

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado

ELOS DE PERMANÊNCIA

Patricia Lage de Almeida

Juiz de Fora

2006

Patricia Lage de Almeida

ELOS DE PERMANÊNCIA:
o lazer como preservação da memória coletiva
dos libertos e de seus descendentes em Juiz de Fora no
início do século XX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mônica Ribeiro de Oliveira

Juiz de Fora
2006

BANCA EXAMINADORA

Dissertação defendida e aprovada, às 14 horas do dia 30 de outubro de 2006, pela banca constituída por:

Presidente da mesa: Prof^ª. Dr^ª. Cláudia Maria Ribeiro Viscardi
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Mônica Ribeiro de Oliveira
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

Membro Titular: Prof^ª. Dr^ª. Ana Lugão Rios
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

AGRADECIMENTOS

Resultado do curso de Mestrado na área “História, Cultura e Poder”, esta pesquisa se concretizou graças ao auxílio de meus familiares, amigos e professores do Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Seria impossível deixar de cometer injustiças ao citar alguns nomes, sendo que, durante todo o percurso realizado para a concretização da mesma, várias pessoas, em momentos diferentes, estiveram, de alguma maneira, envolvidas em minha alienação para todos os problemas do mundo, conseqüência direta de minhas aflições e ansiedades.

Primeiramente, sou grata a Mônica Ribeiro de Oliveira por sua dedicação e eterna paciência em todas as crises pelas quais passei. Sem sua orientação e constante apoio, com certeza, o caminho teria sido muito mais árido.

Aos professores Alexandre Mansur Barata, Silvana Motta Barbosa, Sônia Lino, Beatriz Helena Domingues e Marco Cabral, pelo apoio e acompanhamento quase individual, no período em que cursei as disciplinas que ministravam. Eles foram fundamentais.

Ao professor Fernando Dumas, especialmente, por atenuar nossas angústias quanto ao trabalho com a fonte oral.

Como interlocutores incansáveis, agradeço a todos da minha turma, principalmente a Virna Lígia e Ana Luíza, amigas para sempre e, ainda, Lucílla Guimarães e Raquel Francisco, amigas de toda uma “História”.

A todas as pessoas que pacientemente me receberam nos arquivos desta cidade e que me auxiliaram nas inacabáveis leituras dos documentos. Agradeço especialmente ao “Chicão” do Arquivo da Prefeitura Municipal de Juiz de Fora, por me auxiliar na referência entre as antigas regiões que formavam a cidade com os bairros atuais; a Alessandra e a Marivaldo, responsáveis pela organização e manutenção do Arquivo Paroquial da Igreja Nossa Senhora da Glória, pelos cuidados especiais como luvas e máscaras; a professora Mabel Salgado, do Centro de Memória, do Arquivo do Seminário Santo Antônio; e ao professor Nilo, responsável pelo Arquivo da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA.

Às minhas filhas Mariana (parceira na História e na vida) e Luísa, pelo apoio incondicional. Também aos meus pais e irmãos, peço desculpas pelas horas de irritação, pelo tempo e atenção restritos. Por serem sempre o meu porto seguro no qual posso descansar, agradeço.

*“Adeus cangoma adeus
Adeus que eu já vou embora
Eu vou meu cangoma fica
Aqui e até outra hora.*

*Viva a Mãe Zeferina!
Viva São Benedito!
Viva Nossa Senhora Aparecida!
Viva São José!
Viva os Pretos-velhos!
Viva Nossa Senhora do Rosário!
Viva a comunidade!” **

* **Adeus cangoma adeus (Mãe Zeferina)**. Música retirada de: ANDRÉ, Marcos e MENEZES, Luciane. **Jongo do Quilombo São José**. Associação Brasil Mestiço. Rio de Janeiro, 2004. Cangoma: tambor ou festa de tambor. Música de despedida.

RESUMO

A presente pesquisa analisa a inserção do liberto e seus descendentes, na cidade de Juiz de Fora no início do século XX, através dos espaços informais de sociabilidades – bares, biroskas, boates e festas de rua. Diante da ausência de outras associações mais formais, como agremiações ou partidos políticos, foi no cotidiano do lazer que os negros fortaleceram seus laços familiares e comunitários. No ambiente da festa, as tensões foram amenizadas, permitindo uma aproximação entre os vários grupos sociais que compunham a sociedade juizforana do período. Compartilhavam-se códigos culturais e estabeleciam-se trocas simbólicas plenas de significados, elementos que serão analisados no decorrer da pesquisa.

ABSTRACT

The current research analyzes the freed slaves and their descendants' insertion in the city of Juiz de Fora in the beginning of the 20th century, through the informal places of sociability – like bars, slums joints, nightclubs and fairs. Due to the absence of other more formal partnerships, such as associations or political parties, it was in the daily leisure that the *black people (African American)* strengthened their family and community ties. In the celebration environment, the tensions were smoothed, allowing an approximation among the several social groups which composed the society from Juiz de Fora at that period. The cultural codes were shared and meaningful symbolic exchanges were established and this is what is going to be analyzed along the research.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1: 13 de Maio de 1888: “A Liberdade Viglada”	12
1.1- Entre a Sujeição e o Conflito: Referenciais Teóricos.....	16
1.2- Estratégias de sobrevivência: laços de família e solidariedade.....	28
1.3- Do cativo à liberdade: o caso de Juiz de Fora.....	32
1.4- A vida na cidade.....	39
CAPÍTULO 2: Espaços de Sociabilidade em Juiz de Fora.....	47
2.1- Biroscas, Pagodes e Bordéis.....	53
2.2- De Paletó e Gravata.....	66
CAPÍTULO 3: A Praça Pública.....	74
3.1- No Espaço da Festa Religiosa	78
3.2- Onde mora o pecado: espaços de sociabilidades condenados pela igreja.....	90
Conclusão.....	104
Fontes.....	102
Bibliografia.....	103
Anexo	

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo estudar os espaços de lazer como via de inserção social dos libertos e de seus descendentes, que migraram para o centro urbano da cidade de Juiz de Fora no início do século XX, e analisar como esses conseguiram, através da vida em comunidade, ampliar sua convivência com a sociedade.

Utilizam-se narrativas desses descendentes como fio condutor por, junto às suas famílias, testemunharem um período histórico. Os espaços de sociabilidades – boates, biroskas, bordéis e festas religiosas – serão abordados em uma perspectiva inclusiva, pelo fato de serem esses portadores de uma liberdade capaz de amenizar as fronteiras sociais que separavam a elite juizforana da população negra pobre.

Para tal, abordar os momentos de lazer como espaços de inclusão dos negros, inaugura uma nova possibilidade de investigação do pós-abolição em Juiz de Fora pois, as pesquisas produzidas até então na cidade, priorizam questões políticas ou sócio-econômicas, sem, no entanto, destacar as sociabilidades informais como ponto central do estudo. O desafio de desvendar as possibilidades oferecidas pelo lazer para a inserção social deste grupo social, torna-se instigante por favorecer o estabelecimento de uma rede de trocas culturais, nas quais a sociedade como um todo era convidada a participar e estar vivendo a festa.

Nos primeiros contatos com os relatos orais, a riqueza de detalhes, de tão grande, preocupava. Era um misto de euforia com a tentativa vã de se construir um texto formal no qual, transparecesse o cotidiano dos entrevistados além das reflexões brilhantes dos autores utilizados para a construção da pesquisa.

O desconcerto inicial atormentava por serem aquelas trajetórias de vidas histórias reais, e, com as quais se estabelecia um diálogo diário entre memória e história de um tempo comum a todo o grupo de entrevistados. Este sentimento persistiu durante todo o percurso do trabalho, no momento do contato com a História Oral. Entretanto, a utilização de outras fontes, foram definindo os contornos da pesquisa e uma vez casados: relatos orais e fontes como jornais, licenças para fechar ruas e soltar fogos, se completavam, validando aspectos comuns do contexto estudado.

O critério adotado para a seleção do grupo de entrevistados atendeu ao propósito de estudar o período pós-abolição, e, para evitar que a pesquisa se tornasse uma descrição de trajetórias de vidas estanques, as pessoas foram escolhidas por possuírem vínculos com o contexto, pois se tratam de descendentes de escravos.¹

Sendo assim, a hipótese central estava delimitada: - “Como os espaços de lazer, propiciaram aos libertos ampliarem sua convivência com a sociedade de Juiz de Fora no início do século XX, mantendo algumas de suas tradições?”.

Novamente um desconforto se estabelece quando se faz necessário recortar o tempo, pois é difícil abrir mão de parte do que foi relatado, mas é impossível dar conta de toda uma vida. Portanto, a pesquisa estará centralizada nos primeiros anos do século XX, até a década de 1930, não só por esta década ser citada na principal entrevista (Sr. João Batista de Assis) como importante marco no que diz respeito às leis trabalhistas de Getúlio Vargas, mas também por ser, em Juiz de Fora, a década na qual o carnaval irá se organizar em Escolas de Samba, dando fim à primazia das ruas.

O recorte proposto justifica-se, também, pelo fato relatado por João Batista de Assis, de existirem negros trabalhando como escravos em algumas fazendas de Juiz de Fora, até 1920. E, ao mesmo tempo, o Sr. Francino Miguel afirma que, somente após a consolidação das leis trabalhistas, o negro será tratado como um trabalhador comum, assalariado, com os mesmos direitos de um cidadão livre.²

A opção que visa recuperar um processo histórico a partir dos relatos de seus protagonistas define por si só o marco cronológico, no sentido em que esses personagens centrais concentram as vivências e experiências de um determinado período de tempo. Eles viveram a história e nela tiveram seu campo de ação. Nesse sentido, a escolha da história oral como abordagem alternativa produz mais que um simples ordenamento de relatos descritivos de vidas, pode ser aliada ao processo de produção historiográfica, como portadora de um pensar novo que qualifica memória e história sob o ponto de vista do ator social.³

Um outro lado do processo histórico pode ser encontrado nas entrevistas dos que realmente viveram a “história”. Homens e mulheres são documentos vivos que falam por si e interpretam um período segundo sua própria subjetividade. Caberá então, ao pesquisador, o

¹ GRIFO: Os depoimentos utilizados, estão arquivados no Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora (AHUFJF) - “Coleção de Entrevistas” - e no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA.

² Depoimento do Sr. João Batista Assis, arquivado no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA, em mini-disc.

³ FERNANDES, Tania M. Dias; ALBERTI, Verena (org). **História Oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Fiocruz/FGV, 2000, p.68.

trabalho de cruzar as fontes e dar um sentido a elas.⁴ Elabora-se, através desta metodologia, uma associação das palavras ditas com as escritas nos documentos, já a verificação da hipótese levantada pelo pesquisador surge a partir deste conjugar de textos.⁵

A noção de que o sujeito histórico deve ser a principal peça de uma estrutura maior, vincula o relacionamento da fala dessas pessoas, à sua memória do vivido. Então, escutar a versão dos fatos, compreendendo que existe um diálogo constante entre texto e contexto expresso nos depoimentos colhidos, torna-se fundamental para evitar a superficialidade e ampliar o comprometimento do historiador com seu tema.⁶

Os relatos orais como fontes de pesquisas caracterizam-se por serem mais um procedimento, metodologia ou critério, que em contato com os documentos, e, na construção do quadro teórico, conferem aos conceitos uma nova dinâmica,

(...) No jogo de entre tempos e entre imagem, o sujeito social, ao relatar o passado no presente, elabora um passado composto pela contemporaneidade, pelo diálogo que estabelece com a sociedade na qual está inserido e na forma como se insere. Aliás, é a forma de inserção social que estabelece o marco da competência do receptor, atuando de forma decisiva na elaboração do discurso oral e visual. (...).⁷

⁴ Idem, p. 69.

⁵ MAUAD, Ana Maria. Fragmentos de Memória: Oralidade e Visualidade na Construção das Trajetórias Familiares. In: **Revista Projeto de História: História e Oralidade**. Educ - FAPESP. n°. 22. São Paulo: PUC, 2001, p. 159.

⁶ MAUAD, Ana Maria. op. cit. p. 162.

⁷ Idem, p. 165.

CAPÍTULO 1- 13 DE MAIO DE 1888: “A LIBERDADE VIGIADA”

(...) Quando chegou o tempo... o dia 13 de maio, o dia da libertação, o senhor bateu o sino e desceu gente deles... mandou um empregado, capataz. Capataz, naquele tempo era capataz. Bateu o sino e o capataz foi lá na roça e os negros subiram todos pra fazenda. Chegaram na fazenda e ficaram todos no terreiro lá esperando e ele saiu lá na janela: ‘De hoje em diante, vocês são senhor de seu nariz, cada um vai fazer pra si, eu não tenho mais conta com vocês não... a liberdade (...).’⁸

A transição estrutural pela qual passou o Brasil, principalmente, desde os últimos anos do século XIX com a abolição da escravidão, em 1889, resultou na transferência de boa parte dos investimentos, antes vinculados ao trabalho escravo, para uma rede de negócios diversos como construções de estradas de ferro, modernização do sistema financeiro-bancário e desenvolvimento industrial.

Em conjunto, esses fatores culminaram na modernização das cidades e na atração imediata de grandes contingentes populacionais para os centros urbanos, o que levou à dinamização econômica dessas localidades.⁹

A expansão do capitalismo e a conseqüente desenvolvimento industrial no Brasil se deram frente ao processo de abolição, com o lento aparecimento da burguesia e num contexto em que o trabalho e o trabalhador passam a estar sujeitos ao capital. Essas mudanças colocam em cena novos atores que farão da sociedade brasileira um palco de grandes batalhas entre grupos, cada um deles atuando em favor de seus interesses. O ex-escravo encontrará, neste momento, uma série de dificuldades para interagir com os diversos setores que compunham a sociedade e contornar as tentativas de controle e enquadramento que sofria.¹⁰

Sabendo que várias formas de poder permeavam as relações sociais no Brasil, em meados do século XIX, é preciso destacar que a abolição não representou um movimento de ruptura e sim a continuidade dos padrões vigentes.¹¹ De uma maneira geral, sabemos que

⁸ RIOS, Ana Lugão e MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do Cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. RJ: Civilização Brasileira, 2005, p.114.

⁹ GIROLETTI, Domingos. **Industrialização em Juiz de Fora: 1850 a 1930**. Editora da UFJF. Juiz de Fora, 1988, p. 19.

¹⁰ GIROLETTI, Domingos. op. cit. p. 31.

¹¹ MATTOS, Hebe Maria. **Das Cores do Silêncio**: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista - Brasil Séc. XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p.16.

muitos negros já viviam em liberdade, seja pela alforria comprada ou concedida, pela fuga ou pelas Leis que os emancipava, entretanto percebe-se, que alguns escravos não esperavam a “liberdade”. Despreparados, muitos preferiram, inicialmente, permanecer nas fazendas.

Algumas particularidades do processo de abolição da escravidão no país quanto às especificidades regionais são apontadas por Boris Fausto em “*História Concisa do Brasil*”. Tendo em vista que o fim da escravidão foi um processo que ocorreu gradativamente a partir de 1850 com o fim do tráfico de escravos e posteriormente com a Lei do Ventre Livre e a Lei dos Sexagenários, respectivamente nos anos de 1871 e 1885, o autor faz referência ao destino dos libertos no Brasil.¹²

Em regra geral, no nordeste, o ex-escravo vai continuar dependente do antigo senhor, com exceção do Maranhão, onde os escravos, após abandonarem suas fazendas de origem, tornam-se posseiros. No Vale do Paraíba, a existência do regime de parceria logo após o “13 de maio”, vai prevalecer, e, mais tarde, o liberto será encontrado como sitiante ou peão de gado. No Rio Grande do Sul e São Paulo, onde a experiência da utilização do trabalho imigrante foi preponderante, observa-se que, posteriormente, as melhores oportunidades oferecidas pelo mercado de trabalho livre eram dadas a esses indivíduos.¹³

Sidney Chalhoub ao avaliar o momento no qual o Rio de Janeiro “civilizou-se”. Conclui que ao liberto só restava vender sua força de trabalho no mundo dos assalariados e ao Estado cabia a preocupação de mantê-los sob forte vigilância em todos os espaços por eles freqüentados, utilizando a repressão nas ruas, botequins e nos outros locais de lazer. De acordo com Chalhoub, a abolição trouxe para o cenário político brasileiro uma nova preocupação a ser resolvida pela elite: Como reorganizar o mundo do trabalho?¹⁴

O autor atenta para o fato de que algumas oficinas, do Rio de Janeiro, mesmo levando em conta o despreparo do liberto, aceitavam aprendizes que pudessem ser treinados em determinados ofício e as indústrias, para se aproveitarem da situação, contratavam menores para se beneficiarem com o lucro obtido através da baixa remuneração salarial.¹⁵ Para os pobres livres, de cor, a situação ainda era pior, muito dificilmente conseguiam uma colocação no mercado de trabalho regular, sendo o comércio o maior exemplo disto, pois neste setor as possibilidades de emprego eram quase nulas.¹⁶

¹² FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.123.

¹³ FAUSTO, Boris. op. ct. p.124.

¹⁴ CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Bar e Botequim** – O Cotidiano dos Trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. São Paulo: Brasiliense, 1984.p.36.

¹⁵ Idem, p. 37.

¹⁶ Idem, p. 39.

A extrema complexidade do momento levou à proposição, em 1888, de um projeto político contra a ociosidade. Os deputados do Rio de Janeiro se diziam preocupados com a situação da maioria dos fazendeiros, que estavam trabalhando dia e noite em suas terras para salvar as plantações, abandonadas pelo grande êxodo de libertos.¹⁷

Caberia à sociedade de então “promover a moralização destes indivíduos e fazê-los perceber a importância do valor do trabalho e de outras normas educativas”, combatendo, assim, a preguiça e a ociosidade. Os discursos de controle, segundo Sidney Chalhoub, estavam amparados na visão que se havia forjado, na sociedade brasileira, de que o ex-escravo era um elemento perturbador da ordem.¹⁸

E, compreendendo o Brasil como um mosaico de culturas e valores, no qual a sociedade dos noventa começa a criar seus próprios padrões, imbuída de um espírito renovador e diferenciado que rompia com os costumes tradicionalistas, Chalhoub, ao abordar este período, percebe a ampliação do papel desempenhado pelos grupos sociais que formavam a sociedade da época.¹⁹

Na incipiente nação brasileira, não existiram políticas habitacionais, educacionais ou uma reestruturação no mundo do trabalho capazes de absorver toda a mão-de-obra lançada no mercado. No entanto, buscando a ordem que a definia desde o nascimento, a República enquadrou os setores populares da sociedade e no lugar de lhes dar voz, tratou de “colocá-los no seu devido lugar”.²⁰

Durante o Império, a convivência que se restringia à comunidade, se amplia na República ao pertencimento a uma nação. A existência de um sentimento de grupo, que anteriormente, fortalecia o ex-escravo, será então, abalada pela desconfiança da sociedade de um modo geral, fazendo com que a insegurança permeasse a convivência entre livres e “libertos”.²¹

As mudanças ocorridas no início do século XX no Brasil estavam impregnadas pela influência da Belle-Époque, que inspirava a higienização e o embelezamento dos centros urbanos. José Murilo de Carvalho, ao estudar o advento da República no Rio de Janeiro, em seu livro *Os Bestializados: “O Rio de Janeiro e a República que Não Foi”*, analisa as reformas urbanas que ocorreram nesse período.

¹⁷ Idem, p.40.

¹⁸ CHALHOUB, Sidney. op. cit p.43.

¹⁹ Idem, p.57.

²⁰ CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 24.

²¹ Idem, p.32.

O então prefeito Pereira Passos, afasta a população desafortunada para os subúrbios, estabelecendo a existência de dois mundos: um “mundo elegante” e outro não tão belo assim, no qual “se instalou” a população pobre da cidade.²² A “higienização”, segundo o autor, não era apenas uma medida de saneamento e sim um expurgo, fruto da nova República, que perseguia negros e pobres. Tal fato foi consequência direta da Abolição ocorrida em 13 de maio de 1888, ainda no Império, influenciando o mercado de mão-de-obra assalariada, que, incapaz de absorver os recém-libertos, deixa uma enorme massa de desempregados e subempregados.²³

No sentido de construir um quadro comparativo sobre o processo de emancipação dos escravos na América, no qual, algumas particularidades da abolição no Brasil fossem destacadas, utilizou-se como referencial, Rebecca Scott, em *Além da Escravidão: Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*.

A autora verifica as particularidades do processo de abolição da escravidão em Cuba e Lousiana. Embora, em ambos, a abolição tenha ocorrido pelo acirramento de guerras civis, diferentemente do Brasil, as consequências posteriores à emancipação serão, totalmente diversas. Rebecca Scott atenta para o fato de as experiências abolicionistas do Brasil, Cuba e Lousiana, terem ocorrido no final do século XIX, o que, de certa forma, aproxima estes locais no que diz respeito à luta dos negros contra a segregação.

No entanto, ao contrário do ocorrido na nação brasileira, os libertos de Cuba e de Lousiana, lutaram para defender melhores condições de trabalho.²⁴ A pesquisadora salienta que os ex-escravos, tiveram uma importante participação no processo de emancipação em Lousiana, através da coesão comunitária e da associação com partidos políticos e até mesmo utilizando da Constituição para afastar a segregação que nos, Estados Unidos, era muito grande.²⁵

O ponto crucial do estudo realizado por Rebecca Scott, primordial para esta pesquisa, é o objetivo da mesma em verificar as estratégias utilizadas pelos libertos para inserção social. As “ações coletivas”, segundo a autora, foram cruciais no sentido em que definiram as rela-

²² CARVALHO, José Murilo de. op. cit. p.39-40.

²³ CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.p.16.

²⁴ SCOTT, Rebecca J. **Fronteiras móveis, “linhas de cor” e divisões partidárias: Raça, Trabalho e Ação Coletiva em Lousiana e Cuba, 1862-1912**. In: COOPER, Frederick. **Além da Escravidão: Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação**. Trad. Maria Beatriz de Medina. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 133.

²⁵ Idem, p. 136.

ções mercado de mão-de-obra livre. Portanto, ao estarem se organizando através do fortalecimento do grupo, do apoio comunitário e da associação política, novas oportunidades de trabalho foram criadas pelos próprios libertos.²⁶

Mesmo sofrendo com o forte preconceito, os negros de Lousiana, permaneciam firmes e através da formação de “milícias negras”, enfrentavam a perseguição policial e a divisão social que os diferenciava dos brancos.²⁷ Em Cuba, a autora mantém sua análise centrada nas questões da raça e da produção, no entanto, se depara com uma experiência diferente.

Também os libertos “cubanos” sofreram o preconceito e a discriminação, entretanto, através de algumas políticas, o momento da emancipação foi, de certa maneira, sendo preparado. qual, gradativamente, o escravo foi preparado para trabalhar em troca de um salário.²⁸

A comparação entre os processos permite compreender melhor o pós- abolição no Brasil, onde, mesmo que de forma paulatina, com as leis emancipacionista, o fim da escravidão deixou os negros escravos completamente a mercê de seus antigos senhores. A parceria era oferecida como única maneira de “prender” os negros no trabalho da lavoura.

A reciprocidade²⁹ era útil aos senhores de escravos, pois, nesse momento, alegavam que a relação com seus cativos não se limitava à de senhor e escravo, mas ia além. Assim, conseguiram manter alguns libertos no plantio e colheita do café com a alegação de pretensa amizade e respeito.

A demonstração dos referenciais teóricos que embasaram a pesquisa estará no tópico a seguir, no qual a sujeição e o conflito nortearão as reflexões sobre as relações sociais estabelecidas com o fim da escravidão no Brasil.

1.1-Entre a Sujeição e o Conflito: Referenciais Teóricos

A 3º geração do movimento dos Annales, entre 1960 e 1990, tendo como expoentes Jacques Revel, André Burguière, Roger Chartier e Robert Darton, apresenta não somente o estudo de novos objetos, como aponta para novas parcerias da História com outras disciplinas

²⁶ Idem, p. 138.

²⁷ Idem, p. 153.

²⁸ SCOTT, Rebecca J. op. cit. p. 169.

²⁹ GRIFO: O conceito de reciprocidade, que segundo Giovanni Levi, consiste na existência de uma “justiça distributiva”, explica o fato de que alguns senhores de escravos, apelassem para o reconhecimento de seus cativos quanto ao “bom cativo” e assim continuassem na posição de subserviência. A reciprocidade abarca as mais diversas relações sociais.

das ciências humanas: Antropologia, Psicologia, Lingüística e Literatura. A predominância dos estudos culturais, como também a utilização de fontes orais surge a partir da abertura para historiadores norte-americanos e ingleses.³⁰

Na década de 1960, segundo Roger Chartier, um dos autores que inspiram o presente estudo, o surgimento de novos objetos de análise exigiu novas abordagens teóricas: estudos sobre a morte, as crenças, os sistemas de parentesco, relações familiares, rituais, formas de sociabilidades, entre outras. Chartier aponta para as transformações que ocorrem na sociedade, como base para a formação de uma “outra sociedade”. Este será o fundamento de uma “história social da cultura ou história das apropriações”.³¹

É importante, ainda, citar a relevância, para esta pesquisa, de Edward Palmer Thompson, historiador que produziu importantes obras de história social de forma a trazer, para o primeiro plano, agentes históricos até então desvalorizados.

Thompson tem o mérito de devolver a estes atores uma visão própria do mundo e de suas relações com a sociedade de seu tempo, proporcionando um modo diferente de perceber o processo histórico, do qual eram deixados à margem pela história tradicional. Ao escrever sobre a formação da classe operária inglesa, Thompson inaugura um novo fazer na história, analisando o conceito de classe social como algo dinâmico e não pré-determinado, afastando-se do marxismo ortodoxo.³²

Para este autor, a classe operária inglesa construiu-se durante os anos que antecederam a Revolução Industrial no século XVIII, na Inglaterra. Thompson analisa o processo histórico privilegiando, de maneira refinada, os aspectos culturais que circundam a formação e as transformações que ocorrem nas sociedades, sendo exemplo disto sua obra “Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional”.

Para os limites deste trabalho, é necessário destacar a importância da contribuição teórica de ambos os autores para o desenvolvimento do estudo proposto. Neste sentido, tanto Thompson quanto Chartier influenciaram a produção historiográfica brasileira, que a partir de 1980 inaugura novas abordagens históricas sobre os mais variados temas.

Nessa nova vertente historiográfica, o cativo é importante para o entendimento do pós-abolição, pois os caminhos para a liberdade começavam a se delinear ainda nas senzalas, através da formação de laços de solidariedade, da constituição de uma família e no contato

³⁰ CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAIFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da história**; ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997. p. 45.

³¹ CASTRO, Hebe. op. cit. p.44-45.

³² THOMPSON, E.P. **A formação da classe operária inglesa**. v.I. São Paulo: Paz e Terra, 1987. p.12.

com o mundo dos livres.³³ Destacam-se, neste ponto, historiadores como: Hebe Mattos, Robert Slenes, Ana Lugão, Martha Abreu, João José dos Reis e Manolo Florentino, entre muitos outros, com os quais será estabelecido, posteriormente, um diálogo com o objetivo de embasar as reflexões deste trabalho de pesquisa.

De acordo com exposto acima, a partir da década de 1980, a historiografia brasileira sobre a escravidão começa a perceber a existência de formas de resistência e estratégias de negociação do negro escravo contra o “mau cativo”.³⁴ Afastando-se definitivamente da produção das décadas de 1960 e 1970, quando o escravo era “coisificado”, ou seja, apenas visto como um bem e nada mais.

Longe de serem apáticos, ou despreparados para o trabalho, “escravo coisa” como era considerado por autores como Kátia Mattoso, Emília Viotti, Jacob Gorender, Florestan Fernandes, entre outros, os escravos lutavam e resistiam aos abusos dos senhores através de fugas, formação de quilombos, mocambos e, ainda, assassinatos de feitores.

Percebe-se que enquanto a percepção de alguns historiadores estava vinculada à sujeição dos escravos, outros se voltavam para o conflito e, neste sentido a historiografia da década de 1980, evidenciou que estratégias mais sutis foram utilizadas pelo negro escravo para driblar a submissão imposta pela escravidão. Eram os batuques, as cantigas, as rezas e os feitiços.

Tal fato corrobora a perspectiva da história social, que discorda da pretensa ingenuidade dos povos africanos e sua passividade quanto à sua condição de escravo. Mesmo Kátia Mattoso, que apontou o despreparo do escravo para a liberdade, já havia percebido que as solidariedades firmadas durante a escravidão, serviam de ponte para o mundo livre.

Mas o problema de abolir o trabalho escravo era ter que mexer em estruturas já arraigadas na sociedade brasileira, implicando na elaboração de um modelo novo, não só econômico, mas social. Novas relações se estabeleceriam a partir do fim da escravidão, mudando as normas do trabalho, forçando rearranjos culturais e sociais nos quais o antigo e o novo travariam um longo embate. Conforme assinala José Murilo de Carvalho:

(...) No Brasil, aos libertos não foram dadas nem escolas, nem terras, nem empregos. Passada a euforia da libertação, muitos ex-escravos regressavam a suas fazendas, ou a fazendas vizinhas, para retomar o trabalho por baixo salário. Dezenas

³³ REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras. p.67.

³⁴ REIS, João José e SILVA, Eduardo. op. cit. p.67.

de anos após a abolição, os descendentes de escravos ainda viviam nas fazendas, uma vida pouco melhor do que a de seus antepassados escravos (...).³⁵

No período próximo à abolição, a Província de São Paulo já estava se preparando para a “transição” através da imigração subvencionada pelo Estado. Também a iniciativa de libertar os escravos, “alforria preventiva”, amenizava o problema das fugas em massa, do abandono das fazendas e dos conflitos no final da escravidão, que eram constantes e ameaçavam os fazendeiros.³⁶

No Rio de Janeiro a abolição representou o golpe fatal em um processo de crise da economia cafeeira, que vinha se arrastando na década de 1880. O envelhecimento dos cafezais, ocasionado por uma rápida expansão da fronteira agrícola e profundo desgaste dos recursos naturais, levou a uma decadência geral da participação na média nacional de produção.

As terras roxas de São Paulo, mais apropriadas ao plantio, somadas a maior capacidade de investimento das unidades de produção ali instaladas e maiores possibilidades de mão-de-obra, elevaram a província paulista à liderança da produção agro exportadora. Portanto, enquanto a produção do café declinava no Vale do Paraíba, o inverso ocorria no Oeste Paulista nos finais do século XIX.³⁷

Diante da abolição, aos fazendeiros do Vale, restava a oferta da terra de baixa produtividade aos seus ex-escravos, ou continuar administrando o pagamento aos credores e as dificuldades de obtenção de novos créditos. Aos ex-escravos daquela vasta região, diante da ausência de perspectivas e da baixíssima remuneração disponível, restava optarem pela emigração para a cidade do Rio de Janeiro.

