PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA
Universidade Federal do Rio de Janeiro

MANUELA AREIAS COSTA

O "Maestro da Abolição" no Recôncavo baiano: abolicionismo e memória nas músicas e crônicas de Manoel Tranquilino Bastos (Cachoeira - BA, 1884-1920)

Rio de Janeiro
2016

MANUELA AREIAS COSTA

O "Maestro da Abolição" no Recôncavo baiano: abolicionismo e memória nas músicas e crônicas de Manoel Tranquilino Bastos (Cachoeira - BA, 1884-1920)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, para obtenção do título de Doutora em História Comparada.

Orientador: Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes.

Aprovada em 4 de abril de 2016.

BANCA EXAMINADORA

_____
Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes (orientador)

_____
Profª. Drª. Mônica Lima e Souza

_____
Prof. Dr. Marcelo Mac Cord

_____
Prof. Dr. Wallace dos Santos de Moraes

_____
Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

_____
Prof. Dr. Victor Andrade de Melo (suplente)

_____
Profª. Drª. Lucimar Felisberto dos Santos (suplente)

CIP - Catalogação na Publicação

C837?
Costa, Manuela Areias
O "Maestro da Abolição" no Recôncavo baiano: abolicionismo e memória nas músicas e crônicas de Manoel Tranquilino Bastos (Cachoeira - BA, 1884 1920) / Manuela Areias Costa. -- Rio de Janeiro, 2016.
237 f.

Orientador: Flávio dos Santos Gomes.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós Graduação em História Comparada, 2016.

1. abolicionismo. 2. música. 3. propaganda. 4. trajetória. 5. conflitos raciais. I. Gomes, Flávio dos Santos, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Aos homens e mulheres “de cor” que se dedicaram à arte musical no Recôncavo baiano, lutaram pela liberdade e ampliação de direitos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que possibilitou a realização da tese. Ter o Prof. Flávio Gomes como orientador foi um privilégio. Seu profissionalismo, rigor e compreensão foram fundamentais para o desenvolvimento da tese e minha formação. Sou grata pelas valiosas sugestões e indicações de leituras, as quais enriqueceram as minhas reflexões, e pelas frutíferas discussões realizadas durante a disciplina por ele ministrada, em 2013, no PPGHC. Em tal disciplina tive a oportunidade de interlocução acadêmica com os colegas Felipe Damasceno, Lívia Antunes e Nilma Accioli. Aproveito para agradecer à Márcia Ramos, secretária do PPGHC.

Giovana Xavier, Mônica Lima e Souza e Victor Melo, compuseram a banca de qualificação. Foram muitas as suas contribuições e espero ter conseguido desenvolver com êxito algumas das muitas sugestões apontadas pela banca.

Na defesa, além de Mônica Lima, agradeço aos professores André Chevitarese, Marcelo Mac Cord e Wallace de Moraes, que aceitaram, generosamente, incorporar à banca de defesa. Do mesmo modo, agradeço aos professores Lucimar Felisberto dos Santos e Victor Melo, que aceitaram ser suplentes.

A Prof.ª Martha Abreu, que me orientou durante o mestrado, me ensinou muito sobre a profissão. Sua amizade, diálogo e incentivo permanente também foram essenciais para o desenvolvimento desta tese. Ao grupo de estudos sobre cultura negra no Atlântico (CULTNA), pelos valiosos debates. À Prof.ª Hebe Mattos, pelas discussões realizadas em disciplina cursada. No Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, tive a oportunidade de discutir e debater sobre a minha pesquisa com vários colegas, entre eles, Lívia Monteiro e Paulo Henrique Martins. Com Luís Gustavo Cota, compartilhei informações, recebi indicações bibliográficas importantes e muito aprendi com o seu trabalho sobre abolicionismo em Minas Gerais.

Agradeço os professores Wlamyra Albuquerque e Walter Fraga, pelas sugestões e incentivo no momento inicial da pesquisa.

Às valiosas sugestões das professoras Keila Grinberg, Lilia Schwarcz e Maria Helena Machado, na ocasião do Seminário "Das Emancipações ao Pós-Emancipação**:** Novas Pesquisas", realizado em 2013, na USP.

O apoio da CAPES, foi fundamental para realização deste trabalho. Fui ainda contemplada, pela mesma instituição, com uma Bolsa Sanduíche para realização de pesquisas no exterior, entre os meses de agosto de 2014 a abril de 2015, na Vanderbilt University (EUA).

Em Nashville, tive a oportunidade de conhecer e conviver com pessoas que jamais esquecerei. Celso Thomas Castilho me orientou durante o período de estágio na Vanderbilt. Registro a minha gratidão pelo apoio e confiança depositados em mim. Sempre atencioso e generoso, demonstrou abertura e disposição para discutir as minhas questões teóricas e metodológicas. Sou grata aos professores Marshall Eakin e à querida Jane Landers, pela cordialidade com que me receberam no Departamento de História da Vanderbilt. Ainda no Departamento de História, agradeço o pessoal do *Brazilian Studies Group*, em especial, Fernanda Bretones e Max Pendergraph. Paula Covington me auxiliou durante a pesquisa na biblioteca da Vanderbilt. Sua assistência foi fundamental para que tivesse acesso à rica bibliografia internacional. Sou grata a Adam Steffanick e Frank Jones, meus professores de inglês durante a estadia em Nashville. Em suas aulas convivi e aprendi com colegas de diferentes nacionalidades.

Raquel Rincon, professora de espanhol do Departamento de Português e Espanhol, com quem tive a felicidade de dividir casa e aprender mais sobre a Colômbia, inclusive, a fazer *arepas*. *Gracias*, Raquel! Clara Zancada-Menéndez, amiga espanhola que toca gaita de fole, com quem também dividi casa. Raquel e Clara foram grandes companheiras. Ato Wallace, sempre disposto a ajudar, me fez perceber as várias conexões entre Brasil e Jamaica. Shanique Lawrence, também jamaicana em terras norte-americanas, me apresentou a melhor parte de Nashville. David Vila Dieguez, companheiro empenhado em achar "galeguidade" em tudo. Sem a companhia de David teria sido tudo mais difícil e muito menos divertido. "Aperta"! Como não agradecer ao Márcio Bahia e a todos os amigos da mesa de português pelo apoio e por fazer me sentir em casa. Em especial, às parceiras Kelly Cardozo, que tive a felicidade de reencontrar no Rio, e Izabella Leal pelas traduções. Com Iza vivi momentos incríveis na ocasião em que ela ministrava aulas de português na Fisk University. Não consegui conter a minha emoção ao assistir os *Fisk Jubilee Singers* cantando as "canções dos escravos". O grande templo dessas canções ergueu-se sobre a cidade pálida. Como descreveu Du Bois, "o Jubilee Hall sempre pareceu

ser feito dessas canções, com tijolos vermelhos do sangue e do pó da labuta."[1] Hoje percebo a mensagem que Du Bois queria passar. Os *Jubilee Singers* cantaram as canções dos escravos de modo tão pungente que jamais poderei esquecê-las.

Em Nova Orleans, agradeço o pessoal do Centro de Estudos Latino-Americanos da Tulane University, em especial, Vanessa Castañeda, Sarah Bruni e Ezra Spira-Cohen, por terem me recebido tão bem na ocasião da conferência de LAGO.

Na Cidade do México, agradeço à Marina Corrêa, amiga-irmã de longa data, com quem aprendo tanto sobre América Latina. Sou grata à Marina por ter me recebido em sua casa e apresentado o pessoal do Departamento de Estudos Latinos da UNAM.

De volta ao Brasil, no Rio de Janeiro, agradeço os amigos de dentro e fora da academia, que tornaram o período do doutorado mais alegre: Monalisa Pavonne, Tiago Reis, Marcello Lyra e Gefferson Ramos.

Ao Sr. Derblay de Almeida, bisneto do maestro Bastos que, gentilmente, me recebeu em seu trabalho, compartilhou informações e documentos. Espero ter correspondido à altura.

Na Bahia, reservo um agradecimento especial ao jornalista Jorge Ramos, que me forneceu documentos e abriu a sua casa para que pudesse pesquisar. Também agradeço sua esposa, Aninha Ramos. Ao Sr. Raimundo Cerqueira, cujo colocou à minha disposição tanto o seu conhecimento sobre a história de Cachoeira quanto a sua amizade. À Dona Dadi (*in memorian*), que infelizmente convivi tão pouco. Sem dúvida, teria muito a aprender com ela e com as demais irmãs da Boa Morte. A todos os músicos da filarmônica Euterpe Ceciliana pelo carinho e confiança no meu trabalho. Ao musicólogo Juvino Alves dos Santos, sempre disposto em me ajudar com as questões do campo musical. Luís Cláudio Nascimento, historiador cachoeirano, foi solidário e também se demonstrou disponível ao diálogo. Ao historiador Urano Andrade, que me ajudou com a localização de fontes documentais no momento inicial de pesquisa no Arquivo Público do Estado da Bahia. A todos os funcionários da Biblioteca Pública do Estado da Bahia e do Arquivo Regional de Cachoeira.

Aos professores Francisco Andrade e Marco Antonio Silveira que, desde a graduação na Universidade Federal de Ouro Preto, me incentivaram a pesquisar aquilo que gosto.

[1] DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra.* Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999, pp. 298-299.

Aos amigos também dos tempos de graduação na UFOP: Marco Antônio Pereira, Gabriela Berthou, Walter Lowande e Nayhara Vieira.

Ao professor de história Gilberto Alves da Cunha (*in memorian*), um querido e saudoso padrinho com quem tanto aprendi. Gostaria de ter passado mais tempo junto...

Às minhas amigas-irmãs de Itajubá-MG, que sempre me proporcionaram conforto, alegria e tranquilidade. Valeu!

Aos meus pais, Maria Tecla e Manoel, e minha irmã Raphaela, pelo incentivo ao longo desses anos. É difícil encontrar palavras para agradecer o amor incondicional que recebi deles. Agradeço também a minha vó Maria, tios e primos. A família mineira é grande e não caberia o nome de todos nesta folha. À família que escolhi: D. Neide, Sr. Valter, Juliana, Weber, Luciana, Samuel, André e Ana Beatriz.

Daniel Precioso, historiador e companheiro desta e de outras travessias, me ofereceu apoio intelectual e afetivo para que pudesse desenvolver este trabalho. Nos momentos mais difíceis foi generoso e parceiro. Por tudo isso, também fica esta tese a ele dedicada.

RESUMO

Esta tese apresenta reflexões sobre abolicionismo, propaganda, música, conflitos raciais e participação política nos processos da abolição e do pós-abolição no Brasil. Tudo isso é narrado por meio da trajetória do músico Manoel Tranquilino Bastos, filho de ventre forro, entre o período de 1884 e 1920, na cidade baiana de Cachoeira. A música e, especialmente, a filarmônica Euterpe Ceciliana, fundada por ele, ofereceu caminhos para o maestro apostar na visibilidade de seus projetos, engajar-se na campanha abolicionista e conquistar espaços no debate público de sua cidade. Além de músicas, a análise de suas crônicas nos permite refletir sobre diferentes possibilidades de atuação política e cultural abertas aos ativistas de ascendência africana. De um modo geral, suas obras evidenciam tanto distâncias quanto proximidades entre experiências de outros "homens livres de cor" em diferentes espaços – que, assim como Bastos –, desenvolveram diversas estratégias de reivindicação pelo fim da escravidão, de integração à sociedade e de ação às discriminações raciais experimentadas.

ABSTRACT

This dissertation reflects on abolitionism, propaganda, music, racial conflict, and political participation during the abolition and post-abolition periods in Brazil. These reflections are explored through the trajectory of musician Manoel Tranquilino Bastos – born to a freed woman – narrated from 1884 to 1920 in Cachoeira, a city in the Brazilian state of Bahia. Music, especially the philharmonic society Euterpe Ceciliana, which he founded, encouraged the conductor to believe in the visibility his projects could bring, get involved in the abolitionist campaign, and conquer space in the public debates taking place in his hometown. Besides his music, the analysis of his chronicles allows us to consider the different possibilities for political and cultural action that were available to activists of African descent. Overall, Bastos' work shows both differences and similarities in comparison with the experiences of other "free men of color" from different places. Like Bastos, these men developed a number of strategies to demand the end of slavery, integration into society, and action against racial discrimination.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 1

CAPÍTULO 1. ***O MUNDO DE TRANQUILINO BASTOS***

1.1 "Tanto negócio e tanto negociante": Cachoeira, uma cidade negra..... 23

1.2 "Das filarmônicas na política"..... 39

1.3 "A magia da batuta"..... 53

CAPÍTULO 2. ***ABOLICIONISMO EM CACHOEIRA***

2.1 Tempos agitados: mobilização popular e tensão social..... 68

2.2 Liberdades em movimento: sociedades abolicionistas, personagens da Abolição e reação senhorial..... 77

CAPÍTULO 3. ***CONEXÕES ATLÂNTICAS: MÚSICA E PROPAGANDA ABOLICIONISTA***

3.1 A propaganda abolicionista brasileira..... 115

3.2 Ritos de mobilização: os *meetings* abolicionistas em Cachoeira..... 123

3.3 De *"song of freedom"* ao "samba da dor": os sons que embalaram a liberdade nos Estados Unidos e no Brasil..... 135

CAPÍTULO 4. ***ABOLIÇÃO E PÓS-ABOLIÇÃO EM CRÔNICAS***

4.1 "Aleluia pelo 13 de Maio. Não mais se compram e se vendem irmãos. Viva!": os significados das comemorações da liberdade em Maio de 1888... 158

4.2 Notas sobre a "bestificação do passado": concepções sobre escravidão, liberdade, raça e cidadania..... 179

CONCLUSÃO..... 206

FONTES E BIBLIOGRAFIA..... 211

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APJR - Acervo Particular Jorge Ramos

APEB - Arquivo Público do Estado da Bahia

ARC - Arquivo Regional de Cachoeira

ASMPAC - Arquivo da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos

BC - Biblioteca do Congresso (Estados Unidos)

BN - Biblioteca Nacional

BPEB - Biblioteca Pública do Estado da Bahia

IGHB - Instituto Geográfico Histórico da Bahia

IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

VU - Vanderbilt University (Estados Unidos)

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 Vista da Igreja do Monte e do Largo Tranquilino Bastos.....24

FIGURA 2 Cachoeira – vista de São Félix.....25

FIGURA 3 Rua da Feira.....31

FIGURA 4 Vista geral da ponte D. Pedro II.....31

FIGURA 5 Rua 13 de Maio.....33

FIGURA 6 Rua Formosa.....34

FIGURA 7 Rua das Flores.....34

FIGURA 8 Feira livre, Praça Dr. Milton.....35

FIGURA 9 Cais do porto na década de 1930.....36

FIGURA 10 Lyra Ceciliana – diretoria, sócios e músicos.....51

FIGURA 11 Capa da quadrilha de valsa *Os Africanos*.....59

FIGURA 12 Fotografia de Manoel Tranquilino Bastos 67

FIGURA 13 Fotografia do Prof. Cincinato Franca.....108

FIGURA 14 Sociedade Lítero Musical Minerva Cachoeirana.....134

FIGURA 15 Partitura do *Hino Abolicionista*.....148

FIGURA 16 Capa da valsa *Emancipação*.....153

LISTA DE GRÁFICOS, MAPAS E QUADROS

GRÁFICO 1 Relação das obras da Coleção Manoel Tranquilino Bastos.. 54

MAPA 1 O Recôncavo Baiano (cidades e paróquias) 25

QUADRO 1 Estabelecimentos Comerciais do Município de Cachoeira, 1888. Diretorias (1901-1930) 32

QUADRO 2 Escravos libertos pelo fundo da Libertadora Cachoeirana no ano de 1884.. 86

QUADRO 3 Distribuição da população por instrução: Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Cachoeira, 1872..... 89

INTRODUÇÃO

I. Eram 17 horas do dia 12 de março de 1935 quando o "notável compositor conterrâneo cerrou os olhos para sempre, cedendo o seu corpo ao longo sofrimento que o prendia no leito."[2] O toque fúnebre de um sino da Igreja de Nossa Senhora de Conceição do Monte, em Cachoeira, anunciou a morte do "velho Bastos", que falecera aos 85 anos de idade. A notícia logo se espalhou pela cidade. O luto podia ser observado nas fachadas das casas. No dia seguinte, *O Pequeno Jornal*, que publicava uma coluna assinada por ele, noticiou a população de Cachoeira e das cidades vizinhas o "infausto falecimento do Prof. Bastos" e, prestando uma homenagem "aquele ilustre cachoeirano", convidou o povo em geral e as corporações militares, civis e religiosas para acompanharem o féretro que sairia naquele dia da sua residência, localizada na Praceta do Monte, para necrópole da Piedade, às 16 horas.[3]

Antes do enterro, já era considerável o número de pessoas que se encontravam na residência do "Maestro da Abolição" e adjacências. O número de pessoas foi aumentando à medida que o cortejo se dirigia ao Cemitério da Piedade. Compareceram ao seu funeral, autoridades municipais; membros das irmandades de N.S. do Rosário, orago de Cachoeira, São Benedito e Senhor Bom Jesus da Paciência; o Tiro de Guerra 499; representantes das filarmônicas Lyra Ceciliana, Minerva Cachoeirana, ambas de Cachoeira, Lyra Muritibana, da cidade de Muritiba e Victória, de Feira de Santana; funcionários públicos; representantes do clero e da imprensa; a classe operária, como trabalhadores da fábrica de charutos de São Félix; além de tantos outros, que cumprimentavam a família, compartilhando aquele momento de consternação.[4]

Durante o seu sepultamento, as filarmônicas presentes executaram, ao invés da marcha fúnebre de praxe, o *Hino da Cachoeira*, o *Hino 13 de Maio* e o *Hino da Sociedade Victória*, todos compostos por Bastos. Na necrópole, à beira do túmulo, falou em primeiro lugar o Dr. Nelson Silva, que em nome da Lyra Ceciliana, pronunciou um primoroso discurso. Em seguida, o Dr. Ary Cuimarães, em nome da Minerva Cachoeirana, deu o adeus desta sociedade musical. Já a direção da Lyra Ceciliana, num gesto de gratidão e alto

[2] *O Pequeno Jornal*, Cachoeira, 26/03/1935, IGHB.
[3] Idem.
[4] Idem.

apreço à memória do maestro Bastos, se encarregou das despesas do funeral do seu fundador e dedicado regente.[5]

Em seis de abril de 1935, o padre Bráulio Seixas, com o intuito de prestar uma homenagem à memória do "inolvidável cachoeirano", convidou através d'*O Pequeno Jornal*, a família e amigos de Manoel Tranquilino Bastos e o povo em geral da zona do Paraguaçu, para a missa em sufrágio à sua alma, a ser celebrada por ele no próximo dia 12, trigésimo dia da morte de Bastos, às 8 horas, na Igreja do Carmo.[6] O ato foi assistido por um grande número de familiares e amigos.

