os pesquisadores responsáveis pelo projeto

perceberam que a herança europeia era carregada pelas linhagens paternas, enquanto a herança genética indígena e africana era oriunda das linhagens maternas. Uma análise crítica desses resultados, realizada em cotejo com as pesquisas que nos apontam o quanto meninas e mulheres negras e indígenas desde muito cedo foram objeto das investidas violentas dos “desbravadores” do país, nos mostra que o país foi fundado sobre a violência produzida contra essas meninas e mulheres.

A permeabilidade e naturalização do estupro nos modos de representar o Brasil podem ser também vistos nos muitos textos que, edição a edição, abrem os volumes de Gilberto Freyre. Em seu prefácio à edição da Editora Record, Darcy Ribeiro, forte crítico do reacionarismo político de Freyre, de sua falta de teoria e de suas conclusões sobretudo no que tange aos povos indígenas, sentencia: “*Casa-Grande & Senzala* é o maior dos livros brasileiros e o mais brasileiro dos ensaios que escrevemos” (Ribeiro, 2001, p. 11). Para o autor é inclusive muito estranho que um alguém “tão tacanhamente reacionário” possa ter escrito um livro tão “generoso, tolerante, forte e belo” (Ribeiro, 2001, p. 11–12).

Crítico do indisfarçável tom reacionário que informa a análise freyreana do sadismo mandonista dos senhores *versus* o masoquismo subalterno dos escravizados, Darcy Ribeiro não deixa de notar que, se a personagem privilegiada nos livros é o senhor, sobre cuja vida o autor esmiuça os mínimos detalhes, ainda que a gente comum não seja tratada da perspectiva mais rica, representativa ou detalhada, Freyre nos lega a perspectiva mais bizarra, mais gostosa, mais cheirosa, mais gozosa, mais saudosa (Ribeiro, 2001, p. 19). Seria através dessa perspectiva que ele nos ensinaria, a todos nós brasileiros, senão a nos orgulharmos, ao menos nos tranquilizarmos com aquilo que encontramos no espelho ou nos álbuns de família: “uma bocarra carnuda, cabelos crespos ou aqueles narigões fornidos de indubitável procedência africana e servil” (Ribeiro, 2001, p. 13).

Como mencionado, Ribeiro será um crítico agudo das análises de Freyre a respeito dos povos indígenas brasileiros, a seu ver reduzidos a uma estereotipia grosseira e vulgar no seu texto. Não obstante, reconhece que “[c]ontinuam sendo valiosas as apreciações de Gilberto sobre o papel da mulher indígena como matriz genética e como transmissora de fundamentais elementos de cultura” (Ribeiro, 2001, p. 32). Em um contraponto (estranho e falseador) entre (homem) indígena e africano, dirá que o papel deste último “foi muito mais de força energética que de gente cultural” (Ribeiro, 2001, p. 33)... Pouco à frente, numa seção dedicada às análises de Freyre sobre

negros e africanos, chamada curiosamente de “A negraria”, entenderá que uma das melhores contribuições do sociólogo se encontra na análise crítica das influências deletérias do negro sobre o brasileiro: é que Freyre soube “separar cuidadosamente” o negro enquanto “ente racial e cultural africano” do negro enquanto escravo. Listará, então, longamente – ainda que em tom crítico aos exageros freyreanos –, as cenas de encontros eróticos entre jovens mucamas negras que, com sua sexualidade desbragada, teriam protegido a pureza das iaiás...

Em poemas elegíacos a Freyre e sua obra, também Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade repetem o lugar comum da sensualidade das relações de Casa Grande e Senzala construídas em detrimento de meninas e mulheres não brancas – que são novamente apagadas enquanto sujeitos em seus textos. Os poemas *Casa-grande & Senzala*, de Bandeira, e *A Gilberto Freyre*, de Drummond, são reproduzidos na abertura da edição de Casa Grande & Senzala da Editora Global. Vejamos primeiro o poema de Bandeira:

Com fuxicos danados
E chamegos safados
De mulecas fulôs
Com sinhôs.

(...)

Se nos brasis abunda
Jenipapo na bunda,
Se somos todos uns
Octoruns,

Que importa? É lá desgraça?
Essa história de raça,
Raças más, raças boas
- Diz o Boas

É coisa que passou
Com o franciú Gobineau.
Pois o mal do mestiço
Não está nisso.

Meninas negras, representadas como “mulecas fulôs” são imaginadas, de modo quase cômico, quase folclórico, quase terno, em chamegos danados com sinhôs. A sexualização da sociedade é novamente expressa na culinária, através da menção ao fato de que “nos brasis abunda/ Jenipapo na bunda”. Essa sexualização é arrematada, novamente, em seu significante racial: somos todos uns octoruns, isto é, uns mestiços.

Também o poema de Drummond nos retorna aos entroncamentos entre sexo interracial e culinária:

Velhos retratos; receitas
de carurus e guisados;
as tortas Ruas Direitas;
os esplendores passados;

a linha negra do leite
coagulando-se em doçura;
as rezas à luz do azeite;
o sexo na cama escura;

O que quero aqui é chamar atenção para o fato de que, com sua estratégia culturalista de representar com esmero as cores, os sons, os cheiros de um cotidiano senhorial impresso na memória – seja ela fidedigna ou não à realidade – entendo que Freyre gera aderência às suas representações mesmo entre seus críticos, mesmo entre intelectuais que se veem do lado oposto do espectro político. Sua leitura, em particular, do papel da mulher como parideira da nação – não importa em que condições – parece gerar identificação sobretudo em um público masculino para o qual a experiência de expropriação violenta do corpo tem pouco significado.

Mas qual seria, afinal, a utilidade de pensar o corpo da mulher como esse *locus* de disputa sobre a representação do povo brasileiro, sua formação, sua história? De que poderia uma tal empreitada valer para os interessados no constitucionalismo moderno?

Em sua caracterização do constitucionalismo, Fioravanti (2014, p. 9) nos remete a uma corrente de pensamento voltada, fundamentalmente, à limitação dos poderes públicos e à consolidação de esferas de autonomia garantidas mediante normas. O constitucionalismo da era das revoluções, em particular, se caracterizaria pelo papel desempenhado pelo princípio da igualdade: novas sociedades deveriam ser nele fundadas. Em tais sociedades, a soberania estaria localizada no povo, mas não qualquer povo: subjaz à sua discussão a noção de que o poder constituinte inaugura consigo não apenas uma nova forma de governo, mas uma nova sociedade, um novo corpo político. A experiência do pós-revolução, no entanto, teria ensinado também sobre a necessidade de controlar os excessos da chamada “vontade geral”, sobre a necessidade de produzir segurança e estabilidade. O constitucionalismo liberal, que predominaria do século XIX às primeiras décadas do século XX, buscaria, então, a coexistência entre garantia de direitos individuais e soberania política, de modo que um não pusesse em tensão existencial o outro.

Onde estaria o corpo político ou o sujeito constitucional brasileiro? Qual seria a sua identidade? Quando localizar o momento fundacional da nação e de seu corpo político? Essas são perguntas repetidas, de modo velado ou anunciado, nos textos dos constitucionalistas, inclusive daqueles que tentam analisar e diagnosticar o próprio discurso constitucionalista. Mas são, simultaneamente, perguntas postas em suspensão pela assunção normativa de que há um povo ínsito no “nós, representantes do povo brasileiro” inscrito no preâmbulo da Constituição de 1988, ou ainda no “todo poder emana do povo” constante do parágrafo único do primeiro artigo do texto constitucional.

Se, por um lado, os textos dos constitucionalistas brasileiros tendem a naturalizar esse “golpe de força” (Gomes, 2019) a partir do qual o povo é instituído, de outro, como temos comentado ao longo dos capítulos, é já um lugar comum teórico o discurso de exclusão. É também Marcos Queiroz quem nos mostra como os principais cursos e manuais de direito constitucional assumem o discurso de que a história brasileira é uma “história com atraso” ou “falta”, o que nos garante uma história constitucional problemática, de descompasso entre institutos jurídicos e prática cotidiana. Uma história feita à revelia do povo, por figurões e autoridades.

São curiosas as formas pelas quais as clássicas interpretações da formação nacional são introjetadas pelos juristas. Embora repitam à exaustão ideias sobre exclusão do povo, a introjeção do encontro idealizado entre raças raramente leva a um questionamento sobre quem seria esse povo, em que termos se dá esse “encontro” fundacional. Tudo se passa como se não houvesse nada mais natural do que, dada a nossa história colonial, fôssemos isso mesmo que somos: um híbrido, uma mistura heterogênea de raças e culturas.

Mesmo a ideia de exclusão não conduz a uma reconsideração dos modos através dos quais o princípio da igualdade, fundamental, como temos visto no discurso dos constitucionalistas, para o direito moderno, pode e deve operar no país. Seguimos a crença de que manejar corretamente as normas é partir das noções consagradas pela filosofia política moderna: as normas sobre igualdade – cunhadas na obliteração do fato fundante da desigualdade – produzindo a igualdade que nos redimirá finalmente e nos conduzirá ao sermos modernos.