Essa oferecia, há muitas décadas, oportunidades no comércio e na indústria nascente. Contudo, esses postos de trabalho não estavam reservados para os negros recém saídos do cativeiro e foram preenchidos pelos setores médios da população, brancos ou mestiços, portugueses, árabes, espanhóis, italianos e muitos outros.³⁸

Aos negros e seus familiares, restava a ocupação da periferia do centro urbano, às margens do porto, conduzindo à criação dos cortiços e das vilas do baixo operariado. E, mesmo com as políticas modernizadoras do Prefeito Pereira Passos e as saneadoras de

³⁵ CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 5ª ed. Rui de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 52.

³⁶ MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 216-217.

³⁷ FAUSTO, Boris. op.cit. p. 110.

³⁸ Idem, p.124.

Oswaldo Cruz, que atingiam, diretamente, essa população marginal, eles reconstruíram seus lares, laços de família e sua sociabilidade nos botequins e bailes da zona boêmia da cidade.

A trajetória do ex-cativo em São Paulo foi diferente. Não que essa tenha sido o reflexo de uma opção modernizadora e aburguesada de sua elite, tal como propalada pela historiografia paulista até a década de 80 do século XX. O comportamento da elite cafeeira, às vésperas da abolição, ainda era marcado por práticas arcaicas do mercado, pelo uso e abuso do trabalho escravo e pelo recurso à imigração de italianos, em sua maioria, como última alternativa de reposição de mão-de-obra.

Portanto, ex-escravos ocuparam os postos de trabalho nas fazendas cafeeiras ao lado de italianos, espanhóis e outros imigrantes. A política imigratória, associada a uma imensa oferta, principalmente da Península Itálica, levou à chegada de milhares de estrangeiros, que ocuparam não só os campos, mas a cidade de São Paulo, oferecendo-se como mão-de-obra barata, necessária à indústria têxtil e de alimentos.

Em Minas Gerais, a produção da Zona da Mata ainda possuía fôlego. A fronteira se expandia para leste da província ocupando vastas regiões. A demanda por “braços” era estável, o que acarretou na constituição de um outro modelo de transição para o trabalho livre. Ex-cativos eram utilizados lado a lado com a população livre, pobre e mestiça de Minas. A esses se somaram alguns milhares de imigrantes italianos, provenientes de uma tímida política imigratória incentivada pela presidência da província e por alguns políticos e fazendeiros proeminentes.³⁹

Neste sentido, a presença do liberto, ainda em suas fazendas de origem, tornou-se fundamental para a manutenção da reprodução das unidades. Observa-se que muitos fazendeiros, já prevendo a abolição e um possível desastre com fugas em massa de libertos, promovem a libertação antecipada de seus cativos, empregando-os rapidamente, através de contratos de trabalho, antes mesmo dos 13 de maio.

No entanto, Minas Gerais e Rio de Janeiro não concordavam com a “concessão em massa de alforrias”. A maioria dos fazendeiros continuou defendendo a ordem escravista, entendendo que podiam organizar a transição do trabalho escravo para o trabalho livre,⁴⁰ para que tal mudança, não trouxesse fortes impactos para o país. Nestas províncias, os fazendeiros contavam com a gratidão dos recém libertos, que deveriam compreender a complexidade do momento, permanecendo nas fazendas por um pequeno salário ou mesmo adotando o sistema

³⁹ Ver: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. **Imigração e industrialização: os alemães e os italianos em Juiz de Fora (1854-1920)**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1993.

⁴⁰ MATTOS, Hebe Maria. op. cit p. 220.

de parceria ou meação. Esperava-se que o ex-cativo continuasse suas tarefas, agora como trabalhador livre.⁴¹

Com o objetivo de fixar os libertos na lavoura da cana-de-açúcar, em 1890, os fazendeiros do Norte Fluminense lançaram mão de alguns benefícios como: deixar que o ex-cativo utilizasse as ferramentas da fazenda no cultivo de pequenas roças e, ainda, contassem com a possibilidade de comprar alguns gêneros alimentícios na “venda” instalada na fazenda. O que vemos em Minas Gerais e no Norte Fluminense é a predominância do trabalhador nacional em detrimento do trabalhador imigrante.⁴²

Sobre os primeiros passos na transição para a liberdade na região Sudeste, Hebe Maria Mattos, na obra *Das Cores do Silêncio*, procura estabelecer um ponto de partida para uma reflexão mais ampla sobre a transformação das relações de trabalho no Brasil. Se a abolição no país foi lenta e gradual, além de específica em cada Província, o “sentido de liberdade”, segundo a autora, construído frente às forças mais conservadoras não pode ser desvinculado da “idéia de liberdade” que se tinha no fim do século XIX, quando motivos diversos levaram a uma transformação social que objetivava o fim da escravidão:

(...) Parece-me bem mais razoável supor que, na vigência da escravidão, as expectativas de liberdade, que se abriam aos nascidos livres despossuídos e ao sonho de liberdade, dos escravizados, foram culturalmente construídos no interior da sociedade escravista e estiveram a ela integrados. Deste modo, ‘livres pobres’ ou escravos (uma vez que socializados enquanto tais) agiam socialmente a partir de códigos culturais coerentes naquela sociedade, mesmo que reinterpretados a partir de suas posições sociais específicas. Ou seja, considero-me diante de uma sociedade estruturalmente desigual e baseada na propriedade de homens, mas passível de ser compreendida e capaz de fornecer referências à ações de todos aqueles que a formavam e transformavam(...).⁴³

Apesar de já existirem milhares de libertos, as condições reais para a conquista da liberdade e conseqüentemente a aceitação do negro como cidadão não se realizaram. Os espaços de convivência eram também espaços de constantes conflitos e a transformação do dia-a-dia era uma tarefa árdua. Buscava-se no conviver, a legitimidade e o pertencimento, enquanto a cidadania era restrita à possibilidade do ir e vir e na manutenção da integridade física.⁴⁴

⁴¹ Idem, p.258.

⁴² Idem, p.308.

⁴³ MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 34-35.

⁴⁴ CARVALHO, José Murilo de. op. cit. p.66.

A Lei de 13 de maio apenas confirmou uma situação que já existia, pois a partir de meados do séc. XIX, o processo de libertação dos escravos estava iniciado, sendo fundamental, neste momento, a criação de algumas medidas que regulamentassem tal processo.⁴⁵

A elite política era o grupo que mais temia esta situação, portanto, eram necessárias novas formas de controle que mantivessem as velhas forças no comando, evitando o avanço dos negros na obtenção de direitos sociais e grandes reformulações da ordem vigente neste período.⁴⁶

Para Ana Lúcia Lanna, as transformações que se processavam pelo desenvolvimento do país, com a crescente urbanização, geraram uma corrida para os centros à procura de melhores condições de vida e trabalho. Todos os tipos de trabalhadores, brancos, negros e (des)qualificados buscaram sua inserção neste novo país, “moderno e urbano”, embora tudo não passasse de fachada, pois antigas instituições e modelos tradicionais continuavam, dos bastidores da mudança, ditando as regras.⁴⁷

Anteriormente, foi citado, neste trabalho, que nada havia sido feito no sentido de auxiliar o ex-cativo na sua adaptação à condição de homem livre. A necessidade de continuar na fazenda se explica pela dificuldade que este grupo de homens e mulheres enfrentou no momento da abolição, já que ainda dependiam da “proteção” dos fazendeiros, por não saber como iam comer ou como iam viver.⁴⁸

A maior preocupação da sociedade e dos abolicionistas não era atender as primeiras necessidades dos libertos, voltava-se para a “organização da liberdade”, pois era preciso definir o espaço a ser ocupado pelo negro.⁴⁹ Uma ação uniforme se fazia urgente, não só no Sudeste, mas em todas as regiões. A liberdade vigiada seria a solução.⁵⁰

Os limites para o avanço dos negros em busca de uma vida melhor estavam estreitamente ligados à nova política e a onda de progresso deveria derrubar casebres,

⁴⁵ MATTOS, Hebe Maria. Laços de Família e Direitos no Final da Escravidão In: NOVAIS, Fernando A. (coord.). ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.). **História da Vida Privada no Brasil: Império**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 364.

⁴⁶ LANNA, Ana Lúcia Duarte. Santos – transformações urbanas e mercado de trabalho livre 1870-1914. In: SILVA, Sérgio S. SZMERECENÁNEJI, Tomás. (orgs.). **História econômica da Primeira República**. ABPHE,. São Paulo: Huatec-Fapesp, 1996, p. 299.

⁴⁷ LANNA, Ana Lúcia Duarte. op. cit. p. 298/299.

⁴⁸ MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 245. Em vários depoimentos arquivados no Laboratório de História Oral e Imagem – LABHOI, da Universidade Federal Fluminense, comprovamos o oferecimento do sistema de parceria pelos fazendeiros ao ex-escravo que, sem opção, acabava por ficar na fazenda.

⁴⁹ MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista - Brasil séc. XIX. op. cit p. 241.

⁵⁰ Ver a obra de Hebe Maria Mattos, utilizada neste trabalho, na qual a autora estuda o processo pós-abolição no Sudeste, citando também outras regiões como exemplo.

cortiços, vendas e biroschas que dariam lugar às novas edificações, melhor adequadas aos anseios da época.⁵¹ Reelaborar os antigos costumes, reformular hábitos e posturas de um mundo rural, extirpá-los, para experimentar uma nova vivência. Só assim o fantasma da desordem poderia ser vencido. A expressão cultural destes indivíduos, seu cotidiano até 1888, deveria ser obrigatoriamente abandonada, dando lugar a novos modos de proceder e assim alcançar a civilidade que a sociedade brasileira almejava para iniciar o século XX.⁵²

O ex-escravo como “homem livre” era um indivíduo totalmente marginalizado pela sociedade que, no entanto, deveria absorvê-lo no mercado de trabalho assalariado para moldá-lo segundo o mesmo. Cabe-nos observar que aqueles que os designavam “livres” ditavam as regras e vinculavam sua imagem à vadiagem, à preguiça e à desordem.⁵³

Como se processou então a inserção deste indivíduo?

Para responder a essa questão é preciso chamar a atenção para uma característica forte do ex-escravo: a resistência. A determinação de se manter firme frente às adversidades expressa, através da cultura, das redes de solidariedade ampliadas para fora do grupo e da intolerância aos castigos sofridos desde o final da escravidão.

Tais conflitos geravam inúmeras formas de negociações, transformando a relação entre senhores e escravos. Assim, o negro começava a trilhar seu caminho, firmando contato com o mundo livre, muito antes de ser libertado pela Lei Áurea.⁵⁴ Na elaboração de uma reflexão mais ampla sobre a inserção do liberto, a constatação da importância da resistência e solidariedade entre os negros desempenha papel decisivo, permitindo-nos visualizar e construir seus problemas da vida cotidiana.⁵⁵

Do mesmo modo, sabemos que alguns costumes vão interferir na sociedade de forma provocativa. Os negros libertos não viviam murados e, mesmo de forma limitada, interagiam com os brancos em todos os espaços. Na condição de liberdade, algumas das manifestações culturais foram ressignificadas, ganhando novos contornos e algumas influências, consequência direta do conviver.⁵⁶

A sobrevivência se calcava na formação de redes de auxílio mútuo manifestadas de diversas formas: do apadrinhamento ao convívio nas vendas e nas comunidades. Entretanto os

⁵¹ LANNA, Ana Lúcia Duarte. op. cit. p. 304.

⁵² MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 270.

⁵³ CHALHOUB, Sidney. op. cit. p. 27.

⁵⁴ OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Famílias solidárias e desafios urbanos: os negros em Juiz de Fora. In: BORGES, Célia Maia. **Solidariedades e conflitos**: histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora. Célia Maia Borges (org.). Juiz de Fora: UFJF, 2000, p. 56.

⁵⁵ SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 48.

⁵⁶ MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 19.

negros que, apenas buscavam dar um sentido novo às suas vidas, acabaram sendo percebidos, erroneamente, como elementos inconvenientes que deveriam ser doutrinados para não perturbarem a ordem social.⁵⁷

Por isso, “(...) O resgate do dia-a-dia, as teias de significação bem como as transformações na vida doméstica e urbana (...)”⁵⁸ constituem aspectos fundamentais para esta pesquisa. A idéia essencial é demonstrar, no contexto das relações sociais entre negros e brancos no Brasil, a convivência em um espaço comum, no qual as culturas entrelaçavam-se e possíveis redes de sociabilidade desenhavam-se na informalidade do lazer.

A liberdade apontava o trabalho livre e assalariado para os negros, entretanto no país não existiam leis que mediassem essas novas relações. A lavoura não poderia perdê-los de uma hora para outra e, por isso, alguns fazendeiros tentaram manter seus escravos nas fazendas, com o regime de parcerias ou até mesmo exigindo sua gratidão, porém, o êxodo rural foi maior.⁵⁹

Nos centros urbanos, eram encontrados libertos se dedicando às mais variadas atividades, entre elas podemos citar: faiscadores, quitandeiras, alfaiates, sapateiros, latoeiros, carpinteiros, seleiros, vendedores de lenha, pedreiros, músicos, marceneiros, escultores, vendeiros, soldados, carreeiros, padeiros, etc. Essas pessoas, misturadas a mulatos e pardos, formavam um setor de trabalhadores especializados em seus ofícios que, no início do século XX, passam a fazer parte deste Brasil plural que se transformava rapidamente.⁶⁰

Ainda antes da abolição, alguns negros se tornaram ilustres no Brasil como: José do Patrocínio, Machado de Assis, Olavo Bilac, Nilo Peçanha, entre outros, mas, na estrutura social predominante no Brasil, uma elite branca se destacava e, mesmo existindo tais exceções, as diferenciações eram bem específicas. Os grupos dominantes ocupavam os cargos de chefia e administração, eram letrados, herdeiros dos bons costumes e dos bons hábitos, base da vida urbana do país.⁶¹

Em finais do século XIX, os escravos eram utilizados em pequenas fábricas no Rio de Janeiro e em São Paulo, como: fábrica de sabão, de chapéu, no comércio, como marceneiros, ferreiros, oleiros, entre várias outras. Estes trabalhadores podiam ser encontrados também em outras regiões como na Bahia, Rio Grande do Sul, Ceará, em pequenas fábricas de rapé,

⁵⁷ Ver: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. op. cit. p. 58.

⁵⁸ GRAHAM, Sandra Lauderdele. **Proteção e obediência**: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910. São Paulo: Companhia da Letras. 1992, p. 15.

⁵⁹ MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 259.

⁶⁰ COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república**: momentos decisivos. São Paulo: UNESP, 1999. p. 246.

⁶¹ Idem, p. 247.

curtumes e charqueados, onde aprendiam ofícios com pequeno grau de mecanização junto com homens livres e libertos em um trabalho “semi-industrial”.⁶²

Pode-se dizer que, neste momento, o homem tinha melhores chances no que diz respeito ao mercado. Segundo Sandra Lauderdale Graham, o ex-escravo era preferido, enquanto que as mulheres negras tinham que buscar uma outra forma, um outro caminho na tentativa de serem aceitas como trabalhadoras livres.⁶³

As negras trabalhavam como cozinheiras, costureiras, lavadeiras, amas de leite, parteiras, mucamas e também moravam em cortiços junto com os outros trabalhadores.⁶⁴ As ruas começam a ser palcos de brigas, xingamentos, grosserias e outros comportamentos sempre associados a esta “gente baixa” e sem educação, que estarreciam a “boa sociedade” que os caracterizava como “ralé”.

A elite do Rio de Janeiro, nos séculos XIX e XX, era composta por barões do café, juízes e burocratas, que tornavam o local um centro dinâmico em expansão. Em contrapartida, os cortiços, vilas e subúrbios cresciam rapidamente. Negros, pardos, imigrantes e mulatos se espremiavam nestas moradias, causando horror à boa sociedade fluminense que ansiava por destruí-los.⁶⁵ Os negros alforriados iam tomando seu espaço nas ruas, nas fábricas e no comércio. O trabalho tornava-se “veículo para sua ascensão social”, pois como trabalhadores conquistavam mais respeito e, ainda que o trabalho fosse de pequeno valor, “os diferenciava de outros: vagabundos, prostitutas, mendigos, doentes, que não possuíam identidade social”.⁶⁶

O trabalho era concebido no Brasil, nas últimas décadas do século XIX, principalmente pelo Estado, como uma ação dignificante a qual todos deveriam estar inseridos. Portava um sentido regulador do progresso da nação brasileira, sem o qual as pessoas estariam fadadas ao ócio e ao fracasso, destituídas de valor social e afastadas do processo civilizador ansiado pelo país.

Como uma alavanca que impulsionava o desenvolvimento nacional, afastando o estigma da preguiça, fraqueza e indolência, tal premissa esclarece melhor o porquê da busca

⁶² VERSIANO, Flávio Rabelo. **Escravos, homens livres e imigrantes:** notas sobre a oferta de trabalho para a Indústria no período até 1920. In História Econômica da Primeira República. op. cit. Relata o trabalho de escravos, libertos e imigrantes em pequenas fábricas. Estes trabalhadores, segundo o autor, conviviam e trocavam experiências sendo que o escravo estava sempre vinculado a tarefas menores e que não necessitam de boa habilidade, como por exemplo, para o serviço na serra, onde o grau de dificuldade era maior.

⁶³ GRAHAM, Sandra Lauderdale. op. cit. p. 17.

⁶⁴ Idem, p. 20.

⁶⁵ Idem, p. 49.

⁶⁶ Idem, p. 76.

de um bom lugar no mundo do trabalho, isto fazia a diferença, qualificava homens e mulheres: ⁶⁷

(...) No tempo do cativo tinha que trabalhar pra eles. Hoje tem horário de sair... Vamos supor: trabalho até 4h, 5h. Dizem que antigamente não tinha sol, não tinha chuva, não tinha horário para parar de serviço, tinha que trabalhar até de noite. Trabalhar para eles. Assim pros donos mesmo da terra. Aí chamavam de escravo. Muita gente falava: “Ah, não vou trabalhar de escravo pra ninguém, não sou cativo!” Porque hoje a pessoa não faz isso, não trabalha de noite mais, tem horário pra parar de serviço. Tem hora de pegar... Antigamente não, tinha que trabalhar de noite. Dizem que os escravos mais velhos às vezes ficavam de pé no leito, do serviço e ficavam ali. À noite eles vinham e mandavam eles trabalhar, saísse a hora que saísse, tudo bem como eles quisessem. Noite escura eles estavam trabalhando. Agora não, agora não tem disso não. Agora não. Agora eles tem horário de pegar, tem horário de largar. Acabou o cativo (...). ⁶⁸

No depoimento acima, a modificação das regras no trabalho parece ser óbvia, pois já não se tratava mais de trabalho escravo e sim assalariado, conseqüentemente novas normas regulariam estas relações. No entanto, o dia deveria ser preenchido de maneira “nobre” para que tais indivíduos, uma vez libertos, fossem afastados dos botequins, das brigas e do ócio. O problema se resolvia restringindo o espaço de atuação e circulação do grupo.

De acordo com Sidney *Chalhoub* “Este primeiro movimento no sentido de transformar o agente social expropriado em trabalhador assalariado tem como alvo, então, a “mente” ou o “espírito” dos homens livres em questão”. ⁶⁹

As elites brasileiras, convictas de sua superioridade baseada na tradição, reagiam com grande violência e opressão contra os que classificavam como desfavorecidos: negros libertos do cativo, loucos, prostitutas, indigentes e os homens pobres livres. Assim, a integração do ex-escravo na sociedade brasileira era perpassada pela padronização de atitudes e modelos de conduta: “(...) o problema do controle social da classe trabalhadora compreende todas as esferas da vida, todas as situações possíveis do cotidiano, pois este controle se exerce desde a tentativa de disciplinarização rígida do tempo e do espaço na situação de trabalho até o problema da normatização das relações pessoais ou familiares dos trabalhadores (...). ⁷⁰

⁶⁷ CHALHOUB, Sidney. op. cit. p. 29.

⁶⁸ Depoimento de M.B.M., ES, a depoente não sabe a idade, 10/10/1994. in: RIOS, Ana Lugão e MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 135.

⁶⁹ CHALHOUB, Sidney. op. cit. p. 30.

⁷⁰ CHALHOUB, Sidney. op. cit.p. 31.

O mito da vadiagem é o que mais explicita o preconceito contra a liberdade dos negros, pois ele preconiza atitudes de aversão à ordem, ao trabalho, à moral e aos bons costumes da sociedade brasileira.⁷¹ Entretanto, o preconceito também proporcionou a unidade daqueles que estavam excluídos da denominada “boa sociedade”.

Portanto, refletir sobre a sociedade do pós-abolição é perceber a força da tradição e da hierarquia na qual se baseou a formação social brasileira, na qual grupos étnicos mesclavam suas culturas ao mesmo tempo em que revelavam seu preconceito e sua resistência, ou seja, “se misturavam até certo ponto”. Este é um típico fato que separa os diversos grupos, que de certa maneira, parecem não pertencer a uma só sociedade, mas a várias.

Estas pessoas irão constituir grupos, fazer alianças de amizade ou familiares, laços que uma vez firmados, vão propiciar ao negro um convívio, mesmo que restrito, com outros setores menos favorecidos, pobres e marginalizados, que faziam os cortiços incharem.⁷²

A vida nos cortiços e subúrbios representava verdadeira arena de lutas. Nesses locais, as festas, batuques, mandingas, capoeira, sambas e pagodes afirmavam diferenças e representavam a permanência de elementos culturais que, na maioria das vezes, eram confundidos com vulgaridade e desordem. Rituais religiosos como o candomblé eram considerados perigosos, pois em tais cerimônias as pessoas entravam em “transe”, o que assustava não só a sociedade como era motivo de queixas policiais.⁷³

Socialmente, podemos afirmar que, mesmo que o negro estivesse fortalecido com a preservação de alguns de seus costumes e tendo na sua experiência a demonstração de uma vida de luta, sua exclusão ocorreu em todos os âmbitos. Isto é um consenso nas obras citadas neste trabalho, em que os historiadores destacam as dificuldades vivenciadas pelo ex-escravo ao trilhar seu caminho de liberdade como trabalhador assalariado e como cidadão, pertencente a uma nação.

A partir da consolidação dos laços de apoio, os negros podiam vislumbrar uma vida melhor, amparada na comunidade para onde vinham das mais diversas áreas rurais que circundavam Juiz de Fora. A reciprocidade⁷⁴ e o auxílio mútuo figuram entre os aspectos

⁷¹ Idem, p. 46.

⁷² GRAHAM, Sandra Lauderdale. op. cit. p. 79.

⁷³ Ver Sandra Lauderdale Graham, descrevendo as formas de resistência que os negros criavam, e citando as festividades onde afluíam sua cultura, em *Proteção e Obediência*, capítulo II.

⁷⁴ GRIFO: Na ausência de uma Instituição que lhes apoiasse no momento de transição do trabalho escravo para o trabalho livre assalariado, os libertos e seus descendentes se apoiavam nos laços de amizade e solidariedade, cujas “células básicas eram a família e a comunidade”. Ver: LEVI, Giovanni. Reciprocidad Mediterránea. In: **Tiempos Modernos**: Revista Eletrônica de História Moderna. V. 3, nº. 7 (2002). Disponível em: <<http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id+26&layout+html>>.

abordados no próximo item da pesquisa, no qual, as relações fraternas baseadas na solidariedade garantiam a chegada das famílias e os primeiros contatos com a cidade eram mediados pelos que já conheciam a realidade urbana de perto.

1.2 - Estratégias de sobrevivência: laços de família e solidariedade

(...) Minha avó veio do Congo Belga que hoje é o Zaire. Ela veio com quinze anos num navio negreiro, e um português com o nome Joaquim, no Rio de Janeiro, comprou ela. Ela foi morar com esse português e daí nasceu minha mãe, filha do português com a minha avó. Nasceu na Ponte do Caju, minha mãe não cansava de contar isso. E daí vieram para Paraty, minha mãe e a minha avó vieram para Paraty empregadas de uma família do Rio de Janeiro. Foram para Paraty e depois vieram para Cunha(...).⁷⁵

A citação é oportuna, pois a partir dela é possível acompanhar a trajetória de uma família que, através de uma união informal, assumiu um formato que lhe permitiu romper o limite da escravidão. Nesse aspecto, através das entrevistas realizadas para esse trabalho de pesquisa, é possível perceber que a família e as redes de compadrio, estabelecidas a partir do núcleo familiar, foram de grande importância na continuidade dos laços comunitários formados ainda no cativeiro.

Foi a partir dessas relações que a maioria dos ex-escravos reconstruiu suas vidas. Observa-se nas narrativas que não somente o núcleo consanguíneo foi importante neste contexto, mas que a extensão desses laços à comunidade alicerçou os primeiros passos do grupo e mediou seus caminhos.

A historiografia brasileira começa a rever a concepção de família escrava a partir da década de 70 do século XX, estabelecendo críticas aos estudos produzidos anteriormente, que consideravam promíscuas as relações entre negros.⁷⁶ Deve-se sublinhar que, as produções da historiografia tradicional, eram frutos do “*olhar branco*”,⁷⁷ incapaz de perceber que as senzalas eram espaços de memórias.

⁷⁵ Depoimento de José Veloso Sobrinho, SP, 70 anos, 16/7/1987. In: RIOS, Ana Lugão e MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 68.

⁷⁶ SLENES, Robert W. op. cit. p. 43.

⁷⁷ SLENES, Robert W. op. cit. p. 242.

Contrariando essas produções, a historiografia contemporânea oferece a percepção e o entendimento acerca da família escrava, longe das categorias explicativas preconceituosas, que apenas focalizavam a cultura negra como inferior. As experiências de vida daqueles sujeitos passam a ser analisadas como parte de sua tradição e de seus valores, compartilhados desde o desterro que sofreram ao sair da África.⁷⁸ Neste sentido, rituais, batuques, magias e mitos que, antes eram abordados como costumes passíveis de transformação, passam a ser estudados sob um novo enfoque que, valorizava as tradições e os costumes dos negros.

Os autores utilizados neste estudo reabilitam o cotidiano nas senzalas e as tradições negras⁷⁹. Podemos citar Ana Lugão Rios, Hebe Mattos, Robert Slenes, Sidney Chalhoub e, para o caso mais específico do comportamento do liberto em Juiz de Fora, podemos citar Sônia Maria Souza, Elione Guimarães e Valéria Guimarães.

Muitos estudos realizados atualmente afirmam que a formação da família nuclear ou extensa como fator capaz de possibilitar aos negros a articulação de estratégias para se aproximarem do mundo dos livres. Os autores, citados acima, por exemplo, destacam a possibilidade de o escravo transitar de um grupo para outro, ou seja, de cativos para livres, através da constituição das redes de solidariedade, parentesco e compadrio.

Estes historiadores destacam ser a família o ponto de partida da trajetória do escravo que buscava redefinir seu espaço no cativeiro. A possibilidade de possuir uma casa, uma roça, já valorizava a vivência deste indivíduo. Além disso, o casamento lhe proporcionava um “status social” que possibilitava ligações de compadrio com outras famílias de escravos.⁸⁰ Portanto, era comum que os escravos procurassem se casar com outros do mesmo grupo, criando mecanismos capazes de expressar seus costumes, hábitos, tradições e crenças. Mas o casamento, também podia representar uma faca de dois gumes: ao mesmo tempo que possibilitava ganhos para o escravo, o medo da separação familiar fazia desses escravos reféns dos seus senhores.⁸¹

Richard Graham em *Clientelismo e política no Brasil do século XIX*, ao destacar a importância da família na formação de redes clientelares, salienta os interesses submersos na cri-

⁷⁸ GRIFO: Robert Slenes, na introdução de seu livro *Na Senzala uma Flor*, busca nortear sua pesquisa com base na origem dos escravos e esta abordagem vai estar presente em todos os capítulos.

⁷⁹ SLENES, Robert W. op. cit. p. 45.

⁸⁰ SLENES, Robert W. op. cit. p. 48.

⁸¹ Idem, p. 114.

ação destes laços de proteção, que propiciavam sempre uma relação de desigual entre protetores e protegidos.⁸² Ao eleger a família como o pólo principal do século XIX, na formação do clientelismo, Graham propõe uma ampla análise sobre a extensão dos limites das redes familiares que abarcavam escravos, empregados, trabalhadores e arrendatários.

O antagonismo desencadeado por estas relações estava inserido em critérios de reconhecimento do senhor, do chefe da família. A noção de lealdade unia a todos, esboçando uma hierarquia mascarada pelo paternalismo. O escravo compartilhava de vários benefícios concedidos pelo senhor e a liberdade poderia vir por serviços prestados.⁸³

A idéia de recompensa emerge da própria discriminação do escravo e da concepção do espaço que este ocupava na sociedade. A disciplina e o rigor no trabalho eram características que seriam julgadas segundo a ótica do senhor, podendo ser ele justo e benevolente como um pai que, ao inventariar benefícios, acompanhava seus “compadres” bem de perto, revelando seu poder ao cumprir seu papel de autoridade parcimoniosa.⁸⁴

Em sua obra *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista- Brasil, século XIX*, Hebe Maria Mattos desvenda o valor que reside na formação de uma família nuclear ou extensa, e no poder coletivo que garante uma amplidão de recursos essenciais para uma vida mais digna para os cativos. Inclusive, essas mesmas redes, são reconhecidas pela autora como estratégias de resistência ao jugo do cativo:

(...) Fixar-se numa região significava estabelecer laços. O casamento ou mesmo a relação consensual com uma ‘caseira’ significava estabelecer relações com uma família da região... Empregar-se como camarada ou jornaleiro era colocar-se provisoriamente sob a proteção de um sitiante ou fazendeiro, mas constituir família retirava o sentido de provisoriedade daquela situação e abria as portas para o acesso à roça de subsistência. O casamento e a formação de uma família nuclear estável, ou outras formas de associação de caráter familiar... tornavam-se assim; pré-condição para a produção independente (...).⁸⁵

Em linhas gerais, a formação dessas comunidades, com relação às experiências comuns do cativo, vai preservar na liberdade os mesmos costumes, facilitando a organização destes grupos como categorias de livres e autônomos, na pós-abolição.⁸⁶ O pertenc

⁸² GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997, p. 37.

⁸³ Idem, p. 44.

⁸⁴ Idem, p. 55.

⁸⁵ MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 58.