Sabe-se que a notícia da morte do maestro não passou despercebida nas folhas dos periódicos de outras cidades do Recôncavo baiano. *O Castrolvense*, do município de Castro Alves, publicou o boletim "À memória do Maestro Bastos", em homenagem ao saudoso e inesquecível cachoeirano, destacando: "Sofre a arte musical no vale do Paraguaçu, a maior de suas perdas [...]. Do cenário intelectual e artístico da grande Cachoeira, quiçá da Bahia, desaparece um fator importante [...]. A Lira Popular Castro Alves [...], lança estas breves linhas, como pálida homenagem ao insigne artista [...]."[7]

Esta tese terá como fio condutor as experiências e memórias desse "ilustre cidadão", que na primeira metade do século XX teve o seu falecimento transformado em um evento que reuniu as mais variadas personalidades e chamou a atenção de diversificados grupos sociais do Recôncavo baiano. Devemos alertar aos leitores que limitamos a examinar alguns episódios de sua trajetória para sintetizar temáticas que serão abordadas ao longo deste trabalho. Pretendemos, assim, estudá-lo como chave narrativa e interpretativa com a finalidade de lançar luz sobre questões fundamentais que envolvem o movimento cultural e político desencadeado entre o ano de 1884, período em que se engajou na propaganda abolicionista, e a década de 1920, período de escrita e publicação da maior parte de seus textos, na cidade baiana de Cachoeira. Diante de um cenário marcado pelas lutas em torno da Abolição e pela redefinição das hierarquias raciais no pós-abolição, objetivamos abordar o abolicionismo e as tensões raciais, identificar suas estratégias de luta pelo fim da escravidão, de integração à sociedade e de ação às discriminações raciais experimentadas. Avaliamos que o estudo da sua trajetória, não obstante a redução da escala de observação, nos permite adquirir uma visão mais precisa,

[5] Idem.
[6] *O Pequeno Jornal*, Cachoeira, 6/04/1935, IGHB. Este jornal, durante vários dias após o séquito fúnebre, escreveu sobre a vida e morte do maestro, prestando homenagem à sua memória.
[7] SILVA, Pedro Celestino da, "Galeria Cachoeirana", *Revista do IGHBa*, n. 68, 1942, p.79, IGHB.

não apenas dos detalhes e particularidades, mas de fenômenos gerais, que podem ser conectados à outras experiências em espaços diferentes. Bastos não aparecerá necessariamente em todos os momentos. Por várias vezes ele sairá de cena para dar lugar a outros personagens e ao contexto da sociedade brasileira oitocentista e novecentista.[8]

II. Durante as duas primeiras décadas do século XX, a historiografia sobre a Abolição no Brasil foi marcada pelas obras de Joaquim Osório Duque-Estrada e Evaristo de Moraes. No livro *Abolição, um esboço histórico*, publicado em 1918, Duque-Estrada se empenhou em analisar as ações que levaram o fim da escravidão, traçando, assim, a trajetória da campanha abolicionista. Mesclando fontes oficiais e memórias - do próprio autor e de outros abolicionistas do período, como Rui Barbosa, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio e André Rebouças –, destacou, em sua narrativa, tanto os debates no parlamento como a adesão de outros agentes fora do parlamento, apontando os "verdadeiros heróis" da causa abolicionista. Segundo a análise de Duque-Estrada, a campanha abolicionista vinha das ruas, de fora do parlamento e do governo imperial. Deste modo, a conquista da Lei Áurea teria sido resultado da mobilização popular, que ultrapassou as barreiras do parlamento e, até mesmo, das fugas de escravos das fazendas.[9]

Seis anos mais tarde, Evaristo de Moraes, advogado, abolicionista e republicano, publicou o livro *A Campanha Abolicionista (1879-1888).* A partir de documentos oficiais, como anais das Câmaras e coleções de leis, de jornais e de sua própria memória, também abordou a campanha abolicionista, destacado os personagens que atuaram nela, dentre eles, Joaquim Nabuco e José do Patrocínio.[10] As obras dos dois autores citados, que testemunharam a Abolição, evidenciam as disputas em torno da memória do processo abolicionista – delineando fatos, heróis e datas – e da própria escrita da História. Esses autores continuaram a ser referência até, pelo menos, a década de 1950 e, apesar de

[8] Tomamos como exemplo a trajetória de Domingos Sodré, narrada por João José Reis. Segundo Reis, o seu personagem sai frequentemente de cena para dar lugar ao mundo e a outros personagens que o povoam, através dos quais sua história é em grande medida contada. Cf. REIS, João José. *Domingos Sodré um sacerdote africano*: *escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 16.

[9] DUQUE-ESTRADA, Joaquim Osório. *Abolição. Um esboço histórico.* Brasília: Editora do Senado Federal, 2005.

[10] MORAES, Evaristo de. *A Campanha Abolicionista (1879-1888).* 2º edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

divergirem a respeito da conclusão de ambos,[11] pesquisadores dos anos posteriores se embasaram na tradição memorialística e historiográfica desse período.[12]

Entre os anos 1960 e 1970, outros enfoques predominaram na historiografia da Abolição no Brasil. Uma vertente marxista passou a definir o abolicionismo mais como um mero reflexo de mudanças estruturais e processos socioeconômicos, do que um movimento social que contou com a participação de diversos agentes. Refutando os argumentos que apontavam para a "benignidade" da escravidão brasileira, presentes nas obras de Gilberto Freyre, os autores desse movimento revisionista enfatizaram o caráter violento das relações sociais sob o cativeiro e a "anomia social" dos escravos. Nesse sentido, o abolicionismo passou a ser encarado como uma luta social violenta.

No interior da academia, membros da denominada "Escola Sociológica Paulista"[13] definiram o abolicionismo unicamente como um "negócio de brancos", um movimento exclusivamente promovido pela elite branca ilustrada e pelos setores médios urbanos, com o objetivo principal de garantir a transição para a economia capitalista e o trabalho livre. Partindo dessa visão economicista, a Abolição havia sido para Octávio Ianni, uma "revolução branca", que deveria atender os interesses da elite e realizar o fim escravidão não no sentido de transformar o escravo em cidadão, mas de transfigurar o trabalho escravo em trabalho livre e promover a inserção do Brasil nas rotas do capitalismo sem que houvesse sequelas sociais, mantendo, assim, o controle da população egressa do cativeiro e a hierarquia econômica e social vigente.[14]

Autores como Ianni e Fernando Henrique Cardoso, afirmaram que sem "consciência de si" e corrompidos pelas agruras do cativeiro violento, os escravos foram incapazes de agir de forma autônoma e lutar por suas aspirações politicas ao longo de todo o cativeiro, seguindo simplesmente os planos e arranjos de uma elite abolicionista. Para

---

[11] Gilberto Freyre exemplifica essa divergência, apresentando uma visão distinta sobre a escravidão e abolição. Com a emergência do mito do paraíso racial nos anos 1930, a atenção para os aspectos mais radicais do abolicionismo foi diminuída. Segundo Célia Marinho Azevedo, Freyre supervalorizou o papel dos políticos conservadores e de uma monarquia simpática à abolição, sublinhando uma transição pacífica da escravidão para ao trabalho livre sobre a égide do Parlamento. Cf. AZEVEDO, Célia Marinho de. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil, uma história comparada,* século XIX. São Paulo: Annablume, 2003, pp. 32-33.

[12] Para análise das obras de Duque-Estrada e Evaristo de Moraes, e sobre a construção da memória da Abolição, Cf. MORAIS, Renata Figueiredo. "As festas da abolição: o 13 de maio e seus significados no Rio de Janeiro (1988-1908)," (Tese de doutorado em história social da cultura, Rio de Janeiro, PUC, 2012), pp. 14-19.

[13] Ao longo das décadas de 1960 e 1970 este grupo produziu diversos trabalhos sobre escravidão e abolição no Brasil. Entre os seus principais representantes estão: Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni e Emília Viotti da Costa.

[14] IANNI, Octávio. *As metamorfoses do escravo.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962 p.235.

Cardoso, "a consciência de revolta não chegava a exprimir-se no ato de negação da situação escrava".[15] Nesse sentido, as revoltas seriam atos contra a violência e não uma reação política à luta de classes. Essa falta de consciência, de perceberem a situação de exploração a qual eram submetidos, perseguiria esses agentes mesmo depois da extinção do cativeiro. Como argumentou Florestan Fernandes, o negro deformado pela escravidão ainda estaria longe de se integrar à sociedade de classes em formação. Nas palavras de Fernandes, "eles não estavam nem estrutural nem funcionalmente ajustados às condições dinâmicas de integração e de expansão da ordem social competitiva."[16]

Por conta dessa inadaptação do negro na sociedade competitiva e, consequentemente, ao sistema contratual de trabalho livre, eles deixaram-se vencer pela concorrência da mão-de-obra europeia. Assim, sem qualquer garantia de inserção no mercado de trabalho livre, após a Abolição, estariam longe de conseguir dignidade e oportunidades de ascensão social.[17] Celso Furtado chegou a afirmar que a segregação sofrida pela população negra no pós-abolição seria fruto do seu desenvolvimento mental reduzido. Para Furtado, a acumulação de riqueza era estranha para o ex-cativo que possuía um baixo nível mental, limitando suas necessidades e despreocupando-se em responder aos estímulos econômicos da nova ordem social.[18]

No cenário da historiografia europeia e norte-americana entre as décadas de 1960 e 1980, a crise dos paradigmas marxistas e funcional-estruturalistas, e a aproximação entre a história e a antropologia, impulsionou uma significativa revisão, levando à ampliação dos objetos, das fontes e à valorização do indivíduo enquanto agente transformador. O foco dos estudos foi concentrado nas ações dos indivíduos em detrimento do estabelecimento de estruturas que organizavam as relações sociais. A denominada "história vista de baixo", proposta pelo britânico Edward P. Thompson,[19] mostrou claramente essa mudança de foco, seguida pela bibliografia sobre a história social no sul dos Estados Unidos, em particular,

[15] CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 218.
[16] Cf. FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes.* 2 vols., 3ª ed. São Paulo: Ática, 1978, pp. 46-95.
[17] Idem, pp.48-51.
[18] FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 27 ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1998, p. 140.
[19] Cf. SHARP, Jim. "A História Vista de Baixo." In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas.* São Paulo: EDUNESP, 1992, pp. 39-62; THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

os trabalhos de Herbert Gutman[20] e Eugene Genovese,[21] – historiadores da chamada nova esquerda marxista que demonstraram, apesar das divergências entre eles, as ações autônomas dos escravos na vida familiar e cultural – e, mais tarde, pelos micro-historiadores italianos representados, principalmente, por Giovanni Levi[22] e Carlo Ginzburg[23]. Esses três conjuntos interligados de estudos são relevantes para as pesquisas sobre a escravidão, abolicionismo, abolição e pós-abolição, pois todos se preocupam em recuperar o conflito social.[24].

De acordo com Gutman, até a década de 1960, as pesquisas sobre os escravos estavam relacionadas aos estudos do que os senhores fizeram para garantir a sua dominação.[25] A escravidão, até então, era assunto estudado quase exclusivamente através das dimensões macro-econômicas. Os negros/escravos, desprovidos de suas consciências, eram coisificados e figurados em meio a estatísticas e quantificações. Sabemos que o recurso quantitativo ou serial é muito frutífero, mas muito se avançou nas discussões historiográficas sobre o tema da escravidão e abolição, na medida em que se recuperou a *agency* dos cativos e seus descendentes, e incorporou o foco micro analítico e novas fontes de pesquisas, nas quais as falas dos escravos e das camadas populares podiam ser captadas "pelo historiador atento".[26]

Os renovados estudos sobre escravidão, abolição e pós-abolição no Brasil vieram acompanhados de um diálogo profundo com essa bibliografia estrangeira. A partir da década de 1980, num contexto de (re)surgimento dos movimentos sociais, dentre eles, as lutas do movimento negro e dos movimentos pelo fim da ditadura, a historiografia brasileira passou a enxergar o contexto social da escravidão através do indivíduo,

---

[20] Cf. GUTMAN, Herbert. *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925.* New York: Pantheon Books, 1976.

[21] Cf. GENOVESE, Eugene. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. Nova York: Pantheon, 1974.

[22] Cf. LEVI, Giovanni. "Sobre a Micro-história." In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas.* São Paulo: EDUNESP, 1992, pp. 133-161.

[23] Cf. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.* Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[24] Os antropólogos Sidney Mintz e Richard Price também se tornaram referências importantes para as pesquisas sobre escravidão e abolição. Em *O nascimento da cultura afro-americana,* Mintz e Price chamaram a atenção para a complexidade que envolve o estudo da escravidão e da história da cultura afro-americana. Para eles, os africanos e seus descendentes escravizados criaram no Novo Mundo estratégias de lutas e de vida cultural aproximáveis. O livro foi publicado originalmente em 1976, mas, foi escrito em forma de ensaio entre 1972 e 1973, no contexto da luta pelos direitos civis do movimento negro. Cf. MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica.* Rio de Janeiro: Pallas. Centro de estudos Afro-brasileiros, 2003.

[25] GUTMAN, Herbert. *Power and culture: essays on the American working class*. Nova York: Pantheon Books, 1987, p. 358.

[26] Cf. Prefácio escrito por Robert Slenes. In: MACHADO, Maria Helena. *Crime e Escravidão*. (2º edição) São Paulo: Edusp, 2014, pp-11-12.

dedicando-se ao resgate dos sujeitos colocados à "margem da história".[27] Ao revés dos argumentos apresentados pela "Escola de São Paulo", as novas pesquisas mostraram que os cativos possuíam suas próprias percepções sobre a escravidão e atuaram como agentes transformadores de sua história. Novas fontes de análise,[28] como processos crime, lançaram luz sobre os comportamentos dos escravos em sua multiplicidade de formas e configurações, a dinâmica da relação entre senhores e escravos, bem como a complexidade das relações sociais.

Nessa viragem historiográfica, produziram-se diversos livros, artigos e teses universitárias inéditas, que procuraram mostrar o peso das insurreições autônomas dos escravos, da resistência no cotidiano e no judiciário, assim como outros tipos de pressões exercidas por eles. Ao resgatarem o ativismo dos escravos e libertos no processo que culminou no Treze de Maio, apontaram caminhos para inserirmos a atuação desses sujeitos como partes integrantes de um amplo movimento social e político pelo fim da escravidão. Dentre os vários autores que adotaram essas renovadas interpretações, destacam-se João José Reis, Manuela Carneiro da Cunha, Laura de Mello e Souza, Eduardo Silva, Maria Helena Machado, Célia Marinho de Azevedo, Silvia Hunold Lara, Sidney Chalhoub e Hebe Maria Mattos, que inspiraram vários trabalhos acadêmicos em pós-graduações de todo o Brasil, e ainda são atuais grandes nomes da história social.[29]

João José Reis, apoiado em uma extensa documentação, descreveu minuciosamente o levante dos malês de 1835. Reis abordou o cotidiano dessa parcela da população baiana que participou da revolta – observando seus vínculos étnicos, religiosos e culturais – e manteve diálogo com uma bibliografia internacional, como os trabalhos dos

[27] Cf. LARA, Sílvia H. "Blowin' in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil." Projeto História. São Paulo: PUC, outubro, 1995, pp. 43-56.

[28] Sobre as novas fontes de pesquisa para o estudo da escravidão, Cf. SLENES, Robert. "O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX." In: *Estudos Econômicos*, São Paulo, 13, n. 1, 1983.

[29] Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*, São Paulo: Brasiliense, 1985. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês (1835).* São Paulo: Brasiliense, 1986; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; AZEVEDO, Célia M. Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco*. *O negro no imaginário das elites: século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; MACHADO, Maria Helena. *Crime e Escravidão*. (2º edição) São Paulo: Edusp, 2014; LARA, Sílvia H. *Campos da violência. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade: uma história das Últimas Décadas da Escravidão da Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil, séc. XIX*. (2º edição) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998 (trabalho originado de sua tese de doutoramento, defendida em 1993).

antropólogos Sidney Mintz e Richard Price.[30] Embora não tenha atingido os objetivos imediatos, a revolta em pauta foi um importante capítulo na luta pela Abolição**.** Em parceria com Eduardo Silva, publicou no ano de 1987, o livro *Negociação e Conflito*, no qual ressaltou novamente a agência dos escravos na luta pela liberdade. Para Silva & Reis, a estrutura escravista dava margem a negociações entre senhores e escravos. Negociações e conflitos faziam parte do próprio mecanismo de resistência da estrutura escravista. Dessa forma, esta obra foi fundamental para desmistificar o antagonismo existente na historiografia da escravidão entre uma postura cativa passiva ("pai João") e outra revoltosa ("Zumbi") frente à imposição dos proprietários, as quais estavam associadas ora à visão do "senhor benevolente" ora à concepção de "escravo-coisa".[31]

Neste grupo de pesquisas que abordam a resistência escrava, que lançam luz sobre os conflitos entre escravos, fazendeiros e polícia, é preciso destacar o trabalho pioneiro do brasilianista Robert Brent Toplin, sobre o processo da Abolição na província de São Paulo. Toplin argumentou que a resistência dos escravos em São Paulo nos últimos anos da escravidão, como fugas e agitação nas senzalas, contribuiu para a quebra da ordem nas fazendas, forçando, desse modo, uma mudança de posição da elite paulista em relação à questão da Abolição. Portanto, a aprovação da Lei Áurea teria sido resultado das manifestações dos cativos e de tensões em vários níveis.[32]

Na esteira desta perspectiva, Robert Edgard Conrad, também historiador brasilianista, argumentou que a Abolição foi um processo resultante tanto das ações das elites políticas como das revoltas escravas. Ao analisar as transformações do sistema de trabalho em São Paulo, nos derradeiros meses da escravidão, Conrad constatou que nesse período a agitação escrava havia aumentado. Em resposta às fugas em massa e a crescente agitação escrava, os líderes políticos e fazendeiros de São Paulo começaram a planejar uma transformação completa no sistema de trabalho, numa clara e evidente tentativa de defender seus interesses econômicos ameaçados e, assim, manter os ex-cativos nas fazendas.[33]

---

[30] Cf. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil.* Op. cit.
[31] Cf. REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito.* Op. cit.
[32] TOPLIN, Robert Brent. "Upheaval, Violence, and the Abolition of Slavery in Brazil: The Case of Sao Paulo." *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 49, No. 4 (Nov., 1969), pp. 639-655.
[33] CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp. 306-313. (A primeira edição do livro foi publicada em 1972, pela University of California Press).