Pior ainda, as ideias de exclusão, de debilidade do povo e apartamento do mundo dos direitos, muitas vezes introjetam imaginações políticas como a de Freyre: que assumem que o povo está eternamente à espera de um rígido patriarca – como procurou se construir publicamente um Getúlio Vargas – que assuma a condição de pai da nação e à conduza autoritariamente. Isso, aliado

aos discursos do Brasil estranho e extraordinário, como pensamos em articulação com Michel Trouillot na introdução, viabiliza não poucas vezes tais soluções autoritárias.

Creio que, por coerência com métodos e pressupostos através do qual se desfia esse trabalho, seria um tanto quanto leviano fechar esta seção propondo uma nova forma de interpretar a fundação do Brasil enquanto nação, enquanto comunidade política e jurídica. Suspeito, inclusive, que qualquer modelo que eu pudesse acreditar ter a oferecer resultaria insuficiente frente às práticas de incursão violenta sobre o corpo das mulheres e naturalização dessa incursão via interpretação da formação nacional. O que intento é apenas perturbar a naturalidade com que pressupomos a formação de nossa comunidade política, as bases a partir das quais imaginamos os atos inaugurais de nossa sociedade e nossas cerimônias e ritos de renovação de memória coletiva.

O que intento é apenas pôr em evidência que o momento fundacional da nação, do corpo político, é marcado de modo indelével pela apropriação violenta dos corpos de meninas e mulheres negras e indígenas. Sua condição de habitantes da zona do não-ser, de seres menos que humanos, corpos bestiais de sexualidade desbragada, foi construída longamente não apenas através da política cotidiana da escravidão e do colonialismo, mas também das produções de uma *intelligentsia* nacional que, embriagada das imagens servidas pelo colonialismo, a elas aderiu, as justificou e atualizou. Dessas imagens, por sua vez, tem bebido a tradição constitucionalista brasileira que contribui com o recrudescimento das representações racistas que lançam essas meninas e mulheres à condição de corpos violentáveis sobre os quais se produz a nação, a comunidade política e o direito.

A cidadania nos elos entre os vivos e os mortos: palavras “finais”

Quando comecei a conceber esse trabalho – cujas páginas finais, alguns bons anos depois, vou agora escrevendo, em um misto de espanto e alívio – acho que procurava menos um tema que uma entrada para ensaiar outras formas de pensar. Procurava, talvez, outra imaginação de mundo, que libertasse ou convidasse a libertar, a mim e à leitora, um pouco do formalismo e normativismo do campo jurídico. Não sei se consegui, mas é certo que tentei como pude.

Em parte, movia-me o incômodo de não ver as experiências da gente comum, da gente com quem eu crescera, da gente que eu via e vejo cotidianamente, pensadas como integrantes e produtoras da cultura jurídica nacional. Carregava, havia não poucos anos, as vozes dos meus avôs a me contar histórias – muitas, *muitas* histórias – sobre a vida, o mundo que conheceram, que me antecederam, mas, que, de diferentes modos, influíra poderosamente (às vezes desesperadamente) na vida que eu levaria, no mundo que eu conheceria, no sujeito em quem eu me converteria.

Foram e são meus avôs gente bastante comum, ordinária mesmo, em muito indiferenciada de milhões, milhões de brasileiros anônimos. Experimentaram pobreza bastante ordinárias, fomes e privações tão ordinárias que tidas como endêmicas à região em que eu crescera, dificuldades de acesso a direitos básicos como educação e moradia ordinários, ordinários...! Se não estavam em parte alguma, seriam suas histórias e experiências indignas da imaginação e do “sentimento”²²⁹ constitucional?

Certa vez, em conversa com meu avô paterno sobre como seria a vida “antigamente”, eu perguntava como aqueles fatos espantosos que faziam o conteúdo escolar – guerras, corrida nuclear, polarização do mundo entre capitalismo e socialismo, ditaduras – haviam se expressado em sua vida. De certo modo, buscava nele uma testemunha autorizada, a “evidência da experiência” de que nos fala – com uma densidade que certamente não busco reproduzir aqui – Joann Scott (1991). Fui surpreendida com um comentário simultaneamente melancólico e cômico (muito ao gosto dos meus avôs, aliás) que jamais esqueci. De cenho um pouco franzido, meu avô dizia não saber direito... no interior em que nascera “essas coisas” não chegavam assim... e então, de arremate: “eu morria de medo era de morrer e não poder mais comer feijão com farinha”. Em minha

²²⁹ Faço referência ao livro de Pablo Lucas Verdú, *O sentimento constitucional* (2004).

memória, talvez borrada, rimos desse medo incomum, bastante besta a meus olhos e em minha experiência de criança que conhecera vida absolutamente diversa da sua: “oxe, voinho”.

Minha avó materna, alfabetizada alguns bons anos depois de mim, também saíra do “interior” para a capital. Trabalhara no corte da cana ainda muito menina. Desfiava, como ainda desfia, histórias e mais histórias sobre a vida que levava. “No trem em que eu vim de volta para Recife, vinha Luiz Gonzaga tocando sanfona”, “É sério?!”, “E então...”. Minha avó, que, diferente de mim, de Joann Scott e muito provavelmente de você que me lê, não tivera uma aula sequer de história na vida, mas insistia que se alfabetizaria para escrever a própria história: “Eu sei que a minha história fala muito da história do Brasil.”

Se reproduzo essas cenas apenas aqui, nessas páginas “finais”, é porque não gostaria que a leitora iniciasse a caminhada que lhe propus com qualquer ideia ou percepção de que este seria um texto pessoal, uma “escrita de si”. Não o construí nesses termos. As histórias, as provocações dos meus avós informaram minha percepção do quanto ouvi, li e discuti sobre formação nacional e cultura jurídica brasileira. Creio que minha vó estava certa, sua história era e é um pedaço importante, importantíssimo, da história do Brasil. (Se está curiosa pela história de minha avó, leitora, sugiro que enfrente essa curiosidade perguntando às suas próprias mais velhas sobre suas histórias. Há tantas por aí esperando quem as escute...) No entanto, ela não estava em praticamente parte alguma, a não ser talvez em alguns retratos muito caricaturais pintados pelo constitucionalismo brasileiro, com o qual me propus a dialogar. *Fome. Pobreza. Analfabetismo. Exclusão. Subcidadania.*

Em *Cartas a uma negra*, Françoise Ega, uma conterrânea e contemporânea de Frantz Fanon, Suzanne Césaire, Édouard Glissant, após ter contato com uma tradução de *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus, a escritora brasileira, começa a escrever cartas contando sua própria vida para uma mulher que vê como inspiração, como irmã de cor e de sina. Negras, pobres e empregadas domésticas, Carolina Maria de Jesus e Françoise Ega tiveram experiências de fome, privação, dificuldade de acesso à educação, racismo e misoginia ordinaríssimas. Tão ordinárias que, lendo Carolina, Françoise se reconheceu. Lendo Françoise, um meu aluno me disse reconhecer sua própria mãe, por sua vez. Experiências ordinárias, ordinárias!

E, no entanto, quando menciono que Françoise Ega via em Carolina Maria de Jesus uma irmã de sina, não argumento que as duas, como meus avós, como a mãe de meu aluno, tinham um destino infeliz a lhes marcar. Um destino como, aos olhos de parcela significativa mundo, o destino

de uma nação de escravos era ser o país-tragédia em que supostamente se converteu o Haiti. Um destino como, aos olhos de parte considerável dos “intérpretes do Brasil”, uma nação de história colonial como a brasileira deveria ter: modernidade com atraso, processos de constitucionalização frustrados, direitos frágeis, fragilíssimos. Quem é meramente vítima de um destino é solapada por um fardo que a antecede e a oblitera enquanto sujeito. É essa, talvez, a raiz de minhas contendas com o constitucionalismo brasileiro.

Carolina Maria de Jesus se converteu em escritora de fama e reconhecimento internacionais. Françoise Ega, embora não tenha conhecido Carolina em vida, se tornou expressiva liderança de movimentos por direitos na França e escritora traduzida para não-sei-quantas línguas. Calma, leitora! Não quero marcar suas trajetórias como excepcionais e, com isso, retornar à reificação do destino e do ordinário. Até mesmo porque Carolina e Françoise experimentaram não poucos revezes e contradições mesmo após serem “reconhecidas” como foram.

Quero, isso sim, apontar para os modos como mulheres e homens comuns, como as mencionadas escritoras, meus avós, as tantas figuras anônimas com quem cruzamos cotidianamente, carregam consigo histórias, modos de compor e recompor vidas tantas vezes arruinadas pelo racismo, pela misoginia, pela fome, pobreza, dificuldade-impossibilidade de acesso à educação. Os mundos que erguem por sobre ruínas e escombros falam de suas agências frente àquilo que tenho chamado ao longo deste trabalho de “cidadanias possíveis”. Uma agência, como procurei demonstrar, que não se traduz necessariamente em atos de programática valentia: *enfrentar, resistir!* Às vezes sim, mas não sempre, não necessariamente. Às vezes, buscando recompor suas vidas, releem e aderem a seu modo aos valores consolidados, às normas impostas. Mas, em geral, seu fazer, como insiste minha vó, conta um pouco da história do Brasil, da história da cidadania no país. Uma história tensa, contraditória, não linear, opaca, tantas vezes confusa. Uma história de gente “real”.