⁸⁶ Idem, p. 64-65.

cimento a um grupo social definido gerava maior segurança, em especial nas comunidades que optaram por migrar para a cidade. Os vínculos de solidariedade seriam significativos no momento de abandonar as fazendas em busca de melhores salários ou condições de vida mais dignas.⁸⁷

No enfrentamento das dificuldades cotidianas, as solidariedades firmadas representavam uma espécie de escudo contra as ameaças mais comuns sofridas pelos escravos. Os conflitos gerados no convívio com a comunidade branca, reforçavam a idéia de que, essa coesão, dificultou ações arbitrárias por parte de policiais, do Estado, ou mesmo da sociedade civil.⁸⁸ O 13 de maio inaugurava a liberdade, era chegada a hora de reconstruir a vida. O sentido de união que fortalecia o grupo acabava por assumir, nesse momento, o contorno de uma comunidade surgida a partir de pequenos núcleos, e que, se estendia para além das cercas das fazendas.⁸⁹

“Aparentar-se seria, antes do mais, a obtenção de aliados”, não somente para conseguir, dentro do cativeiro, condições de bem viver - uma pequena casa e uma roça -, mas também para consolidar os costumes do grupo.⁹⁰ Em um determinado espaço, o conviver era uma estratégia que formava uma complexa rede permeada não só pela harmonia, mas pelo conflito. O amparo ou o abandono, nas horas difíceis, marcavam fortemente a identidade dos negros escravos e libertos.⁹¹

No sentido de acompanhar o percurso feito pela família escrava rumo à liberdade, Ana Lugão Rios e Hebe Maria Mattos em *Memória do Cativeiro: Família, Trabalho e Cidadania no Pós-Abolição*, reconstroem, através das narrativas de alguns descendentes de escravos, os caminhos trilhados pelas famílias dos mesmos, recuperando as memórias desses indivíduos. Essas autoras imprimem novos contornos às experiências do cativeiro e da liberdade, abordando as várias dimensões de todo o processo de inclusão social e da luta contínua travada pela comunidade negra em busca de um espaço na sociedade.

Muitas são as narrativas com as quais as autoras se deparam com o “silêncio”. Esse momento explicita a dor pelo familiar que sofreu o cativeiro e revelam, durante a leitura dos depoimentos, o sentido de força e de coesão representado no valor dado à família. O que não

⁸⁷ Idem, p. 65.

⁸⁸ MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 69.

⁸⁹ ENGEMANN, Carlos. **Da comunidade escrava e suas possibilidades, séculos XVII-XIX**. In: FLORENTINO, Manolo. (org.) **Tráfico, cativeiro e liberdade** (Rio de Janeiro Séculos XVIII – XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 423.

⁹⁰ Idem, p. 424.

⁹¹ Idem, p. 425.

está claro na fala do entrevistado, pode ser encontrado nas entrelinhas. São subjetividades que expressam o valor maior daquela memória.⁹²

(...) Os únicos cativos aqui da minha gente foram só minha avó e meu avô. Por isso que eu não gosto nem que fale, porque me dói o coração, porque o que eu vi na televisão me dói o coração de ver aquele sofrimento. Eu quando vim no mundo a minha mãe foi ventre-livre, não era escrava. Ela não falava disso não. Eu fui ver sobre o cativo direito foi na televisão. Mas eu não gosto desse assunto nem na televisão. Me dá aquele nervo. Me dá aquele nervo de saber o sofrimento que eles passaram, me dá. Me dói ver que às vezes minha avó e meu avô passaram aquilo tudo. É isso aí que me dói (...).⁹³

O relato acima encontrou escuta. É como uma ponte que liga o passado ao presente, media relações, representa idéias e valores que estariam perdidos no tempo se não estivessem preservados como memória afetiva de uma comunidade de subjugados.⁹⁴ O caminho trilhado rumo à liberdade estava vinculado inicialmente ao trabalho e à escolha em permanecer nas fazendas ou seguir para a cidade.

Portanto, nesse momento da pesquisa, o estudo da abolição da escravidão em Juiz de Fora e seus desdobramentos, revelará que, para alguns libertos, abandonar a lavoura significava uma possibilidade real de libertação das lembranças da escravidão; representava “vida nova”.

1.3 - Do cativo à liberdade: o caso de Juiz de Fora

No caso de Juiz de Fora, a formação dos laços familiares e de compadrio, ainda nos tempos do cativo, é de suma importância e corrobora o quadro geral até aqui apresentado. O grande número de escravos da região possibilitará a formação de uma comunidade negra, urbana ou rural, mas igualmente rica em detalhes a serem desvendados. Por causa das fazendas produtoras de café que existiam na região, a cidade chegou a ter aproximadamente, 20.000 escravos trabalhando na lavoura, entre 1850/1870.⁹⁵

⁹² POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3.

⁹³ Depoimento de Maria Francisco Bueno, SP, 106 anos, 9/5 e 16/5/1987. In RIOS, Ana Lugão e MATTOS, Hebe Maria. op. cit. p. 105.

⁹⁴ POLLAK, Michael. op. cit. p. 5.

⁹⁵ GUIMARÃES, Elione Silva; GUIMARÃES, Valéria Alves. **Aspectos cotidianos da escravidão em Juiz de Fora**. Funalfa, 2001, p. 20.

Tais considerações são importantes para a compreensão da relevância de pesquisas que tenham como objeto de estudo, a trajetória dos negros em Juiz de Fora: sua cultura, os bairros para onde vieram no pós-abolição, a inserção no trabalho, as “personalidades” negras, as atuais associações formadas na cidade, entre tantas outras possibilidades de pesquisa.

Na obra *Aspectos Cotidianos da Escravidão em Juiz de Fora*, Elione Silva Guimarães e Valéria Alves Guimarães fazem um levantamento da história da escravidão em Juiz de Fora. Abordam fatores como o trabalho, a resistência e os ofícios em busca da reconstrução do cotidiano dos cativos na zona rural e urbana da cidade no pré-abolição.

O que se pode perceber é que as estratégias de controle dos cativos bem como a resistência dos mesmos seguem o modelo do resto do país. As pesquisadoras destacam que, em sua grande maioria, os escravos trabalhavam nas lavouras de café, enquanto outros eram utilizados até mesmo na Companhia União Indústria.⁹⁶ Por levantar o expressivo número de cativos em diversos ofícios além da lavoura, as autoras ressaltam a importância do negro na região de Juiz de Fora.⁹⁷

As formas de castigos apontados pelas autoras, também retratavam, no exercício de diversas atividades urbanas, a violência da escravidão. Alguns deles levando à morte. Como resistência ocorriam fugas, assassinatos de feitores e a formação de Quilombos.⁹⁸ Aspectos que reiteram os contornos da vida do escravo por todo o Brasil.

Já na transição do trabalho escravo para o trabalho livre, em Juiz de Fora, a experiência dos libertos no que diz respeito às estratégias utilizadas para inserção na sociedade, são muito semelhantes às de outros estados do Sudeste, apesar das especificidades da região. E, para percorrer a trajetória desses cativos rumo a liberdade, serão utilizadas algumas importantes contribuições da historiografia local que tratam do tema.

Luiz Fernando Saraiva, em sua pesquisa sobre a transição do trabalho escravo para o trabalho livre, destaca as várias formas de dominação que iriam ser reinauguradas neste período. O autor ressalta, ainda, o fato de Juiz de Fora ser uma das maiores regiões produtoras

⁹⁶ Idem, p. 21.

⁹⁷ GUIMARÃES, Elione Silva; GUIMARÃES, Valéria Alves. op. cit. p.23.

⁹⁸ Elione Guimarães e Valéria Alves Guimarães, em sua pesquisa, ressaltam todos os elementos que circundavam a escravidão em Juiz de Fora, demonstrando a riqueza das fontes pesquisadas. O estudo retrata o dia-a-dia dos cativos. Por se tratar de pesquisadoras de uma linha contemporânea da historiografia, o estudo das estratégias de sobrevivência vai além do suicídio, dos assassinatos e fuga, reforçando o papel das tradições culturais que são de grande relevância na obra e que a identidade deste grupo social.

de café do Brasil no final do século XIX, onde o trabalho escravo permaneceu primordial nas fazendas até a abolição.⁹⁹

Neste período, o desenvolvimento de Juiz de Fora era muito grande, como comprova o de censo de 1872. Esse processo de crescimento e urbanização: de 36.336 habitantes para, em 1890, 55.185 habitantes,¹⁰⁰ reflete que, uma nova dinâmica populacional se instalou na cidade, fato este, que é possível perceber a partir da análise da tabela abaixo:

TABELA I: População de Juiz de Fora por Distritos 1890 - 1907

DISTRITOS	1890			1907			% de crescim
	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres	Total	
JUIZ DE FORA	9.213	8.409	17.622	13.774	14.779	28.553	62,03
VARGEM GRANDE	2.257	2.142	4.399	2.767	2.625	5.392	22,57
ÁGUA LIMPA	1.792	1.559	3.351	3.220	2.756	5.976	78,33
PAULA LIMA	1.299	1.074	2.373	2.833	2.611	5.444	129,41
N. S. ROSÁRIO	1.243	1.191	2.434	1.628	1.502	3.130	28,59
SANT'ANNA DO DESERTO	2.256	2.167	4.423	2.451	2.358	4.809	8,72
S. PEDRO DE ALCÂNTARA	2.745	2.567	5.312	2.576	2.689	5.265	-0,88
PORTO DAS FLORES	624	624	1.248	839	820	1.659	32,93
S. JOSÉ DO RIO PRETO	1.565	1.309	2.874	1.824	1.627	3.451	20,07
SARANDY	1.087	861	1.948	2.684	2.487	5.171	165,45
S. FRANCISCO DE PAULA	2.305	2.049	4.354	3.046	2.880	5.926	36,10
S. SEBASTIÃO DO CHÁCARA	1.698	1.551	3.249	2.355	2.129	4.484	38,01
MATHIAS BARBOSA	887	696	1.583	3.366	2.822	6.190	291,02
TOTAIS	28.971	26.199	55.170	43.363	24.085	85.450	54,88

Fonte: Álbum do município de Juiz de Fora, Albino Esteves, 1915, [existem dois erros de soma no original de 2 habitantes para mais em cada censo, aqui corrigidos]

Saraiva analisa que o crescimento urbano em Juiz de Fora ocorreu concomitante ao processo de desenvolvimento da área rural:

(...) Tais fatos são importantes para destacarmos ainda que, apesar do crescimento urbano a que fizemos referência, Juiz de Fora concentrava grande parte da população no meio rural. Isto fica mais claro se observarmos o número de habitantes dos diversos distritos de Juiz de Fora. Se compararmos os dados da tabela (...) com o censo de 1872 vamos perceber que apenas 31,63% da população habitava a área urbana do município (...).¹⁰¹

Focalizando a situação dos fazendeiros da região, o autor conclui que a abolição foi um choque, pois o café ainda era produzido em larga escala nas fazendas. Em Juiz de Fora, os

⁹⁹ SARAIVA, Luiz Fernando. **A transição do trabalho escravo para o livre na Zona da Mata mineira: propriedade e poder.** Texto publicado em CD ROOM no 1º Seminário de História Econômica e Social da Zona da Mata Mineira. CES/2005. p. 2.

¹⁰⁰ SARAIVA, Luiz Fernando. op. cit. p.10.

¹⁰¹ SARAIVA, Luiz Fernando. op. cit. p. 14.

libertos deveriam tomar o lugar do escravo na lavoura. Enquanto que em outras localidades, alguns fazendeiros libertaram seus escravos antes mesmo da Lei Áurea, como estratégia de mantê-los como trabalhadores assalariados.¹⁰²

Portanto, o que se vê em Juiz de Fora, diferentemente do que ocorreu em São Paulo, que se utilizou maciçamente da mão de obra imigrante, é a preferência pelo trabalhador nacional, livre ou liberto, como braço na lavoura.¹⁰³ Saraiva, em diversos momentos, ressalta as formas de dominação utilizadas pelos fazendeiros para manter os libertos nas fazendas: a parceria, a meação, os baixos salários e a permanência das “vendas”, contribuindo para o endividamento constante do trabalhador, que não conseguia se livrar da “caderneta”.¹⁰⁴

Deste modo, é possível que tais formas de dominação tenham impulsionado os negros para o centro urbano de Juiz de Fora. Afirmção que pode ser reforçada pelo depoimento do Sr. João Batista de Assis ao relatar que a vinda de sua família para a cidade, por meio de um dos seus irmãos:

(...) pela graça e misericórdia deste Deus começou a trazer os parentes para uma vida melhor, claro para uma cidade um centro maior, o emprego, não digo com carteira assinada, emprego com salário condigno, lugar para morar, 10 horas de serviço e para quem estava sofrendo nas garras do fazendeiro encontrá um emprego deste... estava no céu(...).¹⁰⁵

Na pesquisa *Múltiplos Viveres de afro-descendentes na Escravidão e na Pós-Emancipação (Juiz de Fora–Minas Gerais)*, Elione Guimarães faz um extenso estudo das famílias escravas e do processo de transição para o trabalho livre, tendo como ponto central a mobilidade destas famílias no período. Como Saraiva, Sônia Souza e Mônica Ribeiro, Elione Guimarães reafirma a importância de Juiz de Fora na produção e na exportação do café, tendo a escravidão como base deste sistema produtivo.

Elione destaca que, em 1853, Juiz de Fora possuía uma população escrava de 16.428 “almas”, sendo 10.700 homens e 5.728 mulheres. Se compararmos este número aos do censo de 1872, temos um dado bastante expressivo, mesmo considerando a distância de dezenove

¹⁰² SARAIVA, Luiz Fernando. op. cit. p. 18.

¹⁰³ Idem, p. 19.

¹⁰⁴ Idem, p. 40-41.

¹⁰⁵ Depoimento do Sr. João Batista Assis, arquivado no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA, em mini-disc.

anos entre um número e outro, pois a população local chegou a 38.336 habitantes. “(...) Respondendo a um ofício da Presidência da Província, em 1865, sobre a população e o estado da agricultura, a municipalidade informou que cerca de 2/3 da população local compunha-se de cativos e o principal produto agrícola era o café (...).¹⁰⁶

Ainda, segundo a autora, em 1886 o número de cativos era de 20.905, dados referentes aos censos de 1872 e 1876, que demonstram o crescimento da população escrava em Juiz de Fora, ou seja, um aumento de 6.537 cativos. O que se pode constatar na tabela abaixo:

População dos Municípios da Zona da Mata de Minas Gerais em 1872

MUNICÍPIOS	NÚMERO DE FREGUESIAS	POPULAÇÃO		
		LIVRE	ES CRAVA	TOTAL
Ponte Nova	09	49.627	7.604	57.231
Leopoldina	08	26.633	15.253	41.886
Juiz de Fora (1)	05	23.968	14.368	38.336
Viçosa	06	30.460	6.636	37.096
Muriaé (2)	11	27.682	5.936	33.618
Pomba	06	25.528	7.028	32.556
Ubá	06	25.311	7.149	32.460
Mar de Espanha	05	19.632	12.658	32.290
Rio Novo	03	15.838	6.957	22.795
Piranga	06	18.241	4.195	22.436
Rio Preto	05	15.746	6.313	22.059
TOTAL	70	278.666	94.097	372.763

Fonte: Recenseamento Geral do Brasil, 1872. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Seção de Obras Raras, Apud ANDRADE, Rômulo. Estrutura agrária e família escrava na Minas Gerais oitocentista. **Revista Eletrônica de História do Brasil**. Juiz de Fora, v. 1, n. 2, dez./1997.p. 22. Disponível em: <<http://www.rehb.ufjf.br/>>.

(1) – 01 paróquia não recenseada (N. Sr^a. da Glória em S. Pedro de Alcântara).

(2) – 01 curato não recenseado (Divino Espírito Santo).¹⁰⁷

Os dados do censo de 1872 demonstram que o número de escravos em Juiz de Fora correspondia a mais de 50% do total da população. Para onde foram estes escravos no pós-abolição? Como foram absorvidos pelo mercado de trabalho livre? Quais as estratégias utilizadas por esses indivíduos para sobreviver na liberdade? Em 1888, a vida na cidade de Juiz de Fora acompanhava o movimento de transição pelo qual passava o país:

(...) A vida econômica fervilhava na rua do Comércio. Cortando as ruas Direita e do Comércio, no centro da cidade, uma série de ruas menores: Santa Rita, Espírito Santo, Halfeld e Imperatriz. Um pouco além o Largo do Riachuelo, o Morro da Gratidão e Mariano Procópio. Lugares onde a arraia miúda vivia o cotidiano da pobreza urbana, dividindo quartos de cortiços malcheirosos ou casas de parede/meia, até que as reformas do início do

¹⁰⁶ GUIMARÃES, Elione Silva. **Múltiplos viveres de afro-descendentes na escravidão e no pós-emancipação (Juiz de Fora–Minas Gerais)**. Tese apresentada para obtenção do grau de doutora. Niterói: UFF, 2004. p. 39.

¹⁰⁷ Apud GUIMARÃES, Elione Silva. op. cit. p. 40.

período Republicano, preocupadas em estabelecer “os lugares dos desclassificados sociais” (loucos, pobres, prostitutas e vadios), vieram expulsá-los para as regiões periféricas(...).¹⁰⁸

O café continuará sendo a base econômica e o principal produto da região até a década de 1920. Os imigrantes em Juiz de Fora serão aproveitados em serviços urbanos, enquanto o liberto será o braço forte da fazenda, agora recebendo um salário.¹⁰⁹ Elione Guimarães, através do depoimento de D. Marita de Assis, neta de Francisco de Assis e Carolina Izabel de Campos, proprietários da Fazenda da Floresta em 1888, depara-se com uma realidade comum à maioria dos escravos. D. Marita diz que os escravos choravam pedindo proteção, pois não queriam ir embora. Na Fazenda da Floresta, poucos se foram.¹¹⁰

Em entrevista colhida especialmente para este trabalho, D. Gabriela, bisneta de escravos da Fazenda da Floresta, cujo depoimento será analisado mais detalhadamente nos próximos capítulos da pesquisa, confirma a fala de D. Marita, pois três gerações de sua família foram lavadeiras para a família Assis.¹¹¹

No artigo, Famílias solidárias e desafios urbanos: os negros em Juiz de Fora, escrito por Mônica Ribeiro de Oliveira, diversos elementos mencionados anteriormente e que circundavam o universo negro são ressaltados: a predominância da produção de café na região, a resistência dos escravos frente a violência, a importância dos laços de solidariedade e auxílio comunitário para sua sobrevivência.¹¹²

Entretanto, para além dos aspectos comuns à escravidão, apontados pela autora e abordados nas obras de Robert Slenes e Hebe Mattos, sua contribuição para o enriquecimento dessa pesquisa se encontra na referência que faz, nesse artigo, sobre a existência de senzalas individuais nas fazendas da região, como na Fazenda de Santa Sofia.¹¹³ A presença de núcleos familiares favoreceu o fortalecimento das relações de compadrio e a formação de laços comunitários, que criavam pontes com a liberdade em Juiz de Fora.¹¹⁴

Mônica Oliveira observa que a migração dos negros para o centro urbano de Juiz de Fora ocorreu por volta de 1920, por causa da diminuição da produção cafeeira. Tal fato é confirmado nas entrevistas realizadas. O liberto vem para a cidade atrás de emprego e moradia: aos homens estava reservado o trabalho na construção civil, poucos conseguiam

¹⁰⁸ GUIMARÃES, Elione Silva. op. cit. p. 77.

¹⁰⁹ Idem, p. 81.

¹¹⁰ Idem, p. 160.

¹¹¹ “Coleção de Entrevistas” – Fita nº.2. AHUFJF.

¹¹² OLIVEIRA, Mônica. op. cit. p. 57.

¹¹³ Idem, p. 58.

¹¹⁴ Idem, p. 61.

emprego nas fábricas, enquanto que, para as mulheres, restava continuarem trabalhando nos serviços domésticos.

Os depoimentos orais foram fundamentais para a descoberta das estratégias de sobrevivência dos descendentes de escravos, no contexto do pós-abolição. Mônica Oliveira acompanha a recriação dos espaços de sociabilidade da comunidade negra de Juiz de Fora através da preservação da cultura, traduzida nas rezas, comidas e festas.¹¹⁵

O conflito, que também enredava essas relações comunitárias, é um aspecto estudado por Sônia Maria de Souza, em: *Terra, Família e Solidariedade: estratégias de sobrevivência camponesa no período de transição – Juiz de Fora (1870-1920)*, pesquisa que destaca uma rede de intrigas expressa em vários depoimentos, nos quais a cor dos indivíduos aparece e determina os vínculos de afeto ou desafeto, que emergem da comunidade à qual vítima e réu pertenciam.

Em um dos depoimentos, Pedro, um crioulo de 30 anos mais ou menos, foi morto por Antônio Maximiniano. O proprietário da fazenda onde o crime aconteceu, ao testemunhar, disse que o réu era “gente pobre, porém de bons costumes” enquanto, ao qualificar Pedro, dizia ser esse um beberrão dado a brigas.¹¹⁶ A intenção dos depoentes no momento da denúncia, além de explicitar o preconceito contra o negro Pedro, barulhento e arruaceiro, revela detalhes de uma comunidade específica formada por laços de solidariedade e sociabilidade sem, no entanto, negar a dimensão e os vários lados dessa “aliança”, que tanto pode salvar como condenar.

Os laços familiares representavam uma saída encontrada pelos libertos para não só trabalharem em uma roça, mas manter a autonomia. Uma família trabalhando junto ou no sistema de parceria favorecia a produção.¹¹⁷ Na região de Juiz de Fora, o casamento entre cativos ou libertos, segundo Sônia Souza, estava presente em 56,64% das fazendas pesquisadas pela historiadora. Esse número revela o fortalecimento do parentesco para os negros na região.¹¹⁸ “Desde 19 de maio a 17 do corrente, quatro mezes mais ou menos, casaram-se em São João Nepomuceno 250 libertos. Em Santa Bárbara, termo da mesma cidade, dizem que o número de casamentos de libertos subiu a 300”.¹¹⁹

¹¹⁵ OLIVEIRA, Mônica. op. cit. p.68-71.

¹¹⁶ SOUZA, Sônia Maria. **Terra, família e solidariedade: estratégias de sobrevivência camponesa no período de transição – Juiz de Fora (1870-1920)**. Tese de doutorado., Niterói: UFF. 2003, p. 247-248.

¹¹⁷ Idem, p. 254.

¹¹⁸ Idem, p. 258.

¹¹⁹ Jornal **Diário de Minas**. 25 de setembro de 1888, p.1. Apud SOUZA, Sônia, p. 259.

Notícias sobre casamentos entre libertos podem ser encontradas na Tese de Doutorado de Sônia Souza, que traça um painel da formação das famílias negras na região de Juiz de Fora, concluindo serem numerosas no período. Os resultados da pesquisa citada acima são indícios de que a formação de uma família favoreceu o trânsito de libertos para o centro de Juiz de Fora.

Outro processo analisado pela pesquisadora, ocorrido em março de 1915 no distrito de Chapéu D'Uvas, ilustra bem o momento do conflito no seio das comunidades livres pobres. Adão, um negro lavrador, foi espancado por Manoel Paulino da Silva, que teve sua atitude justificada por ser Adão “um bêbado arruaceiro”. Entretanto, em um dos depoimentos colhidos no processo, o fazendeiro Severino Xavier afirma ser a vítima um trabalhador, homem bom, enquanto o réu era um malandro.¹²⁰

Nas duas situações descritas, observa-se que nem sempre uma comunidade formada por parentesco ou compadrio vive em constante harmonia. A tomada de posição diante do fato, depende do lugar que o indivíduo ocupa num determinado espaço. As relações que fortaleciam o grupo também podiam se tornar motivos de desavenças suscitadas por vinganças ou outros fatores de embate, inerentes à convivência humana.¹²¹

Nesse sentido, importa saber que a comunidade negra formada em Juiz de Fora valorizou os significados de sua cultura ao trilhar caminhos em busca da reconstrução de suas vidas na cidade. A cidade será o foco das reflexões a seguir onde, se percebe que, a convivência em todos os espaços sociais podia não ser afetuosa, mas possibilitava a reciprocidade de influências, ampliando o espaço “para a vida em liberdade”.

1.4 - A vida na cidade

A Vila de Santo Antônio do Paraibuna somente alcançará o patamar de cidade em 1850 e receberá o nome de Juiz de Fora em 1865. Construída a partir de uma estrada – Estrada do Paraibuna – pelo engenheiro Henrique Guilherme Fernando Halfeld, a cidade se transformará em um importante pólo urbano de Minas Gerais.¹²²

¹²⁰ SOUZA, Sônia, op. cit. p. 270-271.

¹²¹ Idem, p. 249.

¹²² OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. **Juiz de Fora**: vivendo a história. Núcleo de História Regional da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 1994, p. 18.

Na Zona da Mata Mineira, Juiz de Fora se destacava pela importância de suas transações econômicas, participação política, atividades sociais e culturais significativas em âmbito nacional. A partir da existência de diversos elementos tipicamente considerados modernos, de tecnologia avançada, como rede de telégrafo, imprensa local, escolas e bancos, as funções da cidade ficavam cada vez maiores, criando uma referência cosmopolita na região. Por ter alcançado tal nível de desenvolvimento, encontravam-se em Juiz de Fora fazendeiros de café, profissionais liberais como médicos, advogados, professores, políticos, etc.¹²³

Anderson Pires - *Café e Indústria em Juiz de Fora: Uma nota Introdutória*- ressalta que, em decorrência do final da escravidão, ocorre na cidade, uma crescente urbanização e industrialização, conseqüências diretas da inversão de capital. O declínio da lavoura cafeeira, em 1920, impulsionou o desenvolvimento da cidade que, já no início do século XX, entre 1901 e 1910, possuía sete fábricas do setor têxtil. O autor conclui que, a dinamização do centro urbano de Juiz de Fora está intimamente vinculada ao fortalecimento e a ampliação do setor industrial na cidade.¹²⁴

Alguns indícios encontrados nas produções historiográficas da região e nas entrevistas indicam que o êxodo de libertos para o centro urbano ocorreu nas primeiras décadas do século XX, mais precisamente em torno de 1920. Tanto Anderson Pires quanto Mônica de Oliveira assinalam ser esse o período no qual as transformações ocorridas na cidade, podem ter causado maior atração de trabalhadores rurais, interessados em melhorar suas condições de vida.

No pós-abolição, Juiz de Fora se preparou para receber estas “classes perigosas”, de acordo com afirmação do pesquisador Jefferson Almeida Pinto. A preocupação com o espaço público se torna urgente, pois era fundamental evitar que esses indivíduos perambulassem pelas ruas, sem controle algum, ameaçando a boa sociedade. Ao poder público coube vigiá-los e afastá-los do centro de Juiz de Fora.¹²⁵ Os códigos de posturas vinham ao encontro dos anseios da população juizforana do início do século XX. As pessoas deviam manter suas residências limpas, seus animais presos, evitar jogar lixos nas ruas ou pedir esmolas: “ (...) Assim, além dos batuques, cantorias, danças e vozerias, o entrudo, os botequins, etc., seriam

¹²³ Idem, p. 44.

¹²⁴ PIRES, Anderson. *Café e Indústria em Juiz de Fora: Uma Nota Introdutória*. In: NEVES, Alberto Pinho, DELGADO, Ignácio José Godinho, OLIVEIRA, Mônica Ribeiro(orgs). **Juiz de Fora: História, Texto e Imagem**. FUNALFA Edições, 2004. p. 27/46

¹²⁵ PINTO, Jefferson de Almeida. **Velhos atores em um novo cenário: controle social e pobreza em Minas Gerais na passagem à modernidade (1876-1922)**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2004, p. 26.

também alvo desta legislação... e o não cumprimento das mesmas implicaria uma ação cobrativa sobre o indivíduo a fim de promover e manter a ordem pública(...).¹²⁶

Jefferson Almeida Pinto se aproxima das análises de Pires e Oliveira, quando salienta em sua dissertação de mestrado, que as melhorias advindas do processo de urbanização de Juiz de Fora atraíram muitas pessoas para a área da cidade, principalmente indivíduos do meio rural, talvez por buscarem melhores condições de vida. É certo que a pobreza destes indivíduos, marginalizados socialmente, acaba levando-os para a mendicância ou para a vadiagem.¹²⁷ O trabalho era a saída para um comportamento sadio e conseqüente inserção dos desocupados na ordem social.¹²⁸

Na cidade, os negros que optaram por migrar à procura de melhores condições de vida, trabalhavam em diversos ofícios. A saída, na maior parte dos casos, era a informalidade, já que o trabalho urbano não oferecia perspectivas de inserção. No centro urbano, os homens negros vendiam legumes, verduras, cestos, balaios, galinhas e, além disto, engraxavam sapatos, eram pedreiros; já as mulheres eram domésticas, cozinheiras e lavadeiras.¹²⁹

Os espaços informais de sociabilidades possibilitavam a esse grupo o trânsito em meio à sociedade juizforana do início do século XX. Portanto, no centro urbano da cidade, as pessoas podiam estabelecer um contato maior em diversos locais: no trabalho, nas ruas e no lazer, a sociabilidade permeava a convivência.

O Sr. João Batista de Assis, por exemplo, nascido em Lima Duarte no dia 24 de junho de 1920, filho de Venâncio Custódio de Assis e Maria da Fé de Assis, casado com Aparecida Alves de Assis, veio para Juiz de Fora em 1926. Falecido em 14 de outubro de 2005, estudou até o primário. Foi um dos fundadores do Grupo Batuque Afro-Brasileiro Nelson Silva e fundador do Coral de Santo Antônio da Catedral Metropolitana de Juiz de Fora.¹³⁰

João Batista fez parte de Movimentos Negros na cidade desde 1941, tais como Cruz e Souza, União das Cores, Centro de Estudos Usos e Assuntos de Negros Escravos. Carnavalesco da Escola de Samba Feliz Lembrança desde 1940 e filiado ao Grupo de Estudos Esotéricos de São Paulo desde 1935, foi agraciado com a medalha da Velha Guarda da Portela e considerado Personalidade do Samba de Juiz de Fora em 2000.

¹²⁶ Idem, p. 39/40.

¹²⁷ Idem, p.46.

¹²⁸ PINTO, Jefferson de Almeida p. 50.

¹²⁹ OLIVEIRA, Mônica. op. cit. p. 73.

¹³⁰ Depoimento do Sr. João Batista de Assis, arquivado no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA, em mini-disc.

A família Assis, como dito acima, veio para Juiz de Fora em 1926, graças a um irmão do Sr. João: Antônio Domingos, vulgo “*Marreco Preto*”. Esse “(...) *caiu nos encantos (...)*” de uma moça filha de um encarregado, “homem de confiança” dos Krambeck, família tradicional da cidade e dona de um curtume. Casou-se com esta moça e arrumou um emprego no Curtume Krambeck, através do irmão.

Aos poucos, a família veio para a cidade, onde arrumou emprego, moradia e segundo o Sr. João Batista “(...) *vinha para uma vida melhor (...)*”. O cotidiano duro deixado nas fazendas é explicitado todo o tempo pelo Sr. João ao relatar o sofrimento diário dos negros, que, mesmo no pós-abolição, ainda eram tratados como escravos.

Cabe então, destacar mais uma vez, a pesquisa realizada por Ana Lugão e Hebe Maria Mattos, *Memórias do Cativo*, na qual, as autoras, apresentam uma série de entrevistas que revelam o sofrimento, os castigos e as restrições, denunciados pelos entrevistados. Aqui, a História Oral oferece um procedimento único, “(...) *o de dar ouvido a uma outra história dos que não foram ouvidos (...)*”¹³¹, perspectiva que, também, orienta esta pesquisa.