Retornando para as pesquisas desenvolvidas por historiadores brasileiros, Maria Helena Machado, partindo da análise das tensões sociais nas fazendas de Campinas e Taubaté, preocupou-se em demonstrar as ações autônomas dos cativos nos processos de desintegração da escravidão, bem como as relações dinâmicas entre senhores e escravos, tendo como principal fonte os processos criminais. Machado dialogou com as obras de Toplin, Conrad, Linebaugh, Genovese, dentre outros, porém, se inspirou, sobretudo, nos estudos deste último autor, os quais embasaram a sua pesquisa empírica.[34]

Em *Onda Negra, Medo Branco,* trabalho que penetrou no imaginário das elites brasileiras, Célia Maria Marinho de Azevedo, ao analisar os jornais abolicionistas, os relatórios de chefes de polícia, dentre outras fontes, argumentou que os cativos enfrentavam a escravatura, sobretudo nos últimos anos, por meio de revoltas coletivas, insurreições e assassinatos de senhores e feitores. Portanto, para Azevedo, a rebeldia negra teria acelerado o processo de abolição.[35] Cabe destacar que o "medo branco" do período já havia sido enfatizado pelo historiador Warren Dean, em seu estudo clássico sobre o sistema da grande lavoura.[36]

Partindo de fontes judiciárias e dialogando com uma bibliografia norte-americana, Silvia Lara, em *Campos da Violência*, observou os discursos e as práticas sociais associadas ao castigo físico dos escravos no período colonial. A autora inicia o texto demonstrando os pontos que asseguravam a continuidade da exploração colonial e a relação que existia entre senhores e escravos. Para Lara, o sistema escravista era produto das imbricações do paternalismo e da violência, porém, a violência do sistema não colocou o escravo numa situação de anomia social.[37]

Robert Slenes e Sidney Chalhoub também criticaram as interpretações historiográficas anteriores que viam os escravos sob uma completa anomia social. Para Slenes e Chalhoub, o escravo era o vetor de sua experiência e sujeito de sua própria história. Neste sentido, a busca pela liberdade passou a ser vista sob a ótica do cativo, agente de sua própria passagem da condição de "escravo" para "liberto". De acordo com a tese de Sidney Chalhoub, que se propôs a investigar as ações de liberdade executadas pelos escravos no tribunal do Rio de Janeiro, os cativos forjaram suas próprias visões sobre o

[34] MACHADO, Maria Helena. *Crime e Escravidão*. Op. cit. (A primeira edição deste livro é de 1987).
[35] AZEVEDO, Célia Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Op. cit..
[36] Cf. DEAN, Warren. *Rio Claro. Um Sistema Brasileiro de Grande Lavoura, 1820-1920*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977 (Cf., principalmente, capítulo 5).
[37] LARA, Sílvia H. *Campos da violência*. Op. cit.

cativeiro e a liberdade, empregando diversas estratégias e impondo limites ao escravismo.[38]

Essa geração de pesquisadores brasileiros, comprometida com o movimento revisionista da história da escravidão, dialogou com uma vasta bibliografia internacional e, em pouco tempo, percebeu que poderia aproximar experiências de escravos e seus descendentes de antigas sociedades escravistas nas Américas.[39] O paralelismo e, até mesmo, as diversas conexões entre experiências escravas – observadas inicialmente nos Estados Unidos e no Caribe –, como a organização familiar entre cativos, a gestação de uma cultura escrava, a formação de um campesinato e de um mercado de trabalho livre e formas de lutas políticas, se tornaram evidentes a partir da multiplicação de pesquisas entre historiadores e antropólogos de diferentes países.[40]

Cabe destacar que no Brasil, Ciro Flamarion Cardoso, desde o final dos anos 1970, teve um papel fundamental na divulgação da historiografia norte-americana e latino-americana. Ao lado de Seymour Drescher, na década de 1980, contribuiu para os estudos sobre a Abolição brasileira – apesar de manter uma linha interpretativa tradicional, ressaltando a ação da elite e excluindo o ativismo dos escravos e libertos nesse processo – [41] em perspectiva comparada. Parte da obra escrita em parceria com Hector Pérez Brignoli, aborda a Abolição no Brasil e em outras áreas: Haiti, Caribe anglófono e Cuba, e avalia os promissores caminhos de pesquisas que aplicam o método comparativo entre sociedades escravistas americanas.[42] Drescher optou por ampliar os espaços de análise, comparando a Abolição brasileira com o fim da escravidão em diferentes espaços das Américas e da Europa. Abordou elementos demográficos, econômicos e políticos, ressaltando que a Abolição no Brasil ocorreu em três estágios políticos maiores: a efetiva proibição do tráfico de escravos africanos em 1850; a passagem da lei do Ventre Livre em 1871; e a

[38] No ano de 1989, Sidney Chalhoub, defendeu a sua tese de doutorado sob orientação de Robert Slenes. Tal tese foi publicada em forma de livro em 1990. Cf. CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade.* Op. cit.

[39] Cf. ABREU, Martha; VIANA, Larissa. "Lutas políticas, relações raciais e afirmações culturais no pós-abolição: os Estados Unidos em foco." In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (orgs.). *História das Américas: novas perspectivas.* Editora: FGV, Rio de Janeiro, 2011, p. 163.

[40] Em relação à bibliografia internacional sobre escravidão nas Américas em perspectiva comparada: Cf. o trabalho pioneiro de Tannenbaum, que aborda a escravidão e as relações raciais. TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen. The Negro in the Americas.* Vintage Books / Random House, 1946. Cf. também: FONER, Laura, GENOVESE, Eugene. *Slavery in the New World; a reader in Comparative History*. New Jersey: Prentice-Hall, 1969.

[41] Sobre essa interpretação do autor: Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion (org). *Escravidão e Abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

[42] Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion, BRIGNOLI, Hector Pérez. *História Economica da América Latina*. Rio de Janeiro: Graal, 1983 (Livro publicado pela primeira vez em 1979, pela Editorial Crítica de Barcelona), pp. 139-160.

passagem da lei Áurea em 1888. Segundo Drescher, durante a fase final, na década de 1880, o abolicionismo brasileiro assemelhou-se à variante anglo-americana e desenvolveu características próprias de mobilização popular, destacando a ação de grupos dessa natureza.[43]

Em uma edição comemorativa, dedicada ao primeiro centenário da abolição da escravidão no Brasil, a *Revista Brasileira de História* abordou diversas questões relacionadas à cultura escrava, família, raça, revoltas, trabalho, liberdade e trajetórias individuais, transformando-se, assim, em um marco dos novos debates historiográficos sobre escravidão, abolição e pós-abolição. Neste número, Maria Helena Machado publicou um ensaio sobre formas de autonomia escrava e a formação de uma economia própria.[44] Avaliou, ainda, os caminhos de abordagens comparativas e de intercâmbios de pesquisas, destacando o Caribe, com os estudos de Sidney Mintz e Michael Craton.[45] O artigo de Eric Foner sobre o significado da liberdade para ex-escravos e proprietários no sul dos Estados Unidos, igualmente publicado nesta edição, contribuiu para os estudos da escravidão e emancipação, fortalecendo o diálogo entre pesquisadores do Brasil, Estados Unidos e Caribe. [46]

No tocante à vertente interpretativa que enfoca os movimentos sociais abolicionistas é preciso destacar o trabalho pioneiro de Rebecca Baird Bergstresser que, no início da década de 1970, já havia caminhado nessa direção. Em sua tese de doutorado sobre o movimento carioca pela abolição da escravidão, entre os anos de 1880 e 1889, traçou as trajetórias de associações e os eventos abolicionistas, argumentando que o abolicionismo, assim como outros assuntos políticos, havia "ganhado as ruas" da Corte.[47] Maria Helena Machado, em *O Plano e o Pânico*, partindo da análise de fontes diversas, sobretudo, documentos policiais relativos à província de São Paulo, abordou os movimentos sociais paulistas na década da Abolição. O engajamento de populares no movimento contra a escravidão contribuiu para que a campanha saísse da esfera política parlamentar e se firmasse como um movimento verdadeiramente popular. Machado

[43] DRESCHER, Seymour. "Brazilian Abolition in Comparative Perspective." *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 68, No. 3 (Aug., 1988), pp. 443, 454.
[44] Cf. MACHADO, Maria Helena T. "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão." *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n. 16, São Paulo, 1988, p. 154.
[45] CRATON, Michael. "Proto-Peasant Revolts? The Late Slave Rebellions in the British West Indies, 1816-1832." *Past & Present*, vol. 85, nov. 1979, pp. 99-125; MINTZ, Sidney. *Caribean Transformations.* Baltimore: The Hopkins University Press, 1974.
[46] FONER, Eric. "O Significado da Liberdade." *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n. 16, São Paulo, 1988.
[47] BERGSTRESSER, Rebecca B. *The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil. 1880 - 1889.* Stanford University, PhD dissertation, 1973.

evidenciou a pluralidade de agentes sociais envolvidos nessas ações, recuperando, portanto, as diversas vozes dissonantes que foram silenciadas pela historiografia da Abolição.[48] Como salientou Flávio Gomes, *O Plano e o Pânico* avançou nos sentidos políticos e de conexões da vida escrava com os mundos senhoriais e dos políticos, oferecendo reflexões para entendermos que o abolicionismo e o fim da escravidão no Brasil não foram tão somente processos lineares, evolutivos e causais, conforme havia conduzido a historiografia tradicional.[49]

Nos últimos anos, os estudos que evidenciam os movimentos sociais nos processos da Abolição conquistam cada vez mais espaços na historiografia. Mais do que experiências de uma história política parlamentar com palco nas grandes cidades do Império, esses estudos vêm demonstrando que a política não estava circunscrita às elites, referendando, portanto, a participação de indivíduos oriundos de camadas populares em diversas áreas. Além das trajetórias (individuais e coletivas) e das ações de variados atores sociais – escravos, libertos, senhores, advogados, abolicionistas, quilombolas, jangadeiros, religiosos e trabalhadores urbanos – terem sido recuperadas, suas experiências políticas, sociais e culturais foram conectadas ao mundo da escravidão.[50]

Para as abordagens relativas à movimentação abolicionista no cenário da Corte, Humberto Machado ao analisar os jornais antiescravistas da capital do Império, constatou a formação de uma cultura política no período da Abolição, destacando a participação do povo no movimento abolicionista.[51] Essa nova fermentação no cenário político do Império também foi destacada por Angela Alonso, que observou uma intensa mobilização abolicionista no Brasil oitocentista. Ao considerar o abolicionismo como parte de uma dinâmica que envolve instituições políticas, manifestações no espaço público e clandestinidade, Alonso mapeou as associações antiescravistas, os *meetings* organizados por elas e as ações de diversos agentes que se envolveram na campanha abolicionista.[52] Em

---

[48] MACHADO, Maria Helena. *O Plano e o Pânico*: *Os Movimentos Sociais na Década da Abolição.* Rio de Janeiro: Editora EFRJ, EDUSP, 1994.

[49] Cf. prefácio de Flávio Gomes, In: MACHADO, Maria Helena. *O Plano e o Pânico*: *Os Movimentos Sociais na Década da Abolição.* 2º edição, São Paulo: EDUSP, 2010, p. 17.

[50] Cf. GOMES, Flávio; MACHADO, Maria Helena. "Da abolição ao pós-emancipação: ensaiando alguns caminhos para outros percursos." In: CASTILHO, Celso; MACHADO, Maria Helena (orgs.). *Tornando-Se Livre: Agentes Históricos E Lutas Sociais No Processo De Abolição.* São Paulo: Edusp, 2015, p. 20.

[51] MACHADO, Humberto Fernandes. *Palavras e brados: a imprensa abolicionista do Rio de Janeiro, 1880-1888*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1991.

[52] Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas. O movimento abolicionista brasileiro (1868-88).* São Paulo: Companhia das Letras, 2015; ALONSO, Ângela. "O Abolicionismo como Movimento Social." In: *Novos Estudos*, Edi. 100, novembro de 2014, pp. 115-137; ALONSO, Ângela. "Associativismo *avant la lettre* – as sociedades pela abolição da escravidão no Brasil oitocentista." *Sociologias*, Porto Alegre, ano 13, no 28,

relação aos estudos que priorizam a formação de quilombos e a interação de seus integrantes com abolicionistas, Eduardo Silva demonstrou que o quilombo do Leblon representava um novo tipo de resistência ao sistema escravista. Como no quilombo do Jabaquara, na cidade portuária de Santos, organizado por abolicionistas – que, como apontou Maria Helena Machado, abrigou um número considerável de fugidos no decorrer da década de 1880 –,[53] o quilombo do Leblon servia como uma espécie de "instância de intermediação" entre os escravos fugitivos e a sociedade.[54] Já Rafael Maul de Carvalho, em sua pesquisa de doutorado, articulou a luta de tipógrafos, trabalhadores negros, pedreiros, associações que congregavam categorias variadas, ao contexto de um abolicionismo de base trabalhadora.[55] O olhar para a pluralidade social do abolicionismo também trouxe para a historiografia o debate sobre a "feminização" do movimento. Camillia Cowling destacou o envolvimento de mulheres e o discurso de gênero na campanha abolicionista carioca na década da Abolição.[56] Sobre o processo abolicionista em São Paulo, Elciene Azevedo examinou cuidadosamente as lutas de caráter jurídico – na forma das ações de liberdade – [57], que nos permite compreender as relações estabelecidas entre escravos e seus curadores. Objetivando buscar essas relações, Azevedo traçou a trajetória de Luiz Gama, rábula negro e ex-escravo, que atuou na defesa da liberdade dos escravos dentro e fora dos tribunais.

Em contraste com as numerosas investigações concernentes aos contextos do Rio de Janeiro e de São Paulo, novos estudos ainda vêm mapeando de maneira mais sistemática a história social da Abolição nos ambientes urbanos e rurais das províncias do Ceará, Amazonas, Rio Grande do Sul, Pernambuco, Bahia e Minas Gerais. As abordagens sobre os abolicionismos em diferentes espaços abrem caminhos para aproximarmos experiências. Esses estudos demonstram que o processo abolicionista em diversas localidades foi marcado por pressão popular, por intensa movimentação dos escravos,

---

set./dez. 2011; ALONSO, Ângela. "A teatralização da política: a propagada abolicionista." *Seminário Temático Sociologia, História Política*. Programa de Graduação em Sociologia, USP, 2010.

[53] Sobre a trajetória do Quiliombo do Jabaquara, Cf. MACHADO, Maria Helena P. T., "From Slave Rebels to Strikebreakers: The Quilombo of Jabaquara and the Problem of Citizenship in Late-Nineteenth-Century Brazil", *Hispanic American Historical Review*, 86, 2006, pp. 247-274.

[54] SILVA, Eduardo. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura: uma investigação de história cultural.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[55] Cf.: COSTA, Rafael Maul de Carvalho. *A "escravidão livre" na Corte. Escravizados moralmente lutam contra a escravidão de fato* (Rio de Janeiro no processo da Abolição). Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2012.

[56] COWLING, Camillia. "Debating Womanhood, Defining Freedom: The Abolition of Slavery in 1880s Rio de Janeiro", *Gender & History*, v. 22, n. 2 , 2010.

[57] AZEVEDO, Elciene. *O direito dos escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo.* Campinas, SP; Editora da Unicamp, 2010.

pelas revoltas e pela crescente atuação dos abolicionistas em espaços jurídicos e nas manifestações em espaços públicos.

Com relação às províncias do Ceará e Amazonas e à capital da província do Rio Grande do Sul, lugares que decretaram a Abolição em 1884, diversos pesquisadores vêm enfatizando a participação popular no movimento pelo fim da escravidão. No caso do Ceará, Lusirene Ferreira ressaltou as ações dos escravos e a união entre jangadeiros e abolicionistas.[58] Provino Pozza Neto, examinou a relação dinâmica entre senhores, populares e escravos no contexto escravocrata do Amazonas Imperial.[59] Já para o espaço urbano de Porto Alegre, Paulo Moreira, ao analisar aspectos da experiência negra a partir da segunda metade do século XIX, abordou as diversas estratégias adotadas pelos cativos e a formação de um movimento emancipacionista organizado por meio de associações de auxílio mútuo, cujo objetivo era alforriar escravos.[60] Maria Angélica Zubaran investigou o movimento abolicionista da capital da província sulina, destacando a formação de várias sociedades emancipacionistas ao longo da década de 1880 e a participação de abolicionistas afrodescendentes e de sociedades negras nos processos da Abolição.[61] Também na capital da capital da província do Rio Grande do Sul, Roger Kittleson apontou o envolvimento de mulheres no movimento abolicionista. A atuação feminina no universo abolicionista foi observada nas manifestações públicas, como as campanhas de arrecadação de donativos para compra de alforrias.[62]

Celso Thomas Castilho, em sua tese de doutorado, abordou o movimento abolicionista pernambucano, enfatizando o papel das instituições, das manifestações no espaço público e das ações de diversos agentes. Castilho argumentou que as famosas campanhas abolicionistas em Recife, organizadas por militantes como Joaquim Nabuco e

[58] FERREIRA, Lusirene Celestino França. *Nas asas da imprensa: a repercussão da abolição da escravatura na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro (1884- 1885).* (Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de São João Del Rei. São João Del Rei, 2010).
[59] Cf. NETO, Provino Pozza. "Aqui abro-lhe os braços da liberdade": os rumos abolicionistas no Amazonas Imperial". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva. (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil,* Niterói: PPGHistória - UFF, 2011.
[60] MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano.* Porto Alegre – 1858-1888. Porto Alegre: EST Edições, 2003.
[61] ZUBARAN, Maria Angélica. "A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre", *Revista Fênix*, volume 6, 2009, pp. 1-15
[62] KITTLESON, Roger A. "Campaign all of Peace and Charity": Gender and the Politics of Abolitionism in Porto Alegre, Brazil, 1879-88. *Slavery & Abolition*, Vol. 22, No. 3, December 2001, pp. 83–108.

José Mariano, foram responsáveis pela criação de uma nova "cultura política popular" na segunda metade do Oitocentos.[63]

Deslocando o foco para a província da Bahia, diversos pesquisadores observaram uma movimentação abolicionista tanto na capital como também no recôncavo, no extremo sul e no alto sertão. Através da análise de fontes variadas – jornais, atas de sociedades abolicionistas, inventários, processos-crime –, Dale Graden, Jaílton Brito, Walter Fraga Filho, Wlamyra Albuquerque, Ricardo Tadeu Caires Silva e Jacó dos Santos Souza, investigaram a ação de vários protagonistas envolvidos neste movimento – escravos, homens livres de cor, abolicionistas, dentre outros – via imprensa, tribunais, sociedades abolicionistas, montepios e *meetings*. Essas ações somadas às fugas e insubordinação dos cativos, contribuíram decisivamente para o fim da escravidão.[64]

No amplo território de Minas Gerais, pesquisadores demonstraram que houve uma fermentação social efetiva e popular acerca da Abolição em diferentes localidades da província. Luiz Gustavo Santos Cota ressaltou a diversidade de posicionamentos em relação à campanha pela Abolição em Minas Gerais, evidenciando os conflitos resultantes das ações de militantes antiescravistas, escravos, senhores e autoridades públicas.[65] Também para Minas Gerais, porém, enfocando a cidade de São João del-Rei, Denílson Silva observou uma mobilização em torno da Abolição, enfatizando as associações abolicionistas, as manifestações em espaços públicos e as ações de intelectuais.[66] Juliano

---

[63] CASTILHO, Celso Thomas. *Abolitionism Matters: The Politics of Antislavery in Pernambuco, Brazil, 1869-1888.* A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History in the Graduate Division of the University of California, Berkeley. Berkeley: University of California, 2008, p. 150.

[64] GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*: *Bahia 1835-1900.* Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2006; BRITO, Jailton. *A abolição na Bahia, A abolição na Bahia: uma história política, 1870 -1888.* Salvador: CEB, 2003; FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910).* Campinas, SP: Unicamp, 2006; ALBUQUERQUE. Wlamyra. *O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009; SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição*. *Escravos, Senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888).* (Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná), 2007; SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição: escravidão e liberdade na imprensa abolicionista de Cachoeirana (1887-1889).* (Dissertação em história regional e local, Santo Antônio de Jesus, Bahia/UNEB, 2010).

[65] COTA, Luiz Gustavo Santos. *Ave, Libertas*: *abolicionismos e luta pela liberdade em Minas Gerais na última década da escravidão.* (Tese de doutorado em história social, Niterói, UFF, 2013),

[66] SILVA, Denílson de Cássio. "Intelectuais, escravidão e liberdade em São João del-Rei no final do século XIX". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva. (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil*, Niterói: PPGHistória- UFF, 2011.