Ao longo dos anos de imersão na documentação histórica, fui provocada a pensar, leitora, em certo fio que uniria as vidas dos vivos, como eu, você e mais as tantas mulheres e homens que nos são contemporâneos, e as vidas dos mortos, dos mortos que eu tinha e tenho como interlocutores nesse trabalho. Negar-lhes a memória, passou a me parecer, guardava uma triste continuidade com os múltiplos mecanismos cerceadores dos direitos e das também múltiplas expressões de vida da gente comum e anônima que encontramos cotidianamente.

Devo aqui abrir espaço para mais uma digressão, a última!, que é também (mais) um relato bastante pessoal. Ao longo dos anos, fui confrontada diversas vezes com certa estranheza e desprezo de diferentes pessoas de meu entorno frente aos meus temas de pesquisa. Perguntas nem sempre expressamente formuladas (mas às vezes sim) me interpelavam pela “utilidade prática” da pesquisa, pelas razões de não me envolver com tema mais contemporâneo e tradutor de uma agenda imediata dos movimentos sociais.

Sou, leitora, de certo modo egressa do movimento estudantil. Ao longo dos meus anos de faculdade de direito, participei do Najup – Núcleo de Assessoria Jurídica Popular Direito nas Ruas/Movimentos sociais. O Najup era e é um projeto de extensão popular de orientação freireana (outro Freire, leitora! Paulo Freire) no qual estudantes universitárias acompanhavam juridicamente movimentos sociais e comunidades, na minha época sobretudo urbanas, que enfrentavam lutas por direitos, sobretudo lutas por terra, território e moradia. Parecia natural, para parte dos meus amigos e colegas, que eu me envolvesse com as “questões urgentes” que a militância colocava.

No entanto, ao longo daquele ano final de graduação e nos primeiros anos de mestrado, não apenas eu imergia na pesquisa histórica, como também no movimento negro e, principalmente, em suas lutas por ações afirmativas. Para parte da militância marxista, um duplo ou triplo crime (ainda que nem todos estejam dispostos a admitir isso abertamente): uma pesquisa história, pior: uma pesquisa histórica inicialmente de inspiração na micro histórica e, talvez ainda pior!, o envolvimento com o movimento negro – esse movimento “sectário” e “identitarista”...

Não entendo a pesquisa histórica no direito ou em qualquer outro campo, como espaço para articular “curiosidades”. Olhar o passado como um exercício de saudosismo ou curiosidade pode ser um passatempo para alguns. Olhar o passado ciente do hoje creio ser, ao contrário, inquietação. Não propus que imaginássemos futuros, os que teriam sido e não foram. Acreditei, isso sim, que o conhecimento do passado por um lado transforma quem somos – ou a história não seria matéria de disputa política –; por outro, transformações em quem somos hoje condicionam leituras do ontem. Como fala Marco Polo a Kublai Khan, “ao chegar a uma nova cidade, o viajante reencontra um passado que não lembrava existir” (Calvino, 1990, p. 28). Isso não significa que nos movemos no passado preocupadas unicamente com o que fomos, mas, bem ao contrário, caminhamos cientes e comprometidas com as questões presentes, que ressignificamos nessa trajetória.

Já vamos longe novamente! Tomemos o caminho de retorno.

Como eu dizia, embora fosse questionada por me voltar à história, por essa tentativa de olhar a história desde baixo, desde as “pequenas histórias”, desde os “quase-eventos”, questionada por entenderem alguns que nisso eu abandonava o compromisso com o presente e suas urgências e me afundava no aparente lamaçal de um suposto “pós-modernismo”, eu entendia e entendo que não há compromisso com o presente, com a disputa por igualdade e liberdade, que não passe pelo enfrentamento, em uma temporalidade espiralar, de quem fomos, dos modos como nos narramos e dos rumos que decidimos tomar.

Como Mbembe (2002) fala, e como explorei em páginas anteriores, a produção de arquivos é um fazer do Estado profundamente interessado. Ao produzir arquivos, documentos que construirão as narrativas autorizadas sobre “o” passado, produz-se memória procurando silenciar certos mortos inconvenientes e suas insurgências. Como nos diz Trouillot, a escrita da história se confronta com processos de produção de silenciamentos em, pelo menos, quatro momentos: no momento da criação do fato (na elaboração das fontes); no momento da composição do fato (na elaboração dos arquivos); no momento da recuperação do fato (na elaboração das narrativas); e no momento da significância retroativa (na elaboração da história em última instância) (2016, p. 57). À tentativa do Estado de silenciar o morto insurgente e inconveniente, apontada por Mbembe, se seguem outros momentos que, encadeados, produzem silenciamentos de diversas ordens.

Como refleti no primeiro interlúdio deste trabalho, retomando momentos marcantes de meu cotidiano no APEJE, alguns documentos podem (ainda que apenas por alguns momentos) se converter em registros autorizados, prova de um passado e de uma dívida que os vivos podem cobrar em nome dos mortos. Assim aconteceu, durante os anos de funcionamento da CNV, com alguns dos documentos relativos à ditadura militar brasileira. Alguns de seus mortos puderam, ainda que só por alguns momentos, cobrar sua dívida e imprimir suas insurgências no mundo dos vivos.

Tais insurgências, naquele caso, nos falavam da necessidade de olhar para o que fora o terror dos “anos de chumbo”. Dos modos como ele informaria a estrutura das corporações policiais Brasil a fora, as mentalidades e imaginações políticas de parte da elite nacional, as missões assumidas pelas forças armadas. Tais insurgências, somadas àquelas solapadas pela própria lente epistêmica da Comissão que produzia novos silêncios sobre as relações entre ditadura e racismo, nos diziam, por exemplo, para estarmos bastante atentas aos modos como discursos sobre a identidade nacional – forjada no “encontro” entre raças – se introjetariam na decisão do Supremo Tribunal Federal por reconhecimento da constitucionalidade de uma Lei de Anistia que tratava

indistintamente militantes políticos e torturadores, afirmando que esta era uma solução à brasileira: aparar arestas, conciliar, ser brutalmente suave nas transições...

Outras insurgências, como eu dizia, eram ainda uma vez abafadas. Que não se falasse muito na relação entre ditadura militar e mito da democracia nacional. Que não se enfrentasse o fato fundamental de que a recusa a lidar com a memória da escravidão no país criara as condições de possibilidade para o terror que a ditadura infligiria – mas não indistintamente, frisemos – sobre negros, indígenas e brancos, sobre classes populares e elites. Mas, ora!, que condições teria o país de reconhecer a dívida das milhões, milhões de negras e indígenas dizimadas, torturadas, vilipendiadas, estupradas, ao longo de séculos de conquista colonial e fundação do Estado nacional?! Melhor não mexer com essas coisas...

As histórias não autorizadas, aquelas que se tenta calar sob camadas e camadas de silenciamentos, no entanto, não podem ser permanente e irremediavelmente abafadas. Os mortos, como diz Mbembe, encontram sempre seus modos de lançar suas insurgências no presente. Como nos diz ainda o autor²³⁰, em diálogo com o difícil e perturbador romance do escritor congolês Sony Lab'ou Tansi, *La vie et demie*²³¹, o morto, o farrapo humano vítima da chacina, da refeição sacrificial do colonialismo, retorna. Retorna e nos diz: “eu não quero morrer esta morte”²³².

Creio que os gestos de silenciar, de “pacificar” a história e amoldá-la às convenientes narrativas de unidade nacional, de exclusão, de evolução linear e irremediável, de destino, são tentativas de “matar o morto”. Retiro a expressão do trabalho de Flávia Medeiros (2016). Em sua etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro, a antropóloga nos convida a pensar como a instituição, integrante de uma burocracia estatal direcionada à gestão da morte, exerce controle sobre os corpos sem vida, os constitui efetivamente como mortos. Suas rotinas burocráticas, seus conhecimentos técnico-científicos autorizados, produzem verdades sobre os mortos e seus corpos. Em certo sentido, outras burocracias, outros conhecimentos técnico-científicos autorizados, como aqueles relacionados à produção da história, também constituem os mortos, também têm suas rotinas de matar o morto.

²³⁰ No capítulo *Requiem para o escravo*, subseção *O farrapo humano*, de *Crítica da razão negra*, Mbembe dialoga sistematicamente com a obra de Lab'ou Tansi. Em outros momentos de suas obras, o autor camaronês volta a dialogar com os escritos do romancista.

²³¹ Algo como A vida e meia.

²³² No romance, o pai, assassinado pelo Guia Providencial, passa a assombrá-lo, se torna o espectro que retorna e retorna, reduzindo o Guia Providencial praticamente à loucura, mas, simultaneamente, impedindo-o de violentar sua filha.

Mas, como eu dizia, o morto, incomodativo, irrequieto, ressurgente e ressurgente nas dobras de um tempo curvado sobre si mesmo. Esse morto encara os vivos de frente e lhes diz: “eu não quero morrer esta morte”. Ao fazê-lo, creio que este morto está não propriamente a alongar sua existência num tempo ao qual não pertenceria “naturalmente”. Este morto está dizendo que, gostemos ou não, este tempo também é seu. A dívida que lhe é negada se repete, se atualiza vertiginosamente, em vidas e mortes que se acumulam: *fome, pobreza, analfabetismo, exclusão, subcidadania*.