O irmão do Sr. João trazia os parentes e arrumava casa, inicialmente na comunidade formada na Mata do Krambeck, onde várias famílias viviam e trabalhavam no curtume. Assim, a vida na cidade ia melhorando. E, com a melhora da família, passaram a ter mais “(...) *contato na sociedade (...)*”.¹³² Em 1932, consegue um primeiro emprego na casa de um cônsul, Virgílio Bisagio, onde uma senhora chamada Inês, professora e uma das filhas do cônsul da Itália, reparou no Sr. João por ser ele: “(...) *escovado, que quer dizer limpinho, arrumadinho(...)*”.

Segundo o Sr. João Batista, ele limpava o quintal e a varanda, obedecia a mandados e atendia ao telefone, “(...) *usava na casa de bacana, um menino todo de branco, ricamente trajado, roupa engomada para servir como garçon e ensinavam agente como servia, cortesmente, a postura, eu aprendi rápido então era querido no meio deles (...)*”.¹³³

Nesta fala, o Sr. João Batista demonstra claramente a necessidade do “pertencer”, do ser aceito. O uso de palavras como “*cortesmente*” ou mesmo ao utilizar sua esperteza para aprender “*rápido a postura*” e então “*ser querido no meio deles*” são expressões que demonstram um processo de apropriação. Os espaços de convívio são possibilidades de se

¹³¹ FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania M. Dias e ALBERTI, Verena (org). **História oral: desafios para o século XXI**. Op. cit. p. 81.

¹³² GRIFO: Neste ponto da entrevista, percebe-se a importância dada à inclusão, ao pertencimento, mais à frente o Sr. João Batista destaca sua experiência na escola: “aprender era motivo de grande alegria”.

¹³³ O depoimento do Sr. João Batista Assis está arquivado no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA, em mini-disc.

construir novos referenciais, dando sentido e significados a uma nova prática. Roger Chartier a vê como estratégia de interação, de sobrevivência na qual o conflito está impresso.¹³⁴

A apropriação de novas práticas pode ser identificada através do discurso do Sr. João, ao criar uma percepção do social que lhe permitia “apreender” elementos do grupo familiar ao qual servia. Com o mesmo discurso, o Sr. João Batista se diz extasiado quando aos domingos saía com a família na perua FIAT importada do patrão, em que, segundo ele, havia um banco *camuflado* que era do empregado sentar: “(...) *eu ia sentado numa postura que você nem imagina (...)*”.

Em um outro momento da entrevista, a importância da coesão do núcleo familiar é explicitada, no momento em que o Sr. João Batista conta a história de uma prima que trabalhava como doméstica e acabou sendo acusada de roubo, “(...) *ela ficou louca, e quando depois foram apurar descobriram que havia sido um outro parente da própria família (...)*”. A proteção favorecida pela comunidade não só encorajava estes indivíduos, como também era o apoio, o amparo na hora de dividir a angústia do cotidiano de precariedade e de exclusão social.

O Sr. Francino Miguel¹³⁵, nascido no Retiro em 1911 – apesar de sua certidão datar de 1918 –, era filho de Estanislau Miguel e Paulina Conceição. Morava na fazenda do Coronel Antônio dos Reis Meireles Andrade, que era casado com Dona Ana Junqueira. Seu pai fora criado na fazenda, com o Major Teófilo de Andrade e era carreteiro, ou seja, tomava conta dos carros de bois. O Sr. Francino foi a primeira criança a ser crismada na capela da Floresta e isso, ainda hoje, é motivo de alegria para ele.

Figura importante no cenário cultural de Juiz de Fora é responsável pela preservação dos grupos locais de Folia de Reis. Trabalhou na Fábrica Santa Cruz à Rua São Sebastião, quando estava com 12 anos tendo começado na fiação como varredor. Estudou pouco tempo e tem uma grande mágoa por isto¹³⁶, “(...) *carência de negro é cabo da enxada (...)*”, diz o Sr. Francino justificando, em seu depoimento, a falta de estudo.

Rapaz da roça, em alguns fins de semana, costumava vir à cidade se divertir, tomava cachaça e freqüentava bordéis. Conta que as prisões por bebedeiras eram comuns. Na fazenda, mesmo durante alguma comemoração, o administrador estava presente e, se o tempo virasse,

¹³⁴ CHARTIER, Roger. op. cit. p. 16.

¹³⁵ Depoimento gravado em mini-disc arquivado no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA de Juiz de Fora.

¹³⁶ O Sr. Francino Miguel chora em seu depoimento quando fala da carência do estudo, pois ele não sabe ler, nem escrever.

ele tocava o sino e gritava: “(...) *Oh! negrada vocês não estão vendo que o tempo virou? Todo mundo pra fazenda para recolher o café(...).*” Todos obedeciam, a sanfona se calava e os negros iam para o cafezal todos molhados e com a “roupa de festa”. “(...) *A raça negra era pisada. Não se tratava ninguém pelo nome, era crioulinho, crioulinha, bicho da orelha redonda, macaco(...).*”¹³⁷

Outra entrevistada, Dona Maria de Lourdes da Silva¹³⁸, neta de escravos, conta que seu avô não era livre, mas possuía “(...) *algumas regalias por ele ser apaixonado pela sinhá(...)*”. Saíram da Fazenda da Floresta, foram para Três Rios e depois para Paraibuna. Na fuga, da Fazenda da Prata, “(...) *fizeram uma oração que na fuga da fazenda, nem os cachorros, nem os que tomavam conta viram a fuga (...)*”.

A crença na proteção divina e a fé nas rezas fortaleciam os negros nos momentos de perigo e sofrimento. A partir do relato acima, destaca-se as preces, que, no momento das fugas, possuíam um significado simbólico frente à ameaça dos cães e dos administradores, pois nesse caso, só a invisibilidade que a fé possibilitava, seria capaz de salvá-los.¹³⁹

Apesar das dificuldades da fuga, narradas por Dona Maria de Lourdes, a família veio para Juiz de Fora, “(...) *porque nossa terra era aqui (...)*”. A mãe veio como cozinheira e o pai trabalhou na Pantaleone Arcuri, importante indústria da cidade, pioneira na construção de telhas de amianto no Brasil. Chegaram e foram recebidos na casa da avó, que se chamava Adelaide e morava no bairro Vitorino Braga em uma casa de alvenaria.

As famílias se assentavam nos bairros da periferia e, a partir dos laços de solidariedade comunitários, conseguiam emprego e moradia. Através das entrevistas realizadas, percebe-se que a família tinha grande importância nesse migrar para o centro da cidade e que todos acalentavam o sonho de uma vida mais digna.

Dona Gabriela¹⁴⁰, em seu depoimento, diz que tinha tudo na Fazenda da Floresta: muito café, produção de alimentos, gado de leite, queijo e manteiga. Foi lavadeira e ama-de-leite, as mulheres da família haviam sido, quase todas, lavadeiras nesta fazenda e uma ia tomando o lugar da outra “(...) *lavando roupa na fazenda até morrer(...)*”.

A família de Dona Gabriela tem uma ligação muito grande com a Fazenda da Floresta, lá a bisavó havia sido escrava, a avó foi empregada “(...) *muito ligada à família, pois trabalha*

¹³⁷ Neste depoimento do Sr. Francino Miguel, como em outros que serão citados aqui, encontramos muitas semelhanças com os depoimentos apresentados em Memórias do Cativo. Os negros libertos e seus descendentes, mesmo no pós-abolição, eram massacrados pela sociedade.

¹³⁸ “Coleção de Entrevistas” – Fita nº. 4. AHUFJF.

¹³⁹ CHARTIER, Roger. op. cit. p. 26.

va na casa grande (...)” e a mãe foi operária na Fábrica de Tecidos São João Evangelista. Aos catorze anos, Dona Gabriela também começou a trabalhar na fábrica. Saiu de lá e voltou como professora. Segundo a depoente a família Assis, formada por grandes cafeicultores da região, tinha muitos investimentos e mantinha uma excelente estrutura na fazenda, como escolas e atendimento médico: “(...) *Tudo mantido pela família (...)*”.

O Sr. Cornélio, cuja bisavó veio da Angola, residia em São José das Três Ilhas, distrito de Juiz de Fora, conhecido atualmente como Belmiro Braga. Nesse local, a família toda trabalhava e, segundo o depoente, morava numa antiga senzala que a bisavó havia comprado no final da escravidão pelo valor de 40000 réis. O entrevistado enfatiza que Dona Regina, sua bisavó, era a verdadeira escrava da família. Havia sido comprada por mercadores de escravos e vendida no Brasil:

(...) Ela era do cativo, mas ela a verdadeira escrava, que veio vendida, comprada aqui pro Brasil. Tinha os mercador de escravos. Eles os portugueses traziam de lá pra cá, entendeu? Vendia e ainda isso, escondia. O que tinha a perna mais fina valia mais. O que tinha pé chato valia menos, igual o meu assim, pé de pato, tipo prancha, e cansava mais (...).¹⁴¹

Nascido em 15 de fevereiro de 1913, o Sr. Cornélio era filho de Ramiro e Adelaide, veio para Juiz de Fora por volta de 1923. Sempre trabalhou na roça e, quando chegou na cidade, assustou-se ao subir a rua Marechal Deodoro: “(...) *Meu Deus, o trem anda aqui no meio da rua(...)* meu Deus, nunca tinha visto a cidade, né (...)”.

A cidade ampliava as possibilidades dos que optaram em buscar o centro urbano. Através dos contatos estabelecidos nos espaços informais, em Juiz de Fora podia-se, conseguir emprego, moradia e então, fazer parte de uma comunidade maior. Os locais nos quais as pessoas podiam se encontrar e, que, além da diversão oportunizaram a integração social desses negros, serão focalizadas, no próximo capítulo da pesquisa, como meio de convivência.

Nas festas, diversos segmentos sociais se deparavam, inclusive todo o grupo de entrevistados da pesquisa, em algum momento, declaram ter participado de tais eventos. No Arquivo da Prefeitura Municipal de Juiz de Fora – Inventário Sumário do Fundo da Câmara

¹⁴⁰ “Coleção de Entrevistas” – Fita nº. 2. AHUFJF.

¹⁴¹ A entrevista do Sr. Cornélio foi, gentilmente cedida, para o enriquecimento deste estudo, pela Prof^ª. Dr^ª. Ana Lugão Rios.

Municipal no Período Imperial¹⁴², existem vários pedidos de licença para a realização de festas de ruas. Eram pequenas comemorações, pelos motivos mais variados, como em 1919, quando a Empresa de Diversões Pagy pede para realizar um baile a “phantasia”.

Em outro momento, o bloco carnavalesco Quem Pode Pode pede permissão para realizar, em 29 de janeiro de 1930, um “constante festival de barraquinhas, em frente à sua sede, rua da Serra. Ainda no mesmo ano, chega à prefeitura da cidade, um pedido para a realização dos festejos de São Roque, no Largo de São Roque, onde também haveria barraquinhas para vender bombons, soltar foguetes e, inclusive, a construção de um coreto.

Nos festejos de rua, o contato dos negros com a boa sociedade era estabelecido. Nela, o limite físico que separava as pessoas não existia ou podia ser desconstruído através do desejo de participação. Entretanto, mesmo verificando nos depoimentos que em alguns espaços a convivência com a elite acontecia, o fato é que, em outros locais da cidade a freqüência estava reservada restritamente à marginália.

Esses locais: as biroskas, os botecos, as boates e os bordéis, estarão no centro do próximo capítulo que, logo em sua apresentação, demonstrará uma gama de diferentes espetáculos dos quais somente a elite participava, favorecendo, posteriormente, um contraponto com locais de “freqüência duvidosa”.

Nas diversas chamadas dos jornais que serão citados, encontram-se variados eventos. Tratam-se de “convites” publicados na coluna “Onde se Diverte”, do jornal do Comércio, do “Pharol”, além de outros citados no livro *Efemérides Juizforanas*, de Paulino de Oliveira, um importante jornalista da elite juizforana, alto funcionário da Prefeitura Municipal de Juiz de Fora, diretor da Secretaria da Câmara, escritor e historiador da cidade.¹⁴³

Uma comparação entre os espaços de lazer que eram referência na cidade pode esclarecer, quais eram os locais onde os negros se encontravam. Certamente, eles não freqüentavam os teatros, os saraus ou os concertos. No entanto podiam se divertir em vários outros pontos espalhados pela cidade, como se pode ver no mapa em anexo.

¹⁴² GRIFO: Todos os pedidos de licença apresentados constam da série 108 – n.º.V – **Licenças para soltar fogos**, no Arquivo da Cidade de Juiz de Fora – Inventário Sumário do Fundo da Câmara Municipal no Período Imperial.

¹⁴³ GRIFO: A utilização de Paulino de Oliveira se justifica por ser ele uma ilustre personalidade da cidade e assim valida o objetivo de confrontar os espaços reservados a elite com os destinados à população pobre da

CAPÍTULO 2 - Espaços de Sociabilidade em Juiz de Fora

O Jornal do Comércio de Juiz de Fora, traz a seguinte nota em 15 de junho de 1900:

Teatro- Brevemente estará nesta cidade o cinematógrafo Edison. A máquina desses maravilhosos quadros será posta em ação pelo eletricista W. Rockert no teatro.

O mesmo jornal noticia em 17 de junho de 1900, Domingo:

Teatro - Breve estará na cidade o célebre rival do afamado Onofroff, sr. Professor Banolulab, prestidigitador e magnetizador de grande fama na Europa e Repúblicas Sul Americanas.¹⁴⁴

A vida do juizforano no início do século não se resumia apenas ao trabalho, além das duras jornadas, o cotidiano tornava-se mais agradável com eventos produzidos pela própria população local ou vindos de fora. A busca por divertimento era constante.

A multiplicidade de eventos realizados mostra o dinamismo da vida cultural de Juiz de Fora, que possuía uma gama de opções de diversão. A própria sociedade regulava as formas de convivência nesses espaços, alguns mais elitizados onde apenas os mais abastados podiam freqüentar e outros mais populares, como as festas religiosas, que atraíam várias pessoas e representavam a oportunidade da vivência comum entre os diversos grupos sociais que compunham a cidade.

No início do século XX, um “projeto de modernização” modificou a face da cidade. Era a “Belle-Époque” e suas influências vindas do Rio de Janeiro a “civilizar”, através de no-

cidade. Ver: FILHO, J. Procópio. **Salvo o Erro ou Omissão: Gente Juiz-Forana**. Juiz de Fora: Esdeva Empresa Gráfica, 1979. p. 269.

¹⁴⁴ Jornal do Comércio – 16/06/1900. p. 01 e 17/06/1900. p. 02.

vos hábitos, a sociedade local. As expressões culturais, como jornais e teatros, faziam parte deste processo no qual fazendeiros e industriais, financiadores dessa transformação, ordenavam o espaço urbano.¹⁴⁵

O Rio de Janeiro podia ser considerado como ponto de partida dessas mudanças que remodelavam dos espaços urbanos. A construção das novas avenidas largas e suntuosas marcaria um tempo de estilos modernos, de florescimento da erudição, portanto, seguir os passos cariocas era estar em conformidade com os modelos parisienses.¹⁴⁶ Na amplidão destes novos espaços, os aglomerados de pessoas se diluiriam e, nesse sentido, tudo ficaria “mais limpo e saudável”, a iluminação pública e o calçamento das ruas influenciariam também as manifestações de lazer, que deveriam se tornar mais “apropriadas” ao espírito da época.

Entretanto, estas transformações, mesmo que radicais, não impediam o contato entre a cultura letrada e a cultura popular, que longe de formarem um todo homogêneo, conviviam harmonicamente em determinados espaços de lazer,¹⁴⁷ visto que esses, não se resumiam, apenas, a óperas e concertos refinados. Aconteciam nas festas religiosas e na informalidade das ruas de Juiz de Fora.

Na introdução desse capítulo, as festas abordadas, serão as direcionadas à boa sociedade da cidade. Essa construção justifica-se pelo objetivo de demonstrar que os lugares os quais apenas a gentalha freqüentava não faziam parte das chamadas dos jornais. É relevante ressaltar, que não consta em nenhuma das entrevistas, a participação dos negros nos locais a que se fará referência e nem mesmo parece ser do conhecimento dos entrevistados a existência da grande produção cultural realizada na cidade.

Entre eventos carnavalescos, as festas populares e a atividade intelectual eram estimuladas na cidade com a publicação de jornais como “O Pharol” e “Jornal do Comércio”. O prazer da leitura tornava-se possível com a publicação, em 04 de maio de 1907, do primeiro número da revista “A Comédia”, de tiragem semanal e redigida por Azevedo Júnior e Márcio Brandão.¹⁴⁸ Também, a revista “A Cigarra”, um semanário de Corrêa de Azevedo e Inácio Gama, que começara a circular por volta de março de 1900, reapareceria em julho do mesmo

¹⁴⁵ CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. **Europa dos pobres: a belle-époque mineira.** Juiz de Fora, Editora da UFJF. 1994. p. 1-12.

¹⁴⁶ SOIHET, Raquel. **A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 1998. p. 54.

¹⁴⁷ Idem, p. 57.

¹⁴⁸ OLIVEIRA, Paulino de. **Efemérides Juizforanas.** Juiz de Fora: UFJF, p. 59

ano, e, dessa feita com oficina própria de propriedade de Pedro Gouvêa Horta, tendo como redatores Olegário Pinto e Corrêa de Azevedo.¹⁴⁹

As primeiras chamadas sobre divertimentos nos jornais locais falam sobre entretenimentos mais ao nível familiar, singelos como concertos musicais e jogos participativos. No Jornal do Comércio de 01 de abril de 1900, lê-se a seguinte chamada na coluna “Onde se Diverte”:

Maestro mineiro Francisco do Vale –
Matinné e a Banda de Música regida
pelo senhor Synphrônio Dias de Faria,
composta por 22 figuras.
O programa do matinné será variado e completo.¹⁵⁰

Os eventos musicais tinham espaço garantido entre os programas culturais e de entretenimento. Em 12 de janeiro de 1905, realizava-se um concerto do flautista Patápio Silva.¹⁵¹

Na mesma coluna, em 08 de abril de 1900, num Domingo, lê-se a seguinte nota:

Estudantina Mozart:
Este excelente grupo de rapazes
executará hoje, na Confeitaria Rio de Janeiro
belas músicas de seu escolhido e variado repertório.¹⁵²

O teatro também figurava entre as opções de lazer, o que se vê em 15 de janeiro de 1899, com a estréia no Teatro Juiz de Fora da Companhia de Farzuelas Chavez com a peça “El Anillo de Hierro”.¹⁵³ A população juizforana ainda se divertia com alguns eventos esportivos.¹⁵⁴ A palavra Velódromo aparece na seguinte nota do Jornal do Comércio de 08 de abril de 1900:

¹⁴⁹ Idem, p.60.

¹⁵⁰ Jornal do Comércio - 01/04/1900 - p.2.

¹⁵¹ OLIVEIRA, Paulino de. op. cit. p.61.

¹⁵² Jornal do Comércio- 08/04/1900-p.2.

¹⁵³ OLIVEIRA, Paulino de. op. cit. p.62.

¹⁵⁴ Idem, p.61.

Velódromo Mineiro –
 Hoje, haverá corridas, tocando, por
 esta ocasião, a banda de música Euterpe
 Mineira, do hábil professor Synphrônio
 Dias de Faria.¹⁵⁵

O incentivo à arte e à cultura pode ser encontrado na proposta do vereador Oscar Vidal Barbosa Lage, em nove de fevereiro de 1907. Segundo essa, a “Câmara Municipal solicitava ao governo do Estado que provesse a educação musical na Europa do jovem violinista Cincinato Duque de Bicalho”, ilustre membro da comunidade negra juizforana. Bicalho era musicista, promotor de eventos culturais, além de seu pai ter sido voluntário na Guerra do Paraguai.¹⁵⁶ O interessante nessa nota, que, ressalta ser o músico negro uma figura “ilustre” da cidade, é o fato de Paulino Oliveira, caracterizá-lo como “ilustre”, como se isso fosse determinante para a aquisição do auxílio dado.

Dentro deste contexto cultural, é de valor incontestável o papel representado pelos jornais “O Pharol”, originário de Paraíba do Sul, transferido em 1870 para Juiz de Fora,¹⁵⁷ e “Jornal do Comércio”. No mês de outubro de 1900 trouxeram uma novidade que sacudiu a cidade, pois estreava no Salão Paris, na Rua Halfeld, o cinematógrafo da Empresa Leal & Amaral, tendo “O Pharol” declarado:

As exibições das vistas são regulares e
 esplêndido o gramofone, que reproduz
 distintamente a voz dos instrumentos e
 dos cantos nele gravados.¹⁵⁸

Neste mesmo mês, inaugurava-se na Rua Halfeld nº 120 a luxuosa Confeitaria Viena, de propriedade do Sr. Alcides Rodrigues, a qual passou a denominar-se Fluminense, durante a Primeira Grande Guerra, entre 1914 e 1918.

Os bailes e saraus constituíam importantes eventos para a população juizforana. Nos jornais, encontramos várias chamadas contendo inaugurações de confeitarias e convites para saraus. Em 13 de abril de 1900, noticiava o “Jornal do Comércio”:

¹⁵⁵ Idem, p.62.

¹⁵⁶ Idem, p.77.

¹⁵⁷ OLIVEIRA, Paulino de. op. cit. p.194.

¹⁵⁸ Idem, p. 208.

Realiza-se amanhã um esplêndido sarao,
no Hotel Mineiro, em Mariano Procópio.
São seus organizadores, os Srs. Francisco
Miranda, João Batista dos Santos e
João Paulo Pereira da Silva.¹⁵⁹

As peças teatrais constituem elementos valiosos para a análise do cotidiano cultural desta sociedade, pois tanto os jornais como os livros de Paulino de Oliveira comprovam o valor dado ao teatro, o que pode ser constatado nas mais variadas referências, a exemplo:

Em 06 de agosto de 1910, estreava no
Teatro Éden, na Rua Halfeld, a
Companhia Chaves Florece – Alzira
Leão, que ali permaneceu por mais de um
mês, levado à cena, por várias vezes,
a comédia “Na Roça”, de Belmiro Braga,
e outras peças de autores locais.¹⁶⁰

Anos atrás, em 04 de setembro de 1902,
a Companhia Silva Pinto realizava um
espetáculo de gala no Teatro Juiz de
Fora, em homenagem ao padre- poeta
Corrêa de Almeida, por motivo de seu
81º aniversário.¹⁶¹

Em 06 de setembro de 1907, chegava à cidade, com o fim de assistir à representação de sua peça “O Dote”, pelo Grupo de Amadores do Clube 7 de setembro, o escritor Artur de Azevedo, que foi festivamente recebido. Numa das várias homenagens que lhe foram prestadas, declarou que se na sua primeira visita à Juiz de Fora, dezoito anos antes, a cognominaria de “Princesa do Paraibuna”, naquele momento sentia-se no dever de crismá-la “Rainha”.¹⁶²

Tanto as peças de autores estrangeiros quanto as nacionais tinham o mesmo respaldo do público, o que destaca Paulino Oliveira ao afirmar “que o importante era a expectativa, o prazer de assistir a um espetáculo teatral”.

¹⁵⁹ Jornal do Comércio – 13/04/1900. p.3.

¹⁶⁰ OLIVEIRA, Paulino. op. cit. p. 175.

¹⁶¹ Idem, p.190.

¹⁶² Idem, p. 191.

As afirmações de Paulino de Oliveira expressam bem o sentido que os espetáculos tinham para a elite de Juiz de Fora. Por fazer parte da “ilustre sociedade” juizforana, o escritor, jornalista e historiador da cidade, peca ao estar sempre referendando “a importância da leitura, o hábito do juizforano ler, o enorme prazer que causavam os inúmeros espetáculos teatrais”, como se “toda” a cidade fosse composta apenas pela elite. E os negros e brancos pobres? Será que estes não pertenciam à mesma sociedade?

Parece que não. Pois quando são citados pelas chamadas do Jornal do Comércio, era apenas para dizer que as boas senhoras reverteriam a renda obtida por alguns destes momentos para os pobres necessitados.

Enquanto a elite se divertia nos saraus, bailes e teatros a preocupação com os libertos que circulavam pelo centro da cidade aumentava. Nas casas de tavolagem e nas espeluncas, os batuques incomodavam, pois tais espaços eram os preferidos para a “vadiagem”. A Rua do Capim, Botanágua, Lamaçal, Morro de Santo Antônio, Cresotagem e Tapera, formavam um cinturão cultural no entorno da cidade onde se concentravam “em arruaças” o maior número de negros nas jogatinas, brigas e bebedeiras.¹⁶³

Além das análises dos processos crimes e das queixas da população, somente a história oral é capaz de recuperar a existência dos espaços de sociabilidades, foco de estudo da próxima seção, nos quais a coesão entre os frequentadores, se baseava no auxílio mútuo, nas trocas afetivas e na experiência comum das dificuldades cotidianas.

2.1 – Biroscas, Pagodes e Bordéis

A preocupação em contextualizar o período pós-abolição e seus desdobramentos delineou o capítulo anterior desta pesquisa. A percepção de que aos libertos, não foram dadas as mínimas condições de começar a vida em liberdade, suscitou as reflexões que permeiam a hipótese desse estudo. Como o ex-escravo conseguiu inserir-se no mundo dos “livres”? Ao optar por sair da fazenda e ir para a cidade, essas pessoas podiam contar apenas com a solidariedade dos que, como elas, escolheram o mesmo caminho.

¹⁶³ PINTO, Jefferson de Almeida. op. cit. p. 65-68.

É, com esse sentido, que a afetividade encontrada na comunidade é estendida aos momentos de lazer. Nos locais de diversão, os laços fraternos que já existiam, podiam ser ampliados até mesmo para fora do grupo possibilitando uma nova dinâmica no conviver. Os limites da liberdade concedida em 1888 marcaram a experiência de homens e mulheres que, anteriormente cativos, buscaram, a partir de então, ampliar seus espaços de ação na zona urbana de Juiz de Fora através das sociabilidades informais.

A formação de uma família e o pertencimento a uma comunidade foram o caminho dos aqui entrevistados rumo à cidade, onde o conviver abarcava: o local de trabalho, a escola, a igreja e o lazer. Entretanto, o ponto que norteou a verificação da hipótese levantada inicialmente, foi o de analisar os espaços de lazer como possibilidades reais de entrosamento e maior participação dos negros na sociedade juizforana no início do século XX.

Na introdução do presente capítulo, percebe-se que na cidade havia várias formas de diversão e cultura, alguns eventos eram públicos e outros fechados, reservados apenas para o segmento social mais elevado. Neste sentido, as entrevistas revelaram alguns locais que os pretos e pobres freqüentavam. Não se tratavam de locais fechados, mais por suas “especificidades”, atraíam um enorme contingente deste grupo de pessoas que buscavam fortalecer suas redes de amizade ou apenas encontrar o riso fácil descomprometido e acolhedor. Eram os botequins, biroschas e bordéis.¹⁶⁴

O botequim não representava apenas o lugar de descanso e lazer, era onde se encontrava apoio nas horas de dificuldades, no desabafo e nos momentos de aflição. Entre o café e a cachaça, os freqüentadores podiam “chorar suas mágoas” com outros que ali estavam em condições semelhantes.¹⁶⁵

A perseguição aos botequins e às biroschas era constante, pois eram espaços de vadiagem segundo a interpretação da maior parte da sociedade de então. O historiador Sidney Chalhoub, percebe serem estes locais, áreas de resistência devido a confrontarem a lógica do trabalho e do tempo utilitário apregoados no início do século XX. No botequim, apenas o dono ditava as regras de conduta e mantinha a ordem.¹⁶⁶

¹⁶⁴ GRIFO: Alguns desses locais estarão localizados no “Mapa dos Bairros” de Juiz de Fora do início do século XX. A denominação de “Espaços de Sociabilidades (1900-1930)”, cabe apenas a esta pesquisa, pois, o mapa em questão, não foi feito com este objetivo. Sônia Regina Miranda, autora da dissertação de mestrado – **Cidade, capital e poder: políticas públicas e questão urbana na Velha Manchester Mineira**. Universidade Federal Fluminense (UFF), 1990, utilizou mapas da cidade com o objetivo de localizar as áreas urbanas da cidade, bem como, pontuar locais onde existiam saneamento, eletricidade e transporte. Entretanto, utilizou-se o mapa que demonstra a localização dos bairros da cidade, visando o entendimento de que, os espaços de sociabilidades informais freqüentados pelos entrevistados da pesquisa estavam espalhados por toda Juiz de Fora.

¹⁶⁵ CHALHOUB, Sidney .op. cit. p. 173.

¹⁶⁶ Idem, p. 175.

Pode-se confirmar, através do depoimento a seguir, que a perseguição policial aos bares, biroskas e bordéis, era extensa e contínua. Tal como no Rio de Janeiro focalizado na pesquisa de Chalhoub, em Juiz de Fora, a repressão para inibir a frequência a estes ambientes também era grande e muito violenta.

Em sua entrevista, o Sr. Francino Miguel confirma o fato analisado acima. A partir de seu relato, quando diz que, aos sábados vinha a Juiz de Fora com outros rapazes os quais trabalhavam com ele na fazenda e que, chegando à cidade, iam ao “Cabaré” da Maria Birimbó e do João Bruziguinha¹⁶⁷ onde um sanfoneiro, chamado Jovelino, tocava uma sanfona de 24 baixos: “era quase um toque só quase a noite inteira”. Segundo o depoente, começava-se pagando 400 réis, à meia noite eram pagos 200 réis e já na madrugada, 100 réis.

Ficavam ali por todo o fim de semana, mas na passagem do domingo para a segunda-feira, o Sr. Duarte de Abreu¹⁶⁸ mandava que alguns policiais dessem uma volta na cidade para pegar a “negrada” que estivesse pela madrugada e levasse para o pátio da delegacia. A “canoa”¹⁶⁹ parava e o policial questionava: “ (...) *negão o que ces tão fazendo aí já é uma hora da madrugada e ces aí no botequin? Ce é camarada de quem?(...)*”.

Cada um explicava a fazenda e o nome de quem era “camarada”. Senão explicasse, ouvia: “teje preso”. Os policiais levavam homens e mulheres, todos ficavam em um pátio e, posteriormente, eram enviados para uma fazenda perto da cidade de Coronel Pacheco onde ficavam presos. O Sr. Francino reforça em seu depoimento que todos os detidos eram negros e quem deu fim a esses desmandos foi Getúlio Vargas.

A violência policial que levava os pretensos desordeiros à delegacia estava sempre presente e, em alguns boletins de ocorrência, os fatos eram distorcidos, sendo os negros, mais visados nessa “caça”. Uma das causas desta atitude está na visão forjada pela sociedade, de que o negro representava o perigo iminente que precisava ser suprimido a todo custo.¹⁷⁰

Sidney Chalhoub ressalta que as queixas a respeito da violência policial no Rio de Janeiro eram freqüentes, em alguns casos, as testemunhas arroladas sofriam ameaças para mascarar alguns fatos ou confirmar outros fazendo com que a “verdade” estivesse sempre com os policiais.¹⁷¹ No entanto, os botequins, sendo espaços informais com dinâmica própria,

¹⁶⁷ Anexo: “Espaços de Sociabilidades (1900-1930)”. Apud: MIRANDA, Sônia Regina. **Cidade, capital e poder**: políticas públicas e questão urbana na Velha Manchester Mineira. Dissertação de Mestrado. Niterói. Universidade Federal Fluminense. 1990. Anexo 2.