Sobrinho abordou a relação entre ideias abolicionistas e o protestantismo no sul de Minas Gerais, na última década da escravidão.[67]

No eixo de pesquisas sobre trajetórias de abolicionistas, além de Luiz Gama,[68] as experiências de outros personagens que atuaram no movimento abolicionista foram incorporadas à historiografia do abolicionismo, dentre eles, André Rebouças, José do Patrocínio, Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, Quintino de Lacerda, Manuel Querino e Eduardo Carigé.[69] Apesar de a historiografia voltar-se para as trajetórias desses líderes políticos reconhecidos nacionalmente, faltam estudos de homens não tão famosos, mas que foram importantes propagandistas na luta pelo fim da escravidão. A escolha desse caminho metodológico pode lançar luz para entendermos melhor a complexidade do movimento abolicionista a partir da experiência desses indivíduos.

Com o resgate de variadas imagens do "Atlântico", as abordagens sobre a escravidão, os processos de Abolição e o pós-abolição, definitivamente, deixaram de ser restritas à dimensão nacional, era internacional e atlântica.[70] Na esteira dessa renovada orientação teórica e metodológica, que percebe as nuances e desdobramentos de processos históricos conectados, o abolicionismo no Brasil também passou a ser mais explorado em extensões transatlânticas, ultrapassando, assim, os limites das fronteiras nacionais. Diversos estudos demonstraram que personagens, ideias e literaturas antiescravistas inglesas e norte-americanas, inspiraram a campanha abolicionista brasileira. A circulação

---

[67] SOBRINHO, Juliano Custódio. "Por que então a reserva, o silêncio medroso ante um crime tão grave? A atuação protestante no Sul de Minas Gerais no limiar da Abolição." In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013.

[68] FERREIRA, Lígia F. (Org.). *Luiz Gama – Primeiras Trovas Burlescas. São Paulo*, Martins Fontes, 2000; AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha – a trajetória de Luís Gama na imperial cidade de São Paulo.* Campinas, SP: UNICAMP/CECULT, 1999.

[69] Cf.: MATTOS, Hebe. "André Rebouças e o Pós-abolição: entre a África e o Brasil (1888-1898)." *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: ANPUH, 2013; PEREIRA, Matheus Serva. *Uma viagem possível: da escravidão à cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil*. (Dissertação de mestrado em História Social, Niterói, UFF, 2011); SILVA, Ricardo Tadeu Caires. "Eduardo Baraúna Carigé (1851-1905): O Antônio Bento baiano." *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011; ALBUQUERQUE, Wlamyra. "A vala comum da 'raça emancipada': abolição e racialização no Brasil, breve comentário." In: *História Social,* n. 19, segundo semestre de 2010; ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O Jogo da dissimulação*. Op.cit; SILVA, Ana Carolina Feracin da. *De "papa-pecúlios" a tigre da abolição: a trajetória de José do Patrocínio nas últimas décadas do século XIX*. (Tese de Doutorado em História) Campinas: IFCH. UNICAMP, 2006; ANDREWS, George Reid. *Afro-Latin America (1800-2000).* Oxford: Oxford University Press, 2004; AZEVEDO, Célia Marinho. "Quem Precisa de São Nabuco?." *Estudos Afro-Asiáticos,* Ano 23, nº 1, 2001, pp. 85-97.

[70] Cf. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência.* Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001; BENNETT, Herman L. "The subject in the plot: national boundaries and the "history" of the black Atlantic." *African Studies Review*, v. 43, n. 1, p. 101-124, 2000; LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *A hidra de muitas cabeças*: *marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008; GOMES, Flávio; SOARES, Carlos E.L., *Sedições, haitianismo e conexões no Brasil: outras margens do Atlântico negro.* Novos Estudos, São Paulo, v.63, p.131-144, 2002.

de projetos políticos e culturais alcançava abolicionistas e debates públicos. Célia Marinho de Azevedo ofereceu uma abordagem comparada e nos convidou a refletir sobre as conexões ideológicas entre os Estados Unidos e o Brasil, estabelecendo, assim, conexões transatlânticas entre abolicionistas.[71] À guisa de exemplo, Azevedo tece uma interessante comparação de caráter ideológico entre o abolicionista William Garrison, nascido no norte dos Estados Unidos, e Joaquim Nabuco. Angela Alonso também inseriu o abolicionismo em seu contexto internacional, apontando a interlocução do movimento abolicionista brasileiro com movimentos similares no exterior. Alonso argumentou que abolicionistas brasileiros, como Abílio Borges e Joaquim Nabuco, estabeleceram diálogos com a rede abolicionista transnacional e se inspiraram num repertório de experiências abolicionistas estrangeiras, que incluíam formas de organização (formação de associações), espaços de expressão (parlamento, espaço público, clandestinidade) e estratégias de ação.[72] Assim como Alonso, Antônio Penalves Rocha apontou a relação que abolicionistas brasileiros mantinham com abolicionistas estrangeiros, analisando diversas correspondências trocadas entre Joaquim Nabuco e a *British Anti-Slavery Society*.[73] A interlocução internacional que José do Patrocínio exibia nas páginas da *Gazeta da Tarde*, foi observada por Ana Flávia Pinto. Tal jornal traduziu e publicou a autobiografia do famoso abolicionista afro-estadunidense Frederick Douglass.[74] Maria Helena Machado avaliou o impacto do contexto norte-americano, sobretudo das décadas que antecederam e sucederam a Guerra de Secessão, nos destinos da escravidão e no desenvolvimento do pensamento abolicionista no Brasil. Machado demonstrou que diversas ideias a respeito da raça e do destino dos afroamericanos em sociedades pós-emancipação, circularam no território brasileiro por meio de viajantes e jornais norte-americanos.[75]

A vertente interpretativa que reconhece escravos e libertos como agentes históricos também influenciou as pesquisas que versam sobre o destino dos escravos e seus

---

[71] Cf. AZEVEDO, Célia Marinho de. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil, uma história comparada*, século XIX. São Paulo: Annablume, 2003, p. 14.

[72] Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas.* Op. cit; ALONSO, Ângela. *O Abolicionismo como Movimento Social.* Op. cit, pp. 115-137.

[73] Cf. ROCHA, Antônio Penalves. *Abolicionistas brasileiros e ingleses. A coligação entre Joaquim Nabuco e a British and Foreign Anti-Slavery Society (1880-1902).* São Paulo: UNESP, 2009; Cf. também: BETHELL, Leslie; CARVALHO, José Murilo de. "Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos. Correspondência, 1880-1905." *Estudos Avançados*, vol.23 n. 65 São Paulo, 2009.

[74]Cf. PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Fortes laços em linhas rotas: Literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX.* (Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp), 2014, p.289.

[75] MACHADO, Maria Helena P. T., "Os Abolicionistas Brasileiros e a Guerra de Secessão". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva (orgs.), *Caminhos da Liberdade: histórias da Abolição e do pós-abolição.* Niteroi: PPG:UFF, (e-book), 2011.

descendentes em antigas sociedades escravistas nas Américas no pós-emancipação. Se até a segunda metade da década de 1980, aproximadamente, o foco maior era para os estudos sobre escravidão, e não da liberdade e do pós-emancipação, os trabalhos de Eric Foner, Rebecca Scott e Thomas Holt caminharam para outras direções e indicaram com mais evidencias os significados da liberdade e da cidadania após o fim da escravidão, inaugurando também uma fase de estudos do pós-emancipação em perspectiva comparada.[76] Seus estudos ofereceram reflexões importantes para se pensar que os processos de Abolição e a posterior reorganização do trabalho nas Américas não devem mais ser considerados isoladamente[77] e no limite das "histórias nacionais". A opção pela comparação, não apenas entre países e regiões, mas entre personagens, temáticas e fontes, possibilitou novas reflexões sobre continuidades e rupturas no processo de pós-emancipação, e permitiu olhares contratantes e aproximáveis com diversas regiões das Américas. Por meio dos conceitos de "atlântico negro" de Paul Gilroy[78] e de "diáspora", de Stuart Hall[79] a perspectiva dos renovados estudos em torno do pós-emancipação ampliou-se[80] e, definitivamente, deixou de ser restrita à dimensão nacional.[81]

Paulatinamente, a historiografia do pós-abolição no Brasil incorporou, para além dos liames das fronteiras nacionais, as discussões sobre a liberdade e seus possíveis significados para os diversos atores sociais, a questão dos direitos de cidadania dos libertos, os mecanismos de hierarquização, as avaliações sobre as relações raciais e as lutas contra o racismo, a construção de memórias e identidades, os movimentos e trocas

[76] FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e o seu legado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 (publicado pela primeira vez em 1983); HOLT, Thomas. *Black over white: negro political leadership in South Carolina during Reconstruction.* Urbana: The University of Illinois Press, 1979; HOLT, Thomas. *The problem of freedom: race, labour and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: The Jihn Hopkins University Press, 1992; SCOTT, Rebecca J. "Exploring the meaning of freedom: postemancipation societies in compative perspective". *Hispanic American Historical Review*, 68, número 3, 1988.

[77] Cf. ABREU, Martha; VIANA, Larissa. *Lutas políticas, relações raciais e afirmações culturais no pós-abolição.* Op. cit, p. 164.

[78] Gilroy, com base na música negra e no pensamento politico, destaca que o Atlântico poderia ser tomado como uma unidade de análise complexa, na perspectiva transnacional. Dessa maneira, Gilroy incorporou discussões da história cultural, priorizando a investigação sobre os movimentos de trocas culturais entre América, Europa e África. Cf. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência.* Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001.

[79] STUART, Hall. *Da diáspora, identidades e mediações culturais.* Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

[80] ABREU, Martha; VIANA, Larissa. *Lutas políticas, relações raciais e afirmações culturais no pós-abolição.* Op. cit., p. 167.

[81] Conforme argumentou Micol Seigel, a perspectiva transnacional busca conexões entre pessoas e projetos, operando do local ao global. Seigel abordou as trocas culturais entre os Estados Unidos, o Brasil e a Europa por meio do maxixe. Cf. SEIGEL, Micol. *Uneven Encounters*: *Making race and nation in Brasil and the United States*. Durham: Duke University Press, 2009.

culturais,[82] pois até então, "apenas a marginalização dos libertos no mercado de trabalho pós-emancipação era enfatizada nas análises historiográficas."[83] Segundo Hebe Mattos e Ana Rios, o pós-abolição como questão específica se diluía na discussão sobre o que fazer com o "povo brasileiro", nas suas palavras, "com a abolição do cativeiro, os escravos pareciam ter saído das senzalas e da história, substituídos pela chegada em massa de imigrantes europeus."[84] As reflexões sobre as formas, condições e concepções de liberdade no pós-abolição vêm ampliando cada vez mais nos últimos anos, por meio do intercâmbio de pesquisas entre historiadores e antropólogos empenhados em construir um campo original de estudos, desenvolver diferentes metodologias e analisar novas fontes.

A presente pesquisa segue as renovadas orientações teóricas e metodológicas da historiografia da abolição e do pós-abolição no Brasil, bem como os estudos que privilegiam as expressões políticas e culturais historicamente protagonizadas por escravizados e seus descendentes em antigas sociedades escravistas, em perspectiva de uma história conectada. No decorrer do trabalho propomos reflexões sobre abolicionismo, propaganda, música, identidade racial e participação política nos processos da abolição e do pós-abolição no Brasil por meio da análise da trajetória do músico negro Manoel Tranquilino Bastos.

III. O *corpus* documental desta tese é formado por abundantes e diversificadas fontes documentais, produzidas e acumuladas por Tranquilino Bastos no exercício de suas atividades profissionais e, de um modo geral, ao longo de sua vida. Entre elas encontramos alguns textos manuscritos – dispostos em vários cadernos – que expressavam de forma

[82] Cf. BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post- Abolition São Paulo and Salvador.* New Jersey and London: Rutgers University Press, 1998. ANDREWS, George Reid, *Negros e Brancos em São Paulo.* Bauru: Edusc, 1999; CUNHA, Olívia; GOMES, Flávio (orgs.), *Quase-Cidadãos. Histórias e antropologia do pós-emancipação no Brasil.* Rio de Janeiro: FGV, 2007; SCULLY, Pamela; PATON, Diana. *Gender and Slave: Emancipation in the Atlantic World*. Durhan and London: Duke University Press, 2005; COOPER, Frederick; HOLT, Thomas; SCOTT, Rebecca. *Além da escravidão. Investigação sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; MATTOS, Hebe; RIOS, Ana Lugão. *Memórias do cativeiro.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; ANDREWS, George Reid. *América afro-latina, 1800-2000.* São Carlos: Edufscar, 2007; ALBUQUERQUE. Wlamyra. *O Jogo da Dissimulação.* Op. cit.; SEIGEL, Micol. *Uneven Encounters*. Op. cit; ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna; LONER, Beatriz; MATTOS, Hebe; MOSMA, Karl (orgs.). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos*, volume 3, Niterói: Editora da UFF, 2014.

[83] MATTOS, Hebe Maria; RIOS. Ana Maria. "O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas." In*: Topoi*, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, p. 170.

[84] Idem.

crítica, a sua opinião sobre escravidão e liberdade, monarquia e republicanismo, raça, candomblé, curandeirismo e espiritismo. A maior parte dos textos originais possui uma anotação feita a lápis, pelo próprio maestro, indicando: "publicado". De fato, muitos de seus escritos foram publicados, alguns anos depois, sob a forma de crônicas, na coluna semanal que o maestro manteve n'*O Pequeno Jornal*, de Cachoeira, no período de 1924 a 1935. Também encontramos em seu acervo pessoal, correspondências, cadernos de contabilidade que contém anotações pessoais, receitas de remédios homeopáticos, partituras musicais, atas de sessões espíritas, cadernos com recortes de jornais e uma série de relatos autobiográficos. Avaliamos que para além da análise dos documentos tradicionais e de cartórios, esse conjunto documental revela-se extremamente importante para a investigação de sua trajetória, uma vez que foram recolhidos, produzidos ou organizados pelo próprio maestro. Portanto, esses documentos reunidos podem iluminar caminhos para a compreensão de suas experiências e de como ele próprio se identificava, também nos oferecem pistas sobre os indivíduos que compunham as redes de relações a que pertencia e, em particular, sobre o movimento abolicionista e o pós-abolição em Cachoeira.

Cabe destacar que o acervo pessoal de Bastos foi entregue por dona Doralice Gomes, sua filha de criação, ao jornalista Jorge Ramos, que recentemente publicou uma biografia sobre o maestro, intitulada *O semeador de Orquestras.* Alguns documentos possuem mais de 100 anos, sendo que, a maioria não possui uma sequência cronológica e não está datado.[85] Bastos também formou uma notável coleção de documentos musicais que se encontra arquivada na Biblioteca Pública do Estado da Bahia e atualmente passa por um processo de organização arquivística. A coleção musical de Manoel Tranquilino Bastos contém cerca de 1.500 documentos, entre partituras e livros em forma de manuscritos e impressos.[86]

Além das fontes citadas acima, o *corpus* documental da pesquisa abrange jornais abolicionistas de Cachoeira e de outras localidades, encontrados no acervo digital da Biblioteca Nacional, na Biblioteca Pública do Estado da Bahia, no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e no acervo digital da Vanderbilt University (Estados Unidos); composições e coletâneas musicais arquivadas na Biblioteca Nacional, na Biblioteca

[85] Cf. RAMOS, Jorge. *O semeador de Orquestras.* Histórias de um maestro abolicionista. Edição: Solisluna, Salvador, 2011, pp. 125-26.
[86] SANTOS FILHO. Juvino Alves dos, "Manuel Tranquilino Bastos: um estudo de duas obras para clarineta", (Dissertação Mestrado em Música), Universidade Federal da Bahia: Salvador: UFBA, p. 25.

Pública do Estado da Bahia e na Biblioteca do Congresso (Estados Unidos); estatutos e atas de sociedades abolicionistas, como as da Sociedade Abolicionista Libertadora Cachoeirana, que se encontram no Arquivo Público do Estado da Bahia; livros de qualificação de votantes do Arquivo Regional de Cachoeira; relatos memorialísticos; dentre outros documentos, localizados em arquivos, bibliotecas e acervos particulares.

IV. Organização da tese.

No primeiro capítulo apresentaremos "O mundo de Tranquilino Bastos". Descreveremos a sua origem, condição social e o cenário em que forjou a sua trajetória e estabeleceu as suas estratégias e alianças. Com a finalidade de buscar compreender como o seu trabalho artístico se desdobrou numa militância abolicionista, também discutiremos no decorrer desse capítulo, a formação das filarmônicas e o seu papel no Recôncavo, destacando as práticas políticas e culturais da Euterpe Ceciliana, a trajetória musical de Bastos e os conflitos em torno da valorização ou não, de determinados gêneros musicais e do reconhecimento social de artistas negros no pós-abolição.

No capítulo 2 destacaremos a movimentação social em favor da abolição da escravidão em várias províncias do Império, principalmente, na Bahia, com a finalidade de demonstrar a participação popular no abolicionismo em Cachoeira e trazer à tona as tensões e conflitos que permearam as relações entre vários personagens. Por meio da trajetória de militância do músico Manoel Tranquilino Bastos e do mapeamento das suas redes sociais, traçaremos as sociedades abolicionistas de Cachoeira, verificaremos como os variados projetos de emancipação gradual foram recebidos pelos cachoeiranos, bem como suas reações acerca do avanço do abolicionismo na década da Abolição, e exploraremos as ações de diversos agentes que se envolveram na luta pelo fim da escravidão na cidade.

O capítulo 3 terá como pano de fundo a análise das manifestações públicas promovidas por sociedades abolicionistas e as músicas utilizadas na propaganda pelo fim da escravidão. Para tanto, examinaremos as "reuniões festivas" e as músicas compostas pelo maestro Tranquilino Bastos e outros músicos, que embalaram a campanha abolicionista no Recôncavo baiano e em diferentes partes do Brasil. Este capítulo também trará a discussão sobre a dimensão atlântica do abolicionismo. A perspectiva transnacional nos oferece caminhos para explorarmos as formas de mobilização abolicionista nos Estados Unidos e no Brasil, assim como as músicas e a atuação de músicos na campanha

abolicionista em ambos os países. Embora vivessem em mundos diferentes nas Américas e apesar das inúmeras diferenças entre eles, músicos negros e, em geral, populares, trilharam um importante caminho de luta pelo fim da escravidão e de integração social por meio do campo musical. Avaliamos que conhecer e aproximar essas histórias amplia a nossa concepção sobre conexões políticas e culturais.

Por derradeiro, no quarto capítulo analisaremos as comemorações do 13 de Maio de 1888 em Cachoeira e os significados da Abolição para Tranquilino Bastos e outros indivíduos que aguardaram ansiosamente o "dia da liberdade". Também examinaremos nesse capítulo, os escritos de Tranquilino Bastos que expressavam de forma crítica a sua opinião sobre monarquia e republicanismo, raça, candomblé, curandeirismo e espiritismo. Objetivamos compreender, portanto, a visão que ele construiu sobre o tempo de transformações que marcou o fim da escravidão no Brasil e os primeiros anos dos governos republicanos, suas estratégias de integração à sociedade, num cenário de incorporação das teorias racistas, de enérgicas medidas de repressão às manifestações identificadas como "africanismo" e de construção de um Brasil "moderno".