Curiosa e tristemente, enquanto eu escrevia estas páginas finais, o noticiário nos surpreendia com a descoberta, pela Polícia Federal, de um plano golpista, formulado em 2022, para envenenamento e morte do presidente e vice-presidente da república eleitos (além do então presidente do STF, Alexandre de Moraes) naquele ano como oposição ao governo Bolsonaro. Poucos dias antes, eu assistira o recém estreado *Ainda estou aqui*, filme que conta a história do desaparecimento e assassinato de Rubens Paiva pelos militares durante a ditadura. Como me dizia Marcos Queiroz, amigo querido e autor citado ao longo deste trabalho, talvez o mais tocante no filme seja seu modo de fazer uma conexão direta com o que vivemos e ainda estamos a viver.

De fato, o filme parece insistir na presentificação do passado. Seu título carrega uma afirmação ambígua: *quem* ainda está aqui? Rubens Paiva e as desaparecidas da ditadura? o sofrimento e a violência perpetrados? a própria ditadura? E as desaparecidas que “nunca contaram” e nunca tiveram suas histórias contadas em filmes de projeção como este? E as mulheres e homens negras e indígenas cujas mortes sequer foram tematizadas? Também e ainda estão aqui?

Não apenas os mortos nos rondavam como, de certo modo, nos apontavam para a “atualidade” de suas vidas nas dobras do tempo: as descobertas da PF sobre as tentativas de um golpe em 2022 nos mostravam, como me dizia Marcos (agora, leitora, sinto-me suficientemente à vontade para usar apenas seu primeiro nome), que estamos hoje talvez mais próximos da ditadura militar do que estávamos vinte anos atrás, quando famílias como a minha imaginavam futuros ascendentes, de dias cada vez melhores.

O espectro deste morto, o farrapo humano que nos assombra e ameaça nos reduzir à loucura, creio que está irmanado aos vivos, também convertidos muitas vezes em farrapos humanos, e às suas insurgências, as “grandiosas” e as “pequenas”, as “modestas”, que buscam construir dos escombros de um mundo arruinado outros mundos, outras vidas possíveis. Vivos como Mirtes, mãe do menino Miguel, morto pelo “descuido” da patroa de sua mãe, a apontar as estruturas racistas e classistas que condicionaram a morte de seu filho. Vivos como as Mães de Maio, que lutam pelo

fim das incursões violentas da polícia nas favelas brasileiras, por justiça para seus filhos assassinados por agentes do Estado. Vivos como Mestra Nice Teles, que, através do cavalo marinho e do maracatu de baque solto procura (re)construir laços comunitários e criar outros futuros possíveis para as crianças e adolescentes de sua cidade, que de outros modos talvez estivessem submetidas a vidas extenuantes no trabalho com a cana, por exemplo.

Creio que sejamos nós capaz de observar os fazeres dos vivos, ver-lhes os modos, as práticas, para além de caricaturas, para além de engessamentos, seremos também capazes de ver os modos, as práticas, os agenciamentos múltiplos dos mortos. Um peixe que aprende a dançar, como eu sugeria nas primeiras páginas desta tese, nos diz que há muito para além dos muros e das formas da lei. Há um mundo opaco, fugitivo, terrível e maravilhoso por enfrentar e inventar.

Foi isto, leitora, que aprendi, ao longo destes anos, com meus avós, com as brincadoras e brincadores de que estas páginas se ocuparam, com as festas e divertimentos que criaram, com as janelas que abriram para o contingente, para o opaco, o fugitivo, o estranho e também o ordinário.

A partir das festas, tomadas como dispositivo, apostei na possibilidade de acesso aos mundos feitos por homens e mulheres comuns, apostei na possibilidade de transitar por espaços não mirados e não explorados por autores consagrados do pensamento social brasileiro, como Freyre, não mirados e não explorados por autores do constitucionalismo brasileiro. Foi nesse sentido que constituí este contra arquivo da cidadania. Tentando, como podia, descer ao ordinário da vida de minhas interlocutoras, ou aos fragmentos que pude coletar de suas vidas, procurei analisar a construção de cidadanias possíveis, modos de habitar os mundos dos direitos, transformando-os. Nisso tentei localizar suas contribuições para a construção da cultura jurídica nacional e a partir delas lançar perguntas para o constitucionalismo brasileiro.

Nesses termos, embora a história seja um elemento fundamental deste ensaio – que também em grande medida, como já falei, conta histórias – não procurei fazer um trabalho historiográfico. Dialoguei com a historiografia como modo de propor deslocamentos no conceito de cidadania trabalhado pelo constitucionalismo brasileiro e lançar perguntas ao campo. Com isso, entendo este ensaio muito mais localizado na teoria do direito como um todo e no constitucionalismo em particular.

Não quis retirar dessas cenas prescrições, normas para concretizar, para “dar densidade normativa” aos mundos dos direitos. Não quis oferecer modelos, não quis amarrar soluções ao “problema da cidadania no Brasil”. Tentei, embora nem sempre tenha conseguido, articular menos

respostas que perguntas, levantar e sustentar dúvidas, produzir borramentos, apostar na opacidade sem tentar desmanchá-la em transparência. Pretendi, ainda, lançar luz sobre processos de silenciamento, sobre epistemes calcadas em racismo e colonialismo, e provocar imaginações. Imaginações de mundo. Imaginações de cidadanias possíveis. Imaginações de uma outra teoria do direito. Imaginações de constitucionalismos outros. Como queira, como entenda, como prefira a leitora.

Como um ensaio de perguntas, perguntas formuladas desde um contra arquivo que, bem sei, não se encerra, mas se multiplica, penso-o como abertura para outras investigações e imaginações. Vejo-o inconcluso e penso que é bom que seja assim. Reproduzo, então, as palavras cantadas do Mestre Luiz Paixão. “Sustenta a pisada”, como dizem as brincadoras populares. Onde será que se chega?

Dona Maria o coco é redondo
Pisa no chão quando eu mando

Zé de baixo, Zé de riba
Coco dendê macaíba

Eu pensei que fosse fácil
Quase morro de alegria

Estudei e não sabia
E passei na travessia

Fontes documentais

Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE):

- Fundo SSP, livro nº 425. 1ª delegacia de polícia da capital. Secretaria de Segurança Pública de Pernambuco.
- Fundo SSP, Extra catálogo, Petições nº 5, 1932 (jan/fev)

Memorial de Justiça de Pernambuco

- Fundo Tribunal da Relação de Recife. Caixa 262. MD 122. 1886. Processo Crime – Homicídio. Réu: Francisco Nunes da Silva.
- Fundo Comarca do Recife. Caixa 264. MD 210. 1913. Processo Crime – Defloramento. Réu: Augusto de Oliveira Cunha.
- Fundo Comarca do Recife. Caixa 184. MD 223. Habeas Corpus – Lesão Corporal. Pacientes: José Paulino dos Santos e José da Penha.
- Fundo Comarca de Nazareth. Caixa 150.
- Fundo Comarca do Recife. Caixa 740. 1902. Processo Crime – Lesão Corporal. Réu: Marcelino Ferreira.
- Fundo Comarca do Recife. Caixa 760. 1900. Processo Crime - Lesão Corporal. Réus: Amaro Ferreira da Costa e José Ferreira Bastos.

Hemeroteca digital da Biblioteca Nacional:

- Diário de Pernambuco (c. 1870 – c. 1919)
- Jornal do Recife (c. 1870 – c. 1919)
- A Província (c. 1870 – c. 1919)
- Jornal Pequeno (1899 – 1919)

Referências

A MODERNIDADE DO MESTRE DO RECIFE E A MODERNIZAÇÃO MESQUINHA DA REPÚBLICA. PREFÁCIO. *In*: FREYRE, Gilberto. **Ordem E Progresso**. São Paulo: Global Editora, 2013.

ABU-LUGHOD, Lila. A Escrita contra a cultura. **Equatorial**, [s. l.], v. 5, n. 8, p. 193–226, 2018.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

ALBUQUERQUE NETO, Flávio de Sá Cavalcanti de. Reforma penitenciária? Aspectos do cotidiano da Casa de Detenção do Recife na segunda metade do século XIX. **Revista Crítica Histórica**, [s. l.], v. 2, n. 3, 2011.

ALMEIDA, Eneá de Stutz e. **A transição brasileira: memória, verdade, reparação e justiça (1979-2021)**. Salvador, BA: Soffia10 Assessoria Socioculturais E Educacionais, 2022.

ANDRADE, Mário de. **As melodias do boi e outras peças**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ANDRADE, Mário de. **Dancas do Dramaticas Brasil**. 2ªed. Belo Horizonte; Brasília: Editor Itatiaia Ltda., Instituto Nacional do Livro, Fundação Nacional Pró-memória, 1982. v. 1º tomo

ANDRADE, Mário de. **Ensaio sobre a música brasileira**. 3. ed. São Paulo: Editora Garnier, 2006.

ARAÚJO, Guilherme de. Capoeiras e Valentões do Recife.pdf. **Revista do IAHGPE**, [s. l.], v. XL, n. 145, 1946.

ARAÚJO, Rita De Cássia Barbosa De. Carnaval do Recife: a alegria guerreira. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 11, n. 29, p. 203–216, 1997.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. 1a. eded. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 1994.