¹⁶⁸ GRIFO: Não consta no depoimento ser o sr. Duarte de Abreu ,o delegado da cidade no período descrito, mais o entrevistado diz ser ele membro da “patrulha” local.

¹⁶⁹ GRIFO: Segundo o depoente, **canoa** era o mesmo do que a atual patrulha.

¹⁷⁰ CHALHOUB, Sidney. op. cit. 189.

¹⁷¹ Idem, p.196.

preservavam memórias e tradições, além de fortalecer identidades de grupos sociais distintos que ali se mesclavam constituindo um espaço social de interações culturais, no qual, apesar dos conflitos e das perseguições vividas, muitos problemas do cotidiano podiam ser resolvidos.¹⁷²

Em Juiz de Fora, a preocupação com o espaço urbano não se restringia aos botequins. Jefferson de Almeida, em sua dissertação de mestrado: *Velhos atores em um novo cenário: Controle social e pobreza em Minas Gerais na passagem à modernidade*, aponta para a preocupação com a ordem social na cidade que cresceu no período pós-abolição. O autor pontua os principais focos de atenção da polícia nesse contexto e destaca o Largo do Riachuelo¹⁷³ como sendo a área de maior concentração de negros e pobres da cidade.

Neste local, existiam casas de tavolagens e inúmeras espeluncas onde as pessoas se divertiam, e, entre mulheres de “índole duvidosa” e vadios, os batuques de negros perturbavam os moradores da região que freqüentemente chamavam a polícia para reprimir as badernas noturnas.¹⁷⁴ As festas de rua também deixavam a sociedade sobressaltada e, a exemplo disto, Jefferson Almeida cita o entrudo, festa de origem portuguesa, com sendo o evento que gerava as maiores reclamações devido às brincadeiras violentas. A imprensa local também se unia ao coro enfatizando o preconceito com a festa e suas conseqüências danosas para a cidade.¹⁷⁵

Em alguns locais como: a rua do Capim, o Botanágua¹⁷⁶ (atualmente margem esquerda do Rio Paraibuna), o Lamaçal (atual bairro Bom Pastor), o Morro do Santo Antônio (ruas localizadas atrás da Catedral Metropolitana), o Cresotagem e a Tapera (Bairro Santa Terezinha e Bandeirantes), podiam se encontrar, segundo o autor, feiticeiros, arruaceiros e pretos desordeiros que mereciam a atenção policial.¹⁷⁷ Entre esses, outros momentos de lazer também foram alvos da repressão local como as Festas Juninas, o jogo de cartas e o futebol de rua.

Segundo Almeida, em 1906, no Jornal do Comércio, uma série de reportagens intitulada “Inquérito Sensacional” buscava compreender os “mistérios da noite”. Para tal empreitada, um repórter de pseudônimo Xisto e seu acompanhante, um preto velho conhecido

¹⁷² Idem, p. 207.

¹⁷³ Anexo: “Espaços de Sociabilidades (1900-1930)”. Apud: MIRANDA, Sônia Regina. op. cit. Anexo.

¹⁷⁴ PINTO, Jefferson de Almeida. op. cit. 65.

¹⁷⁵ Idem, p. 65.

¹⁷⁶ Anexo: “Espaços de Sociabilidades (1900- 1930)”. Apud: MIRANDA, Sônia Regina. op. cit. Anexo.

¹⁷⁷ PINTO, Jefferson de Almeida. op. cit. p. 67

como Manduca, visitavam a noite da cidade, procurando lugares bizarros que poderiam chamar atenção do leitor mais curioso.

Na primeira reportagem, visitaram um rezador de nome Tio Pedro e, na segunda, visitaram um cangerê de preto cego localizado nas proximidades do bairro São Mateus. O repórter se diz horrorizado com o que presenciou: “*pretos e pretas, mulatos e mulatas, numa promiscuidade medonha.*”¹⁷⁸

A série de reportagens logo encontrou seu fim, mas se percebe, na leitura do trecho acima, o preconceito com o qual eram tratadas as expressões culturais nelas focalizadas. A própria existência de um espaço específico na imprensa, destinado apenas, a desvendar a noite na cidade, demonstra uma intenção de desqualificar os locais citados. Além de disseminarem o temor contra os que participavam das rezas ou danças, a descrição do local e das pessoas que ali estavam eram interpretadas pelo repórter de maneira implacável e que não deixava qualquer dúvida sobre a ameaça que esses representavam.

João José Reis, no artigo: *Batuque Negro: Repressão e Permissão na Bahia Oitocentista*, observa que a festa negra rompia fronteiras sociais e hierarquias. Fossem os festejos públicos ou privados, reuniam pela religião ou pelo civismo, brancos e negros.¹⁷⁹

A imprensa Baiana, segundo Reis, também atacava os batuques e qualquer outro espaço de lazer onde os negros buscassem diversão. Os sons dos tambores remetiam à idéia constante de ameaça sendo associados à rebeldia e insurreição representadas pelos quilombos.¹⁸⁰ O Correio Mercantil era o meio de disseminação do medo no seio da sociedade. Denunciava com frequência os batuques que ocorriam na noite baiana, onde os negros, vistos como verdadeiros animais, eram descritos como “feras que uivam”.

As cenas compostas no texto do jornal baiano mais pareciam com um inferno na terra e nem mesmo as festas religiosas eram poupadas de crítica severa. Todos os festejos de pretos escravos ou libertos eram fortes motivos para a população correr e se esconder do perigo em suas próprias casas, onde certamente estariam mais seguros dos temidos malês.¹⁸¹

Reis ressalta a contínua perseguição empreendida pelo Correio Mercantil, que, além de desqualificar o batuque, caracterizava os malês como: “fanáticos, exterminadores, canibais e cachaceiros”, que tumultuavam praças insistindo em impor sua “desagradável” presença nas

¹⁷⁸ PINTO, Jefferson de Almeida. op. cit p. 96.

¹⁷⁹ REIS, João José. Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (orgs.), **FESTA: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. EDUSP, 2001, v. I. p. 340.

¹⁸⁰ Idem, p.349.

¹⁸¹ REIS, João José. op. cit. 350.

festas cívicas ou nas comemorações religiosas. Sempre a tocar o tambor e a entoar cânticos como desafios à sociedade baiana civilizada.¹⁸²

A Bahia, como todo o Sudeste, tinha um ideal a ser alcançado, a civilidade do tipo européia, e certamente não fazia parte dos planos das pessoas empenhadas em tal façanha terem pretos escravos descalços, batucando pelas ruas, e o número de negros na Bahia, como o próprio autor verifica, era grande.¹⁸³

O problema que atormentava o Brasil e não somente a Bahia, era como enquadrar os negros na grande transformação modernizadora empreendida no país. Logo: Como chegar à civilidade adotando novos modelos mais apropriados ao contexto descrito, com uma imensa massa negra obstruindo o caminho de tão importante mudança social?

Na tentativa de explicar as modificações sociais ocorridas no Brasil nesse contexto e, como essas implicaram em profundas modificações na sociedade, utilizou-se E.P.Thompson. Sua obra é referência para a compreensão das mudanças ocorridas nos costumes e nas atitudes sociais ao descortinar-se um novo contexto.

Na Inglaterra, para se alcançar a disciplina exigida pelo trabalho, era necessário que as escolas, igrejas e outras instituições do Estado orientassem a conduta dos pobres para que eles conseguissem enxergar que a verdadeira moral só poderia estar nesses ambientes.¹⁸⁴ Nesse processo, Thompson destaca que várias formas de diversão foram combatidas severamente e que a grande maioria dos costumes das classes mais pobres da sociedade foram reprimidos. O lazer deveria ser combatido através da imposição de regras sociais que levassem à aquisição de uma postura moral condizente com exigências do momento.

No entanto autor indica, claramente, que a resistência das tradições impregnava esta luta. A imposição de novas atitudes não foi algo que ocorreu passivamente, as pessoas se mantinham fiéis a determinados rituais no cotidiano comunitário, manifestando, através do “bom humor”, a rebeldia como escudo.¹⁸⁵ Ainda no início da Revolução Industrial, não se verificavam grandes transformações no dia-a-dia dos trabalhadores, que continuava marcado por uma forte sociabilidade. Festas regadas a muita bebida e comida eram momentos nos quais se expressava toda afetividade, mesmo diante das dificuldades impostas pela transição.¹⁸⁶

¹⁸² Idem, p. 351.

¹⁸³ Idem, p. 352.

¹⁸⁴ THOMPSON, E.P. **A Formação da classe operária inglesa**. op. cit. p. 292.

¹⁸⁵ Idem, p. 293.

¹⁸⁶ Idem, p. 294.

As feiras, segundo E.P.Thompson, propiciavam maior diversão. Mantinham-se ainda costumes como o “well-dressings”, que consistia em adornar poços de água com flores em agradecimento pela pureza da água, o “rush-bearings” que era o costume de se lavar o junco para decorar as igrejas, festas para comemorar o fim da colheita denominadas de “harvest-homes” e ainda uma espécie de “procissão” na qual o esposo ou a esposa infiel eram ridicularizados em público”.¹⁸⁷

Os espaços de sociabilidades podem, portanto, refletir mudanças, pois alguns são como no caso do estudo proposto, transmitidos através da oralidade. As tradições podem ser mantidas mesmo que ressignificadas ou suplantadas pelo registro escrito a partir da alfabetização de alguns personagens que atuaram no contexto descrito. Assim, as festas tornam-se parte de um verdadeiro ritual de confronto entre o antigo e o novo.¹⁸⁸

O lazer é o espaço de liberdade, no qual as pessoas podem demonstrar seus sentimentos, expressar suas emoções, brincar manifestando seus costumes coletivamente, mesmo em um espaço de fronteiras tênues.¹⁸⁹ Em Juiz de Fora, constata-se que muitas das tradições negras foram mantidas ou ganharam novos significados, apesar das mudanças ocorridas no início do século XX.

A cachaça pode representar muito bem um “elo de permanência” no passar do tempo. O Sr. Francino relata que nos momentos de descanso ou lazer, bebia-se cachaça mesmo, não se conheciam “outras drogas”. Nos bailes de sanfona na fazenda ou nas visitas à cidade, a bebida era a preferida de todos.

A cachaça, bem como algumas outras tradições dos negros, foram abordadas por vários historiadores como sendo possíveis brechas para se evitar os conflitos durante a escravidão. Momentos de batuques e reverência a deuses africanos eram tolerados pelos senhores de escravos que concordavam com estes festejos a fim de “acalmar” os ânimos dos cativos.

Em *Cultura e Opulência do Brasil*, Antonil faz referência ao uso da bebida pelos negros. O autor indica que os senhores deviam deixar que eles realizassem seus festejos para mantê-los “satisfeitos” no cativeiro:

¹⁸⁷ THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.14.

¹⁸⁸ Idem, p.18.

¹⁸⁹ Idem, p.22.

(...) Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito (...).¹⁹⁰

Ao citar Antonil nesta pesquisa, pretende-se apenas valorizar que as festas e o lazer dos negros no cativo sugeriam possibilidades de confraternização e de fortalecimento do grupo. Mesmo com todas as ressalvas à obra, é impossível deixar de citar que, até mesmo o autor, reconhece que as tradições dos escravos deveriam ser respeitadas pelo senhor que agindo assim, evitaria o embate e o prejuízo de ter seus escravos tristes e amargurados.

A permanência de alguns ritos que perpassavam o tempo solidificava as relações entre negros e evitava o isolamento no momento de se defrontar com as agruras da construção de uma vida nova. Integrar-se na sociedade como liberto e ampliar suas redes de convívio implicava a transformação de alguns costumes e práticas.

O Sr. João Batista Assis, adorava futebol e jogava no Vasquinho¹⁹¹, um clube que se localizava no bairro Fábrica em Juiz de Fora. Trabalhava “arduamente” para, no sábado, poder jogar e, mesmo assim foi despedido de seu emprego por ter optado pelo jogo no lugar de ficar se sujeitando às duras jornadas, em que não havia horário de entrada ou saída. Além disso, gostava de dançar, freqüentava a Rua Halfeld, no centro da cidade, para bebericar e paquerar as moças.

Consta de seu depoimento, a demarcação da Rua Halfeld em quatro partes, demonstrando a dificuldade de entrosamento social:

(...) Da Rio Branco até no Salvaterra que é hoje o Central, praça do cinema teatro Central, era a burguesia, do Salvaterra à Batista era a classe média, era mesmo, o povo mesmo se discriminava e da Batista até a Getúlio Vargas aquele trechinho, era os negros mais metidos a não sei o que, os negros meio branco e nem sei explicar e da Getúlio à Praça, da Estação os mais humildes(...)

O conflito no espaço urbano permeava as relações sociais. Nos momentos de lazer, as regras se estabeleciam mesmo que atenuadas por um “verniz”, o que demonstra ser a

¹⁹⁰ ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1997. p. 92.

¹⁹¹ Ver anexo: “Espaços de sociabilidades em Juiz de Fora (1900-1930)”. Apud: MIRANDA, Sônia Regina, op. cit. Anexo.

convivência possível, mas não fraterna. A troca de influências acontecia nestes espaços que eram bem demarcados.

Roger Chartier, em *História Cultural – Entre Práticas e Representações*, destaca o que ele chama de “visão de mundo” segundo a interpretação de um texto lido. Nesse sentido, o depoimento do Sr. João Batista de Assis traz elementos que refletem uma leitura do mundo, na qual a apropriação de alguns elementos tornava-se uma questão de sobrevivência.

Portanto, o olhar que apreende o espaço social atribui significados a cada uma das partes do todo e, esse exercício é subjetivo e compreendido a partir dos conceitos construídos pelos grupos que compõem a sociedade. Esta premissa pode ser percebida nas falas dos entrevistados, que, ao atribuírem sentido a realidade na qual estão inseridos, favorecem-se com a integração demonstrada através de novas posturas sociais.

As vivências mais comuns do cotidiano refletiam a apreensão de mecanismos que determinavam a integração social dos negros que optaram pela vida urbana. Como, por exemplo, uma simples paquera na Rua Halfeld, antes do baile, que, segundo João Batista, não podia faltar. Os rapazes ficavam no passeio, “batendo pio”¹⁹² para as moças que passavam então, se elas olhassem, podia acompanhar, senão, eram comprometidas.

Outra prática comum entre estes rapazes, era passar pelo Bar da Sereia antes do Baile, no “Quem Pode Pode” ou no “Elite”¹⁹³, para tomar uma cerveja ou um conhaque e comer um pedaço de peixe “famoso”: “ (...) o peixe era delicioso e famoso e o preço era acessível, nós tomava cerveja comia peixe e ia pro Elite, não cheirando a peixe, agente lavava as mãos, nesta altura estava com um vidrinho de água de cheiro no bolso, água de cheiro no bolso passava e ia, principalmente o Elite (...)

A Roda da Tumba¹⁹⁴, localizada no Lamaçal, atualmente chamado de bairro Bom Pastor, era um outro local apreciado pelo Sr. João. Bem mais simples do que as boates citadas, o lugar tinha o chão de terra e no meio do salão batia-se em um tambor com o nó dado na ponta de uma toalha. Qualquer um podia entrar na roda que misturava capoeira, dança, ritmo e improviso, cuja seqüência melódica falava sempre de mulheres ou de brigas. O mote era o seguinte:

¹⁹² GRIFO: O Sr. João Batista explica que “bater pio” é o mesmo que assoviar.

¹⁹³ Ver anexo: “Espaços de sociabilidades em Juiz de Fora (1900-1930)”. Apud: MIRANDA, Sônia Regina, op. cit. Anexo nº. 2.

¹⁹⁴ Idem, “Espaços de Sociabilidades em Juiz de Fora (1900-1930)”.

Oi tumba moleque tumba
 Oi tumba pra não parar
 Oi tumba moleque tumba
 Oi tumba para derrubar
 Eu bebo sim
 Eu bebo sim
 Dê cá que eu bebo
 Dê cá que eu bebo
 E tambor vai buscar quem mora longe.¹⁹⁵

Somente os julgados como mais espertos participavam desta roda. Segundo o Sr. João, “(...) *quem não era esperto não entrava não porque passava vergonha(...)*”, e ainda de acordo com ele, alguns movimentos chegavam a rasgar as calças dos participantes, “(...) *era muito bonito(...)*”. Como o jogo se parecia com a capoeira, davam-se pernadas, mas nunca com o propósito de ferir o desafiado, já que os movimentos faziam parte do gingado do samba. Ainda na entrevista, é destacada a participação de um negro muito ladino conhecido como Pampaleá, que morava no Curral do Conselho, atual bairro Vila Ideal.

As mulheres também participavam da roda e não ficavam passivas nem ao jogo nem às rimas. O Sr. João faz questão de destacar as brigas por causa das mulheres bonitas que freqüentavam a Roda, “(...) *eram trinta a quarenta negão desesperado, só podia dar briga(...)*”. Apesar do respeito imposto por um fiscal que ficava no salão observando os mais “avançadinhos”, buscando dar ordem e respeito ao recinto, os conflitos eram constantes, mas não apenas pela maioria negra, pois também alguns poucos brancos se aventuravam por lá.

Em determinado ponto do depoimento do Sr. João, é mencionada, especialmente, a presença de um branco, Pedro Italiano. Essa figura citada merece todo o respeito do depoente que ressalta ser ele pessoa importante na história de Juiz de Fora, e que, no entanto, foi esquecido: “(...) *este homem, não tem rua com o nome dele, não falam dele, mas este homem ajudou diversas sociedades de pé hoje, ele era um crânio, dizia faz assim e era estatuto (...)*”.

A constatação da presença de brancos neste local confirma a hipótese levantada por este estudo de que os negros não viviam murados, presos às suas memórias e tradições e que, nos espaços de lazer, o entrelaçamento de culturas acontecia naturalmente. O nome, Pedro Italiano, pode indicar a presença de um imigrante no meio daquelas pessoas ou mesmo de um

¹⁹⁵ GRIFO: O Sr. João Batista canta no meio da entrevista para explicar a seqüência que se dava quase como um ritual, o jogo dançante. Destaca ainda, ser esta dança uma tradição dos “primitivos” amassa-barro, que teria se originado no Lundu.

brasileiro descendente de italianos, mas o que realmente importa, nesse caso, é a possibilidade de entrosamento cultural no meio do salão.

O trecho citado a seguir demonstra esse perpassar de culturas. O fiscal de salão, além de suas atribuições, a certa hora da noite, chamava as pessoas para o “buffet”, segundo a fala do Sr. João:

(...) Atenção! Atenção! Levam as damas ao buffet...a esta altura, se eu estava dançando com uma moça, eu tinha que levar ela até o buffet... o buffet era a cantina... nós éramos muito afrancesado...eu tinha que convidá-la, convidar pais e mães para pagar o lanche do momento que naquela época era pão de milho com salame e soda Zé Weiss e pro velho a gente pagava um conhaque se quisesse uma cerveja, cerveja naquela época não era gelada...ou uma cachaça o que ele quisesse tomar e a velha mãe, o aniz (...)

Ser “afrancesado” e ter que levar as moças ao “buffet” são referências à dinâmica da apropriação, como uma pedagogia dos espaços a construir um “estar no mundo” diferente. O esmero na postura e a boa educação são “estratégias simbólicas” que definem novas posições nas relações sociais demonstradas no “partilhar de bens culturais”.¹⁹⁶

O local podia ter o chão de terra batida, estar localizado em uma área considerada boêmia e de grande concentração de negros vadios, o batuque roubava a cena na qual a capoeira era mesclada com uma dança considerada tradição de uma tribo indígena (conclui-se isto pelo nome dado pelo depoente “os primitivos amassa-barro”), de qualquer maneira os hábitos eram “afrancesados” e todos frequentavam o “buffet”.

O gingado dava o tom no jogo e, nos pequenos intervalos, comia-se sanduíche com cerveja ou vinho. O ritmo continuava e o tambor em improvisado respondia aos anseios dos namoros e paqueras que se desenrolavam durante a dança. No final, os rapazes que se destacassem no decorrer da noite eram premiados com garrafas de vinho Moscatel, ou se fossem as mulheres as premiadas, elas recebiam uma lata de marmelada.

Cabe neste ponto enfatizar as inúmeras possibilidades da História Oral para viabilizar a compreensão de diversos elementos somente encontrados nas falas do grupo social que viveu determinado contexto histórico. É relevante fazer esta análise no sentido de efetivamente significar muitos dos momentos vividos, citados acima, sem correr o risco de forjar interpretações tendenciosas e simplistas, que por muitas vezes perdem a riqueza dos detalhes.

¹⁹⁶ CHARTIER, Roger, *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002. p.66.

Lucília de Almeida Neves, em seu artigo intitulado – *Ensaio Metodológico – Memória e História: potencialidades da História Oral*, ressalta a possibilidade de se ter uma outra versão de fatos históricos já analisados através deste procedimento. Trabalhar com a memória é um desafio constante para quem se propõe recuperar a “história dos vencidos”.

Marieta de Moraes e Janaína Amado, em *Usos e Abusos da História Oral*, destacam não apenas os cuidados para se trabalhar com a lembrança, mas o valor da mesma para a reconstrução de elos perdidos para a história tradicional:

(...) Acredito na história oral precisamente porque ela pesquisa a memória de indivíduos como um desafio a essa memória concentrada em mãos restritas e profissionais. E penso que parte de nosso desafio é o fato de que realmente encaramos a memória não apenas como preservação da informação, mas também como sinal de luta e como processo em andamento (...).¹⁹⁷

Na trajetória de um indivíduo ou de um determinado grupo social, estão imbricadas todas as transformações de um processo histórico. Vale atentar que essas são as expressões de uma coletividade inserida em um tempo e um espaço de vivências específicas.

Dona Maria de Lourdes da Silva confirma, em seu depoimento, ser o Lamaçal um local de muita diversão. Quando “mocinha”, freqüentava os bailes e as festas realizadas ali, onde podia dançar ao som da mãe que fazia o batuque: “(...) *mamãe ia fazer batuque e dançava igual era agora, ela dançava aquelas danças cantava aquelas canções da época da escravidão (...)*”. Nos bailes do Lamaçal, segundo Dona Maria de Lourdes, podia-se sapatear na sala de baile ou na sala de roda de samba.

O avô de Dona Maria era sambista e “*sambava o samba de antigamente*”. Já moça feita, freqüentava o “Quem Pode Pode”, boate localizada na esquina das ruas Batista de Oliveira e rua Halfeld. As festas religiosas também atraíam muitas pessoas como a entrevistada, que gostava de carregar a coroa de Nossa Senhora.

Percebe-se nos depoimentos acima a confirmação da permanência de alguns costumes que se mantinham no pós-abolição, “dançar uma dança da época da escravidão”, em que as pessoas jogavam um tipo de capoeira, tocavam tambor e sambavam dando pernadas em um espaço de maioria negra, pode ser interpretado como um elo com o passado.¹⁹⁸ O Batuque

¹⁹⁷ FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena. *História Oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 69.

¹⁹⁸ THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional. op. cit. p. 295.

passado de geração a geração, recebendo novas influências ou sendo remodelado, nada mais é do que uma herança viva dos povos africanos que povoaram o Brasil escravista.

Paulo Dias, em seu artigo intitulado: *A Outra Festa Negra* enfatiza o fato da desqualificação desses locais pela sociedade colonial luso-brasileira. Vistos como “diversão desonesta”, atemorizavam a todos que acreditavam ser o batuque uma expressão do paganismo, e, sem perceberem a cultura africana ali expressa, coíbiam o curto tempo em que os negros escravos podiam celebrar com liberdade e comunhão seus ritos. Se a festa ocorria nas ruas, a possibilidade de integração com a sociedade branca era bem maior.¹⁹⁹

O autor analisa principalmente o Jongo, o Batuque de Umbigada e o Candomblé, realizados na região Sudeste e caracterizados, preconceituosamente, como festas negras noturnas de terreiro. O movimento dos corpos na dança do batuque era traduzido pela sociedade, pela igreja e por alguns políticos como uma forma de possessão ou transe, regados de muita cachaça.²⁰⁰

Os batuques também eram freqüentemente vinculados à sensualidade libidinosa das prostitutas e aos excessos. “Lugares de desonestos beberrões indignavam os bons costumes da colônia brasileira”, segundo alguns cronistas coloniais que servem de referência para Paulo Dias. Mesmo com as características citadas acima, propagadas pelos senhores do poder da época, os brancos não ficavam imunes aos tambores e tal fato preocupava as autoridades.²⁰¹

Entretanto, não eram somente os brancos pobres que se aproximavam das festas negras, segundo Paulo Dias, pois a falta de lazer fazia com que alguns senhores de escravos também se deixassem levar pelos ritmos entoados pelo tambor. Tal fato nada tem de novo pois se sabe que muitas das danças dos mais nobres salões do Brasil têm sua origem na dança dos escravos, sendo o caso do lundu e do batuque.²⁰²

No início do século XIX, a proibição das danças e de outros folguedos negros pelos Códigos de Posturas Municipais, redefine o perfil dessas celebrações. Se no século XVIII alegava-se serem estas danças e festejos perniciosos aos bons costumes, posteriormente a ameaça está vinculada ao perigo que as festas representam, por propiciarem associações entre os negros, podendo torná-los ainda mais perigosos. Como a exemplo dos Malês.²⁰³

¹⁹⁹ DIAS, Paulo, **A outra festa negra**. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris. op. cit. volume II. p. 859.

²⁰⁰ Idem, p. 860.

²⁰¹ Idem, p. 861.

²⁰² DIAS, Paulo op. cit. p. 862.

²⁰³ Idem, p. 863.

Muito antes da Roda da Tumba, lembrada aqui por dois depoentes como sendo um lugar de samba e de tambor, Elione Guimarães, já havia apontado serem os batuques o motivo de muitas queixas policiais em Juiz de Fora, ainda no século XIX.

A autora faz alusão a uma reclamação publicada no *Pharol*, importante jornal da cidade, em 17 de julho de 1885, na qual uma mulher, moradora do Largo do Riachuelo, é denunciada por manter em sua casa uma reunião de negros e vagabundos, em que o batuque e a conseqüente algazarra prejudicaram toda a vizinhança nos dias das comemorações de São João.²⁰⁴

As denúncias continuaram no mesmo jornal, quando em 08 de janeiro de 1887, no mesmo local, a polícia cercava uma casa suspeita, na qual funcionava a sociedade de dança “Riso da Mocidade, Estrela do Brazil”, em que alguns escravos se refugiavam de seus senhores no lazer. Como se pode observar, o Largo do Riachuelo era foco das maiores perturbações sociais pela gente “desclassificada” que residia ali. Não só os batuques motivavam as queixas, a autora destaca ainda a existência de jogatinas e outras badernas que sempre acabavam em pancadarias.²⁰⁵

Ainda segundo Elione Guimarães, eram muitos os espaços onde a frequência dos negros incomodava a população: “*ébrios de ambos os sexos, vagabundos e mulheres de vida airada*” circulavam cambaleantes em meio às novas construções da cidade que procurava, a partir da diversificação de seus investimentos, tornar-se pólo de progresso da Zona da Mata.

Sabendo que em Juiz de Fora existiam espaços definidos de diversão, é certo que em alguns momentos a população se encontrava, principalmente nas festas realizadas nos adros das igrejas, em comemoração aos santos católicos. Enquanto os saraus eram prestigiados pela presença da boa sociedade juizforana, os batuques negros no Lamaçal e o Elite com suas danças arrojadas, permaneciam como espaços de sociabilidades de pretos e pobres.

Em alguns dos locais citados, vigoravam normas de conduta que, de certa forma, padronizava as atitudes dos frequentadores. Enquanto na Roda da Tumba um “fiscal” verificava o “comportamento” no salão, no Elite, apenas o traje completo, ou seja, o uso do paletó e da gravata garantiam a entrada e permanência na boate. Esses “modelos de atitudes” delinearão as reflexões nesse ponto da pesquisa.

²⁰⁴ GUIMARÃES, Elione Silva. **Múltiplos Viveres dos afro descendentes na escravidão e no pós-emancipação** (Juiz de Fora-Minas gerais). op. cit. p. 74.

²⁰⁵ GUIMARÃES, Elione Silva. op. cit. p. 75.

2.2 - De Paletó e Gravata

Nesta seção, serão focalizados alguns espaços de lazer, que, nas entrevistas, foram considerados locais portadores de certa importância ou respeito, onde o bem trajar era, por vezes, exigência do próprio estabelecimento. Quais significados seriam atribuídos ao paletó e à gravata?

Se os locais citados pelos entrevistados são pontos de referência para atribuição de novos sentidos a hábitos mais apropriados ao “associar-se”, o estabelecimento de uma atitude correspondente aos momentos vividos pode ser traduzido como mais uma possibilidade para a inserção na sociedade.

Para Roger Chartier, a interpretação do mundo tem significados diferentes construídos por cada grupo social. As estratégias de apropriações são, portanto, reflexos da interação de um indivíduo com o meio:

(...) A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real (...).²⁰⁶

Segundo o autor, a trajetória de alguns indivíduos que vivenciaram um mesmo período de transformação foi negligenciada, durante muito tempo, pela história social e, nesse sentido, a reconstrução dos caminhos trilhados por esses homens e mulheres deve ser analisada cautelosamente, para permitir a valorização de um complexo de histórias esquecidas.

É necessário, no entanto, destacar, na dinâmica destas histórias de vida, que as culturas são, por vezes, redefinidas diante do processo resultante da apropriação. A configuração das relações sociais é delineada a partir da experiência histórica de cada grupo, em que mesmo as “culturas esquecidas” ou relegadas pela história, tiveram participação fundamental na construção da mesma.

Chartier chama atenção para o fato de que, ao privilegiar o estudo de alguns contextos

²⁰⁶ CHARTIER, Roger. **História cultural** – entre práticas e representações. op. cit. p.16.

alguns fatos e atores sociais ficaram comprometidos em sua atuação. Para o autor, o entendimento do mundo protagoniza uma multiplicidade de apreensões que, como um roteiro a ser seguido, não permite o isolamento humano já que prima pela interação. Imprescindível é a compreensão da sociedade como um palco no qual estão representadas diversas culturas que, ao atuarem em um mesmo espaço, favorecem a inauguração do “novo”.²⁰⁷

A sociedade seria uma arena de lutas de representação, “uma relação de forças”, onde a sobrevivência dos grupos estaria vinculada à percepção de elementos simbólicos que, nas relações sociais, transformam-se diante do redimensionamento de velhos costumes.²⁰⁸ Diante deste modelo analítico, torna-se evidente a importância do bem trajar e da pompa utilizados em alguns eventos em Juiz de Fora. A “roupa de festa ou de domingo”, mais que um costume que perpassou os séculos, ganha na fala dos depoentes, um significado diferente. Estar bem vestido reflete não somente a pessoa, mas o lugar.