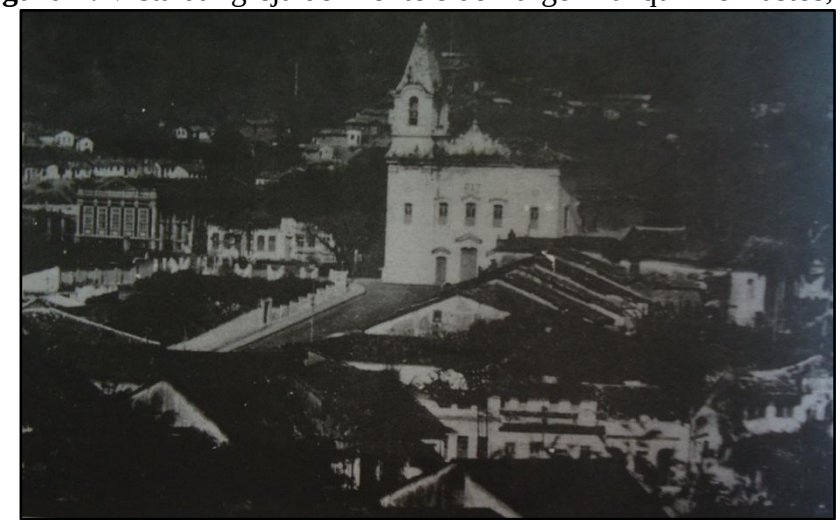
CAPÍTULO 1. O MUNDO DE TRANQUILINO BASTOS

1.1 "Tanto negócio e tanto negociante": Cachoeira, uma cidade negra

O músico Manoel Tranquilino Bastos, conhecido no Recôncavo baiano como "Maestro Abolicionista", nasceu à Rua do Pasto, denominada atualmente Rua da Feira, na cidade de Cachoeira, em oito de outubro de 1850. Faleceu em sua casa, na Praça do Monte – que recebera o nome de "Praça Maestro Tranquilino Bastos" (cf. figura 1) –, no dia 12 de março de 1935. Bastos era filho de Antonio de Souza Durão, um imigrante português que se instalou em Cachoeira no começo do século XIX, com uma liberta chamada Carlota Maria da Conceição, nascida no Iguape, região onde concentrava diversos engenhos de açúcar. Não sabemos por quanto tempo sua mãe havia sido escrava ou como ela conseguiu a sua alforria, que poderia até sido comparada por meio de terceiros, como o próprio Antonio Durão. Na realidade, também conhecemos pouco sobre a sua condição de liberta, sabemos apenas que Tranquilino Bastos nascera de ventre forro. Natural da Vila de Mondim de Basto, seu pai incorporou ao nome o topônimo do lugar de onde nascera, ficando denominado em Cachoeira como Antonio de Basto. Tranquilino Bastos foi batizado na matriz de São Félix, por residirem ali os seus padrinhos, o português Joviniano José da Silva e Almeida – considerado por Bastos "o coronel do caráter, o condestável" –[87] e sua mulher.[88] Existem vários indícios, entre eles crônicas escritas por Tranquilino Bastos, que revelam a influência de seus padrinhos na sua criação. Tudo indica que após o nascimento do filho, Basto voltou a Portugal e deixou o filho sob os cuidados dos seus padrinhos. Nos registros de qualificação de votantes de Cachoeira, o músico aparece apenas como filho natural de Carlota Maria da Conceição.[89] A morte de sua mãe foi descrita por ele: "No dia 24 de fevereiro de 1870, numa quinta-feira, morreu minha mãe." Mais adiante, Bastos também chegou a anotar: "No dia 4 de maio, escrevi a meu pai, morando meu pai na freguesia de São Vicente de Baixo, Louzada."[90]

[87] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Meu ministério*, APJR. Cf. também: *O Pequeno Jornal*, "Das minhas percepções", Cachoeira, s/d. Livro de anotações e recortes de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.
[88] Cf. SILVA, Pedro Celestino da. "Galeria Cachoeirana". In: *Revista do IGHBa*, Salvador, n. 68, 1942, p.73, IGHB; RAMOS, Jorge. *O semeador de Orquestras. Histórias de um maestro abolicionista.* Edição: Solisluna, Salvador, 2011, pp. 26-27.
[89] Livro de qualificação de votantes (1875;1878), Cachoeira, ARC.
[90] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.

Figura 1. Vista da Igreja do Monte e do Largo Tranquilino Bastos, s/d.



Fonte: SIMAS FILHO, Américo. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*: *plano urbanístico de Cachoeira*. Salvador: UFBA, 1976-1979.

Localizada no Recôncavo Baiano,[91] às margens do Rio Paraguaçu – via de comunicação com o centro da província –, Cachoeira [92] foi um significativo porto na rede que se teceu no Atlântico. De acordo com Flávio Gomes, por suas dimensões portuárias, muitas cidades escravistas se transformaram em verdadeiros portais do Atlântico no sentido da gestação de cosmovisões, cooperação e identidades.[93] A baía de Todos os Santos estabelecia comunicação direta entre o porto de Salvador e sua hinterlândia agrícola. Em 1775, o termo de Cachoeira abrangia oito freguesias, dentre elas: Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, Senhor Deus Menino de São Félix, São Pedro da Muritiba, Nossa Senhora do Desterro do Outeiro Redondo, Nossa Senhora do Bom Sucesso da Cruz das Almas, São Thiago do Iguape, Nossa Senhora da Conceição da Feira e Santo Estevam do Jacuípe.[94]

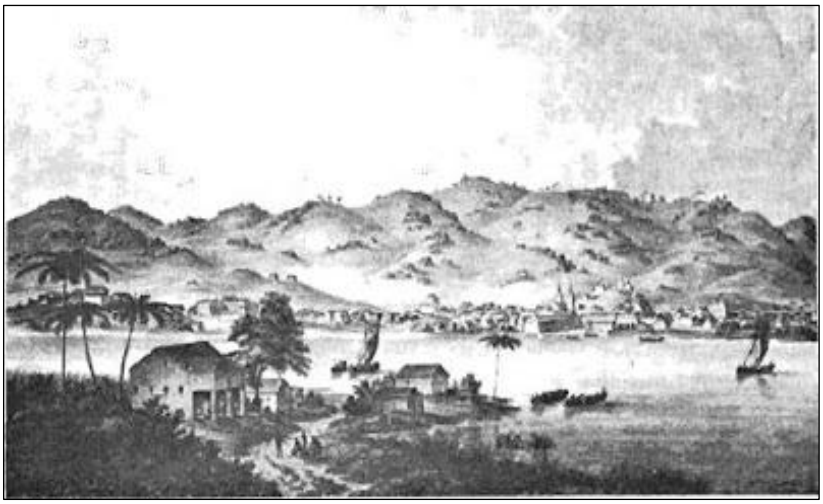
[91] A hinterlândia de Salvador, o Recôncavo, é uma região essencialmente costeira. De acordo com Kátia Mattoso, o Recôncavo baiano abrange todas as terras adjacentes, ilhas e ilhotas, bem para além das praias, vales, várzeas e planaltos próximos ao mar: uma orla de quase trezentos quilômetros torna bastante fácil a circulação. Numerosos rios se lançam a baía por amplos braços navegáveis. MATTOSO, Katia. *Bahia século XIX: uma província no Império.* Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992, pp. 51-53.

[92] A vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto de Cachoeira foi criada em 1698.

[93] GOMES, Flávio. "Cidades como espaços atlânticos: sobre biografias, diásporas, marinheiros e africanos." In: SANGLARD, Gisele; ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de.; SIQUEIRA, José Jorge (orgs.) *História Urbana: memória, cultura e sociedade.* Rio de Janeiro: FGV, 2013, p.101.

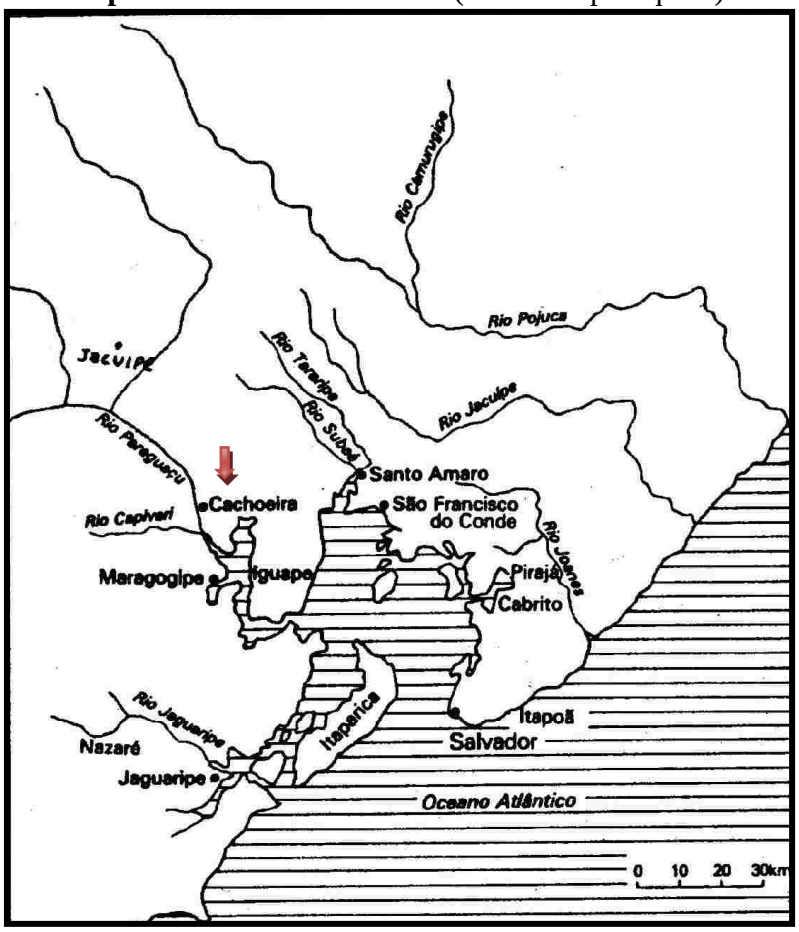
[94] Cf. *Almanach da Comarca de Cachoeira para o ano de 1889*. Bahia: Imprensa popular, 1888, p. 64, Setor de periódicos raros, BPEB; SOUZA, Antônio Loureiro de. *Notícia histórica da Cachoeira*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972, p. 19.

Figura 2. Cachoeira – vista de São Félix, 1825 (autor: J.M.Rugendas)



Fonte: REIS, João José. "Recôncavo Rebelde: Revoltas Escravas nos Engenhos Baianos." *Afro-Ásia*. Número 15. Salvador, 1990, p. 113.

Mapa1. O Recôncavo Baiano (cidades e paróquias)



Fonte: REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 57-81, mar./ago. 1988. p.44.

Entre o final do século XVIII e início do XIX, Cachoeira já era considerada "o segundo porto mais importante da Bahia" [95] e, apesar de estar localizada na região dos engenhos, tornou-se centro da agricultura do fumo. O desenvolvimento do cultivo de cana-de-açúcar, do fumo e da mineração de ouro no Rio das Contas, e a intensificação do tráfico pelas estradas reais e da navegação pelo Rio Paraguaçu, colaboraram para o progresso econômico da região a partir do século XVIII.[96] Desse modo, sua economia girava em torno da produção de cana-de-açúcar e, posteriormente, do fumo, que na África passou a ser moeda de troca para compra de mais escravos, sobretudo no Golfo de Benin – a maioria deles nagôs, jejes e hauçás, egressos de sociedades africanas ocidentais, muitas já islamizadas – de onde vinha nessa época a maioria dos africanos da Bahia.[97] Justamente pela forte influência malê, Cachoeira também ficou conhecida como "Meca da Bahia". De acordo com João Reis, muitos escravos reexportados para a região de Minas Gerais através da Bahia passavam por Cachoeira, que então estava na rota do tráfico.[98]

O fumo podia ser produzido em pequena escala, atraindo agricultores mais pobres interessados no mercado de exportação e que exerciam paralelamente a agricultura de subsistência. Luís Nicolau Parés afirma que as fazendas de fumo, geralmente com menor poder econômico e acesso a créditos, empregavam menos escravos e provavelmente absorviam aqueles mais baratos (mulheres, crianças, idosos), porque o cultivo do fumo requer relativamente menos esforço físico que o do açúcar.[99] Os crioulos sempre constituíam a maioria da população cativa nas zonas fumageiras de Cachoeira, comparando com as zonas açucareiras que contavam mais com a presença africana.[100]

O volume de exportação do fumo aumentou na metade do século XVIII, porém, a economia da região prosperou ainda mais com o aquecimento do tráfico de escravos em função da expansão do comércio açucareiro, que ressurgia naquele momento. A recuperação da economia do açúcar na década de 1790, em grande parte, como decorrência

[95] REIS, João José. *Magia jeje na Bahia.* Op. cit, p.63.
[96] Sobre aspectos econômicos do Recôncavo baiano no século XVIII, Cf. SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
[97] REIS, João José. *Magia jeje na Bahia.* Op. cit., p.63.
[98] Idem.
[99] PARÉS, Nicolau, "O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750-1800)". In *Revista Afro-Ásia*,n.33 (2005), p. 105.
[100] Os estudos de Bert Barickman para o final do século XVIII e início do XIX, apontam que nas fazendas de tabaco os africanos não superavam os 30%, enquanto nas fazendas de cana e engenhos de açúcar eles apenas chegavam à metade. Para Barickman "os lavradores de fumo, em acentuado contraste com seus vizinhos, os senhores de engenho e lavradores de cana, não dependiam fundamentalmente do tráfico atlântico para garantir a reprodução a longo prazo da força de trabalho escrava que utilizavam". BARICKMAN, B. J. *Um Contraponto Baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 259-263.

da revolução escrava do Haiti e a abertura do mercado internacional para a produção brasileira, gerou um crescimento da importação de africanos. A metade das paróquias nas imediações de Cachoeira no século XVIII e início do XIX era de cativos. Através da análise do registro censitário de 1835, João Reis afirma que a freguesia de São Tiago do Iguape – onde concentravam os grandes engenhos da comarca de Cachoeira e local de nascimento da mãe de Tranquilino Bastos –, contou com 3.982 escravos, 3.101 livres e 343 libertos. Entre os escravos, cerca de 60 por cento eram nascidos na África, porém, cessado o tráfico legal, cairia para 53 por cento.[101] De acordo com Katia Mattoso, em 1850, esta freguesia era composta por 12 proprietários, que controlavam 80 por cento das terras.[102] Ao contrário do Caribe, no Brasil a maior parte dos escravos estava em mãos de pequenos e médios proprietários. Por conta da exploração da mão-de-obra escrava, Cachoeira ocupou lugar de destaque na vida econômica, política e cultural do país até o final do século XIX. Cabe ressaltar que a dinâmica econômica de Cachoeira não se resumia apenas à agricultura de exportação. Paralelamente à grande lavoura açucareira e às plantações de fumo, existia uma variedade de cultivos de subsistência que movimentava os mercados locais de Salvador e de outros centros urbanos da província. Nos próprios engenhos, escravos e libertos cultivavam alguns gêneros de subsistência que podiam ser consumidos internamente ou vendidos nas feiras locais.[103]

No início do século XIX, iniciou-se uma série de levantes escravos no Recôncavo. Segundo Reis, o controle da população escrava se intensificou após uma rebelião em 1809, na cidade de Nazaré das Farinhas, ocasião em que o Conde da Ponte adotou uma série de medidas para fazer ao que considerava excessiva liberalidade dos senhores com seus escravos. Foram principalmente os escravos africanos que mais se rebelaram. A criação de laços de solidariedade entre escravos egressos de sociedades guerreiras e muitos deles adeptos do Islã (nagôs, jejes e hauçás), acabaram gerando uma disposição para a luta. Já os crioulos (negros nascidos no Brasil), em geral, ficaram a margem da onda rebelde, se alinhando aos seus senhores.[104] Em 1814, um grupo de hauçás atacou a região do Iguape e, no dia 23 de março, o juiz de fora de Maragogipe recebeu uma correspondência do major João Francisco Chobi, chefe do destacamento de Maragogipe: "Participo a V.Sa. que se acha todo o Iguape incendiado e atacado pelos negros e, portanto, passo as ordens

[101] Cf. REIS, João José. *Recôncavo Rebelde*. Op. cit., p. 101.
[102] MATTOSO, Katia. *Bahia século XIX*. Op. cit., pp. 40-41.
[103] Cf. estudos de Barickman para o Recôncavo baiano. BARICKMAN, B. J. *Um Contraponto Baiano.* Op. cit.
[104] REIS, João José. *Recôncavo Rebelde.* Op. cit., pp. 101-103.

necessárias aos meus soldados a fim de acautelar as consequências que se podem esperar".[105]

Cachoeira possuía o segundo núcleo populacional de toda a província. No ano de 1775 a população da vila estava estimada em 4.000 habitantes; em 1804, cerca de 5.000 habitantes; e no ano de 1826, período da petição para transformar a vila em cidade, possuía 6.000 e 60.000 habitantes em todo termo. Como observou João Reis, nesses números "não estão incluídas as centenas de pessoas que percorriam suas ruas todos os dias, vindas de fora para tomar os barcos rumo a Salvador, tratar de negócios, comprar e vender, pois Cachoeira era porto e núcleo comercial".[106] Durante o período colonial, a vila foi descrita por vários observadores e viajantes, despertando atenção também dos viajantes europeus Spix e Martius que, em 1817, registraram: "[...] sem dúvida a mais rica, populosa e uma das mais agradáveis vilas de todo o Brasil. Numerosas vendas e armazéns cheios de vários artigos europeus revelam o alto grau de movimentação do seu comércio."[107] Com uma vida urbana intensa, compreendia uma área geográfica populosa, com diversas conexões comerciais e intercâmbios culturais, vastas plantações de fumo e cana, sendo espaço de produção e distribuição de gêneros alimentícios. Com a implantação da navegação a vapor, nas primeiras décadas do século XIX, se consolidaria como entreposto comercial entre Salvador e o interior do Brasil. O "Vapor de Cachoeira", "fabulosa máquina inglesa" inaugurada em 1819, atravessava o Paraguaçu, ligando a capital à Cachoeira, formando um sistema dinâmico que, além de levar passageiros, transportava produtos.

A vida cultural e religiosa de Cachoeira foi influenciada pela tríade África, Europa e América. A predominância numérica e a coexistência de jejes e nagôs no Recôncavo baiano possibilitou o desenvolvimento de redes de solidariedade e identidades coletivas, contribuindo para a formação de irmandades, como a Irmandade dos Nagôs, a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios e a Irmandade da Boa Morte, e terreiros de candomblés, como os terreiros jeje-mahin e jeje-nagô.[108] Para Nicolau Parés, "os escravos recém-chegados já encontravam em funcionamento redes sociais estruturadas, em que a

[105] Idem, p. 107.
[106] REIS, João José. *Magia jeje na Bahia.* Op. cit., p.63.
[107] SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Melhoramentos, 1976.
[108] Sobre a formação de terreiros de candomblé em Cachoeira, Cf. PARÉS, Luis Nicolau. A *formação do candomblé*: *história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006; NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. *Terra de macumbeiros: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jeje -nagô em Cachoeira e São Félix* – Bahia. 2007. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia/ CEAO, Salvador), 2007, p. 39.

identidade coletiva de nação era efetivamente operacional e o processo de assimilação dessa nova identidade podia produzir-se com mais rapidez." Ainda segundo Parés, as informações sobre irmandades de negros e batuques de escravos, indicam de forma clara como as novas identidades foram assimiladas pelos africanos e como as novas comunidades linguístico-culturais tiveram uma notável incidência na sua organização social. Contudo, há indícios de que, entre os africanos, as etnicidades trazidas das terras de origem persistiram e o seu uso foi mais habitual do que a documentação deixa entrever.[109]

Na primeira metade do século XIX, Cachoeira teve projeção na política imperial pela sua participação nas lutas pela Independência. Assim, a história de Cachoeira nos remete aos conflitos que tiveram lugar na Bahia entre os anos de 1822 e 1823. Podemos afirmar que a participação da população negra – escravo, forro ou livre – em assuntos políticos, remonta também aos episódios deste período. O historiador João José Reis torna patente a participação do "partido negro" nas lutas de Independência na Bahia, sobretudo no Recôncavo, reduto de baianos e com grande presença de negros entre os patriotas – ao contrário de Salvador, que estava tomada por tropas portuguesas.[110] Desta forma, ressaltamos a participação de negros e demais grupos subalternos nos debates políticos na região.