ARRAIS, Raimundo Pereira Alencar. **O pântano e o riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX**. São Paulo, SP, Brasil: Humanitas, FFLCH, USP : História Social, USP, 2004. (Série Teses).

ARRIETA FERNÁNDEZ, Nohora. Ver o Não Visto: a Poética Invisível de Marcelo D'Saete. **Direito Público**, [s. l.], v. 19, n. 101, 2022. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/6418>. Acesso em: 4 abr. 2023.

AS CANÇÕES. [S. l.]: VideoFilmes, 2011. Documentário (1h30min).

AZEVEDO, Elciene. **O Direito dos Escravos: Lutas Jurídicas e Abolicionismo na Província de São Paulo**. [S. l.]: Editora da Unicamp, 2009.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Elciene. **Orfeu De Carapinha: A Trajetoria De Luiz Gama Na Imperial Cidade De Sao Paulo** -. [S. l.]: Editora da Unicamp, 1999.

BARBOSA, Marialva. **Escravos e o mundo da comunicação: oralidade, leitura e escrita no século XIX**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

BASTOS, Elide Rugai. **As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira**. Sao Paulo: Global Editora, 2006.

BASTOS, Élide Rugai. Gilberto Freyre e as ciências sociais no Brasil. **Estudos de Sociologia**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 63–72, 1995.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p. 122–155.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 9. eded. Campinas, SP: Papiurus, 2008.

BRUSANTIN, Beatriz de Miranda. **Capitães e Mateus = relações sociais e as culturas festivas e de luta dos trabalhadores dos engenhos da mata norte de Pernambuco (comarca de Nazareth - 1870-1888)**. 2011. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2011.795170>.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. **Novos Estudos - CEBRAP**, [s. l.], n. 90, p. 131–171, 2011.

CALVINO, Italo. **As Cidades Invisíveis**. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CALVO GONZÁLEZ, José. «La Casa», metáfora edilícia constitucional. Variaciones literarias de diseño y crisis constructiva en Poe, Cortázar y Borges. **Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho**, [s. l.], n. 42, p. 335, 2019.

CAMPT, Tina. **Listening to images**. Durham: Duke University Press, 2017.

CARDOSO, Diego. Deus Ex Machina. In: TEATRO SEM CORTINAS. [s. d.]. Disponível em: <https://www.ia.unesp.br/#!/teatro-sem-cortinas/pratas-da-casa/glossario-teatral/d---e---f/deus-ex-machina/>. Acesso em: 15 nov. 2024.

CARVALHO, Jose Murilo de. **A formação das almas. O imaginário da República no Brasil**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2023.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo-SP: Cia. das Letras, 1987.

- CASCUDO, Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10ªed. São Paulo: Ediouro, 1999.
- CAULFIELD, Sueann. **Em Defesa Da Honra: Moralidade, Modernidade E Nacao No Rio De Janeiro (1918-1940)**. [S. l.]: Editora da Unicamp, 2001.
- CAVALCANTE, Jordhanna Neris Sampaio. **Dos batuques às pick-ups: tradições, comunidades e contingência discursiva dos Racionais MC's**. 2023. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) - Universidade de Brasília, Brasília, 2023.
- CAVALCANTI JUNIOR, Manoel Nunes. **“Praieiros”, “Guabirus” e “Populaça”**: as eleições gerais de 1844 no Recife. 2001. 125 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.
- CAVALO-MARINHO. [S. l.: s. n.], 2014. Documentário (19:34). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EVOZAf4vucY>. Acesso em: 13 jan. 2024.
- CÉSAIRE, Suzanne. **A grande camuflagem: Escritos da dissidência (1941-1945)**. tradução: Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro, RJ: Papéis Selvagens Edições, 2021.
- CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. **Revista Brasileira de História**, [s. l.], v. 8, n. 16, p. 83–105, 1988.
- CHALHOUB, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). **História Social**, [s. l.], v. 2, n. 19, p. 33–62, 2010.
- CHALHOUB, Sidney. The politics of silence: Race and citizenship in nineteenth-century Brazil. **Slavery & Abolition**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 73–87, 2006.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. 3ªed. Campinas: Editora da Unicamp, 2012b.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1987.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016.
- CORD, Marcelo Mac. **Artífices da cidadania: Mutualismo, educação e trabalho no Recife oitocentista**. [S. l.]: Editora da Unicamp, 2012.

CORD, Marcelo Mac. **O rosario dos homens pretos de Santo Antonio : alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872**. 2001. Dissertação (Mestrado em História) - Unicamp, Campinas, 2001.

CORPO MULHER EM MOVIMENTO. Espaço Tradições Culturais (Condado/PE): [s. n.], 2020. Documentário (14'14). Disponível em: <https://ims.com.br/convida/nice-do-cavalo-marinho/>. Acesso em: 13 jan. 2024.

CRUZ, Alline Torres Dias da. **Suburbanização e Racismo no Rio de Janeiro: uma leitura de Madureira e Dona Clara no contexto pós-emancipação (1901-1920)**. 2007. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

DA SILVA, Valeska Maria Ferreira. Oscar Mello antes do Recife Sangrento. *In*: COLÓQUIO DE HISTÓRIA DA UNICAP, 2023, Recife. **VII Colóquio do PPGH: Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena: Desafios e Perspectivas** /. Recife: [s. n.], 2023. p. 50–60. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/coloquiodehistoria/article/view/2652>.

DA SILVA, Fernanda Lima. Por um gesto de recusa. *In*: FERREIRA, Carolina Costa; SCHINKE, Vanessa Dorneles (org.). **O Averso do Direito: Feminismos, Literatura e Outros Emaranhados**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Lumen Juris, 2022.

DALMASO, Flávia Freire. Morar em um lugar, viver em outro: a mobilidade haitiana vista a partir de suas casas. *In*: , 2016, João Pessoa. **Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa: Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), 2016.

DANTAS, Monica Duarte; COSTA, Vivian Chierigati. O “pomposo nome de liberdade do cidadão”: tentativas de arregimentação e coerção da mão-de-obra livre no Império do Brasil. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 30, n. 87, p. 29–48, 2016.

DAS, Veena. **Aflicção: Saúde, doença, pobreza**. tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo, SP: Fapunifesp, 2022.

DAS, Veena. **Entre palavras e vidas: Um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos**. entrevistador: Michel Misse *et al.* [S. l.: s. n.], 2012.

DAS, Veena. **Textures of the ordinary: doing anthropology after Wittgenstein**. First edition. New York: Fordham University Press, 2020a. (Thinking from elsewhere).

DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. 1. ed. São Paulo: Unifesp, 2020b.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (org.). **Anthropology in the margins of the state**. 1. publ. in Indiaed. New Delhi: Oxford Univ. Press, 2004a.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and Its Margins. Comparative Ethnographies. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (org.). **Anthropology in the margins of the state**. 1. publ. in Indiaed. New Delhi: Oxford Univ. Press, 2004b. p. 3–33.

DAUT, Marlene. **Tropics of Haiti: race and the literary history of the Haitian Revolution in the Atlantic world, 1789-1865**. Liverpool: Liverpool University Press, 2015.

DAUT, Marlene. Un-silencing the Past: Boisrond-Tonnerre, Vastey, and the Rewriting of the Haitian Revolution, 1805–1817. **South Atlantic Review**, [s. l.], v. 74, n. 1, p. 35–64, 2009.

DE CARVALHO, Rodrigo Badaró. As diferentes recepções do pensamento de Oliveira Viana. *In*: 47º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2023, Campinas. **Encontro Anual da Anpocs**. Campinas: Anpocs, 2023.

DE CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: O longo caminho**. 24ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DE JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Editora Ática, 2021.

DUARTE, Evandro Piza. **Do medo da diferença à liberdade com igualdade: As Ações Afirmativas para Negros no Ensino Superior e os Procedimentos de Identificação de seus Beneficiários**. 2011. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

DUARTE, Evandro Piza; CARVALHO NETTO, Menelick de. Prefácio. *In*: QUEIROZ, Marcos. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro**. São Paulo: Lumen Juris, 2018.

EDWARDS, Brent Hayes. The Uses of Diaspora. **Social Text**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 45–73, 2001.

ESTEVES, Martha Abreu. **Da Senzala ao Palco**. 1ªed. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2017.

ESTEVES, Martha de Abreu. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro, RJ, Brasil : [São Paulo, Brazil]: Editora Nova Fronteira ; FAPESP, 1999. (Coleção Histórias do Brasil).

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FARIAS, Juliana Barreto (org.). **Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006. (Passado presente).

FAUSTO, Boris. **Crime E Cotidiano: A Criminalidade Em Sao Paulo (1880-1924)**. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNÁNDEZ, Nohora Arrieta. **Poéticas Amargas: Estéticas y Políticas de la Plantación de Azúcar en Brasil y el Caribe**. 2021. PhD (School of Arts and Sciences) - Georgetown University, [s. l.], 2021. Disponível em: https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/1062625/ArrietaFernndez_georgetown_0076D_15027.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

FERRAZ, Eucanaã. **Escuta: poemas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitucionalismo: experiencias históricas y tendencias actuales**. [S. l.]: Editorial Trotta, S.A, 2014.