Sendo o local freqüentado por pessoas bem trajadas, sinaliza ser esse, mais respeitável socialmente, e conseqüentemente, poderia não só competir com outros locais da cidade, como também desviar a atenção policial, que, no período, estava bastante empenhada na supressão dos espaços de sociabilidades em que a população pobre se encontrava para o lazer. Simplesmente, o uso do terno e da gravata traduz uma estratégia de luta, utilizada no estabelecimento de relações sociais. Esse é o caso do Elite.

O Elite era um local de dança, paqueras e namoros. Pura diversão. Esse boate é citada nas entrevistas do Sr. João Batista e da Dona Maria de Lourdes, que não especificam muito bem o que era o local. Ao destacarem os locais de lazer em Juiz de Fora e principalmente os espaços de sociabilidades dos negros na cidade, essa boate ganha relevância. Dona Maria apenas cita gostar de ir lá para dançar, porém é, na entrevista do Sr. João, que se encontra um aspecto bastante intrigante sobre esse espaço.

No depoimento de João Batista Assis, é mencionado que no Elite, boate localizada no ponto que hoje se considera ser o centro da cidade, nas proximidades da rua Batista de Oliveira, o Tenente Eurídes, dono do estabelecimento, exigia de todos os rapazes o uso do traje estabelecido pelo local.

Quando os rapazes chegavam ao Elite, depois de já terem tomado umas e outras, o dono que era muito exigente, estava na entrada passando uma espécie de revista. Olhava todos de cima em baixo, os sapatos deveriam estar muito bem engraxados, sem contar o uso obrigatório do terno e da gravata. Se alguém não estivesse com o traje completo exigido pelo

²⁰⁷ CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. op. cit. p.70.

²⁰⁸ Idem, p.76.

estabelecimento, o próprio dono fornecia, pois tinha uma coleção de gravatas no andar superior da boate, onde os rapazes desprevenidos podiam escolher a que melhor combinasse com terno.

Os clientes chegavam e só compravam a entrada após a referida revista, antes tinham que colocar a gravata e retornar para receberem o aval do Tenente Eurídes. Ainda durante a entrevista, o Sr. João Batista conta que os que conseguiam passar despercebidos eram pegos no salão sendo obrigados a retornar à entrada para se comporem devidamente.

O Elite não era o único lugar, em que se devia se “estar bem vestido”, existiam, na cidade, vários outros lugares para se dançar, nos quais a “boa estampa” ganhava destaque. Em cada bairro tinha um clube de futebol e ainda, segundo o entrevistado, a maioria deles possuía um espaço específico destinado à promoção de bailes e alguns outros eventos como a eleição da rainha operária.

São citados pelo Sr. João Batista, os seguintes clubes: o Sport Clube Benfica, o Paulistano Jôquei Clube, o Bonsucesso no bairro Francisco Bernardino, o Cerâmica localizado no bairro com mesmo nome, o Vila Branca no Monte Castelo, o Borboleta, o Bonfim e o Flamenguinho. Além desses, Sr. João destaca a existência de muitos outros que possuíam sede para a realização de bailes. O uso do terno e da gravata, nesses bailes, era uma verdadeira arma de conquista: “(...) *era uma média de 20 rapazes, 30 rapazes para uma moça, era muito difícil pros rapazes, era uma luta ferrenha, era uma boa então neste dia ele fazia um terno novo para estar bem vestido pra agradecer (...).*”

O depoimento acima é rico em simbolismos, nele a possibilidade de perceber a apropriação de novos usos é clara. No entrosamento social, todos os rapazes fossem brancos ou negros, ao cortejar uma moça, desejavam ser bem recebidos. No entanto, quando se sabe que o estar descalço era umas das marcas do “ser escravo”, amplia-se o entendimento da luta dos negros após a aquisição da liberdade, inclusive no que diz respeito ao direito de vestir-se adequadamente, e, assim, elevar, como usuário de uma “boa estampa”, suas chances na paquera.

Luiz Felipe Alencastro, em seu artigo: *Vida Privada e Ordem Privada no Império*, destaca o uso de sapatos como sendo um privilégio de pessoas brancas, costume que distinguia livres e cativos. O autor também atenta para o fato de que alguns escravos fugitivos usavam sapatos como estratégia para ludibriar seus perseguidores quando tinham que aparecer

em público.²⁰⁹ Além do uso do sapato, outros costumes diferenciavam a elite da maioria da população, a música erudita, por exemplo, era sufocada constantemente pelos batuques.

Do lado oposto ao tambor, estavam instrumentos musicais refinados como a flauta, a rabeça e o violão, além desses, outros instrumentos eram utilizados nos salões do Brasil, em meados do século XIX, como a cítara e a harpa utilizadas, possivelmente, em raras apresentações musicais ou em saraus. Somente mais tarde, o luxuoso piano fará parte do universo festivo brasileiro, mesmo assim, em algumas regiões centrais.²¹⁰

Entretanto, Luiz Felipe Alencastro levanta uma questão: Como afastar as músicas africanas, se não tínhamos nenhuma outra forma de expressão musical a não ser pelo pequeno número de pianos existentes no Brasil no período Imperial? Como deter os batuques nas festas civis ou religiosas? Eram marimbas, agogôs e tambores que ultrapassavam os limites das senzalas e invadiam todos os outros espaços, mansões, praças, festas familiares, igrejas, entre outros.²¹¹

Dona Gabriela, entrevistada para esta pesquisa, relata que alguns de seus tios tinham uma tendência musical e produziam instrumentos de madeira como: chocalhos e reco-recos para depois usarem nas festas. Afirma que as comemorações eram muitas e realizadas pela iniciativa dos próprios negros que optaram por continuar trabalhando na lavoura, mesmo após a abolição da escravidão. A família Assis, proprietária da Fazenda da Floresta, era muito católica, realizava procissões e festejos nos dias santos.²¹²

Além de citar os eventos religiosos, Dona Gabriela faz alusão a muitas outras formas de diversão que existiam na fazenda, como bailes, jogos de futebol e até mesmo corridas de cavalos para a família dos fazendeiros. Nesse último evento, certamente, os trabalhadores da fazenda só participavam como espectadores.

Novamente, o Sr. João Batista de Assis diz que apesar dos sofrimentos do trabalho na roça, onde morava junto com toda a sua família, sempre tinha alguém que acabava tendo mais sorte e destacando-se sobre os demais. Esse foi o caso de seu irmão, anteriormente citado neste trabalho de pesquisa, Antônio Domingos ou Marreco Preto, que veio para Juiz de Fora e, antes de arrumar emprego no curtume Krambec, tocava sanfona na rádio PRB3.

²⁰⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe. Vida privada e ordem pública no Império. In: NOVAIS, Fernando A., (coordenador da coleção) ALENCASTRO, Luiz Felipe. (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p. 18.

²¹⁰ Idem, p.45.

²¹¹ Idem p. 47.

²¹² Grifo: Na Fazenda da Floresta, de propriedade da mesma família a que faz referência à entrevistada, existe até os dias atuais, uma capela. Conclui-se a partir do depoimento, que a família promovia ali, eventos religiosos para a comunidade dos arredores da fazenda.

A música, como destacou Alencastro, sublimava os momentos de maior sofrimento desde o “Império Escravista”:

(...) Não se tratava apenas de um problema rítmico, ou mesmo instrumental: a música e as danças afro brasileiras apresentavam-se como uma prática social, de uma cadência sonora que compassava os trabalhos, os sertões, o transporte de gente e de carga, o refluxo do choro, a sublimação da dor, o tédio da espera ao abrigo da chuva, o embalo dos bebês, a viagem para o Além. A onipresença dos ritmos afro-brasileiros derivava da onipresença da escravidão afro-brasileira(...).²¹³

O autor, em suas observações, auxilia na construção deste estudo, por destacar, em seu artigo, a importância dada ao bem vestir. A integração social podia ser alcançada mais facilmente com o auxílio de vários profissionais que, no Rio de Janeiro, ofereciam seus préstimos para melhorar a aparência de seus clientes.²¹⁴

Esses profissionais eram fotógrafos que se ofereciam para “branquear” as peles negras ou mulatas como num passe de mágica, ou mesmo faziam propagandas de fórmulas “milagrosas” que prometiam o desaparecimento da “cor trigueira”, como a loção “Água dos Amantes” que clareava a pele em até cinco dias:

Quem for amante não pode
Su’ água deixar de comprar,
Tira panos, sardas, espinhas,
Faz a pele clarear.²¹⁵

Nesse ponto, é importante enfocar as formas de “branqueamento” como uma imposição cultural de um país querendo se afirmar como nação civilizada, às custas de modelos de comportamentos importados. A constatação da existência no Brasil de produtos e profissionais especializados no clareamento de pele sugere ser a pele branca a preferida pelos que implantavam aqui a civilidade.

Sendo o continente europeu escolhido como mote, não poderia ser diferente, quanto mais branco melhor. Alencastro confirma que cada vez mais apareciam escravos “brancos” no país, frutos da mistura entre as diversas etnias. Mas uma vez filho de escravo, o estatuto

²¹³ ALENCASTRO, Luiz Felipe. op. cit. p. 45.

²¹⁴ Idem, p. 84.

²¹⁵ ALENCASTRO, Luiz Felipe. op. cit. p. 87.

estava firmado, não se podia mascarar a cor dos cativos, mulatos ou pardos e ainda de alguns brancos.

No artigo do autor, um fato muito curioso é destacado: no Rio de Janeiro, em 1858, no *Jornal do Comércio*, encontra-se uma reportagem sobre um escravo de cabelos louros e de olhos azuis com a idade aproximada entre 24 ou 25 anos. Por suas características, o pobre rapaz conseguiu que fosse feita uma coleta de dinheiro a fim de para alforriá-lo.²¹⁶ Portanto, conclui-se que, somente os negros podiam ser escravos.

O ideal de refinamento é destacado em outra fonte, desta vez, uma petição feita em 22 de abril de 1888, para o funcionamento em Juiz de Fora da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na freguesia do Santo Antônio em que se enfatiza a importância dada à realização das festas religiosas, nas quais a maioria da população, ricos, pobres, pretos e brancos, estaria se encontrando.²¹⁷

O padre Tiago Mendes Ribeiro, que era negro, e seu secretário, Feliciano Mendes Ribeiro, pretendiam celebrar as festividades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão e Santa Efigênia, reconhecidamente santos reverenciados por negros, com a presença de um rei e uma rainha que seriam devidamente coroados. A festa aconteceria no primeiro domingo de outubro do referido ano, com novena, missa cantada, sermão ao evangelho e procissão a tarde. O padre afirmava que tudo deveria se realizar com os recursos da Irmandade: “(...) *tudo se fará com a pompa devida* (...)”.

Em todos os espaços, o confronto entre o “feio” e o “belo” acontecia. O feio era o adjetivo que representava a pobreza, as regiões periféricas da cidade, os cortiços, os botequins e as biroschas, os batuques noturnos, a dança maliciosa de pretos e brancos pobres. Tudo isso precisava de um retoque e certa dose de elegância para combinar com as tendências da “Belle-Époque”. Esse antagonismo, presente em algumas comemorações, foi alvo do estudo de alguns historiadores. Destacando-se José Murilo de Carvalho e sua pesquisa sobre os primeiros momentos da república no Brasil.

Em sua obra, *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*, José Murilo de Carvalho, conta que durante os festejos da abolição que ocorreram em 2 de dezembro de 1888, enquanto alguns populares homenageavam a Princesa Isabel, o Paço Imperial foi invadido por um “príncipe negro”, de nome Obá, que roubava a cena, estando

²¹⁶ Idem, p.86.

²¹⁷ Grifo: o documento citado encontra-se no Arquivo da Arquidiocese-Centro de Memória da Igreja Padre Henrique Oswald Fraga (Seminário Santo Antônio), em Juiz de Fora.

devidamente fardado de alferes honorário, tendo penas enfeitando seu traje. Obá foi imediatamente preso pela polícia.²¹⁸

Estaria o negro Obá realmente brincando com os símbolos de poder? Talvez não, pelo menos ele se apresentava como sendo um rei africano. No entanto, o que teria causado sua prisão, a roupa de alferes ou seu título de monarca?

A conclusão que se apresenta nesse ponto da pesquisa, só pode ser uma: tudo estava errado e agredia a sociedade, um rei negro africano e ainda usando uma farda enfeitada de penas, que certamente deviam ser coloridas, comemorando a liberdade na praça pública. Obá representava a expressão máxima da subversão.

A desobediência e a rebeldia enxergadas como afronta à ordem eram marcas do capitalismo incipiente no Brasil, aqui também se desejavam a rotina moral advinda das regras das fábricas e o perfil do trabalhador adequado ao sistema de produção capitalista, que, deveria ser de cordialidade, moral e eficiência.

No momento de transição da mão-de-obra escrava para livre, a subordinação viria das relações de trabalho, evitando que o ócio tomasse conta de homens e mulheres. O choque disciplinar seria imediatamente utilizado para o restabelecimento da ordem.²¹⁹

Para enquadrar os trabalhadores no esquema do trabalho organizado, E.P. Thompsom, ao avaliar as relações capitalistas, aponta que algumas festas deveriam ser permitidas para que o cotidiano se tornasse mais alegre. Inclusive, algumas festividades poderiam ter a premiação de danças ou jogos, pois assim, a gratidão pelos bons momentos passados estaria expressa no retorno ao trabalho.²²⁰ Em Juiz de Fora, pode-se encontrar a tolerância descrita por Thompsom nos desfiles do 1º de Maio. Em seu depoimento, o Sr. João Batista conta que, em todos os bairros, a data era comemorada com desfile cívico e escolha de uma rainha:

(...) tinha a rua principal na avenida, com as cores da indústria, com as cores da agremiação, do clube, escolhia uma rainha, a rainha da tecelagem, podia ser feia, podia ser caolha, mais ela foi rainha. Como líder trabalhista, como uma boa operária, aquilo dava uma motivação para produzir mais, dava motivação para que a “outra” (operária), vamos ver se este ano sou eu que vou ganha (...)

²¹⁸ CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**: o Rio de Janeiro e a República que não foi. op. cit. p.29

²¹⁹ THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. op. cit. p. 43.

²²⁰ THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. op. cit. p. 49.

O Sr. João continua, dizendo que os rapazes se interessavam por ela por estar em público, e isso chamava a atenção de todos para a moça escolhida, que sempre estava bem vestida para representar sua indústria ou agremiação no desfile. Nesse ponto, a apreensão de elementos caracteriza a mudança de um contexto. Ser uma funcionária homenageada era estimulante, não só para a rainha, como para as outras operárias que ansiavam pelo reconhecimento futuro.²²¹

As festas ocorriam durante todo o ano, eram momentos de confraternização e alegria. A “praça pública”, propiciava o encontro de toda a população que queria se divertir ou homenagear o santo do mês com barraquinhas e queima de fogos. A cidade se enfeitava em algumas ocasiões apenas para celebrar. Portanto, a análise do próximo capítulo será centralizada nas festas realizadas nas ruas de Juiz de Fora.

Algumas comemorações foram alvo de preconceito e louvor por parte da Igreja Católica de Juiz de Fora. O conflito entre sagrado e profano, uma vez revelados, desafiavam, todo o tempo, as convenções sociais. Nas festas religiosas, o espaço será compartilhado por toda cidade, sem limites ou fronteiras visíveis, somente novas formas de convivência e participação, permitirão um contato maior entre as pessoas.

As festas de rua serão o palco das trocas culturais e das influências recíprocas, provocando um comportamento às vezes puritano outras vezes libertário. Tanto os populares como a elite, terão a chance do convívio favorecido pelo entrelaçamento cultural: nos blocos, nos cordões, nas barraquinhas das igrejas, nas ladainhas das procissões e no cantarolar os sambas pelas ruas da cidade.

²²¹ Idem, p.62.

CAPÍTULO 3 - A Praça Pública

“(…) Quando mocinha, em Santana do Garambel, eu adorava sair em procissão nas carroças enfeitadas, chegava à igreja para a festa e para rezar. Todos vinham da roça onde se não obedecesse ao patrão, oh! Às vezes eu namorava escondido por um buraco, tinha um buraco da parede do meu quarto, namorava escondido (…).”²²²

A exemplo de Dona Caetana, o Sr. João Batista Assis encontrava, nas festividades religiosas, um momento de convivência pacífica das diversas comunidades de Juiz de Fora. Nessas festas todos se encontravam em confraternização, com o objetivo de reverenciar os santos de sua devoção e aproveitar a informalidade para um bate-papo descontraído ou ainda uma boa paquera.²²³

O Sr João ressalta que convivia melhor com italianos e alemães, do que com os turcos que “*só pensavam em ganhar dinheiro*”. No entanto, todos eles estavam juntos nos eventos festivos de Juiz de Fora, dividindo o mesmo espaço. Na cidade, o domingo era dia de visitar os amigos hospitalizados, matar saudades dos parentes mais próximos, dar pequenos reparos nas casas, ir a festas ou rezar. O sentimento de comunidade era muito forte seja no trabalho ou no lazer.

João Batista Assis, divide as festas em três categorias: “*momenscas, religiosas e cívicas*”. O ponto alto das festividades religiosas concentrava-se em algumas igrejas da cidade, não porque as festas fossem centralizadas neste locais, entretanto, porque elas atraíam e aglutinavam o maior número de pessoas.

Dentre as citadas no depoimento acima, destacam-se as festas realizadas nas igrejas dos bairros: Grama, Bernardino, São Pedro, Humaitá, Barreira do Triunfo, a festa da Igreja da Glória, do Patronato de São José, atual Seminário de Santo Antônio, e culminava com a programação da Quaresma seguida religiosamente na Catedral. Na entrevista, João Batista Assis se recorda de uma banda de música que tocava na maioria dos eventos religiosos da

²²² “Coleção de Entrevistas” - fita nº.1. AHUFJF.

²²³ “Coleção de Entrevistas” - fita nº. 3. AHUFJF.

cidade, e que, era formada por meninos órfãos, abrigados na “Chácara dos Menores”²²⁴. Os meninos viviam abrigados nesse local onde aprendiam um ofício e se preparavam para a vida.

As festas momescas eram marcadas pela presença dos corsos que subiam e desciam a Rua Santa Rita e, apesar do preconceito, no exato momento da brincadeira, as fronteiras sociais eram atenuadas. Os ricos subiam de carro com seus lança-perfumes, enquanto os pobres ficavam olhando o desfile. Existiam inúmeros blocos e somente no início da década de 1930 o carnaval na cidade sofreu uma transformação, devido à formação das primeiras escolas de samba. Inicialmente, ocorre a fundação do Turunas do Riachuelo e, mais tarde, da Feliz Lembrança.

Portanto, neste capítulo os espaços públicos de sociabilidades serão focados na perspectiva de entendê-los como locais portadores liberdade de expressão e trocas culturais. Nas festas religiosas ou nos blocos formados apenas por pessoas negras, nas ruas de Juiz de Fora, todos se despiam das máscaras e eram aceitos pela sociedade local que não se importava, naquele momento, em saber qual era a cor da festa. Para além das festas religiosas, a pregação do pecado pela igreja católica também será avaliada neste capítulo, já que essa, perseguirá as mais diferentes formas de lazer, pois todos estarão na sua mira.

No capítulo anterior, mostrou-se que, os bailes, botecos e bordéis traziam uma especificidade a ser destacada, já que, por se tratarem de ambientes fechados, esses locais podiam, em sua grande maioria, ser freqüentados apenas por negros ou ainda possibilitar uma convivência mais restrita entre as pessoas.

No espaço aberto das igrejas e nos desfiles das ruas, a dimensão do conviver era ampliada, não apenas no tocante a estar do lado de uma pessoa de “outra” cor, socialmente inferior ou superior, o que realmente vai importar são as atitudes comuns a todos, como os cantos religiosos, o ritual que marcava as procissões, as músicas cantadas nas ruas durante o carnaval, as danças que, mesmo em espaços diferentes, eram as mesmas, o comer e beber nas barraquinhas das festas.

O título do capítulo: “A Praça Pública”, faz referência a uma expressão utilizada por Mikhail Bakhtin em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, que caracteriza bem o objetivo proposto neste ponto da pesquisa de analisar a informalidade das ruas. No entanto, não se pretende trabalhar com o conceito de carnavalização adotado pelo autor, no sentido em que, não é o objetivo da pesquisa, abordar

²²⁴ O depoente, não especifica se esta chácara a que faz referência, era um orfanato da cidade, mais podemos concluir que seja, já que além de abrigar os meninos oferecia a eles um ofício, o que era comum a estas instituições.

apenas o carnaval ou algumas outras “cerimônias jocosas” que, a partir do enfrentamento sarcástico dos ritos oficiais, pretendem demolir a hierarquia social.

A abordagem feita nesse estudo, tem como hipótese inicial, a compreensão dos espaços de lazer numa perspectiva inclusiva, e, de demonstrar, que as relações sociais entre negros e brancos em Juiz de Fora possibilitavam um entrelaçamento cultural que os aproximava. Neste sentido, a “praça pública” de Bakhtin é fundamental por representar a possibilidade de liberdade e do riso nos encontros informais, por permitir a quebra de algumas barreiras e, neste sentido, a apropriação do termo foi de suma importância.²²⁵

A possibilidade do encontro fraternal e da comunhão oportunizada pelo espaço da rua são abordadas pelo autor que analisa “o mundo cômico”, expresso nos espetáculos nos quais palhaços, gigantes, anões e outras figuras grotescas tomam o espaço público com o único objetivo de festejar e celebrar a alegria.²²⁶ Durante as festas, um mundo paralelo ao mundo oficial, constituído de tolos e bufões, tornava possível a inclusão de todos os setores que formavam aquela sociedade. Era na rua, portanto, que a igualdade se estabelecia ao romper limites entre os ricos e os pobres, pois em toda “corte” deveria existir um “bobo”.²²⁷

Bakhtin ressalta ser o carnaval o período de maior inclusão, pois esse é uma festa para todos, até mesmo as pessoas que estariam somente assistindo às brincadeiras acabavam por viver a liberdade permitida naquele tempo determinado, desfrutando da universalidade contida no momento específico dessa festa. Todos se tornavam peças fundamentais de uma construção social alternativa ao cotidiano.²²⁸

As festividades realizadas nas ruas propiciam uma comunicação entre diferentes pessoas que não se encontrariam facilmente nos dias comuns, somente neste espaço a aproximação entre elas permitia uma experiência comum. Nesse sentido, uma nova concepção do mundo vivido é elaborada a partir de regras menos rígidas e forja significados comuns para os que ali se encontram.²²⁹

A linguagem das ruas é comum, ela pode se dar através de um gesto, de fantasias, de berros ou urros, e, ainda entre gargalhadas, é possível entendê-la como única forma de expressão de todas as pessoas que comungam da festa. O caráter inclusivo se apresenta

²²⁵ BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo, Hucitec, UnB, 1987. p.3.

²²⁵ ANTONIL, André João. op. cit. p.81.

²²⁵ BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais séculos - XVIII XIX. Juiz de Fora: UFJF.2005.p.22

²²⁶ BAKHTIN, Mikhail. op. cit. p.4.

²²⁷ Idem, p. 5.

²²⁸ Idem, p. 7.

²²⁹ BAKHTIN, Mikhail. op. cit. p.9.

justamente quando mesmo indivíduos iletrados são compreendidos e podem se sentir como parte integrante do mundo.

O lazer possibilita o entrosamento e a convivência e, apesar de estar submetido pelas regras do espaço público, é uma brecha no cotidiano que se faz sentir pela liberdade promovida. A rua é o espaço que traz à tona esse sentimento de troca, o ir e vir livre do tempo do trabalho, a roupa enfeitada que produz um efeito simbólico de acordo com a festividade, a sintonia do caminhar em procissão, tornando o lazer um elemento tão sagrado quanto qualquer outro.

Thompson se aproxima da análise de Bakhtin ao abordar outro período histórico de práticas de lazer similares às analisadas pelo autor. O ritual de “rough music”, com mascarados andando em grande alarido pelas ruas da Inglaterra nos finais do século XIX, que, embora sugerisse um confronto entre os ritos cívicos oficiais e as festas mundanas, permitia o encontro entre os populares e a *gentry*.

Não existiam empecilhos para acompanhar a turba pelas ruas, este era um lugar sempre aberto a todos. Mesmo com o significado de inconformismo diante das pressões sociais sofridas, o espaço não se limitava aos pobres.²³⁰ O “rough music”, era um ritual determinado por regras comunitárias, pelas quais as famílias e os vizinhos estariam protegidos em sua “reputação”. Ao som de panelas e instrumentos dos mais diversificados, a lei se fazia cumprir através da inversão simbólica do rito, e, nesse sentido, o “rough music” se aproxima do carnaval, pois são os próprios participantes que dão o tom do ritual.²³¹

Seguindo ainda a mesma reflexão sobre a possibilidade de inclusão permitida pela praça pública, Mary Del Priore, no artigo *A Serração da Velha: charivari, morte e festa no mundo luso-brasileiro*, percebe a importância da mesma no sentido agrupar as pessoas fazendo com que se sintam parte de um todo. A análise da autora valida o argumento desenvolvido nesta pesquisa na perspectiva de enfatizar a aproximação das pessoas no ambiente da festa. Sendo um espaço que foge das normas oficiais de conduta, torna-se específico para a multiplicidade de expressões culturais que ali afloram.²³²

Como no “rough music”, a “serração da velha”, era um verdadeiro espetáculo no qual à sátira, atribuíam-se significados construídos pelos próprios integrantes do cortejo. Este evento

²³⁰ THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. op. cit. p.364.

²³¹ THOMPSON, E.P. op. cit.p. 367.

²³² PRIORE, Mary Del. *A serração da velha: charivari, morte e festa no mundo luso-brasileiro*. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: EDUSP, 2001, v. I, p.280.

era realizado na Quaresma e os participantes iam de negros às crianças que seguiam o enterro da velha ou “Maria Quaresma”, em grande zombaria.²³³

Nessa “brincadeira de rua”, o sagrado se aproxima do profano, pois a “serração da velha” significava a morte e por isso era necessário que ela fosse enterrada junto com todos os abusos cometidos durante os festejos do carnaval. A reaproximação com Deus durante a Quaresma era festiva, contava com congadas, cacumbis, Domingo de Ramos, Quinta-feira de Trevas ou Cinzas e o Sábado de Aleluia. Portanto, a Serração fazia parte do calendário religioso português.²³⁴

Apesar de tudo, durante o cortejo, a boa sociedade deveria se afastar e proteger suas famílias devido à violência gerada pela procissão que seguia desregrada pelas ruas quando, segundo Mary Del Priore, “*o mundo virava de ponta cabeça*”. Jovens e velhos podiam cantar e dançar livres de serem condenados, pois, na festa, quase tudo era permitido.²³⁵

A autora atenta para o fato de a igreja tentar proibir os abusos cometidos a partir do século XVII, mas o esforço foi em vão, pois se tratava de uma tradição arraigada na sociedade. As ações de “Serrar a velha”, dentro de um caixão e ler seu testamento composto de arrependimento e dor representavam, para todas aquelas pessoas, uma possibilidade de purificação e renovação após a morte, libertando seus espíritos das agruras do cotidiano.²³⁶

No espaço da festa religiosa, a sociedade juizforana celebrava seus ritos em comunhão. Negros, brancos pobres, vadios e prostitutas não eram barrados nesse espaço, que, por não possuir barreiras físicas, recebia toda a população da cidade. Algumas regras eram impostas pela própria igreja que pedia aos fiéis, asseio e boa postura, outras, mais implícitas, permeavam o contato entre os grupos nos momentos de festejar.

3.1 - No Espaço da Festa Religiosa

As festas em comemoração aos santos sempre tiveram muita importância no Brasil. Antonil, ao apontar como deviam ser as relações no engenho, já chamava atenção para que fosse dado à igreja um “ajutório” para o agrado de Deus. O autor declara ser a colaboração dos padres na catequização dos negros e de suas famílias, de suma importância para o

²³³ Idem, p. 282.

²³⁴ Idem, p. 283.

²³⁵ PRIORE, Mary Del. op. cit. p. 294.

²³⁶ Idem, p. 296.

domínio do senhor e para o bom andamento dos trabalhos no plantio da cana e nos outros afazeres na fazenda.²³⁷

Assim, os escravos deveriam receber ensinamentos cristãos, aprendendo as orações e os mandamentos de Deus. Entretanto, tal processo não se dava de maneira passiva, pois algumas práticas eram ressignificadas e se tornavam portadoras de um sentido no qual estava impresso uma interação cultural resultante de trocas simbólicas.²³⁸

Célia Maia Borges, ao pesquisar as irmandades do Rosário em Minas Gerais, destaca que, no processo de apropriação, o sujeito histórico desempenha um papel central, cuja percepção irá influenciar na internalização de uma nova prática e seus novos sentidos. Todo este processo vai ocorrer no espaço da socialização.²³⁹ Nas festividades do Rosário, as trocas afetivas aconteciam, fato que corrobora a afirmativa acima. A exemplo das influências entre atores sociais e suas tradições, a autora faz alusão às referências dos santos católicos e deuses africanos como no caso de Santa Bárbara e Iansã.²⁴⁰

Neste espaço focado por Célia Borges, a linguagem simbólica prevalece e pode-se concluir ser essa, que produz o sentido da interação promovido pelo espaço da festa. Rezando para santos de devoção católica ou fazendo referência aos santos negros como São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão, Santo Antônio da Catalagerona, formava-se um elo de permanência que propiciava a expressão mútua de homens negros e brancos que negociavam, na fé, seus ritos mais tradicionais.²⁴¹

As festividades revelavam o sentimento que unia as comunidades em torno das celebrações. Nos dias de festa, a comida e as roupas eram especiais, diferentes das utilizadas no dia-dia e a participação de todos nos diferentes momentos do evento fazia com que as pessoas experimentassem ali um sentimento comum.²⁴²

O jornal católico “Lampadário”, que se encontra no Arquivo Paroquial da Igreja de Nossa Senhora da Glória, foi a fonte utilizada para verificar as festas católicas que ocorriam em Juiz de Fora. Encontram-se em todos os exemplares, chamadas sobre festas que aconteceriam na cidade, como também alguns artigos, nos quais a voz da igreja se fazia ouvir, ditando normas de comportamentos e posturas sociais condizentes com a fé cristã.

²³⁷ ANTONIL, André João. op. cit. p.81.

²³⁸ BORGES, Célia Maia. op. cit. p. 23.

²³⁹ Idem, p. 24.

²⁴⁰ Idem, p.130.

²⁴¹ BORGES, Célia Maia. op. cit. p. 155.

²⁴² Idem, p. 197.