Após a Independência, a agitação nas senzalas tornaria ainda maior do que no período anterior. Reis aponta que as décadas de 1820 e 1830 foram agitadas por inúmeras revoltas separatistas, movimentos de rua, quarteladas, assassinatos políticos, não só na Bahia, mas em todo o Brasil. Nesse período a economia também piorou, os preços se elevaram, aumentou a escassez de alimentos e ocorreram secas prolongadas no interior. Paralelamente, o preço do açúcar caiu no mercado internacional, mas a produção interna manteve-se em níveis do período anterior. Em Cachoeira, entre os anos de 1827 e 1828, ocorreram grandes levantes no engenho Vitória e no Iguape.[111]

[109] PARÉS, Nicolau, *O processo de crioulização no Recôncavo baiano*, Op. cit., pp. 87-132

[110] REIS, João José. "O Jogo Duro do Dois de Julho: o "Partido Negro" na Independência da Bahia." In: REIS, João José, SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito*: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 79-98. Do mesmo modo, Hendrik Kraay comprova que os negros cativos lutavam nas batalhas da Independência em troca das suas liberdades. KRAAY, Hendrik. "Livres como o país". *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 4, n. 48, setembro 2009, p. 22-4.

[111] REIS, João José. *Recôncavo Rebelde*, Op. cit., p. 114.

Em 1850, ano de nascimento de Tranquilino Bastos, a Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira já tinha sido elevada à categoria de cidade.[112] Conhecida como "A Heroica Cidade de Cachoeira", devido aos episódios na Independência, e como a "Cidade do feitiço",[113] por causa da concentração de terreiros de candomblé, Cachoeira localiza-se a 110 quilômetros de Salvador. À outra margem do rio Paraguaçu, na sua margem oposta, encontrava-se a freguesia de São Félix. A comunicação entre estas localidades se fazia por meio de saveiros, canoas ou embarcações de pequeno porte, transportando pessoas e mercadorias. No ano de 1865, foi autorizada a construção de uma estrada de ferro que, partindo de Cachoeira, seguiria até a Chapada Diamantina, com um ramal para a Feira de Santana, intensificando, assim, o papel de Cachoeira de entreposto comercial. Os ramais ferroviários começaram a ser construídos em 1867 e, no ano de 1876, ocorreu a inauguração da Estação de Cachoeira. Com o passar dos anos, a cidade se expandiu para a área da estação. A área do comércio foi transferida para as proximidades da estação, transformando a Rua da Feira no polo comercial da cidade. Nesta localidade, foram construídos edifícios de diversos estilos arquitetônicos, como é possível notar na figura 3, que ilustra a linha férrea que ligava Cachoeira à Feira de Santana. A mesma firma inglesa, *The Paraguaçu Steam Tram Road Company Limited*, responsável pela construção dos ramais ferroviários, projetou a Ponte D. Pedro II. Inaugurada em 1885, a ponte, retratada na figura 4, conectava a freguesia de Cachoeira e São Félix, e representava um antigo desejo da população cachoeirana e sanfelixta. Construída com treliças de ferro, fabricadas em estaleiros da Inglaterra, contribuiu significativamente para expansão da cidade e para a economia baiana no final do século XIX e XX. A produção agrícola e mineral do sertão era transportada por burros ou trens até Cachoeira e, em seguida, conduzida por transporte fluvial ou marítimo para a capital por meio do legendário Vapor de Cachoeira.

[112] Por meio da Lei Provincial No. 43, assinada em 13 de março de 1837 pelo então Presidente da Província da Bahia, Francisco de Souza Paraíso, Cachoeira foi elevada à condição de cidade, recebendo o título de "Cidade Heroica".

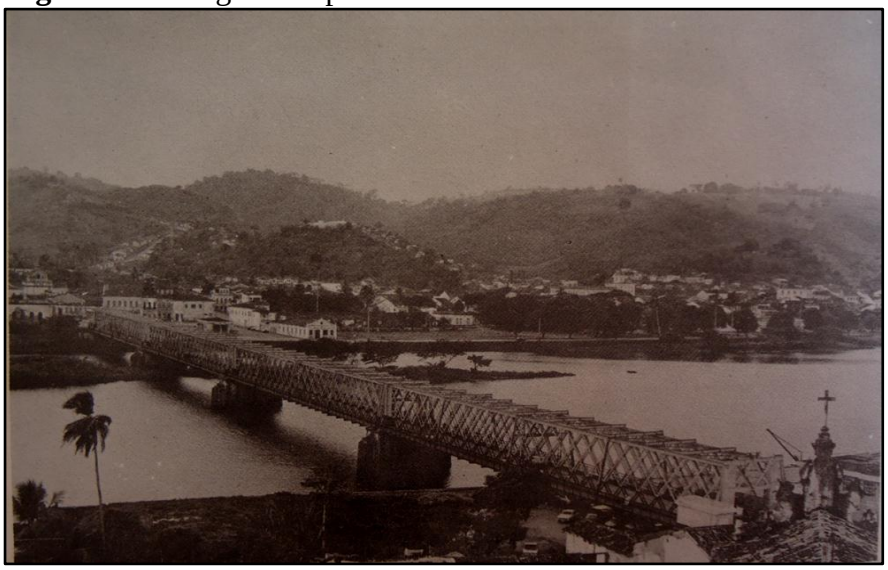
[113] Segundo Edmar Ferreira Santos, os jornais do final do século XIX e começo do século XX, fizeram campanha contra as práticas culturais e religiosas afro-baianas, sobretudo os candomblés, contribuindo assim, para a construção social de Cachoeira como "a cidade do feitiço". Cf. SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo Baiano.* Salvador: EDUFBA, 2009. Cf. também: REIS, João José. *Magia jeje.* Op. cit., 1988, pp.57-81; NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Terra de macumbeiros.* Op. cit.

Figura 3. Rua da Feira, (autor: Camilo Vedani)



Fonte: NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. *Terra de macumbeiros,* Op. cit, p. 43.

Figura 4. Vista geral da ponte D. Pedro II



Fonte: SIMAS FILHO, Américo. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*. Op. cit.

Na segunda metade do século XIX, Cachoeira ainda era considerada um importante centro urbano do Recôncavo baiano – possuindo diversas casas de negócios e associações como teatros, clubes de instrução, filarmônicas, jornais e sociedades literárias – e um dos principais caminhos do comércio da época. O quadro abaixo expõe a relação de estabelecimentos comerciais que compunham o cenário da *urbe*.

Quadro 1. Estabelecimentos Comerciais do Município de Cachoeira, 1888.

Estabelecimentos	Quantidade
Açougues	4
Armarinhos	7
Barraca de carne seca	1
Fábricas	5
Farmácias	3
Ferrarias	2
Funilaria	1
Hotéis	2
Loja de calçados	1
Lojas de fazenda	20
Loja de ferragens e miudezas	5
Loja de líquidos e comestíveis	21
Loja de molhados	32
Padarias	9
Olarias	1
Seleiro	1
Serrarias	3
Trapiches	3

Fonte: *Almanach da Comarca de Cachoeira para o ano de 1889*, Op. cit, pp. 75-83, BPEB.

No período entre 1850 e 1890, encontram-se referências de algumas fábricas de rapés, charutos e cigarros, como a firma Leite & Alves. Oriunda do Rio de Janeiro, a fábrica Leite & Alves instalou a sua filial em Cachoeira no ano de 1856, com a finalidade de produzir cigarros e cigarrilhas. Esta funcionaria até a década de 1970.[114] A atividade dentro das fábricas e o movimento fora delas, intensificado pela grande quantidade de ganhadeiras e ganhadores que ocupavam os mais diversos ramos de serviços, atraía cada vez mais pessoas de diferentes freguesias à sede do município.

[114] CALMON, Francisco Marques de Góes, *Vida Econômica-Financeira da Bahia: elementos para a história de 1808 1899.* Salvador: Secretaria de Planejamento, Ciência e Tecnologia, 1979, p. 71

As figuras 5, 6, 7 e 8, que seguem abaixo, são fotografias das principais ruas de Cachoeira no início do século XX. Chamada anteriormente de Rua de Baixo, a Rua 13 de Maio (cf. figura 5) recebeu este nome no ano de 1890, em homenagem à memória do Treze de Maio de 1888. Foi justamente ali que houve a famosa passeata em comemoração à abolição da escravidão, com o maestro Tranquilino Bastos à frente da Euterpe Ceciliana. A figura 6 retrata a Rua Formosa, que ganhou essa denominação devido ao grande número de casarões elegantes que compunham o cenário da rua. Nesta mesma rua encontarva-se a sede da filarmônica Euterpe Ceciliana. A figura 7 retrata a Rua das Flores, que passou a se chamar Prisco Paraíso, no ano de 1950. Já a figura 8, publicada na revista carioca *O Malho* de 1930, foi tirada na Praça Dr. Milton, atual Praça Maciel, local onde era realizada a feira livre da cidade, no período anterior à construção do Mercado Municipal. Semanalmente, feirantes levavam produtos da lavoura ou do artesanato para venderem na feira da cidade. Embora as fotografias revelem cenas do cotidiano da primeira metade do Novecentos, como a movimentação de pessoas, os vistosos casarões e as diversas casas comerciais – a título de exemplo, citamos a Loja Santo Antonio, localizada no sobrado ao fundo da figura 5 –, é possível imaginarmos um cenário semelhante nos anos que antecederam a Abolição. No final da década de 1880, transitavam por essas ruas, inúmeras pessoas de diferentes camadas sociais, dentre elas, ganhadeiras, comerciantes e políticos.

Figura 5. Rua 13 de Maio, centro comercial de Cachoeira



Fonte: SIMAS FILHO, Américo. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*. Op.

Figura 6. Rua Formosa



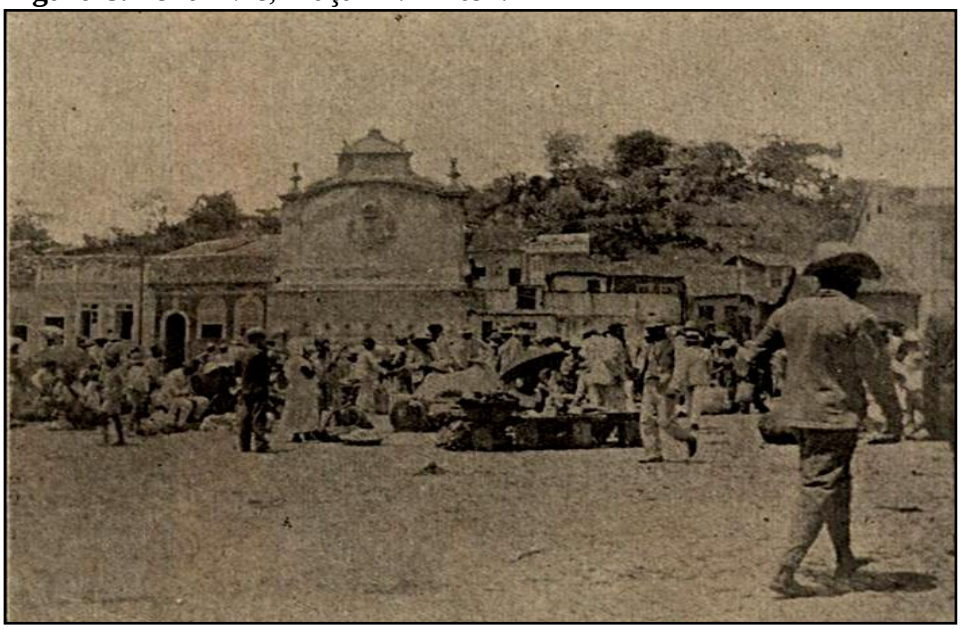
Fonte: SIMAS FILHO, Américo. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*. Op. cit.

Figura 7. Rua das Flores



Fonte: SIMAS FILHO, Américo. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*. Op. cit.

Figura 8. Feira livre, Praça Dr. Milton.

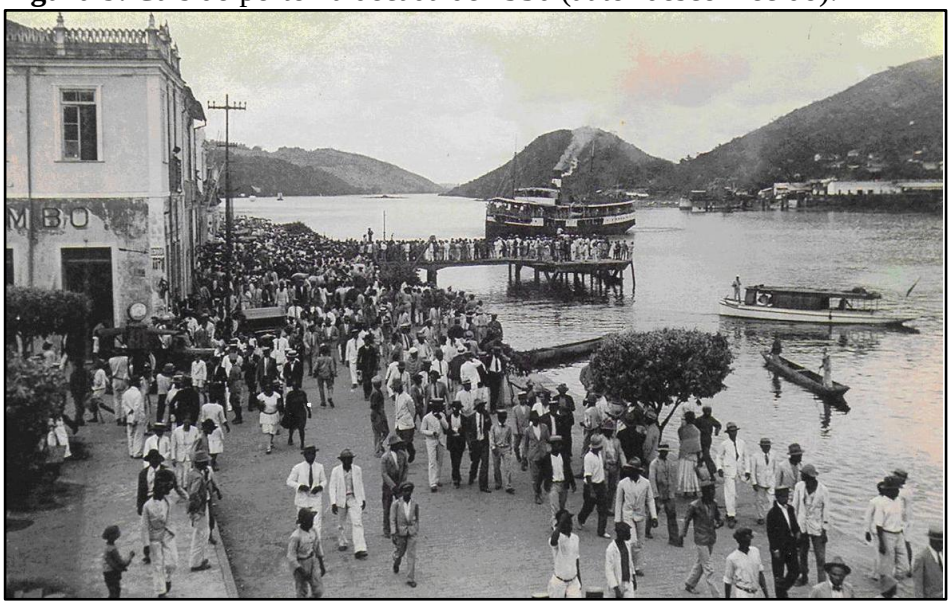


Fonte: *O Malho*, Rio de Janeiro, 12/07/1930, BN.

O Vapor de Cachoeira possibilitou que a cidade se tornasse um centro de circulação de pessoas, mercadorias, livros, revistas, jornais, debates políticos, reflexões intelectuais e artísticas. Existem indícios de que, além de atuar como músico, Tranquilino Bastos trabalhou no vapor que fazia a linha Cachoeira/Salvador.[115] Por isso, Bastos teve contato com diversas pessoas e ideias que circulavam pelo porto e pelas ruas de Cachoeira, fato que favoreceu a aprendizagem de outras línguas, a apropriação de vários gêneros musicais nacionais e estrangeiros em voga no período, percepções sobre o que acontecia no cenário nacional e internacional e o diálogo com projetos políticos e culturais. A figura 9, a seguir, representa a movimentação de pessoas e mercadorias no cais do porto de Cachoeira.

[115] De acordo com o livro de qualificação de votantes de 1878 e 1880, Tranquilino Bastos também exercerceu a profissão de armador, que possui a função de armar ou equipar o navio para a navegação. Livro de qualificação de votantes (1878;1880), Cachoeira, ARC.

Figura 9. Cais do porto na década de 1930 (autor desconhecido).



Fonte: SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição*. Op. cit, p. 31.

Conforme José Luís Romero, a partir da década de 1880, muitas cidades latino-americanas começaram a passar por novas mudanças que abrangeram a sua estrutura social e outros aspectos. Romero aborda o crescimento das cidades latino-americanas nesse período, sobretudo, nas capitais e nas urbes portuárias. Nessas cidades foram modificados, além da paisagem urbana, as atividades econômicas, os tradicionais costumes e as formas de pensar dos diversos grupos sociais.[116] Em Cachoeira o ambiente cultural se modificou, as ofertas de novos produtos e serviços cresceram e pequenas fábricas foram abertas.

Por conta da intensa aglomeração de pessoas na região portuária, a cidade esteve sob constante ameaça de furtos e assassinatos. Os pedidos de aumento do efetivo policial, por parte da delegacia local, eram frequentes. Periódicos locais também chamavam a atenção para questões relacionadas ao asseio público. Montanhas de lixo e animais soltos pelas ruas, como cães e porcos, revelavam o péssimo estado de limpeza da região portuária. Da mesma forma em que falavam sobre a higiene da cidade, diversos periódicos cobravam da Câmara ações efetivas para controlar a população pobre negra e suas formas de trabalho, como a atividade de ganhadeiros e ganhadeiras, que vendiam seus produtos no porto.[117]

[116] ROMERO, José Luís. As cidades burguesas. In: _____. *As cidades e as ideias*. Trad. Bella Josef. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, p. 281.
[117] SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., pp. 31-34.