FISCHER, Sibylle. Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias. **Casa de las Américas**, [s. l.], p. 16–35, 2003.

FISCHER, Sibylle. Ontologias Atlânticas: Sobre Violência e Ser Humano. **Rasanblaj Caribenho**, [s. l.], v. 12, n. 1, 2015. Disponível em: <https://hemisphericinstitute.org/pt/emisferica-121-caribbean-rasanblaj/12-1-essays/e-121-essay-fischer-atlantic-ontologies.html>.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. *In*: ESTRATÉGIA, PODER-SABER. DITOS E ESCRITOS IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5738282/mod_resource/content/1/Foucault_Michel._A_vida_dos_homens_infam.pdf.

FRANKLIN, Naila. **Raça, gênero e criminologia. Reflexões sobre o controle social das mulheres negras a partir da criminologia positivista de Nina Rodrigues**. 2017. 150 f. Mestrado em Direito - Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/24000>.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. **Social Text**, [s. l.], v. 25/26, p. 56–80, 1990.

FREITAS, Felipe. **Polícia e Racismo: uma discussão sobre mandato policial**. 2020. Tese (Doutorado em Direito, Estado e Constituição) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. [S. l.]: Global Editora, 2021a.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**. [S. l.]: Global Editora, 2021b.

FREYRE, Gilberto. **Ordem E Progresso**. São Paulo: Global Editora, 2013.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**. 13ªed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GAMA, Miguel do Sacramento Lopes; MELLO, Evaldo Cabral de. **O carapuço: crônicas de costumes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. (Retratos do Brasil, v. 5).

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. 2ªed. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 2012.

GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**. Nachdr.ed. Paris: Gallimard, 2008. (Collection folio Essais, v. 313).

GOMES, David Francisco Lopes. **A Constituição de 1824 e o Problema da Modernidade: o Conceito Moderno de Constituição, a História Constitucional Brasileira e a Teoria da Constituição no Brasil**. 2016. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

GOMES, Angela De Castro. **A Invenção Do Trabalhismo**. [S. l.]: Fgv Editora, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. **História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro, século XIX**. Ed. rev. e ampl.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Rodrigo Portela. **Kilombo: uma força constituinte**. 2022. Tese (Doutorado em Direito, Estado e Constituição) - Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

GOMES, Flávio dos Santos. No meio das águas turvas (racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na Corte – 1888 -1889). **Estudos Afro-Asiáticos**, [s. l.], v. 21, n. Dez., 1991. Disponível em: <https://projetoceaa.com.br/pdfs/revistas/raa-n-21-dez-1991.pdf>.

GOMES, Camilla de Magalhães. **Têmis Travesti. As relações gênero, raça e direito para uma narrativa expansiva do “humano”**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

GOMES, Valéria. **Trajетórias negras. Os libertos da Costa d’África no Recife (1846-1890)**. 2013. 250 f. Doutorado em História - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/13367>.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, [s. l.], p. 223–244, 1984.

GRINBERG, Keila. **Liberata: a lei da ambigüidade as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008. (Biblioteca Virtual de ciências humanas).

GUPTA, Akhil. **Red tape: bureaucracy, structural violence, and poverty in India**. Durham: Duke University Press, 2012. (A John Hope Franklin Center book).

HÄBERLE, Peter. Hermenêutica Constitucional – A Sociedade Aberta dos Intérpretes da Constituição: Contribuição para Interpretação Pluralista e “Procedimental” da Constituição. **Direito Público**, [s. l.], 2014. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/2353/1205>. Acesso em: 1 nov. 2024.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. [S. l.]: Editora UFMG, 2022.

HOLMES, Pablo; DANTAS, Maria Eduarda. A sociedade mundial desde a periferia: a sociologia da exclusão de Marcelo Neves. **Sociologias**, [s. l.], v. 25, 2023. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222023000100206&tlng=pt. Acesso em: 17 set. 2024.

HULL, Matthew S. Documents and Bureaucracy. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 41, n. 1, p. 251–267, 2012.

HULL, Matthew S. The file: agency, authority, and autography in an Islamabad bureaucracy. **Language & Communication**, [s. l.], v. 23, n. 3–4, p. 287–314, 2003.

HULL, Matthew S. The materiality of indeterminacy ... on paper, at least. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, [s. l.], v. 3, n. 3, p. 441–447, 2013.

- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- JAMES, C. R. L. **Jacobinos negros**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2000.
- JOSÉ RAMOS TINHORÃO. **Música popular de índios, negros e mestiços**. Petrópolis: Vozes, 1972.
- KAFKA, Franz. **O processo**. tradução: Modesto Carone. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2021.
- KOERNER, Andrei. A História do Direito como recurso e objetivo de pesquisa. **Diálogos (Maringá. Online)**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 627–662, 2012.
- KRAAY, Hendrik. “O abrigo da farda”: o Exército brasileiro e os escravos fmgidss, 1800 -1881. **Afro-Ásia**, [s. l.], n. 17, p. 29–56, 1996.
- LARA, Silvia Hunold. Escravidão, cidadania e história do trabalho. **Projeto História : Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**, [s. l.], v. 16, n. 1, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11185>.
- LASSO, Marixa. Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1820-1812. **Revista de Estudios Sociales N**, [s. l.], n. 27, 2007.
- LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano (1889-1906). **Afro-Ásia**, [s. l.], n. 32, p. 241–269, 2005.
- LEWINSOHN, Ana Caldas. “Nos are armei meu balanço, nos are eu me abalançava”: uma homenagem ao Caboclo de Arubá de Mestre Biu Alexandre. **Conceição/Conception**, [s. l.], v. 11, p. e022014, 2022.
- LIGIÉRO, Zeca. **Malandro Divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra personagem mítico da lapa carioca**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2004.
- LIMA, Maxuel de França. **Experiência, trabalho e política: os estivadores do porto do Recife (1891-1907)**. 2021. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/43931/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20Maxuel%20de%20Fran%C3%A7a%20Lima.pdf>.
- LIMA, Karla H. V. de. **Trabalho, cultura e política no matadouro do Cabanga: os fressureiros do Recife (1900-1920)**. 2019. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/35998/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20Karla%20Hegeane%20Vieira%20de%20Lima.pdf>.
- LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças**. tradução: Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LOBO, Andréa. Entre a casa e o mundo. Pertencimentos e mobilidades na sociedade Cabo-Verdiana. *Lusotopie*, [s. l.], p. 285–313, 2020.

LOPES, Juliana. **Constitucionalismo brasileiro em pretuguês: trabalhadoras domésticas e lutas por direitos**. 2020. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MACHADO, Taís de Sant’anna. **Um pé na cozinha: um olhar socio-histórico para o trabalho de cozinheiras negras no Brasil**. Rio de Janeiro: Fósforo, 2022.

MAIA, Clarissa Nunes. **Policidados: controle e disciplina das classes populares na cidade do Recife, 1865 – 1915**. 2001. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

MANOELZINHO SALUSTIANO: HISTÓRIAS DE UM MESTRE NO TERREIRO. Universidade de Pernambuco (UPE): [s. n.], [s. d.]. Documentário (35:39). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=87AuKdH6dI4>. Acesso em: 13 jan. 2024.

MARACABOCLO - CURTA [MESTRE SALUSTIANO & MESTRE CABOCLO]. [S. l.: s. n.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WV2yKxUpybY>.

MARCELIN, Louis HERNES. **A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil**. 1996. Tese (doutorado) - Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc_number=000206916&local_base=UFR01.

MARQUESE, Rafael; PARRON, Tamis. Constitucionalismo atlântico e ideologia da escravidão: a experiência de Cádiz em perspectiva comparada. *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, [s. l.], v. 37, n. 2, 2013. Disponível em: <https://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol37/iss2/2>. Acesso em: 5 mar. 2024.

MARSON, Isabel. O “cidadão criminoso”: o engendramento da igualdade entre homens livres e escravos no Brasil durante o Segundo Reinado. *Estudos Afro-Asiáticos*, [s. l.], n. 16, 1989. Disponível em: <https://projetoceaa.com.br/pdfs/revistas/raa-n-16-mar-1989.pdf>.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. 2a edição revista e atualizada. São Paulo, SP, Brasil: Editora Perspectiva, 2021a. (Coleção Perspectivas).

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Cobogó, 2021b. (Encruzilhada).

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana*, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 57–80, 1999.

MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. eded. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MATTOS, Marcelo Badaró. **A classe trabalhadora: de Marx ao nosso tempo**. 1a ediçãoed. São Paulo: Boitempo, 2019. (Coleção Mundo do trabalho).

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. [S. l.]: N-1 Edições, 2017.

MBEMBE, Achille. The Power of the Archive and its Limits. *In*: HAMILTON, CAROLYN (org.). **Refiguring the archive**. Softcover reprint of the hardcover 1st edition 2002ed. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2002.

MBEMBE, Achille; CIRNE, Michelle. O tempo que se move. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [s. l.], v. 24, n. 24, p. 369–397, 2016.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial : Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial**. [S. l.]: Editora da Unicamp, 2009.

MEDEIROS, Flavia. **Matar o morto: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro**. Niterói, RJ: EDUFF, 2016. (Coleção Antropologia e ciência política, v. 57).