Quase todos os meses do ano são citados, demonstrando serem as comemorações religiosas um importante espaço de sociabilidade onde as aflições do cotidiano se dissipavam. Dona Caetana, em depoimento que abre o presente capítulo, já havia citado as festas religiosas como sendo suas preferidas e, mesmo destacando as duras jornadas no cabo da enxada, sorri com encantamento quando salienta o dia de procissão.²⁴³

A alegria da entrevistada está no fato de que nessas ocasiões não apenas rezava. As festas eram compostas de barraquinhas com quitutes que a própria comunidade era incumbida de fazer, sem contar os jogos, fogos de artifício e músicas que alegravam o festejo.

A Festa de São José citada pelo Sr. João Batista, é encontrada no Lampadário, em 1º de maio de 1927. O convite é feito para toda a sociedade de Juiz de Fora: “(...) *A Festa de São José que se realizará em 8 de maio no Botanágua, contará com leilão de prendas, procissão e missa cantada. Durante o dia, haverá barraquinhas de pescaria e outras diversões (...).*”²⁴⁴ Essa comemoração religiosa no bairro Botanágua, assume preponderância para o desenvolvimento do argumento deste trabalho, por ser esse um bairro de periferia da cidade, concentrando a população mais pobre e, além disso, ser o palco de muitas brigas e ocorrências policiais no período.

Ainda no exemplar de nº. 68 do referido jornal, é citada uma outra festa que ocorreu no município de Sarandy, no ano de 1927, e, para essa, o padre Antônio Rossi, responsável pela paróquia, pedia licença para receber confissões e para pregar durante as comemorações de Santo Antônio.²⁴⁵ Preces, pregações, festas com barraquinhas, preenchiam as folhas do Jornal Lampadário, que além dos assuntos religiosos também fornecia outro tipo de leitura, por assim dizer, “cívica”. Eram artigos dos próprios padres ou alguns outros “copiados” de jornais do Rio de Janeiro. Em quinze de maio de 1927, inclusive, o jornal traz uma exaltação de Castro Alves, pelos “13 de maio”.

O antagonismo com o qual se depara em uma leitura mais atenta está no fato de que, em alguns artigos, o negro é destacado como um elemento importante no processo de crescimento e formação da nação brasileira enquanto que, em outros momentos, suas práticas culturais são expressamente coibidas e condenadas. O carnaval é um dos exemplos desse antagonismo. Festa reconhecidamente de participação negra, em sua grande maioria, é

²⁴³ GRIFO: A referência feita à expressão da depoente, é relevante neste ponto, por se tratar de um valioso aspecto que revela, não somente neste depoimento, como em todos, a singular experiência da festa perpassando a dureza do cotidiano do grupo de entrevistados.

²⁴⁴ **Jornal Lampadário**, nº.61 de 1 de maio de 1927.

²⁴⁵ **Jornal Lampadário**, nº.68 de 19 de junho de 1927.

condenada expressamente pelo jornal bem como as danças e o culto dos africanos.²⁴⁶ O enaltecimento dos negros vem sempre justificado pela benevolência dos portugueses com os mesmos. Em um dos artigos, publicado em doze de maio de 1929, percebe-se essa ligação:

(...) O negro no Brasil consubstanciou-se de maneira tão essencial com a nação inteira, pela sua lealdade, sua humildade, sua constituição biológica, de resistência inegalável, que o branco não trepidou um instante, em trabalhar pela igualdade de todos... Aqui o preto desfruta as mesmas regalias; tem os mesmos direitos diante da constituição; é nosso amigo; é religioso e affectivo com todos (...)²⁴⁷

O Lampadário ressalta a importância dos negros na construção do país como sendo “elementos” desbravadores, da “*raça generosa*”, homens que “*drenaram nossos pântanos*” e que organizaram a economia nacional, mas, em nenhum momento, destaca o respeito à cultura africana e, pelo contrário, afirmam serem os negros africanos religiosos, logicamente, seguidores da fé católica, segundo a visão do redator, padre Dr. Salgado.

Muitos são os autores que estudam os espaços da festa religiosa. Em *Carnavais e outras Frestas: Ensaio de História Social da Cultura*, organizado por Maria Clementina Pereira Cunha, alguns autores analisam o entrelaçar de aspectos sagrados com profanos. Entre missas cantadas, bebedeiras, xingamentos, danças e brigas, este é um espaço múltiplo no qual a expressão da liberdade ganha uma dimensão bem maior.

Na obra, a festa é o centro dos debates, suscitando variadas reflexões e possibilidades de estudo. Sendo o lugar da tradição e da permanência, segundo Maria Clementina, reaparece, na festa, Deuses e Mitos de maneira a estarem inseridos reinterpretados de acordo com o tempo e espaço abordados. Novamente é possível observar a releitura dos signos pelos atores sociais que podem assim formatar suas tradições independente dos conflitos e tensões advindos das diferenças sócio-culturais.²⁴⁸

A autora faz alusão ao processo dinâmico da festa, a diversidade está presente em todos os aspectos do evento, essa vai desde a presença até as formalidades ou rituais que se seguem. As datas, horários, o fluxo de pessoas e a multiplicidade dos sentidos são referenciais do “movimento” vivo e constante.²⁴⁹

²⁴⁶ Este aspecto da condenação dos bailes, danças, cinema e teatro serão focalizados mais amiúde no próximo sub-capítulo, no qual se fará a análise das festas profanas.

²⁴⁷ **Jornal Lampadário**, nº.162 de 12 de maio de 1929.

²⁴⁸ CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas (SP): Unicamp, Cecult, 2002. p. 11.

²⁴⁹ Idem, p.12.

O entrelaçar das informações contidas nas fontes pode ser um exemplo a ser verificado, no qual todos os elementos da festa estão presentes. Assim, citando o Lampadário de 31 de julho de 1927, um pedido de licença para benzer uma imagem e cantar dois terços, eventos que serão seguidos de procissão e festa, torna-se ponto comum entre o referido jornal e um dos relatos realizados para este estudo.

Dona Caetana, ao apontar para a procissão nos dias de lazer, não deixa de relembrar os dias difíceis que vivia na roça e a precariedade de condições a qual estava exposta. Na chamada do jornal, o padre que fez a petição, justifica seu pedido utilizando a pobreza das pessoas que viviam em Sant'Anna do Garambel onde a festividade se realizaria e onde Dona Caetana morava com a família.

A festa, para Dona Caetana como para várias outras pessoas, representava um lugar onde ela estaria livre das aflições que a cercavam no cotidiano. As músicas e as orações tinham um significado maior, eram a celebração de todos os “sentidos” fora dos limites controlados pelos senhores das fazendas. Além disto, na comunhão dos cânticos e das rezas, a felicidade momentânea dissipava as angústias dos castigos sofridos. Portanto, as relações, mesmo que conflitantes, estabeleciam um diálogo no qual a participação de todos quebrava a divisão entre os “de baixo” e os “de cima”, criando uma via de interlocução para além do conflito vivido no dia-a-dia.²⁵⁰

Nos dias que precediam as festas religiosas, era necessária sua organização por parte da comunidade. Sendo assim, algumas pessoas seriam responsáveis pela distribuição das tarefas a serem executadas com o objetivo de realizar a comemoração. Este trabalho era coletivo, entretanto, é certo que algumas pessoas, os “festeiros”, tomavam a frente dos preparativos, mas todos de alguma maneira ajudavam.

Em 4 de agosto de 1929, encontra-se, no Lampadário, a seguinte chamada destinada aos festeiros ou às pessoas promotoras das festas, “ (...) *De ordem superior aviso e comunico às pessoas promotoras de festas, que o competente para convidar o sacerdote de fora da parochia, e, principalmente de fora da diocese - o encarregado da parochia ou o delegado parochial (...).*”

Assim, os festeiros eram avisados de suas atribuições a fim de que observassem não apenas o ritual da festa, as barraquinhas, os fogos, os dias de procissão e quem carregaria o

²⁵⁰ CUNHA, Maria Clementina Pereira. op. cit. p. 13.

andor, como também se responsabilizassem por enviar convites aos vigários de fora para que esses pudessem, através de sua participação, abrilhantar o evento.²⁵¹

Em um outro momento, um agradecimento é destinado aos festeiros pelo primor e dedicação a que se dispuseram na organização da Festa de São José, realizada na cidade de Além Paraíba. A festa contava com ladainhas cantadas, cânticos, bênçãos e missa com a orquestra local: “... *os ilustres festeiros e a Exma. juíza, não pouparam trabalhos e sacrifícios para dar a estes actos o máximo esplendo*”.²⁵²

As relações eram privilegiadas no momento da festa religiosa, não se tratava apenas de adorar o santo de devoção ou simplesmente seguir um cortejo em oração, cada um dos momentos era partilhado entre a comunidade e, assim sendo, o envolvimento não distinguia pessoas, pois todos eram convidados à convivência e ao “*risonho congraçamento*”.²⁵³

A participação dos negros nas festas católicas está registrada nas entrevistas para esta pesquisa, todo o grupo de entrevistados, tem no seu lazer, uma participação nesses eventos. No entanto, é importante perceber que essa participação tinha sua origem na colônia e no Império brasileiro. Em *Tambores e Tremores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX*, José João dos Reis salienta que o batuque negro alegrava as festividades religiosas. Nestas raras ocasiões de socialização, o calendário de festas católicas também era visitado animadamente pelos escravos e forros do Império.²⁵⁴

As festas de São João, São Pedro e Santo Antônio, no mês de julho, eram freqüentadas pelos negros que dançavam ao som do batuque, incomodando a sociedade baiana que entendia ser esse, um momento sagrado e, sendo assim, não compreendiam a liberdade expressa nas danças e nos ritmos africanos.²⁵⁵

João José dos Reis denomina de “catolicismo africanizado” as práticas dos negros celebrarem os santos católicos. No Brasil colônia, as irmandades de pretos realizavam durante todo o período no qual aconteciam as festas, batuques, congadas e coroação de reis e rainhas com cortejos que representavam a hierarquia de uma corte.²⁵⁶ Novamente havia um rei Obá, como o citado por José Murilo de Carvalho, “rei negro”.

²⁵¹ GRIFO: Em vários exemplares do referido jornal, encontram-se “avisos” destinados aos festeiros ou promotores de festas. É possível concluir que estas pessoas faziam parte da comunidade religiosa, por trabalharem juntos aos padres responsáveis e as irmãs de caridade.

²⁵² **Jornal Lampadário**, nº. 107 de abril de 1928.

²⁵³ CUNHA, Maria Clementina Pereira. op. cit. p. 17.

²⁵⁴ REIS, José João. *Tambores e Tremores: A Festa Negra na Bahia na Primeira Metade do Século XIX*. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas (SP): Unicamp, Cecult, 2002. p. 121.

²⁵⁵ REIS, José João. op. cit p. 121.

²⁵⁶ Idem, p. 132.

Os elementos simbólicos representados no espaço em questão podiam tanto ser considerados uma inversão cultural como uma subversão aos ritos de poder da sociedade católica, no entanto, eram tolerados e até mesmo contavam com a simpatia de alguns homens e mulheres brancos que não se furtavam em apreciar o “samba dos negros”.²⁵⁷

Já em meados do século XIX, em 1855, Reis destaca o acirramento das proibições aos batuques citando a Festa do Bonfim, em que milhares de negros foram reprimidos cruelmente e tiveram seus instrumentos presos. Os políticos que perseguiram as festas de rua diziam: “*feira do mais selvagem deboche*”.²⁵⁸ Segundo o autor, a liberdade das ruas permitia ao negro vivenciar um momento de vitória, a luta simbólica podia estar implícita no batuque e nas danças que, mesmo sendo ingênuas demonstrações culturais de um povo, significavam que, através do lúdico, podia-se obter um pouco mais de espaço na sociedade.

Sendo assim, o Sr. Francino Miguel, toma o centro deste capítulo, por ter, através da Folia de Reis, ampliado seu círculo de convivência, tornando-se uma referência dessa tradição em Juiz de Fora. Além disso, sua participação na luta pela preservação da “folia”, é exemplo da permanência dos costumes e das tradições do povo negro na cidade.

O entrevistado conta que seu primeiro contato com a “folia” aconteceu através de seu pai, que seguia uma tradição de seu avô. O pai saía e ele ia junto com o “Estrela Dalva”, ainda um garoto com seus 7 anos. Inicialmente, sua participação na Folia de Reis ocorreu por causa de uma promessa feita por seu pai, pois aos 5 anos de idade Francino havia sido mordido por um cachorro: “(...) *na época o estudo(...) eu tive internado aqui na Santa Casa de Misericórdia para amputar minha perna (...) hoje eles fala em macumba, umbanda, kardecismo(...)*”. Embora sua mãe tivesse lavado a ferida com água e sal, a perna só piorou.

Tudo ocorreu devido a uma “praga” da qual o menino Francino havia sido vítima, durante a colheita do café, quando caçou de uma “alemoa” com ciúmes do marido, que cortejava sua madrinha, dizendo os seguintes versos,

Marmelo é boa fruta
Que dá na ponta da vara,
Quem toma o marido dos outros,
Não tem vergonha na cara.

Naquele momento, encontrou sua sina, a de carregar consigo uma maldição perpétua. Mesmo com a avó sendo “rezadeira”, às 18 horas, tendo a perna sido mordida pela manhã, o

²⁵⁷ Idem, p. 133.

ferimento estava completamente tomado por bichos: “(...) isto aí é o troco dos versos que ele cantou para aquela mulher (...) eu vou rezar a perna mas não vai adiantar nada não(...)”. Sendo assim, se a própria avó com seus “poderes” não conseguia dar jeito na ferida, só mesmo uma promessa podia salvar sua vida.

O pai Estanislau Miguel tratou de fazer uma roupinha para Francino que deveria sair todos os anos acompanhando a Folia de Reis. Logo após a primeira participação, a perna estava totalmente curada e foram 7 anos de palhaço, 7 anos de caterina e o resto dos anos como folião. A participação do Sr. Francino na Folia de Reis é carregada de elementos simbólicos, esses fornecem os subsídios da integração do entrevistado na expressão da fé que o salvou de ter uma perna amputada. Sem contar que, segundo ele mesmo, se alguma coisa ocorria e ele não saísse na “folia”, a perna novamente adoecia.

Priorizando a participação dos negros nos festejos da igreja, Martha Abreu, em seu artigo intitulado, *Nos Requebros do Divino: Lundus e Festas Populares no Rio de Janeiro do século XIX*, analisa as festas católicas na perspectiva de propiciarem oportunidades a negros escravos ou forros de estarem dançando e batucando em meio a barracas de comidas e bebidas, roubando, por muitas vezes, a atenção das pessoas das demais atrações da festa.²⁵⁹

A partir deste artigo, a importância da história oral para demonstrar como se dava a participação dos negros nas festas católicas se torna ainda mais evidente, não apenas por recriarem um espaço próprio, mas pela conciliação cultural. Da Folia de Reis, mesmo sendo uma festa de origem negra, não se excluíam pessoas pela cor e na Festa do Divino o espaço era múltiplo e independente.

Como no depoimento do Sr. Francino, Martha Abreu ressalta que a bandeira era de grande importância na Festa do Divino Espírito Santo e as pessoas deviam beijá-la em sinal de admiração e respeito. O preconceito impregnava a sociedade do Rio de Janeiro que considerava este ato anti-higiênico quando observava em suas descrições, ser a bandeira “gordurosa”.²⁶⁰

Já as reclamações do Sr. Francino Miguel centravam-se nos participantes da Folia de Reis. Essas pessoas deveriam possuir boa índole, não podiam ter ficha na polícia e muito menos usar algum entorpecente. Quanto ao fato de atribuírem novos sentidos à “folia”, o

²⁵⁸ Idem, p. 134.

²⁵⁹ ABREU, Marta. Nos Requebros do Divino: Lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas (SP): Unicamp, Cecult, 2002. p. 247.

²⁶⁰ Idem, p. 252.

entrevistado destaca que o verdadeiro nome da festa é Embaixada, de reis. “*Folia é de cachorro*”.

As duas festas, embora singulares no sentido do comemorar, são impregnadas de elementos simbólicos que somente através do relato oral podem ser revelados com a riqueza de detalhes que todo o pesquisador almeja. Este é o sentido que a história oral assume no presente trabalho, a reconstrução do espaço da festa surgindo em meio ao lapidar dos fatos.

Martha Abreu aponta para o fato de que todos compareciam à festa e de alguma forma a distinção entre um ou outro freqüentador era quebrada pela liberdade presente no local. A autora destaca uma famosa barraca onde o diálogo social acontecia em meio à criatividade dos eventos que ali eram apresentados. Era a barraca: “As Três Cidras do Amor”.²⁶¹

A barraca citada é o exemplo da riqueza e da diversidade impregnadas na festa. Os espetáculos ali apresentados eram variados atraindo um enorme grupo de pessoas de diferentes classes sociais. O que importava na “Três cidras do Amor” era as inúmeras possibilidades de se experimentar uma afetividade quase familiar. As danças realizadas durante a comemoração do Divino traduziam a pluralidade do espaço, freqüentado por escravos que requebravam ao som dos lundus, pela burguesia, pela aristocracia e pelos letrados.²⁶²

Mesmo com a convivência dos vários grupos sociais no local da festa, uma espécie de “relógio cultural” demarcava, implicitamente, os limites da permanência destes grupos. O horário de comparecimento das pessoas na celebração do Divino definia as diferenças entre os grupos sociais, ou seja, o burguês evitava chegar à festa quando a cachaça já era onipresente, permitindo aos corpos bailarem mais soltos durante os requebros.²⁶³

O lado profano da festa, por assim dizer, atraía a população interessada nos espetáculos de ilusionismos, nas comidas, nas músicas e nos jogos. Em meio a tudo isso, as trocas culturais ganhavam uma dinâmica diferente, o Rio de Janeiro do século XIX estava ali representado e, mesmo com a seqüência de horários controlando as tensões sociais, o entrelaçamento cultural fazia com que a cada minuto, uma nova sociedade rompesse seus próprios limites e ganhasse novos contornos.²⁶⁴

Após a leitura dos autores acima citados e levando em conta os depoimentos realiza-

²⁶¹ ABREU, Marta. op. cit. p. 257.

²⁶² Idem, p. 270.

²⁶³ ABREU, Marta. op. cit p. 272.

²⁶⁴ Idem, p. 274.

dos, conclui-se que, em Juiz de Fora, a relação cultural também estava impressa no espaço da festa religiosa. As comemorações eram muitas e realizadas em diversos locais possibilitando o contato entre todos que se divertiam naquele momento. A presença dos vários grupos que representavam a sociedade local é demonstrada nas chamadas do Lampadário, enquanto as barraquinhas caracterizavam a simplicidade de alguns eventos, em outros a pompa é o destaque.

Em 16 de outubro de 1927, o jornal conchama a participação do povo nas festividades de São Francisco de Assis em Caeté, destacando um “*um bello corso de automóveis*”²⁶⁵, ou ainda em 13 de novembro de 1927 quando uma orquestra filarmônica se apresentaria.²⁶⁶

Analisando os depoimentos, pode-se afirmar que nenhuma das pessoas possuía carro e que só assistiam à apresentação de uma filarmônica nestas ocasiões, fato que possibilitava o convívio com a elite da cidade. Em nenhum momento, os entrevistados citam a ida a um cinema ou teatro na cidade, pelo contrário suas experiências de lazer consistiam em batizados, casamentos, bailes, festas religiosas entre outras, que aproximavam as comunidades.

Sendo assim, as trocas culturais estabelecidas na Festa do Divino abordadas por Martha Abreu, podem ser reconhecidas também em Juiz de Fora, pois as chamadas eram para todos sem distinção. Sendo algumas festas realizadas em comunidades pobres da cidade, seus freqüentadores não se restringiam ao bairro e vinham de diversos pontos da cidade.

A preocupação com a liberdade que cercava os eventos religiosos, não eram de todo esquecidas, os padres recomendavam como a população deveria estar para acompanhar as procissões, esta atitude, não caracterizava apenas o controle do espaço, mas também dos “modos” destas pessoas:

Peço aos fiéis que tenham bem aseadas e cobertas de flores e folhagens e illuminadas as frentes de suas casas durante o trajeto das procissões, movimento de Ressurreição. E esperamos do povo culto e cathólico de Juiz de Fora, e de todos os que assistirem às solenidades, o maior respeito e ordem em todos os actos quer dentro quer fóra da Cathedral.²⁶⁷

A igreja exigia de seus fiéis o respeito no espaço público, pois as leis que regulavam o convívio eram as leis de Deus não as leis dos homens, e, essas portanto poderiam ser descartadas,

²⁶⁵ **Jornal Lampadário**, nº. 84 de 16 de outubro de 1927.

²⁶⁶ **Jornal Lampadário**, nº. 88 de 13 de novembro de 1927.

²⁶⁷ **Jornal Lampadário**, nº.4 de março de 1926.

por serem ilegítimas. Em 1926, no exemplar de nº 12, em convite para as comemorações de Cristo Rei, os homens são chamados a retomarem o caminho do “*amantíssimo salvador*” contra a laicização, exigindo que o Estado se regulasse pelos mandamentos de Deus, “*tanto na legislação quanto na política*”, pois somente o “*reino Divino*” deveria ditar leis.²⁶⁸

A igreja tentava retomar o poder perdido com a Proclamação da República no Brasil, utilizando-se da pregação contra os pecados do mundo, que poderiam ser vencidos através da postura cristã. A luta entre o sagrado e o profano, é brilhantemente demonstrada em *A Subversão Pelo Riso*, por Raquel Soihet. Para a autora estas festas têm chamado cada vez mais a atenção dos historiadores, por serem “multifacetadas” e “multicoloridas”.²⁶⁹

Para estudar a Festa da Penha, Raquel Soihet faz uso da expressão “praça pública” de Mikhail Bakhtin, no sentido de enfatizar a liberdade que o termo contém, permitindo a visualização de todo e qualquer tipo de expressão cultural livre das barreiras impostas pela hierarquia social.

Na Festa da Penha, Soihet observa que o riso festivo, elemento comum em tantas outras festas, era usado como na Idade Média de François Rabelais, para enfrentar e decompor o medo e a ordem.²⁷⁰ O lazer tinha sua expressão máxima nesta festa, na qual se podia cantar, dançar, comer e namorar abertamente. A população era assim atraída para estar se divertindo, da dona de casa, senhora de boa família da sociedade, aos “homens rudes”.²⁷¹

A desqualificação de alguns momentos da Festa da Penha, principalmente de maior participação popular, ficava a cargo da imprensa. O horário de almoço é um dos principais pontos de alguns artigos que descreviam com extrema repugnância os “modos” daquelas pessoas que ali se reuniam. Salientavam detalhadamente as atitudes expostas a qualquer olhar: as crianças comiam deitadas debruço no chão, os homens de tão alcoolizados, desmaiavam em cima de melancias ou encostados nos troncos das árvores, sem contar os espetáculos infames de promiscuidade.²⁷²

Raquel Soihet destaca que a importância da festa está em agregar valores e idéias, através de uma permuta de textos culturais que plasmam significados diversos e mutáveis. A

²⁶⁸ **Jornal Lampadário**, nº.12 de 16 de maio de 1926.

²⁶⁹ SOIHET, Raquel. **A subversão pelo riso**: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 8.

²⁷⁰ GRIFO: A autora explicita na introdução da referida obra, que seu objetivo ao utilizar: **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais, autoria de Bakhtin, é precisar o espaço de liberdade que tem o riso como arma na destruição das hierarquias sociais no espaço da festa, salientando a importância da informalidade para as trocas culturais ali estabelecidas.

²⁷¹ SOIHET, Raquel. op. cit. p. 22.

²⁷² Idem, p. 24.

própria dinâmica do local favorece a apropriação e a recriação de aspectos vividos no cotidiano dos diferentes grupos que se encontram naquele festejar.²⁷³

Atribuir novos sentidos à vida cotidiana significa que a apreensão de novos signos definirá um novo agir. Esse seria o aspecto pedagógico do espaço de lazer, as influências mútuas se processam naturalmente e moldam um mosaico de tradições. A presença negra na festa sempre foi um fator que preocupou os intelectuais da Colônia, do Império e da República que, na tentativa de civilizar esses espaços de lazer, acabavam imprimindo em seus artigos publicados nos diversos jornais e periódicos brasileiros, uma carga de preconceitos às tradições africanas, como é o caso do uso de instrumentos de percussão no batuque e das danças.

A repressão passava por tudo, do pandeiro à capoeira, da mulata à cachaça, não existia saída, somente a negociação podia estar regulando as ações e, nesse sentido, pode-se afirmar que a sociedade não era unânime no condenar a alegria dos negros. Algumas pessoas brancas pertencentes a elite, mesclavam-se, sem preocupação nenhuma, ao samba, mesmo que somente assistindo.²⁷⁴

Respondia-se à repressão com o batuque e a Festa da Penha, que antecedia o carnaval dava continuidade ao comemorar. Sambistas ilustres eram presença marcante nas rodas, “Sinhô, Caninha, Pixinguinha, Donga e João da Baiana”. Todos podiam compor seus sambas ali, para que no carnaval já pudessem estar sendo cantados pela população.²⁷⁵ Na Penha, a influência dos negros estava em tudo, desde barracas com comidas típicas, feitas pelas “tias baianas”, até as demonstrações de capoeira e da batucada de samba. Os ricos não estavam excluídos, pelo contrário, estavam presentes nas missas e orações.

No período em questão, a preocupação em manter o espaço público em ordem, promoveu uma distinção entre os mais pobres, que ficariam com as ruas, onde poderiam se divertir informalmente, “de mangas de camisas e descalços” e, a elite que se mantinham nos salões, lugares reservados e, por isso, protegidos da barbárie dos dias de carnaval.²⁷⁶

Em Juiz de Fora, o carnaval em clubes fechados ou até mesmo em residências, era aconselhado pela igreja, que com este discurso pretendia proteger as moças da sociedade, dos gracejos e palavrões proferidos pelos bêbados e do contato com as raparigas que dançavam

²⁷³ SOIHET, Raquel. op. cit. p. 26.

²⁷⁴ Idem, p. 34.

²⁷⁵ Idem, p. 41.

²⁷⁶ SOIHET, Raquel. op. cit. p. 48.

pelas ruas da cidade.²⁷⁷ Entretanto, desconsiderando os conselhos da igreja, algumas famílias mais abastadas, misturavam-se com o povo nas ruas para participarem da brincadeira, esquecendo por algum tempo, as convenções sociais. Na realidade, o que importava no instante da festa era justamente poder fazer parte do conjunto, era viver plenamente aquela comunhão de ritos.²⁷⁸

Mesmo sendo lugares de reza e orações, a igreja, com suas comemorações, abria uma fresta para o profano. Os fiéis nem sempre sabiam discernir quando a oração terminava e a diversão começava, as emoções ficavam soltas. E, nesse ponto, a pesquisa se deterá às críticas da Igreja Católica ao lazer. A fonte principal serão os artigos do Lampadário, que condenam as danças, o cinema, as roupas femininas e o carnaval, e, que além de apontar as atitudes pecaminosas, consistem em verdadeiras ameaças veladas ao bem estar físico e moral de todos os cristãos.

3.2 – Onde mora o pecado: os espaços de sociabilidade condenados pela Igreja Católica

O Sr. João Batista Assis, revela que, no início da década de 1930, o carnaval era “pecado”:

(...) no carnaval até uma época não podia trazer a família até pra assistir, era pecado, eu me lembro que em 1933 estava eu, papai, meus irmãos, eu estava com 13 anos, vendo o carnaval do Zé Weis, porque o carnaval no centro mesmo, era o Zé Weis, que o pessoal ia de bonde cantando no estribo do bonde batendo, cantando e ficava lá pra tomar cerveja que era mais barato, fazia o carnaval no pátio ali que era grande e eu estava todo saliente, eu minhas irmãs, meus primos e o pai: “pára com isso” (...).²⁷⁹

Não se podia balançar o corpo ao som das músicas porque essa atitude era, segundo o depoente, “*instinto gregário*”. Quando chegava o fim da tarde, todos deveriam ir para suas casas, principalmente as mocinhas, pois, segundo o entrevistado, a moça que ficava nas ruas

²⁷⁷ GRIFO: No referido jornal, nº. 102, encontra-se um artigo intitulado: “O carnaval e a Família”, no qual Carlos de Laet, escritor carioca (não há referência sobre sua situação profissional), escreve como a família deve evitar o contato com os “dias de loucura popular”.

²⁷⁸ SOIHET, Raquel. op. cit. p. 66.

²⁷⁹ Depoimento gravado em mini-disc, arquivado no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage – FUNALFA de Juiz de Fora.

depois de certa hora durante o carnaval virava rapariga. O carnaval era pecado e a igreja lembrava aos fiéis que esta festa era “*coisa do demônio*”. Esse fato também servia como motivação para que as pessoas não deixassem de ir à igreja na quarta-feira de cinzas para assistir à missa.

Retomando a expressão “instinto gregário”, a qual o Sr. João faz referência em sua entrevista, encontra-se o elo com a repressão policial durante o período do carnaval e com a fala dos intelectuais que condenavam a participação da boa família nessa festa. O que estava por traz desse discurso? Não seria por medo das influências da cultura africana em detrimento da elegância européia?

Não era possível aceitar o fato de que esta festa fosse expressão de um povo culto mais sim da gentalha que perseguiam os cordões pelas ruas. O batuque em instrumentos de percussão, o balançar dos corpos em ritmo frenético, a rua como palco onde desfilavam a embriaguês e a luxúria. Festa negra, com dança de pretos. Nada mais bárbaro.

O melhor caminho seria privatizar a festa pública. Os salões eram espaços que definiam o status dos freqüentadores, não apenas o carnaval deveria ser levado para dentro deles, mas qualquer outra forma de lazer que afastasse a elite do povo que tomava as ruas.²⁸⁰

O piano era o instrumento aconselhado aos salões e as danças, mesmo já tendo se misturado aos ritmos mais fortes. Em meados do século XIX, a valsa e o schottisch – que mais tarde daria origem ao xote e as quadrilhas -, eram recomendados às moças da sociedade. Tanto a sonoridade do piano quanto a graça das danças citadas não se restringiam apenas aos recintos fechados, estavam nos teatros e eram vendidas em partituras para serem tocadas principalmente pelas mulheres.²⁸¹

O Lampadário de nº. 39 de 1926, em um artigo intitulado: Os Allucinados do Charleston, condena a nova dança pela “*total falta de pudor e pelos seus portes e atitudes amoraes*”. No exemplar de nº. 60 de 24 de abril de 1927, encontra-se a seguinte matéria,

Após pesquisa pela Sociedade Polytechnica de Rensselaer, nos Estados Unidos tendo, se observado que as danças haviam causado várias mortes em 1926(...) depois de vários inquéritos, observações, necropsias, etc. chegaram à conclusão de que umas danças deprimem mais que as outras. De todos esses estudos resultou um quadro em que se determinam as calorías de que se necessita cada dança; assim, para o black-bottom são precisos 18,96 calorías; para o charleston, 11,30; para a velha mazurka 10,37 e para a polca 7,56. Outras danças antigas e modernas, tranquillias ou agitadas, exigem menor número de calorías: o fox-trot contenta-se com 4,78, a schottich com 4,76;(…) Para o tango lânguido e preguiçoso basta 1

²⁸⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. op. cit. p. 50.