De acordo com os dados censitários, no ano de 1890 havia 38.136 habitantes em Cachoeira. Já nas décadas seguintes, a população cresceu, totalizando 48.342 habitantes em 1900 e, em 1910, 50.323 habitantes.[118] No ano de 1921, a população da cidade era de 51.522 habitantes, distribuídos da seguinte forma: distrito da cidade, 12.292; Bélem, 4.395; Conceição da Feira, 7.746; Iguape, 6.704; Santo Estevão de Jacuípe, 20.385.[119]

Durante as últimas décadas do século XIX, uma grave crise abateu a economia do Recôncavo.[120] A queda internacional no preço do açúcar e a escassez da mão-de-obra escrava, devido à extinção do tráfico de escravos, em 1850, às sucessivas leis emancipacionistas das décadas de 1870 e 1880, mortes, alforrias e fugas, contribuíram para aumentar a crise da lavoura de cana.[121] Apesar disso, o Recôncavo mantinha-se como uma região economicamente importante, a mais povoada e também a que concentrava o maior número de escravos da província.[122] De acordo com Robert Conrad, na Bahia entre 1864 e 1887, a população escrava caiu de 300.000 para 76.838 pessoas. Na cidade de Salvador encontravam-se matriculados apenas 3.172 escravos, sendo que a maior parte exercia serviços domésticos; o restante, aproximadamente 72.000, estavam espalhados pelo Recôncavo e pelo interior da província.[123] Para a capital da província, João Reis contabilizou que entre 1872 e o último ano da escravidão, a parte escrava da população soteropolitana declinou de 12 por cento para algo em torno de 2,5 por cento.[124] Mesmo com esse decréscimo, a Bahia era a quarta província em relação à quantidade de cativos e concentrava, na época da Abolição, 10% da população escrava do Brasil. É possível que em Cachoeira, assim como em outras localidades, o declínio tenha sido menos acentuado nos anos que antecederam à Abolição, devido à resistência do setor açucareiro em se desfazer dos últimos escravos. Segundo Walter Fraga, embora as libertações tenham

[118] Sobre os censos de Cachoeira, Cf. SOUZA, Antônio Loureiro de. *Notícia histórica da Cachoeira*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972, p. 19.
[119] *Pequeno Jornal*, Cachoeira, 24/04/1921,p.1.
[120] BARICKMAN, Bert. J., "Persistence and Decline: Slave Labour and Sugar Production in the Bahian Reconcavo, 1850-1888", In: *Journal of Latin American Studies,* Vol. 28, No. 3, Brazil: History and Society (Oct., 1996), pp. 581-633.
[121] Katia Mattoso e Bert Barickman se dedicaram ao estudo da crise na lavoura açucareira baiana. Cf. MATTOSO, Katia. *Bahia século XIX*. Op. cit., pp. 239-376; BARICKMAN, Bert. J., "*Até a véspera:* o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos da Recôncavo baiano (1850-1881)". *Afro-Ásia,* 21-22 (1998-1999), pp. 209-227.
[122] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910),* Campinas, SP: Unicamp, 2006, p. 34.
[123] Para estudos da população escrava na Bahia, Cf. CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp. 352-53.
[124] REIS, João José. "De olho *no* canto*:* trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição." *Afro-Ásia* (n. 24), 2000, p. 201.

tornado frequentes, muitos donos de engenho resistiram à abolição imediata até à véspera do Treze de Maio, pois a mão de obra escrava em Cachoeira ainda era de suma importância e o trabalho escravo continuou sendo fundamental até o último momento. Muitas famílias ainda possuíam escravos em suas propriedades, e foi contra esses setores que o movimento abolicionista voltou todas as suas forças.[125]

Nada alheio aos acalorados debates em torno da abolição da escravidão, foi justamente nesse cenário marcado por práticas que remontam ao passado colonial – de integração social marcada pela intensa religiosidade católica e afro-brasileira –, mas permeado por apropriações de novos costumes, representações e discursos, e pelo crescimento da propaganda abolicionista, que o maestro Manoel Traquilino Bastos forjou sua trajetória, vivenciou incertezas, estabeleceu suas estratégias e alianças. Oportunamente, a música assumia para Bastos um lugar privilegiado para o desenvolvimento de seus anseios. Portanto, por meio da música e, especialmente, da filarmônica Euterpe Ceciliana, fundada por ele, o maestro apostou na visibilidade de seus projetos, engajou-se na campanha abolicionista e conquistou espaços no debate público de sua cidade. Como canal de comunicação, expressão e difusão da propaganda abolicionista, essa filarmônica trazia uma grande energia de mobilização e cultura política. A Euterpe Ceciliana, tendo à sua frente o maestro Tranquilino Bastos, teve participação intensa na propaganda abolicionista de Cachoeira.

Em relação à música e à sua atividade de compositor e mestre de banda, além de partituras e livros didáticos de teoria musical, Tranquilino Bastos escreveu alguns textos reflexivos, como os intitulados *A música e a política*, *O samba da dor*, *Das filarmônicas na política* e *A magia da batuta*, e autobiográficos, que evidenciam o papel da música enquanto *lócus* de participação política, exposições de ideias contraditórias e de inclusão social, possibilitando a alguns músicos adquirirem projeção e destaque. Como a sua principal atividade era de músico e considerando o seu envolvimento com Euterpe Ceciliana, discutiremos, nos próximos tópicos, a formação e o papel das filarmônicas no Recôncavo, destacando as práticas políticas e culturais da Euterpe Ceciliana e a trajetória musical do maestro Tranquilino Bastos.

[125] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade.* Op. cit., p. 36.

1.2 “Das filarmônicas na política”

De maneira bastante genérica, banda de música se define como um conjunto que abrange instrumentos de sopro, acompanhados de percussão.[126] Na Bahia, essas organizações são mais conhecidas como “filarmônicas”. A organização das filarmônicas possuía diversos fins, sentidos e resultados. A partir e em torno dela, muita coisa acontecia: reunião solidária entre livres, escravos e libertos, afirmação de identidades múltiplas, competições e conflitos entre os seus participantes, comunicação e expressão de ideias políticas, difusão de símbolos e heróis, propagação de projetos variados, projeções, disputas e tensões sociais. As filarmônicas tiveram um papel proeminente entre as manifestações culturais e políticas nas cidades do Recôncavo baiano. A prática de conjuntos musicais está inserida na realidade cultural baiana desde os tempos coloniais.

Tanto a música quanto a dança constituíam uma parte fundamental do cotidiano dos cativos e seus descendentes, manifestando-se por meio dos batuques, lundus, sambas – frequentemente reprimidos pelas autoridades –[127] e cantos praticados durante o trabalho, como observaram alguns viajantes. Em 1610, o francês Pyrard de Laval em uma visita à capitania, relatou que conheceu um poderoso senhor de engenho que, entre outras ostentações, mantinha uma banda integrada por 20 ou 30 escravos, cujo regente era um francês provençal. Segundo o viajante, escravos compunham um conjunto de vozes e de instrumentos que tocavam o tempo todo.[128] Conforme descrição feita pelo viajante inglês Thomas Lindley, nos primeiros anos do século XIX, em terras baianas, “os negros são excelentes músicos e se organizam em bandas que, embora em grande número, sempre encontram ocupação”.[129] Os conjuntos musicais na Bahia, assim como em outras capitanias, eram compostos, em sua grande maioria, por mulatos e negros que se dedicavam aos ofícios mecânicos e às artes liberais.[130]

---

[126] ANDRADE, Mário de. *Dicionário musical brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p.44. O termo banda também se refere à filarmônica como um sinônimo.
[127] Cf. REIS, João José. “Tambores e Temores: A Festa Negra na Bahia na Primeira Metade do Século XIX”. In *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. CUNHA, M. C. P. (org.). Campinas: UNICAMP, 2002, p. 119.
[128] TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil. Cantos, danças, folguetos: origens.* São Paulo: Ed. 34, 2008, pp. 32-33.
[129] AUGEL, Moema Parente. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix, 1980, p. 209.
[130] A predominância de descendentes de africanos em corporações musicais no Brasil era comum desde o período colonial. As corporações musicais eram compostas, em sua grande maioria, por mulatos e negros, que atuavam em um ou outro ato público. Esse fato levou alguns especialistas a desenvolverem a tese do “mulatismo artístico”. O maior entusiasta dessa visão foi Francisco Curt Lange, que chegou até mesmo a

As atividades musicais desses conjuntos do período colonial se concentravam, sobretudo, em torno de eventos religiosos. Diversas corporações musicais surgiram por influência das Igrejas e das Irmandades. A música religiosa estava sujeita a contratos, por parte das Irmandades ou por parte das Câmaras. Porém, as contratações por parte das Irmandades se davam de forma mais particular do que nas contratações feitas pela Câmara, pois, geralmente, o músico/mestre contratado era irmão da associação religiosa.[131]

Outros conjuntos musicais surgiram e foram dirigidos pelos senhores de engenho. Padres foram responsáveis pelo ensino da música nas fazendas e nos conservatórios e, também, os próprios músicos, atuavam no processo de transmissão desse conhecimento.[132] A cobrança de determinada quantia às Irmandades, às Câmaras e a proprietários de terras pelo fornecimento de música, chamou a atenção de muitos fazendeiros, instigando-os a terem o seu próprio grupo musical. Com o passar do tempo a formação de pequenas orquestras de escravos nas fazendas tornou-se comum. Suas atividades variavam desde tocar em uma simples recepção a um visitante, até em eventos de grande porte, como batizados, missas e funerais.[133] Porém, além de demonstração de poder por parte dos senhores, as práticas desses conjuntos musicais proporcionavam espaços para negociação e resistência, criação de laços de solidariedade entre os seus integrantes, circulação de ideias e, até mesmo, diálogos sobre conquista de alforrias.

A inserção de "homens de cor" em corporações de ofício, irmandades religiosas e corpos militares tem sido explorada por pesquisadores como etapa estratégica no processo de mobilidade social na sociedade do período colonial.[134] Desse modo, a atuação musical de "homens de cor", conforme apontou Herbert Klein, foi um importante aspecto de suas estratégias, objetivando mobilidade social.[135] Para esses homens, a música, nas palavras de Sérgio Buarque, "representava, tanto como solaz quanto como profissão, uma de suas mais

---

afirmar que não existiram músicos brancos nas Minas Setecentistas. LANGE, Francisco Curt, "A Música na Irmandade de São José dos Homens Pardos ou Bem Casados", *Anuário do Museu da Inconfidência*, Ouro Preto: Ministério da Educação e Saúde / DPHAN, ano III,1979, p. 12 e 14; LANGE, Francisco Curt, "A música do período colonial em Minas Gerais", In: *Seminário sobre a cultura mineira no Período Colonial*, Belo Horizonte: Conselho Estadual de Cultura Mineira no Período Colonial, 1979, p.10.

[131] Cf. LEONI, Aldo Luiz. *Os que vivem da arte da música – Vila Rica, século XVIII*. (Dissertação – mestrado em História), UNICAMP, 2007, p. 49.

[132] Cf. TINHORÃO, José Ramos. *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1972, p.75.

[133] Idem.

[134] Cf. SILVA, Luiz Geraldo. "Da festa à sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814)." *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 30, 1999.

[135] KLEIN, Herbert. "The colored freemen in brazilian slavery society." *Journal of Social History*, v. 3, n. 1, 1969, p. 20.

caras aspirações."[136] Na região do Recôncavo, a conjuntura socioeconômica favoreceu a inserção de negros e mulatos na prática musical. Escravos, livres e libertos, oriundos de formações civis ou militares, na tentativa de alcançarem reconhecimento e/ou ascensão social, foram os que mais contribuíram com a prática musical baiana, inclusive na formação de grupos musicais. Muitos desses indivíduos passaram, no final dos Setecentos e início do Oitocentos, a ostentar patentes militares em companhias de ordenança de homens pardos e de pretos livres ou libertos.[137] Keila Grinberg, em sua pesquisa sobre a vida do intelectual e político negro Antonio Pereira Rebouças, destacou o empenho que seus pais tiveram em garantir educação formal para ele e os irmãos. José, seu irmão mais velho, após algum tempo de trabalho em um cartório de Cachoeira, passou a servir como militar, ao mesmo tempo em que aperfeiçoava seus dons musicais. "Em 1828, ele deixou a Bahia para ir estudar música instrumental em Paris; mais tarde, recebeu o título de mestre em harmonia e contraponto no conservatório de Música de Bologna e, ao voltar à Bahia, virou maestro da Orquestra de Teatro em Salvador."[138]

Na época colonial, o conjunto de instrumentos das pequenas orquestras era composto por trombetas, charamelas,[139] sacabuxas[140] e marimbas.[141] Os chamados "charameleiros" forneceram elementos para a formação das chamadas "bandas de barbeiros", entre o final do século XVIII e início dos XIX. Esse tipo de conjunto musical teve participação intensa na Bahia e no Rio de Janeiro. Os barbeiros eram, geralmente, livres ou libertos que somavam o ofício de barbeiro ao ofício de músico.[142] O médico baiano Dr. José Francisco da Silva Lima, relatou que em 1840, existiu uma banda de barbeiros, referindo-se ainda sobre as práticas medicinais que os componentes da mesma exerciam: "A medicina daqueles tempos era terrivelmente sanguinária. Raro era o doente

[136] HOLANDA, Sérgio Buarque de, et al. *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro/São Paulo: Diefel, 1976. v.2, pp.123-124.
[137] Sobre trajetória de músicos pardos que conseguiram ascensão social por meio da música em corporações militares na Vila Rica do século XVIII, Cf. PRECIOSO, Daniel. *Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.
[138] GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 70.
[139] Choromela ou charamela é um termo de origem francesa – chalumeus que se designa a um instrumento de sopro. "O termo 'choromelleyro' ou 'charamelleyro' abrangia não só os tocadores de charamela (instrumentos de palha dupla, de sons estridentes do qual descendem o oboé e o fagote), mas também de outros instrumentos de sopro". (KIEFER, Bruno. *A história da música brasileira: dos primórdios ao início do século XX*. Porto Alegre: Movimento, 1977, pp.14-15.).
[140] Instrumento de sopro de metal, precursor do trombone de vara (ANDRADE, Mário de, *Dicionário musical brasileiro*, Op. cit., p.466).
[141] Instrumento de percussão de origem africana, com traves ou arcos de madeira sobre os quais são apoiados teclas de madeira e cabaça (Idem, p. 308).
[142] Idem, p.355.

que escapava de ser sangrado com lancetas ou sanguessugas. A sangria na veia era executada por barbeiros, pois o médico que se presava não descia a tão baixo mister."[143] E acentua: "Também cultivavam a música de orelha, nas horas vagas, e formavam uma charanga, cujas gaitadas rouquenhas atroavam os ares às portas das igrejas, nas festa se novenas em cujo o repertório entravam às vezes o lundu e algumas chulas populares."[144]

Os músicos barbeiros eram frequentemente chamados para tocarem nos festejos religiosos que ocorriam nas portas das igrejas. Tocavam em comemorações de aniversário de santos, como o de Nossa Senhora do Rosário, padroeira de Cachoeira, abrilhantando o dia da coroação dos reis e rainhas de Angola. Em 1834, 16 músicos participavam da banda de barbeiros de Cachoeira, dentre eles, escravos e forros, africanos e crioulos. O tambor fazia parte das bandas negras de barbeiros e, muitas vezes, era confundido por batuque e reprimido pela polícia, no período de repreensão ao batuque e às festas negras.[145] No ano de 1859, o alemão Robert Avé-Lallemant relembrou uma festa de adro de igreja em Cachoeira, que contou com leilão de prendas: "entre um pregão e outro uma música estridente tocava trechos de fados ou lundus, essa desordenada tarantela de negros, na qual cada um faz os trejeitos mais despudorados possíveis."[146] Apesar de não especificar o tipo de conjunto musical que se apresentou na festa, certamente, tratava-se de músicos barbeiros.

Na segunda metade do século XIX, notou-se na capital da província, a presença significativa de uma banda de música denominada "Filarmônica da Chapadista". D. Raimunda Porcina de Jesus, conhecida como a Chapadista por ser proveniente da Chapada Diamantina, formou, em 1850, uma banda composta de músicos escravos. A Chapadista comprava escravos e explorava suas habilidades musicais. Mesmo depois de sua morte, em 1887, a banda de música da Chapadista animou as passeatas organizadas por abolicionistas do Recôncavo e as festas pela abolição em Salvador.[147] Além da participação da filarmônica da Chapadista em muitas passeatas promovidas pela Libertadora Baiana,

---

[143] *Reminiscências da cidade de Salvador* (1906), *apud*, BRASIL, Hebe Machado. *A música na cidade de Salvador:* 1549-1900. Salvador: Publicação da Prefeitura Municipal de Salvador, 1969, p. 86.
[144] Idem, p. 86.
[145] REIS, João José. *Tambores e Temores*. Op, cit., p. 136.
[146] TINHORÃO, José Ramos. *História Social da Música Popular Brasileira.* Op. cit p.106.
[147] O sucesso da banda da Chapadista garantia público certo aos eventos. Segundo Tinhorão, o seu numeroso conjunto musical possuía um bom mestre, dispunha de bom instrumental e tinha grande e variado repertório. Cf. TINHORÃO, José Ramos. *História Social da Música Popular Brasileira.* Op. cit p.172; ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. , *O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 151.

sociedade abolicionista da capital, o engenheiro negro Teodoro Sampaio destacou a atuação da Filarmônica dos Barbeiros.[148]

Apesar da iniciação musical das bandas no Brasil remontarem às práticas de conjuntos musicais do Setecentos e início do Oitocentos, grande parte dos autores que estudam bandas de músicas, como Vicente Salles, vincula o surgimento das bandas civis à formação das bandas militares. Para Salles, o grande impulso dado à formação das bandas militares no Brasil começou com a vinda da Corte Portuguesa para o Rio de Janeiro.[149] As iniciativas de D. João VI no campo da música no Brasil, deixaram marcas profundas. Ocorreram mudanças no repertório utilizado pelas bandas e transformações estilísticas, aumento da atividade musical profana (representadas, sobretudo, pela ópera) e a profissionalização do músico. Além disso, as aulas de músicas passaram a ser ministradas na Capela Real e nos quartéis.

Com a chegada da Corte ao Brasil, o tráfego de composições e de instrumentos europeus aumentou. Os compositores e regentes das bandas encarregavam-se de pedir partituras de música erudita, vindas de Lisboa e outros lugares. Porém, do estudo e cópia destas, partiam para a produção própria. As bandas foram influenciadas por músicos italianos migrados, por meio da apropriação de repertórios e instrumentos, que se transformaram e tornaram cada vez mais performáticos. Conforme Tinhorão, as bandas das corporações militares formadas no início do século XIX em alguns regimentos de Primeira Linha, substituiu a antiga formação dos músicos tocadores de charamelas, caixas e trombetas do período colonial, que tiveram funcionamento e formação muito precária até a chegada de D. João com a corte portuguesa, em 1808.[150]

A partir da primeira metade do século XIX, agremiações civis, matizadas nas bandas militares, começaram a se organizar em diversos centros urbanos, intensificando rapidamente a sua ocupação nas ruas, praças, festas e em outras ocasiões. De acordo com a tese de Fernando Binder, existem diversas evidencias de que as bandas militares atuaram como fatores simbólicos para a difusão da banda de música civil. Segundo o autor, a multiplicação de conjuntos e a atuação contínua em ocasiões festivas ajudaram a criar um *ethos* militar: características militares passaram a ser associadas às bandas de música em geral e, como consequência, às bandas de música civis, foram reproduzindo elementos

[148] Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade.* Op. cit., p. 106.
[149] SALLES, Vicente. *Sociedade de Euterpe. As Bandas de Músicas no Grão- Pará.* Brasília: Edição do Autor, 1985, p.11.
[150] TINHORÃO, José Ramos, *História social da música popular brasileira*. Op. cit, p.139.

típicos de conjuntos militares.[151] Um dos sinais mais visíveis desta apropriação está nos uniformes, instrumentos e repertórios utilizados pelas bandas civis. Seus uniformes lembram as fardas militares, a instrumentação se associa aos instrumentos utilizados pelas bandas militares, pois possuem a capacidade de projeção em ambientes abertos e podem ser tocados por músicos em movimento, e seu repertório é marcado por marchas.

Conforme Vinicius de Carvalho, a Guerra do Paraguai (1864-70) modificou as bandas brasileiras. Os civis levaram a composição popular para o campo de batalha e, ao retornarem da guerra, voltaram militarizados. Quase todas as bandas civis passaram a usar uniformes que lembravam os dos soldados e a marchar, em forma, como tropa. O repertório popular também passou a ser usual entre as bandas militares. Carvalho também observa que diferentemente do Exército de Linha, que tinha músicos com formações militares prévias, os dos Batalhões de Voluntários da Pátria vinham de camadas populares, muitos deles sem uma formação militar inicial, e que aprenderam a tocar em bandas civis ou mesmo em igrejas. Esse fato fez com que o repertório popular estivesse muito presente na campanha militar, já que era isso que os instrumentistas estavam habituados a tocar.[152]

Portanto, não obstante a iniciação musical em períodos anteriores, foi somente em meados do século XIX que o campo da produção musical se constituiu de forma mais consolidada pelas bandas de corporações militares e pelas bandas civis. A banda de música foi considerada com o passar do tempo uma das instituições mais populares no Brasil. Esses conjuntos musicais passaram a ostentar nomes iniciados, em geral, por "Filarmônica", "Euterpe", "Lira", "Associação", "Sociedade Musical", "Corporação" ou mesmo "Banda", e a utilizar trajes que remetiam aos uniformes militares, incluindo os seus tradicionais quepes. Pequenas ou grandes, e em diversos estilos como de fanfarra, marcial, de coreto, entre outros, independente da classificação, elas estavam presentes nos momentos sociais mais importantes das cidades, sejam civis, políticos ou religiosos. As bandas civis ou dos batalhões, eram as principais atrações aguardadas nas diversas atividades públicas das cidades baianas, mobilizavam grande parte da população e criavam laços de solidariedade. Muitos dos seus integrantes também pertenciam a outros grupos musicais, inclusive carnavalescos.