MELLO, Oscar. **Recife sangrento: Crimes Sensacionais do Recife Antigo, e seus protagonistas, antigas autoridades, notas de um antigo “repórter” – Dialeto dos Gatunos**. 1ªed. [S. l.: s. n.], 1937.

MOREL, Marco. **A Revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito**. 1a eded. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

MÚNERA, Alfonso. **La Independencia de Colombia: olvidos y ficciones: Cartagena de Indias, 1580-1821**. Primera edicióned. Bogotá, Colombia: Crítica, 2021.

MURPHY, John Patrick. **Cavalo-Marinho Pernambucano**. [S. l.]: Editora UFMG, 2007.

MUZZOPAPPA, Eva; VILLALTA, Carla. El archivo como nativo. Reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos. **Etnografías Contemporáneas**, [s. l.], v. 8, n. 15, 2022. Disponível em: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1223>.

MUZZOPAPPA, Eva; VILLALTA, Carla. Reflexiones teórico metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. **Revista Colombiana de Antropología**, [s. l.], v. 47, n. 1, p. 13–42, 2011.

NASCIMENTO, Beatriz. Corpo-documento: identidade. *In*: RATTTS, Alex (org.). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kwanza, 2006a.

NASCIMENTO, Luiz do. **Historia da Imprensa de Pernambuco (1821/1954)**. 2ªed. Recife: Imprensa Universitária, 1968. v. I (Diário de Pernambuco)

NASCIMENTO, Beatriz. Textos e narração de Orí: transcrição. 1989. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kwanza, 2006b.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o “paradigma da ausência”: contribuições à História Social do Trabalho no Brasil. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, [s. l.], v. 29, n. 59, p. 607–626, 2016.

NEGRO, Antonio Luigi; GOMES, Flávio dos Santos. As greves antes da “grève”: as paralisações do trabalho feitas por escravos no século XIX. **Ciência e Cultura**, [s. l.], v. 65, n. 2, p. 56–59, 2013.

NEPOMUCENO, Eric Brasil. **Carnavais Atlânticos: cidadania e cultura negra no pós-abolição. Rio de Janeiro e Port-of-Spain,Trinidad (1838-1920)**. 2016. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ, 2016.

NEVES, Marcelo. **A Constitucionalização Simbólica**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1994.

NEVES, Marcelo. Ideias em outro lugar? Constituição liberal e codificação do direito privado na virada do século XIX para o século XX no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 30, n. 88, p. 05, 2015.

NICE DO CAVALO MARINHO. [S. l.: s. n.], [s. d.]. Documentário Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JGPSX7kmmTI>. Acesso em: 13 jan. 2024.

NICE TELES. [S. l.: s. n.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jJai6NAdgXM>.

NOVAES, Bruna. **Embranquecer a cidade negra: gestão do trabalho de rua em Salvador no início do século XX**. 2017. 144 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

O CASEIRO. Recife: [s. n.], 2016. Video (8).

O MESTRE DE APIPUCOS. Rio de Janeiro: [s. n.], 1959. 35 mm (8). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Gc_ATR9QpZw.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 305–332, 2008.

OLIVEIRA, Valdemar de. **Frevo, capoeira e “passo”**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

ORTIZ, Renato. A procura de uma sociologia da prática. In: BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p. 7–37.

OZANAM, Israel. Brabos ou capoeiras? Repensando a repressão republicana no Recife. **Revista Tempo Histórico**, [s. l.], v. 2, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistatemphistorico/article/view/2444>.

OZANAM, Israel. **Capoeira e Capoeiras entre a Guarda Negra e a Educação Física no Recife**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

OZANAM, Israel. **“Vou-me embora porque Apolônio da Capunga já anda na Boa Vista querendo prender gente”**: capoeira e polícia no Recife no início da República. São Paulo: [s. n.], 2011. Disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308182304_ARQUIVO_Artigo_final_ANP_UH_Israel.pdf.

PAIXÃO, Cristiano; BIGLIAZZI, Renato. **História Constitucional Inglesa E Norte-Americana: Do Surgimento À Estabilização Da Forma**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

PAPALI, Maria Aparecida C. R. **Escravos, libertos e órfãos: a construção da liberdade em Taubaté (1871-1895)**. 1a eded. São Paulo: FAPESP : Annablume, 2003. (Selo universidade ; História, v. 249).

PATEMAN, Carole. "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. *In*: BENN, Stanley; GAUS, Gerald (org.). **Public and Private in Social Life**. London: Croom Helm, 1983. p. 304–305. Disponível em: <https://dullbonline.wordpress.com/2017/08/30/feminist-critiques-of-the-publicprivate-dichotomy-carole-pateman/>.

PEIXE, Cezar Guerra. **Maracatus do Recife**. 2ªed. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

PEREIRA, Leonardo Affonso De Miranda. A dança da política: trabalhadores, associativismo recreativo e eleições no Rio de Janeiro da Primeira República. **Revista Brasileira de História**, [s. l.], v. 37, n. 74, p. 63–88, 2017.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **A saliva da fala: notas sobre a poética banto-católica no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Azougue Editorial, 2017.

PEREIRA, Leonardo Affonso De Miranda. Os Anjos da Meia-Noite: trabalhadores, lazer e direitos no Rio de Janeiro da Primeira República. **Tempo**, [s. l.], v. 19, n. 35, p. 97–116, 2013.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Folklore pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.

PERLATTO, Fernando. Seletividade da esfera pública e esferas públicas subalternas: disputas e possibilidades na modernização brasileira. **Revista de Sociologia e Política**, [s. l.], v. 23, n. 53, p. 121–145, 2015.

PERNAMBUCO; FUNDARPE; ASSOCIAÇÃO RESPEITA JANUÁRIO. **Inventário nacional de Referências Culturais (INRC) do Cavalo Marinho**. Recife: FUNDARPE, [s. d.]. Dossiê.

Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/DOSSIE_CVMARINHO.pdf. Acesso em: 17 ago. 2024.

PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha. O constitucionalismo espectral: presença, tempo e narrativa à luz de Roque Larraquy. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, [s. l.], v. 20, n. 3, p. 199, 2019.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Colorindo memórias e redefinindo olhares: Ditadura Militar e Racismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, RJ: Comissão da Verdade do Rio, 2015.

PIRES, Thula Rafaela De Oliveira. Estruturas Intocadas: Racismo e Ditadura no Rio de Janeiro. **Revista Direito e Práxis**, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 1054–1079, 2018.

PIRES, Thula. Legados de liberdade. **Culturas Jurídicas**, [s. l.], v. 9, n. 20, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/52371>.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira; FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. Constitucionalismo da Inimizade. **Revista Direito e Práxis**, [s. l.], v. 13, n. 4, p. 2815–2840, 2022.

PIZA DUARTE, Evandro. Autoritarismo e Racismo: Oliveira Vianna, Constituição e Democracia sob os Trópicos. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, [s. l.], 2021. Disponível em: <https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/1378>. Acesso em: 19 set. 2022.

PRANDO, Camila Cardoso de Mello. A gestão de documentos no desaparecimento dos presos: a prática burocrática como violência. **Revista Eletrônica Direito e Sociedade - REDES**, [s. l.], v. 9, n. 3, p. 39, 2021.

PRANDO, Camila Cardoso De Mello. Os juristas e as políticas da justiça criminal: quem tem medo da esfera pública?. **Revista Direito e Práxis**, [s. l.], v. 11, n. 4, p. 2188–2211, 2020.

PROVASE, Lucius. Por um fazer marginal: a questão marioandradina e a fatura oswaldiana da poética de Cacaso. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, [s. l.], n. 57, p. e5711, 2019.

PROVOCAÇÕES 100 COM MESTRE SALUSTIANO. [S. l.]: TV Cultura, [s. d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zawm6KyapMM>.

QUEIROZ, Marcos. **Assombros da Casa-Grande: a Constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão**. São Paulo, SP: Fósforo, 2024.

QUEIROZ, Marcos. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro**. São Paulo: Lumen Juris, 2018.

QUEIROZ, Marcos. **O Haiti é aqui: Ensaio sobre formação social e cultura jurídica latino-americana (Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)**. 2022. Doutorado em Direito - Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

QUEIROZ, Marcos; JUPY, Lucas. O Haiti é aqui? A Revolução Haitiana no ensino do direito no Brasil. **Culturas Jurídicas**, [s. l.], v. 8, n. 20, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/44626>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana**. Buenos Aires: Clacso, 1995. p. 227–278.

RAMOS, Gabriela. “**Como se fosse da família**”: o trabalho doméstico na Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/28405/1/GABRIELA%20BATISTA%20PIRES%20RAMOS.pdf>.

REIS, João José; SILVA, Eduardo da. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1989.

REVEL, Jacques; ROCHA, Dora. **Jogos de escalas: a experiencia da microanálise**. Brasil: Fundacao Getulio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Jonatas Roque. Outros sujeitos: trabalhadores e associativismo negro nos mundos do trabalho. **Revista Angelus Novus**, [s. l.], n. 16, p. 115–131, 2020.

RIBEIRO, Darcy. Prefácio. *In*: FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 43ªed. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2001.

RIBEIRO DA SILVA, Tairane. Apontamentos sobre o apagamento da população negra no relatório da Comissão Nacional da Verdade - 2014. **Em Tempo de Histórias**, [s. l.], v. 1, n. 36, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/31751>. Acesso em: 1 out. 2024.