²⁸¹ Idem, p. 51.

caloria. Na referida tabella não está incluído o maxixe, que, necessariamente, há de consumir um número avultado de calorias(...) Além de matar o corpo, as danças matam a alma.²⁸²

As danças de todos os tipos eram perseguidas como sinal de pecado sem perdão. Portanto, todas as pessoas que participavam de bailes, dos mais comuns aos de carnaval e das brincadeiras de ruas, nos blocos, não estariam isentas do julgamento divino. O próprio artigo é uma sentença de morte aos cristãos desatentos aos mandamentos de Deus.

Retomando às análises de Luiz Felipe de Alencastro, percebe-se que o autor não se detém em analisar somente os bailes ou as músicas, verificando ser o carnaval preferido ao entrudo, que por se tratar, de uma festa negra de rua de origem portuguesa, era muito violento e ainda fazia mal à saúde devido à guerra de limões que fazia parte das brincadeiras.

Ao passarem debaixo das sacadas, as pessoas podiam ser vítimas dessa festa, recebendo urina na cabeça além de pauladas dadas pelos capoeiras. O carnaval era mais civilizado, mais europeu e contava com personagens da commédia dell'arte italiana, como o Arlequim, o Pierrô e a Colombina.²⁸³ Alencastro destaca que a privatização da festa nos clubes ou em sociedades distinguia as pessoas por serem vendidos ingressos e, por isso, somente os mais ricos freqüentavam os salões da corte.²⁸⁴

Nas festas de ruas, ao contrário dos salões, nenhum setor social era privilegiado. As pessoas podiam cantar e dançar livremente, é claro que sempre se corria o risco de sofrer alguma violência policial usada contra os abusos cometidos pelos mais atrevidos. Mesmo sendo vigiado de perto, o carnaval ganhava as ruas de Juiz de Fora. Inicialmente, saíam pequenos blocos e cordões bem familiares, com fantasias feitas do mesmo tecido, e, se as pessoas gostassem, voltavam no dia seguinte para ver o bloco novamente.

Na década de 1930, existia na cidade um bloco chamado Josefina Becker, um grupo de negros que saíam pelas ruas cantando; não “exatamente” sambando. Segundo o Sr. João Batista, esse bloco recebia o nome de uma artista negra americana, a primeira negra a se destacar nos Estados Unidos. Outros ranchos surgem no mesmo período na cidade, como o “Boi da Manta”, do bairro Manoel Honório, o bloco carnavalesco “Zebu”, do bairro Progresso, e o “Boi no Laço”, das proximidades da rua Américo Lobo. Mais tarde, seriam

²⁸² **Jornal Lampadário**, nº. 60 de 24 de abril de 1927.

²⁸³ ALENCASTRO, Luiz Felipe. op. cit. p. 52.

²⁸⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe. op. cit. p.53.

seguidos por vários outros, como: O Planeta, Os Graffos, o Não Venhas Assim, os Rouxinóis e o Quem Pode Pode.

Segundo João Batista Assis, “ (...) o rancho é uma dança clássica é o balé do carnaval, hoje eu sou capaz de dizer se tiverem 3 ou 4 que sabem dançar o rancho é muito é o clássico uma marcha rancho, o piston, a clarineta, trombone e os tarol, o cantor, os clarins, lindo! A fina flor! (...)”²⁸⁵

As comemorações do carnaval eram simples, não existiam agremiações de samba, essas serão formadas alguns anos mais tarde. O que se via na cidade eram encontros tais quais ocorriam no Rio de Janeiro, nas casas das “tias”, onde entre uma e outra cerveja, os sambistas iam compondo seus sambas.²⁸⁶ José Albino é um dos sambistas citados pelo Sr. João, que junto com o Djalma de Carvalho, Bananinha e o Biguinha, saíram vestidos de sacos no ano de 1938 e foram tão bem recebidos, que resolveram formar uma escola de samba, o Turunas do Riachuelo, a primeira de Juiz de Fora.

Alguns dos primeiros encontros entre sambistas aconteceram na casa do Sr. João que mais tarde seria um dos fundadores da Feliz Lembrança, segunda escola de samba da cidade. Anteriormente, existiam apenas desfiles mais tímidos, que contavam com um pequeno grupo de pessoas, entre 15 a 20 componentes segundo Sr. João Batista.

Raquel Soihet verifica que em meados do século XIX, na década de 1850, no Rio de Janeiro, já havia desfiles de carros alegóricos com a presença de mulheres formosas “seminuas”. Eram carros que criticavam a escravidão e o império e tinham como participantes “intelectuais e setores médios” da sociedade carioca. Segundo a autora, a origem dos blocos estava longe do carnaval organizado em “escolas”, eles vinham de uma mistura de tradições que se traduziam pela pluralidade de influências, eram os cordões: ‘(...) Havia os cordões oriundos dos afoxés e cucumbis do Império – cortejos simbólicos, mais tarde incorporados aos festejos do culto negro de N. S. do Rosário, que mesclavam refrões em banto e versos em português. Os cordões se transformaram em grupos de mascarados – velhos, palhaços, diabos, etc. (...)’²⁸⁷

²⁸⁵ Grifo: Todos os detalhes a respeito do carnaval em Juiz de Fora, encontram-se na entrevista do Sr. João Batista Assis arquivada no Setor de Memória da Fundação Alfredo Ferreira Lage - FUNALFA de Juiz de Fora.

²⁸⁶ GRIFO: Raquel Soihet destaca em **A subversão pelo riso**, a presença de algumas residências onde os sambistas se encontravam, a exemplo, citamos a casa de Tia Ciata. Em Juiz de Fora, João Batista Assis, afirma em sua entrevista arquivada na FUNALFA, que os primeiros sambistas se reuniam no Morro de Santo Antônio, localizado atrás da Catedral, no início do século XX. Junto com Dom Bosco, Bonfim e São Bernardo, eram bairros de onde surgiram os “bambas” do samba em Juiz de Fora.

²⁸⁷ SOIHET, op. cit p. 72.

Durante muito tempo, esse era o modelo de carnaval que prevalecia no Brasil. Apenas durante o período das obras efetuadas por Pereira Passos é que alguns libertos vindos da Bahia introduziram no Rio de Janeiro os blocos e o samba. Por terem conseguido trabalho no porto da cidade, ali fixavam residência. Entretanto, devido às obras realizadas no Rio, essas pessoas tiveram que se mudar para a Cidade Nova ou, como ficou conhecida, para a Pequena África, que abrangia as ruas Visconde de Itaúna, Senador Eusébio, Marquês de Sapucaí, Barão de São Félix, o largo de São Francisco, o largo do Rossio Pequeno, mais tarde Praça Onze.²⁸⁸

A Festa da Penha foi o ponto de partida para que o carnaval pudesse se afirmar como a grande festa popular brasileira, pois foi para este local que, no pós-abolição, os negros trouxeram o samba. Juntamente com a Pequena África e com as casas das “tias baianas”, ali enfrentava-se o modelo europeu inspirador das obras modernizadoras do Rio de Janeiro. A repressão vinha de todos os lados, no entanto a igreja e os intelectuais não conseguiram abafar o som dos pandeiros, cuícas, tambores e dos reco-recos.²⁸⁹

O carnaval era a festa mais perseguida, considerada extravagante e despudorada, destinada às maluquices e à orgia. No entanto, o mais grave, era que o carnaval invadia os lares, contaminando as famílias e ameaçando o espírito cívico e a boa moral. O perigo cercava as senhoritas que, na maioria das vezes, sentiam-se atraídas pela festa, queriam se fantasiar e sair cantando em carros abertos num contato direto com os foliões.

Em Juiz de Fora, a igreja apelava para o espírito cristão da população para que se evitasse o contágio com a imundícia da festa. No Lampadário, encontra-se um pedido de auxílio feito aos pais, professores e mesmo aos padres, que tivessem no ensino religioso uma saída contra as novas modas, as danças e as jogatinas. Chamavam atenção ainda para o espiritismo e para a criminalidade que se instalavam perigosamente na cidade.²⁹⁰

Se, mesmo com todos os perigos apontados pela igreja, a família insistisse em brincar, que permanecesse em casa junto aos seus, evitando, “*o vozear das indecências e a exibição de carnalidades prostituídas*”. Que os homens educados e suas boas famílias se reunissem em locais livres da péssima influência daqueles dias impuros.²⁹¹

Maria Alexandre Lousada, em artigo publicado sobre os espaços de sociabilidades em

²⁸⁸ Idem, p. 88.

²⁸⁹ Idem, p. 98.

²⁹⁰ **Jornal Lampadário**, nº.95 de 1 de janeiro de 1928.

²⁹¹ **Jornal Lampadário**, nº.102 de 26 de fevereiro de 1928.

Lisboa, ressalta a diferença entre o espaço público e o privado. Entretanto, verifica-se, em suas reflexões, que na liberdade da rua estão expressas regras de convívio e nesse ponto, a autora amplia a reflexão sobre as mulheres que deviam se recolher em determinado horário para não serem confundidas com prostitutas.²⁹²

A liberdade era barrada pela polícia e pela censura da própria sociedade, os bons modos deviam prevalecer na esfera pública enquanto que, no espaço privado dos salões, a elite podia se resguardar de afrontas ao pudor. Se muitas pessoas se agrupassem em algum lugar, eram passíveis ao controle policial que não se acanhava ao prender todos que estivessem ali cantando, bebendo ou apenas conversando.²⁹³

Lousada, ao apontar a rua como espaço de encontro de populares para recreação, dá enfoque às festas religiosas que estariam também sendo organizadas através de autorizações e policiamento. Era o encontro da “plebe rude” que assustava por suas inconveniências.²⁹⁴ O passeio pelas ruas também agradava muito à população de Lisboa e, segundo a autora, as pessoas se entregavam a caminhadas ao luar ou à brisa leve do entardecer.

As conseqüências desses hábitos adotados pela sociedade foi o afastamento das prostitutas que deviam estar longe dos lugares freqüentados pelas “gentes sérias”. Os adros das igrejas também eram visitados aos domingos, dias santos ou mesmo após o jantar.²⁹⁵

No espaço público, novas regras de conduta eram estabelecidas em conseqüência do ideal civilizador que emergia no contexto estudado na obra. As pessoas não estavam somente presas a esse novo agir, mas a toda uma estrutura que se processava, inaugurando o progresso através da iluminação pública, do calçamento das ruas, alargamento de avenidas, numeração das casas. Tudo deveria estar em perfeita harmonia, afastando para bem longe o perigo de retrocesso.²⁹⁶

O antagonismo entre as ruas e os salões não se restringia apenas a um discurso arquitetônico por ser privilégio deste ou daquele grupo social. Abarcava todas as esferas sociais no sentido de qualificar a elite letrada em detrimento dos mais pobres. Em Juiz de Fora, a distinção impregnava as páginas do Lampadário, quando aos “treze de maio”, o jornal

²⁹² LOUSADA, Maria Alexandre. A Rua, A taberna e o Salão: Elementos para uma geografia histórica das sociabilidades lisboetas nos finais do Antigo Regime. In: **Os espaços de sociabilidade na Ibero-América (sécs. XVI-XIX)**; VENTURA, Maria das Graças A. Mateus (coord.). Nonas Jornadas de História Ibero-Americana – Extra-Coleção. Lisboa: Colibri, 2004, p. 97.

²⁹³ Idem, p. 100.

²⁹⁴ LOUSADA, op. cit. p. 101.

²⁹⁵ Idem, p. 103.

²⁹⁶ Idem, p. 105.

enaltecia o povo negro, bom, ordeiro e pacífico, que juntamente com os portugueses só fizeram progredir a nação brasileira e por isso eram respeitados sem diferenças.

Em 26 de julho de 1927, um artigo mais uma vez condenava as danças apropriando-se de um artigo publicado numa elegante revista de Paris. O referido artigo traz a notícia que o Supremo Conselho de Phisica do Soviet proibiu os bailes onde se dançavam fox-trot, tango, shimmy e charleston, que chegavam da burguesia norte-americana. O autor, de nome Gaston Lémy, termina o texto fazendo referência ao charleston: “(...) *esta dança, por exemplo, é uma aberração estética, grosseira, brutal e feia. É uma dança epilética e afantochada, que fede à sua origem: negrada suarenta e semi-selvagem (...)*”.²⁹⁷

A origem das danças é atacada violentamente pelo jornal, pois, se o povo negro construiu a nação, essa ação foi produto da estratégia portuguesa que soube utilizar a força negra para fincar os alicerces que seriam a base do Brasil e não pelo valor que os africanos teriam. A cultura negra era mais uma vez considerada menor.

No entanto, nas diversas pesquisas abordadas para este estudo, a participação de brancos e imigrantes na festa negra é fato comum desde a colônia. Nos calundus, no candomblé e em outros momentos de lazer, as opiniões se divergiam, uns ficavam assustados com o perigo que aqueles rituais representavam, outros conviviam com as festas sem muitas restrições.²⁹⁸

A historiografia ressalta que a partir da abolição a preocupação em controlar os negros libertos era maior e o acirramento da perseguição aos lugares freqüentados por negros, tornou-se uma prioridade em várias regiões do país. Acontece que tanto a nudez quanto a sensualidade dos movimentos já eram conhecidos da sociedade brasileira, e os negros não começaram a dançar depois da liberdade.

A inquietação que as festas produziam era a mesma da Colônia, do Império e da República, somente os instrumentos de repressão foram aperfeiçoados no sentido de dominar as expressões libidinosas das danças negras que mais lembravam um “sabá”.²⁹⁹ “Cultura de baixo calão” com expressões culturais imorais, bacanais, as festas negras eram sempre associadas a brigas, algazaras, ao sexo e bebedeira. Sendo costumes africanos deveriam ser exterminados da nação que buscava o trabalho e a moral.³⁰⁰ Então como essas danças conseguiram romper os limites das casas e ganhar as ruas?

²⁹⁷ **Jornal Lampadário**, nº.69 de 26 de julho de 1927.

²⁹⁸ REIS, op. cit. p. 340.

²⁹⁹ REIS, op. cit.. 342.

³⁰⁰ Idem, p. 354.

Marina de Mello e Souza, em seu livro: *Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação do Rei Congo*, responde à questão colocada quando verifica serem comuns as apresentações de congadas e moçambique em festas religiosas. A utilização de fardas, faixas e rosários, ganhavam o espaço na Festa de Coroação de Rei Congo, típica dança de negros, com coroação de reis e rainhas.³⁰¹ A autora explica o processo de apropriação, verificando que “os símbolos não expressam as mesmas mensagens do passado, mas se transformam no decorrer dos processos históricos, adequando-se às situações do presente”.³⁰²

Assim, Marina de Mello e Souza ilumina todo o caminho seguido para o entendimento das transformações ocorridas nas festas e nas danças dos negros. Naturalmente que, a explicação do processo da apropriação, ganha maior clareza quando inserido em uma pesquisa sobre a festa negra, objetivo que se aproxima ao da presente pesquisa. Nas festas de eleição de reis e rainhas, concentravam-se as tradições negras e ibéricas e, se tais eventos eram aceitos pelos administradores e por outras instituições, significava que uma integração ainda maior estava acontecendo na incipiente nação brasileira, definindo-a fortemente.³⁰³

As danças entre outras tradições negras eram perseguidas por se tratarem de expressões de alta sensualidade e imoralidade que não estavam de acordo com os bons hábitos pregados pela igreja. Mas o que dizer do cinema?

A igreja católica, através do Lampadário, não se atém apenas aos momentos de festas públicas, mas realiza uma verdadeira cruzada contra todo tipo de lazer no qual a sociedade juizforana buscasse a alegria. Apesar de não ter sido citado por nenhum dos entrevistados desta pesquisa, o cinema, como um espaço de diversão, não será excluído das reflexões propostas, já que, o objetivo desse capítulo, é justamente apontar a condenação dos espaços informais de sociabilidades pela igreja.

A condenação ao cinema está em outros exemplares, já que esse é comparado à política romana do “pão e circo”, mas pelos seus espetáculos imorais, o pão seria “envenenado”.³⁰⁴ O cinema é considerado uma má escola em que estão expostos todos os tipos de violência e perversão dos costumes. No exemplar nº 48 de 23 de janeiro de 1927, lê-

se a seguinte matéria sobre um assassinato em Sabará: “(...) Um menor de 13 anos, de nome Juventino, jogava box com outro menor de 12 anos, imitando Tom Mix e Buck Jones, no

³⁰¹ SOUZA, Marina de Mello. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 17.

³⁰² Idem, p. 140.

³⁰³ Idem, p. 155.

largo da Matriz. Após uma bofetada, o adversário de Juventino sacou de uma navalha vibrou um profundo golpe, atingindo os rins. O menor faleceu (...).”³⁰⁵

Os responsáveis por essas matérias, continuam em dezembro de 1928, salientando para que em países com uma “sociologia” adiantada, haviam detectado o problema causado por esta “invenção” e que, prontamente, proibiram que o povo continuasse assistindo não apenas aos filmes como também as peças. O pecado estava sempre à espreita seja no teatro ou no cinema: “(...) As diversões agem no espírito juvenil como causa activa intelligente, que vão actuar com sua influencia de bem ou de mal na intelligencia virgem das crianças para sempre, sendo que o mal estende seus arraiaes com mais firmeza, porque o homem se eleva para a vida toda arruinado pelo peccado original(...)”.³⁰⁶

O padre que escreveu esse artigo e mais alguns outros, Padre Dr. Salgado, no final de seu texto, agradece ao governo de Minas Gerais que não deixava de perceber que a criminalidade estava se expandindo no Estado e que atendia prontamente às reclamações do povo, não permitindo diversões que atentassem contra a moral e os bons costumes, e que, sobretudo, incentivavam as *“diversões honestas e justas, boas para o espírito de quem trabalha”*.

A igreja rejeitava todos os discursos que não fossem os seus próprios, mas aceitava a convivência entre negros e brancos em um espaço comum, pois os negros eram gente humilde digna de auxílio e atenção. Nos artigos em que o 13 de maio é considerado uma data cívica, o propósito de celebrar a bondade da “Princesa”, ao libertar o povo escravo, estava sempre em primeiro plano, depois o texto era dirigido aos “pobres diabos” que morreram por um bem maior.

Quanto ao pecado, não só estava em todos os espaços causando morte, dor e todo tipo de desvio de conduta, como também permeava as relações sociais nas quais até mesmo o Estado deveria se incumbir de afastá-lo da sociedade.

Certamente, Dona Caetana, Dona Gabriela, Dona Maria de Lourdes, Sr. João Batista Assis e o Sr. Francino estavam bem longe da possibilidade de freqüentarem os cinemas e os teatros de Juiz de Fora, entretanto, por tudo aquilo que relataram, é possível concluir que eles muitas vezes pecaram.

Aos olhos da igreja, seriam condenados pelos bailes na roça, pelas danças, pelas músicas que ouviram, pela paquera nas ruas da cidade, pela ida ao Elite, pela convivência

³⁰⁴ **Jornal Lampadário**, nº. 43 de dezembro de 1926.

³⁰⁵ **Jornal Lampadário**, nº.48 de 23 de janeiro de 1927.

³⁰⁶ **Jornal Lampadário**, nº. 142 de 23 de janeiro de 1928.

com a cachaça, com o samba, com os batuques na Roda da Tumba, com os dias de futebol e pela alegria que a informalidade destes momentos traziam para suas vidas. A história de cada uma das pessoas encerra uma riqueza de detalhes sobre a história de Juiz de Fora e se entrelaçam redefinindo uma nova visão sobre o que a história ainda não contou.

CONCLUSÃO

Sem fazer parte de nenhuma organização associativa, como partidos políticos, agremiações ou clubes, no pós-abolição o espaço da festa propiciou ao liberto ampliar sua convivência e estreitar laços com a sociedade juizforana. Esses eram espaços plurais e permitiam o livre acesso de todos que queriam rezar, cantar ou apenas se divertir. Não se tratavam portanto, de lugares sem regras, a liberdade como pode-se perceber através das fontes, era vigiada e algumas vezes punida com severidade pelos policiais de plantão.

A lógica de funcionamento muitas vezes era forjada pelos próprios freqüentadores que, moldavam seus hábitos de acordo com o local. Existia de fato uma conduta a ser seguida na festa, mais esta de maneira nenhuma era baseada na rigidez formal que compunha a sociedade do período. As fronteiras caíam ao som das músicas e do movimento das danças. Negros e brancos se permitiam trocar elementos do seu cotidiano no momento de celebrar e o intercâmbio cultural era favorecido pela informalidade do lazer, no qual, o batuque fazia parte do ritual e se tornava comum a todos, bem como o entoar dos cânticos católicos.

A pluralidade das tradições vividas recriava o cotidiano construindo novas estratégias de inclusão social para o negro, que naquele ambiente podia viver plenamente, sua afetividade comunitária rompendo os limites sócio-culturais que marcavam o contexto. No início do século XX em Juiz de Fora, uma sociedade multifacetada percorria as ruas e os salões. O preconceito que sempre permeou as relações entre os negros e os brancos, está presente nos depoimentos, nos quais uma nova visão dos fatos esclarece como acontecia, no ambiente de lazer, o contato social.

Os diversos grupos que formavam a cidade e que foram citados: alemães, italianos, turcos e brasileiros, entre pobres e ricos, eram freqüentadores dos espaços de lazer da cidade. Alguns deles, como o teatro e o cinema que tinham na elite juizforana, seus espectadores. No entanto nas rodas de sambas, a população mais pobre podia ser encontrada, divertindo-se.

Mas a rua era o palco de todos, enquanto os pretos pobres eram foco de atenção policial mais intensa, a elite devia se comportar polidamente sem cair em pecado ou desonra. No entanto a diversão era garantida, fosse no adro da igreja ou nos cortejos aos ranchos. O lazer propiciava uma comunhão entre as pessoas, era um espaço de sociabilidade privilegiado pela afetividade. Em local público ou privado, possibilitou ao negro, ex-escravo e à seus

descendentes, experimentarem um sentimento de pertencimento consolidado no encontro cotidiano.

A condenação de algumas diversões por parte da Igreja Católica era comum, na medida em que esta instituição, carregava em si os preceitos de moral a serem preservados por toda a sociedade. As leis de Deus deveriam ser seguidas antes mesmo das leis do Estado. Com este propósito, a Igreja condenava o cinema como sendo difusor da violência e as danças por representarem um atentado aos bons costumes e hábitos morais, desafiados freqüentemente, pelo sacolejar dos corpos nas seqüências rítmicas.

Conclui-se, portanto, que através dos discursos da Igreja Católica todos estavam previamente condenados, já que, como se pôde perceber, a partir das fontes, a sociedade juizforana participava ativamente de todas as festividades. Fossem elas religiosas ou não, tanto a elite como os populares, freqüentavam os mais variados espaços a procura de diversão.

Através das pesquisas realizadas para a conclusão deste trabalho, verificou-se que várias foram as circunstâncias nas quais os negros revelaram sua criatividade. O envolvimento dessas pessoas nos mais diversos setores da cidade, seja pelo trabalho ou buscando o lazer, demonstram que, as experiências vivenciadas por esse grupo, contribuiram no sentido de criarem, a cada dia, novas possibilidades de participação ampliando seus espaços de ação em Juiz de Fora.

A aceitação dos libertos e de seus descendentes pela sociedade, passava pela negociação expressa nos espaços de sociabilidades. A recriação de novos significados no cotidiano, bem como a legitimação da liberdade do negro, suplantou a hierarquia imposta a partir dos costumes dos grupos distintos. As diferenças sociais, antes de serem encaradas como empecilhos pelos negros, consolidaram a necessidade de superação das barreiras que impediam o encontro coletivo, entre toda sociedade, redefinindo o espaço da cidade que, no início do século XX, enfrentava uma série de mudanças em decorrência do progresso e da crescente urbanização.

FONTES

A) ENTREVISTAS

- ARQUIVO HISTÓRICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

DONA GABRIELA

SR. JOÃO BATISTA ASSIS

DONA MARIA CAETANA DOS SANTOS

DONA MARIA DE LOURDES DA SILVA

- FUNDAÇÃO CULTURAL ALFREDO FERREIRA LAGE – FUNALFA

SR. FRANCINO MIGUEL

SR. JOÃO BATISTA DE ASSIS

B) JORNAIS

- JORNAL DO COMÉRCIO

- JORNAL O FAROL

- JORNAL LAMPADÁRIO

C) LICENÇAS E PETIÇÕES – INVENTÁRIO SUMÁRIO DA CÂMARA MUNICIPAL NO PERÍODO

IMPERIAL – SÉRIES 108, 212, 213 E 227.

BIBLIOGRAFIA

A) LIVROS

ABREU, Marta. Nos requebros do Divino: lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas (SP): Unicamp, Cecult, 2002.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. Vida privada e ordem pública no Império. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.) ALENCASTRO, Luiz Felipe. (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ANDRÉ, Marcos e MENEZES, Luciane. **Jongo do Quilombo São José**. Rio de Janeiro: Associação Brasil Mestiço, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: HUICITEC/UNB, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

_____. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

_____. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim - o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. **A história cultural - entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, S.A., 1990.

_____. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. **A “Europa dos Pobres”: Juiz de Fora na Belle-Époque Mineira**. Juiz de Fora, EDUFJF, 1994.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia a república: momentos decisivos**. São Paulo: Unesp, 1999.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras frestas: ensaios de história social da cultura**. Campinas (SP): Unicamp, Cecult, 2002.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIAS, Paulo. A Outra Festa Negra. In: JANCÓS, István; KANTOR, Íris. **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: EDUSP, 2001, v. II.

ENGEMANN, Carlos. Da comunidade escrava e suas possibilidades, séculos XVII-XIX. In: FLORENTINO, Manolo. (org.) **Tráfico, cativo e liberdade** (Rio de Janeiro séculos XVIII – XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

_____. FERNANDES, Tânia M. Dias e ALBERTI, Verena (orgs.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz/FGV, 2000.

GIROLETTI, Domingos. **Industrialização em Juiz de Fora: 1850 a 1930**. Juiz de Fora: UFJF, 1988.

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910**. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

GUIMARÃES, Elione Silva e GUIMARÃES, Valéria Alves. **Aspectos cotidianos da escravidão em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: FUNALFA, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

JANCÓS, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. Vols. I e II. São Paulo, Hucitec: USP. Fapesp: Imprensa Oficial, 2001.

LANNA, Ana Lúcia Duarte. Santos - transformações urbanas e mercado de trabalho livre: 1870-1914. In: SILVA, Sérgio S. SZMRECSÁNEJI, Tomás (orgs.) **História econômica da Primeira República**. ABPHE. São Paulo: Huatec-Fapesp, 1996.

LOUSADA, Maria Alexandre. A rua, a taberna e o salão: elementos para uma geografia histórica das sociabilidades lisboetas nos finais do Antigo Regime. In: VENTURA, Maria das Graças A. Mateus (coord.) **Os espaços de sociabilidade na Ibero-América** (sécs. XVI-XIX);

(coord.). Nonas Jornadas de História Ibero-Americana – Extra-Colecção. Lisboa: Colibri, 2004.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio:** os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil séc. XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MAUAD, Ana Maria. Fragmentos de memória: oralidade e visualidade na construção das trajetórias familiares. In: **História e oralidade.** Revista Projeto de História: Educ – FAPESP, nº. 22. São Paulo: PUC, 2001.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória:** a cultural popular revisitada. São Paulo: Contexto, 1992.

NOVAIS, Fernando A. (coord.). ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). **História da vida privada no Brasil Império:** a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Famílias solidárias e desafios urbanos: os negros em Juiz de Fora. In: BORGES, Célia Maia (org.). **Solidariedades e conflitos:** história de vida e trajetória de grupos em Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 2000.

_____. **Juiz de Fora: vivendo a história.** Núcleo de História Regional da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF, 1994.

PIRES, Anderson. Café e indústria em Juiz de Fora: uma nota introdutória. In: NEVES, Alberto Pinho; DELGADO, Ignácio José Godinho; OLIVEIRA, Mônica Ribeiro(orgs). **Juiz de Fora:** história, texto e imagem. Juiz de Fora: FUNALFA Edições, 2004

PRIORE, Mary Del. A serração da velha: charivari, morte e festa no mundo luso-brasileiro. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: EDUSP, 2001, v. I.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito:** a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Batuque Negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.), **Festa:** cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: EDUSP, 2001, v. I.

_____. Tambores e tremores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas:** ensaios de história social da cultura. Campinas (SP): Unicamp, Cecult, 2002.

SCOTT, Rebecca J. Fronteiras móveis, “linhas de cor” e divisões partidárias: raça, trabalho e ação coletiva em Lousiana e Cuba, 1862-1912. In: COOPER, Frederick. **Além da escravidão:** investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor:** esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Marina de Mello. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

VERSIANO, Flávio Rabelo. **Escravos, homens livres e imigrantes**: notas sobre a oferta de trabalho para a indústria no período até 1920. In: SILVA, Sérgio S. SZMRECSNÁCEJI, Tomás (orgs.). **História econômica da Primeira República**. ABPHE. São Paulo: Huatec-Fapesp, 1996.

B) DISSERTAÇÕES E TESES

GUIMARÃES, Elione Silva. **Múltiplos viveres de afro-descendentes na escravidão e no pós-emancipação** (Juiz de Fora–Minas Gerais). Tese apresentada para obtenção do grau de doutorado. Niterói: UFF, 2004.

MIRANDA, Sônia Regina. **Cidade, capital e poder**: políticas públicas e questão urbana na Velha Manchester Mineira. Dissertação de Mestrado. Niterói. UFF, 1990.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. **Imigração e industrialização**: os alemães e os italianos em Juiz de Fora (1854-1920). Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1993.

PINTO, Jefferson de Almeida. **Velhos atores em um novo cenário**: controle social e pobreza em Minas Gerais na passagem à modernidade (1876-1922). Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2004.

SOUZA, Sônia Maria. **Terra, família e solidariedade...:** estratégias de sobrevivência camponesa no período de transição – Juiz de Fora (1870-1920). Tese de doutorado. Niterói: UFF, 2003.

C) ARTIGOS

BARREIRO, Carlos José. **A rua e a taberna**: algumas considerações teóricas sobre cultura popular e cultura política. Brasil, 1820-1880. Revista de História da Universidade Estadual Paulista – UNESP. São Paulo: UNESP, 1997, v. 16.

LEVI, Giovanni. Reciprocidad Mediterránea. In: **Tiempos modernos**: Revista Eletrônica de História Moderna. v. 3, nº. 7, 2002. Disponível em: <http://www.tiemposmodernos.org/view_article.php?id+26&layout+html>.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

SARAIVA, Luiz Fernando. **A transição do trabalho escravo para o livre na Zona da Mata mineira:** propriedade e poder. Texto publicado em CD ROOM no 1º Seminário de História Econômica e Social da Zona da Mata Mineira. CES/2005.