RODRIGUES, Laécio Ricardo De Aquino. Notas sobre o dispositivo no documentário contemporâneo. **Galáxia (São Paulo)**, [s. l.], n. 30, p. 138–148, 2015.

RODRIGUES, Rute Imanishi (org.). **Vida social e política nas favelas : pesquisas de campo no Complexo do Alemão**. [S. l.]: IPEA, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/6410>. Acesso em: 16 jan. 2024.

ROMERO, Silvio. **Contribuições para o estudo do Folklore Brasileiro: Estudos sobre a poesia popular do Brail**. Rio de Janeiro: Tipografia Laemmert & C., 1888.

ROSALDO, Michellle. Women, Culture and Society: A Theoretical Overview. *In*: ROSALDO, Michellle; LAMPHERE, Louise (org.). **Women, Culture and Society**. Stanford, California: Stanford University PressStanford University Press, 1974. p. 17–42.

ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

SÁ, Gabriela Barretto de. **A negação da liberdade: direito e escravização ilegal no Brasil oitocentista (1835-1874)**. Belo Horizonte, MG: Grupo Editorial Letramento, Casa do Direito, 2019.

SAID, Edward. **Orientalismo: O Oriente Como Invenção Do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SALU E O CAVALO MARINHO. [S. l.: s. n.], [s. d.]. Curta metragem - Animação

SANTANA, Tiganá. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/pt-br.php>.

SANTOS, Ynaê Lopes Dos. **Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)**. 2007. Mestrado em História Social - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10072007-113154/>. Acesso em: 24 jan. 2024.

SANTOS, Maria Carolina. Mestre Martelo: memória, voz e alma do cavalo-marinho. *In*: MARCO ZERO CONTEÚDO. 28 jan. 2021. Disponível em: <https://marcozero.org/mestre-martelo-memoria-voz-alma-do-cavalo-marinho/>.

SANTOS, Mariana de Mesquita. **Pelas contas do rosário: cidadania na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho no Pós-Abolição (Salvador, 1888-1930)**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:T6sUadxlzogJ:https://repositorio.unb.br/handle/10482/33764&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>.

SANTOS, Jorge Viana; ZOPPI-FONTANA, Mónica. Lei, arquivo e acontecimento no Brasil escravista: sentidos de liberdade na Lei do Ventre Livre. [s. l.],

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. **Projeto História : Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**, [s. l.], v. 16, 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183/8194>.

SCOTT, Joan. Sexularism. **Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe**, [s. l.], 2009. Disponível em: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

SCOTT, Joan W. The Evidence of Experience. **Critical Inquiry**, [s. l.], v. 17, n. 4, p. 773–797, 1991.

SCOTT, Rebecca; HÉBRARD, Jean. **Provas de Liberdade. Uma odisseia atlântica na era da emancipação**. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

SETTE, Mário. **Maxambombas e maracatus**. 4a. eded. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, Fundação de Cultura Cidade do Recife, Prefeitura da Cidade do Recife, 1981. (Coleção Recife, v. v. 19).

SILVA, Denise Ferreira Da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 61–83, 2006.

SILVA, Luiz Geraldo. Da festa à sedição. Sociabilidades, etnia e controle social na América Portuguesa (1776-1814). In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). **Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa. Vol. 1**. São Paulo: Editora Hucitec, 2001. (Estante USP - Brasil 500 anos, v. 3). v. 1.

SILVA, Fernanda Lima da. **Dançar em praça de guerra: precariedade e liberdade na cidade negra (Recife, 1871-1888)**. 2019. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Em torno da ideia de associativismo negro em São Paulo (1930-2010). **Sociologia & Antropologia**, [s. l.], v. 11, n. 2, p. 445–473, 2021.

SILVA, Denise Ferreira da. **Homo modernus: Para uma ideia global de raça**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2022.

SILVA, Maciel Henrique. **Pretas de honra: vida e trabalho de domésticas e vendedoras no Recife do século XIX (1840-1870)**. Recife : Salvador: EDUFPE ; EDUFBA, 2011.

SILVA, Wellington Barbosa Da. Rebeldes encarcerados: repressão policial durante a Revolução Praieira (Recife, 1848-1849). **História Social**, [s. l.], v. 13, n. 16, p. 29–44, 2011.

SILVA, Fernanda Lima da; QUEIROZ, Marcos; SÁ, Gabriela Barretto de. Carta das Editoras e do Editor - Dossiê “História e Cultura Jurídica nos Oitocentos e Pós-Abolição”. **Direito Público**, [s. l.], v. 19, n. 101, 2022. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/6425>. Acesso em: 12 jun. 2023.

SLENES, Robert. Lares negros olhares brancos: histórias da família escrava no séc. XIX. **Revista Brasileira de História**, [s. l.], v. 8, n. 16, p. 189–203, 1988.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, [s. l.], v. 0, n. 12, p. 48, 1992.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor : esperanças e recordações na formação da família escrava : Brasil Sudeste, século XIX**. [S. l.]: Editora da Unicamp, 2010.

SLENES, Robert W. **The demography and economics of brazilian slavery: 1850-1888**. 1976. Tese (Doutorado em História) - Stanford University, Palo Alto, California, 1976.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808 - 1850**. 2. ed., rev.ampliada, 1. reimpred. Campinas, SP, Brasil: Ed. UNICAMP, 2008. (Coleção Várias histórias, v. 7).

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890**. Rio de Janeiro, RJ: Access Editora, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Rodrigo Goyena. Nem arrancada, nem outorgada: agência, estrutura e os porquês da Lei do Ventre Livre. **Almanack**, [s. l.], n. 9, p. 166–175, 2015.

SOUZA, Felipe Azevedo. A dissimulada arte de produzir exclusões: as reformas que encolheram o eleitorado brasileiro (1881-1930). **Revista de História**, [s. l.], n. 179, p. 1–35, 2020.

SOUZA, Felipe Azevedo e. **A participação política das classes populares em três movimentos, Recife (c. 1880 -c. 1900)**. 2018. 2015 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018.

SOUZA. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. **Tempo Social**, [s. l.], v. 12, n. 1, 2000.

SOUZA, Felipe Azevedo E; CASTELLUCCI, Aldrin A. S. À MARGEM DOS GRANDES ESQUEMAS: O ASSOCIATIVISMO POLÍTICO-ELEITORAL DOS TRABALHADORES DE PERNAMBUCO E DA BAHIA NA PRIMEIRA REPÚBLICA. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, [s. l.], v. 35, n. 75, p. 6–25, 2022.

STOLER, Ann Laura. **Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

TESSARI, Cláudia Alessandra. O padrão de demanda por mão de obra na lavoura paulista e a questão do trabalhador nacional: nem vadio, nem escasso, nem instável (1890-1915). **Economia e Sociedade**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 465–487, 2014.

THOMPSON, E. P; EICHEMBERG, Rosaura. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TROUILLOT, Michel-Rolph. O estranho e o ordinário: o Haiti, o Caribe e o mundo. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, [s. l.], v. 17, p. e17553, 2020a.

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

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Odd and the Ordinary: Haiti, the Caribbean and the World. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, [s. l.], v. 17, p. e17553, 2020b.

ULYSSE, Gina Athena. Caribbean Rasanblaj. *In: THE CARIBBEAN COMMONS CARIBBEAN STUDIES IN THE NORTHEAST US*. 28 jul. 2014. Disponível em: <https://caribbean.commonsgc.cuny.edu/2014/07/28/caribbean-rasanblaj/>. Acesso em: 30 jan. 2024.

VALENÇA, Manuela. Como as Práticas da Repressão à Vadiagem Podem Contribuir para a Compreensão da História do Processo Penal Brasileiro?. **Direito Público**, [s. l.], v. 19, n. 101, 2022. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/6257>. Acesso em: 21 ago. 2024.

VALENÇA, Manuela. **Soberania policial no Recife do início do século XX**. 2018. 245 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31794>.

VANDERLEI, Iago Masciel. **Ideias que circulam: o debate sobre a regulação jurídica de famílias LGBTI+ no período de tramitação do PL 634, de 1975 (1975-2002)**. 2022. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) - Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

VERDÚ, Pablo Lucas. **O Sentimento Constitucional**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2004.

VIANNA, Adriana de Resende Barreto (org.). **O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades**. Rio de Janeiro: E-Papers, 2013. (Coleção Antropologias, v. 10).

VIANNA, Adriana. Reverberações, ecos e fragmentos do terror e da intimidade na Audiência Pública da ADPF das Favelas. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 67, 2024.

VIANNA, Adriana; FACUNDO, Ângela. Tempos e deslocamentos na busca por justiça entre “moradores de favelas” e “refugiados”. **Ciência e Cultura**, [s. l.], v. 67, n. 2, p. 46–50, 2015.

WARAT, Luis Alberto. **Manifesto do surrealismo jurídico**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

WERNECK, Jurema. **O samba segundo as Ialodês: mulheres negras e cultura midiática**. São Paulo: Hucitec, 2020. (Coleção Diálogos da diáspora, v. v. 1).

WOLKMER, Antônio. **História do direito do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Forense, 2003.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu - coleção de bolso**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Antofágica LTDA, 2024.