[151] BINDER, Fernando Pereira. *Bandas militares no Brasil*: difusão e organização entre (1808-1889). 2006. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2006. p. 126.
[152] CARVALHO, Vinicius Mariano de. "Música de Combate". In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 5, n. 51, dez. 2009, p.40.

Entre o final do século XIX e começo do XX, a música tocada pelas bandas também foi apropriada como signo de modernidade, e seus músicos colaboraram para a afirmação e divulgação de uma identidade musical para a nação. Neste período houve "a criação do mercado fonográfico voltado para as músicas ritmadas e danças sensuais"[153] e iniciou-se a organização de concertos públicos, nos quais os músicos fardados, além de executarem hinos oficiais, marchas e dobrados, contribuíram para a difusão de danças e gêneros musicais populares como valsas, polcas, polacas, *schottisches*, mazurcas, quadrilhas tangos, maxixes, lundus e chulas. No início do século XX, a banda de música foi a protagonista das primeiras gravações em disco da Casa Edison. Anacleto de Medeiros, o grande mestre do *schottisch* e da quadrilha, e fundador da Banda do Corpo de Bombeiros do Rio, foi um dos primeiros músicos brasileiros a participar de uma gravação.

Assim como em outras plagas do Brasil, ao longo da segunda metade do século XIX, o Recôncavo baiano assistiu à criação de diversas associações voltadas especificamente para a música. Espalhadas por diferentes bairros das cidades, esse processo constituía uma verdadeira febre musical, devido à rápida proliferação de sociedades voltadas para a prática de banda. No período de vida do maestro Tranquilino Bastos, existiam na Bahia 52 bandas de música civis e militares em plena atividade, sendo que a maior parte delas localizava-se no Recôncavo.[154] Só no município de Cachoeira, no ano de 1889, concentravam quatro associações musicais: a Orquestra da Ajuda, orquestra religiosa formada pelo Padre Henrique José da Fonseca, em 1844; a Orphesiana Cachoeirana fundada, em 1857, por José de Sousa Aragão[155] – conhecido como grande compositor de modinhas, foi um dos primeiros músicos brasileiros, assim como Anacleto de Medeiros, a ter músicas gravadas em disco, em 1907 –, considerada a primeira filarmônica de Cachoeira; a Sociedade Euterpe Ceciliana, fundada pelo maestro Tranquillino Bastos, em 1870; e a Sociedade Lítero-Musical Minerva Cachoeirana, criada em 1878.[156]

Tranquillino Bastos teve um papel importante no processo de criação, organização e difusão de seis sociedades filarmônicas e uma orquestra religiosa, tornando-se pioneiro

[153] SEVCENKO, Nicolau. "O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusão do progresso." In: _____ (org.). *História da vida privada no Brasil – República: da Bella Époque à Era do Rádio.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 37.
[154] SANTOS FILHO. Juvino Alves dos, "Manuel Tranquilino Bastos: um estudo de duas obras para clarineta", (Dissertação Mestrado em Música), Universidade Federal da Bahia: Salvador: UFBA, p. 12.
[155] BRASIL, Hebe Machado. *A música na cidade de Salvador.* Op. cit., pp. 115-117.
[156] *Almanach da Comarca de Cachoeira para o ano de 1889*. Op. cit, p. 72.

na disseminação dessas associações musicais no Recôncavo, dentre elas: a banda musical da Sociedade Euterpe Ceciliana, que mais tarde tornou-se Sociedade Cultural Orpheica Lyra Ceciliana, a Filarmônica Comercial e a Harpa Sanfelixta, da cidade de São Félix, a banda da Sociedade Filarmônica Victoria, de Feira de Santana e a Sociedade Musical Lyra São Gonçalense, de São Gonçalo dos Campos. Atualmente todas centenárias e algumas delas extintas, como a Sociedade Filarmônica Victoria, a Harpa Sanfelixta e a Filarmônica Comercial. Durante a sua trajetória, Bastos atuou como professor de música, regente, compositor, arranjador, instrumentista, conquistando notoriedade como mestre de banda na Bahia.[157]

Segue, abaixo, um registro autobiográfico escrito por Bastos aos 74 anos de idade. Nesse fragmento o músico relata as suas experiências musicais e realizações

> Em obediência à amizade do Bom Jardilino.
> Sou filho da Cachoeira e nela surgido a 8 de outubro de 1850. Aprendi as principais noções da música, sem mestre efetivo; mendiguei de uns e outros, práticas, o que não me era facultado conceber por mim só. Caindo, levantando e ferido por mil espinhos, consegui tocar clarineta, saxofone e flauta. Minhas primeiras composições, filiaram-se aos sons guias de uma harmônica (acordeom)! Em tenra idade, fui proposto e aceito a reger um grupo de músicos, constituído em Sociedade sob o título de "Recreio Cachoeirano". Mais tarde, criei a banda musical da sociedade "Euterpe Ceciliana" e sua orquestra religiosa. Extintas após anos de vida, considerações sociais e locais levaram-me à organizar a banda musical que ora representava o grão social de minha terra, sob o título social de "Lyra Ceciliana". Em S. Félix, organizei a filarmônica "Comercial" e a "Harpa S. Felixta". Na Feira de Sant'Anna, a banda da Sociedade "Victoria". Em S. Gonçalo dos Campos, a "Lyra S. Gonçalense [...]"[158]

Na sua cidade natal, Bastos aprendeu a tocar clarineta, se incorporando ao Coro de Santa Cecília, a padroeira dos músicos, ligada à Irmandade de Santa Cecília. No Brasil, diversas corporações musicais surgiram por influência da Irmandade de Santa Cecília, a qual procurava beneficiar o grupo de músicos no quesito material e espiritual. As pessoas que quisessem exercitar o ofício de músico, ou seja, de cantor ou instrumentista, poderia se inserir nesta confraria. Maurício Monteiro afirma que o assistencialismo de Santa Cecília foi atípico, pois além de procurar garantir o exercício profissional da música

[157] SANTOS FILHO, Juvino Alves dos, *Manuel Tranquilino Bastos*. Op. cit., p. 12.
[158] *Em obediência à amizade de Bom Jardilino.* Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.

exclusivamente para seus membros, pertencer a ela era mais que se proteger sob a devoção; era possuir conhecimento técnico e estar apto para exercer a música.[159]

Mais tarde, se juntou à Banda Marcial São Benedito, ligada à Irmandade de São Benedito, formada majoritariamente por músicos negros. A Irmandade de São Benedito, fundada em 1818 por escravos e crioulos livres, tinha como sede a Capela d´Ajuda. A Banda Marcial São Benedito, dividia espaço com a Orquestra da Ajuda. As desavenças entre estes dois grupos provocou a saída da banda marcial de São Benedito para a Igreja da Conceição do Monte, sede da Irmandade de Santa Cecília, que já possuía um coro no qual Bastos participava como clarinetista.[160] Bastos escreveu em seu caderno de anotações os eventos que participou junto à banda de São Benedito e a quantia que recebeu pelas apresentações:

> Dinheiro que tenho ganhado na música na Banda Marcial São Benedito, a contar do presente ano de 1864, em 3ª clarineta:
> 20 de março – Acompanhamento de uma procissão de Senhor dos Passos (2$000 réis); 1º de junho – Em 3ª clarineta, levada do Pau de Bandeira (2$500 réis); 22 de junho – Em um casamento de uma prima de Vicente Farias (3$000 réis); 20 de fevereiro de 1865 – Requinta. Função em São Félix pela notícia da Tomada do Paysandú (5$000 réis).[161]

Ainda de acordo com as anotações feitas pelo próprio maestro, em 22 de novembro de 1870, 18 anos antes da assinatura da Lei Áurea, o músico fundou a filarmônica Sociedade Euterpe Ceciliana, atuando como maestro da mesma. A filarmônica estreou no dia 21 de julho de 1871, em um passeio à Muritiba. Posteriormente, essa banda passou a se chamar Sociedade Cultural Orpheica Lyra Ceciliana.[162] A mudança do nome ocorreu em 1890, durante as festas de comemoração da Abolição. A partir desta data, a Lyra Ceciliana passou a comemorar o 13 de Maio como sua data magna. Jorge Ramos afirma que a formação original da Euterpe reunia predominantemente negros e mulatos, que em meio aos seus afazeres de artífices e trabalhadores braçais arranjaram tempo para aprender a manusear um instrumento e ter aulas de música com o próprio regente e professor da banda. Porém, o que unia a todos era a causa abolicionista.[163]

---

[159] MONTEIRO, Maurício. *A construção do gosto: música e sociedade na Corte do Rio de Janeiro – 1808-1821*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008, p. 203.
[160] Sobre esses conflitos, Cf. RAMOS, Jorge. *O semeador de orquestras*, Op. cit, pp. 60-62.
[161] Idem, p. 28.
[162] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.
[163] RAMOS, Jorge. Disponível em: http://vapordecachoeira.blogspot.com.br/2010/11/os-140-anos-anos-da-lyra-ceciliana.html, acessado em 18 de agosto de 2015.

O surgimento da Euterpe Ceciliana é fruto do conflito entre grupos políticos conservadores e liberais em Cachoeira. Sérgio Buarque salienta que no contexto de Minas Gerais, em todos os povoados, existiam sempre duas bandas rivais, correspondendo uma ao partido conservador e a outra ao liberal.[164] A rivalidade ou competição entre bandas era um fato comum, manifestando-se principalmente por motivos políticos. Esse fato, inclusive, determinou o surgimento de muitas bandas, assim como o desenvolvimento e a decadência de alguns grupos.[165] Muitas bandas de música representavam grupos políticos e, nesse ínterim, a Euterpe Ceciliana agregava músicos que, geralmente, eram homens de baixo padrão econômico, dentre eles artesãos, alfaiates, sapateiros e ferroviários, a maioria, negros oriundos da Banda São Benedito e do Coro de Santa Cecília, além de sócios e adeptos simpáticos à causa abolicionista, como o negro letrado José Maria Belchior,[166] que possuía estreita relação com o candomblé. As mulheres atuavam como colaboradoras, ajudando nas apresentações, na confecção de uniformes, na organização de espaços e, algumas vezes, participavam do coral da banda. A Euterpe Ceciliana teve, desde a sua formação, uma ampla penetração nas camadas negras e populares. Representava interesses bem mais que religiosos e aglutinou em torno de si, o apoio dos abolicionistas. Eram jornalistas, poetas e profissionais liberais, que sofriam restrições e eventualmente perseguições de grupos ligados aos interesses dos senhores de engenho, que patrocinavam a Irmandade e a Orquestra de Nossa Senhora da Ajuda.[167] Com o crescimento da campanha abolicionista, as diferenças entre os grupos musicais tornaram-se mais evidentes. É possível que Tranquilino Bastos tenha se referido a esse conflito em seu caderno de anotações: "Logo no início de minha concepção musical, fui vítima de uma impiedosa perseguição por parte de uma parcialidade partidária [...]". Em outro texto, ele diz: "[...] considerações sociais e locais levaram-me a organizar a banda musical que ora representava o grão social de minha terra, sob o título social de 'Lyra Ceciliana'."[168]

Segundo Marcelo Mac Cord, nas últimas duas décadas, alguns historiadores sociais alargaram a compreensão da categoria "política" e vêm demonstrando que, setores da

[164] HOLANDA, Sérgio Buarque de, et al. *História Geral da Civilização Brasileira*. Op. cit., p. 401.
[165] Cf. COSTA, Manuela Areias. "*Vivas à República'*: representações da banda "União XV de Novembro" em Mariana-MG (1901-1930)," (Dissertação defendida no curso de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012), p.67.
[166]Belchior foi membro da filarmônica Euterpe Ceciliana, capitão da Guarda Nacional, Conselheiro Municipal, presidente do Montepio dos Artistas Cachoeiranos e presidente da Irmandade dos Nagôs. Sobre Belchior, Cf. NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Terra de macumbeiros.* Op. cit.
[167] Cf. RAMOS, Jorge. *O semeador de orquestras,* Op. Cit., pp. 60-63.
[168]Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR; RAMOS, Jorge. *O semeador de orquestras*, Op. cit, pp. 28-9.

classe popular, dentre eles "homens de cor", exigiram direitos por meio de festas, associações religiosas e grupos de auxílio-mútuo.[169] Do mesmo modo, associações culturais, centros cívicos, clubes recreativos, entidades políticas, sociedades beneficentes, grêmios literários, sociedades musicais, grupos teatrais e times de futebol, labutavam por forjar espaços autônomos de sociabilidade na arena cultural-educacional, no campo lúdico-recreativo e/ou no terreno cívico-político.[170]

O movimento associativo dos "homens de cor", nas palavras de Petrônio Domingues, poderia alojar "uma polifonia de vozes, discursos e retóricas raciais." "As múltiplas experiências político-culturais, correspondiam diferentes expectativas, agendas e paradigmas."[171] Como apontou Ângela de Castro Gomes e Martha Abreu para o primeiro período republicano, não podemos negligenciar a rica movimentação de atores – intelectuais, trabalhadores, negros e populares – empreendida no campo da participação política, que alcançou desenhos variados através de suas formas de associativismo, fossem elas na área da educação, da saúde, da política econômica, da regulamentação do mercado de trabalho e da expressão cultural, entre outras.[172]

Assim como Domingues, consideramos o associativismo como uma noção dinâmica que envolve um processo contraditório e conflitivo, combinando resistência, confronto, diálogo, assimilação e (re)apropriação de ações coletivas e formas organizativas para a defesa dos interesses específicos do grupo.[173] Neste sentido, a Euterpe Ceciliana por meio da mobilização e organização de atores coletivos investiu em um série de ações proativas, seja na arena política, educacional e/ou cultural, em torno de questões de seu interesse. Além da execução musical, atuou como um agente político e pedagógico, cumprindo a função de expressão cultural e política – em entretenimento e festas –, de

[169]MAC CORD, Marcelo. "A reforma eleitoral de 1881: artífices especializados de pele escura, associativismo, instrução, comprovação de renda e eleições no Recife Oitocentista." In: *Anais do 5º Encontro de Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional.* Rio Grande do Sul, 2011, p. 2. Do mesmo autor, Cf. *Andaimes, casacas, tijolos e livros: uma associação de artífices no Recife, 1836-1880*. (Tese de doutorado em História, UNICAMP) 2009.

[170] Cf. PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. "E o Rio dançou. Identidades e tensões nos clubes recreativos cariocas (1912-1922)." In: Maria Clementina Pereira Cunha. (Org.). *Carnavais e outras frestas.* 1º ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002, v. 1, p. 419-444; DOMINGUES, Petrônio. "Esses intimoratos homens de cor: o associativismo negro em Rio Claro (SP) no pós-abolição." In: *História Social*, n. 19, segundo semestre de 2010; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *A dança das identidades: Trabalhadores, associativismo e ritmos nacionais no Rio de Janeiro e em Buenos Aires e (1861-1933)*. (Projeto financiado pelo South Exchange Programe), 2010.

[171]DOMINGUES, Petrônio. *Esses intimoratos homens de cor*, Op. cit., p. 132.

[172] GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. "A nova "Velha" República: um pouco de história e historiografia." *Tempo*, v.13, n.26, 2009, p. 4.

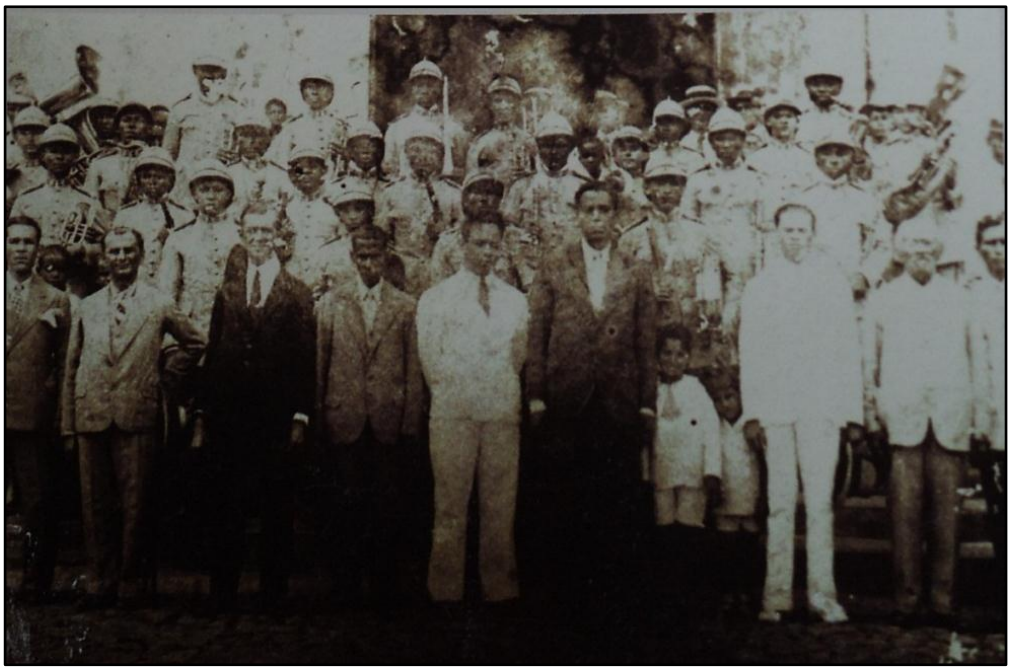
[173] DOMINGUES, Petrônio. "Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930)." In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 34, nº 67, 2014, p.254.

espaço de aprendizado, de exercício profissional e de aperfeiçoamento artístico, garantindo importantes conquistas e possibilidade de reconhecimento, pois seus músicos mais talentosos poderiam adquirir projeção ao atuar em grandes centros urbanos. Abrigando homens de origem simples, dentre eles, livres e libertos de cor preta, representava mais que um espaço de convívio social e de formação e capacitação de músicos. Representava expectativas e projetos de um grupo de músicos e demais associados, unidos pela causa abolicionista.

A associação Euterpe Ceciliana possuía uma dinâmica de relações hierárquicas. Na sua composição, exercendo funções musicais na categoria de sócios, incluíam-se o maestro ou mestre de banda, que regia, preparava o repertório e dedicava-se ao ensino musical, atuando como músico-educador; os músicos instrumentistas e os aprendizes que estavam iniciando a carreira musical. Essas duas últimas categorias eram subordinadas ao maestro. O grupo, por sua vez, era subordinado a uma diretoria, eleita através de eleições realizadas entre os sócios, e que cumpria o papel de administrar a sociedade musical. Essa diretoria era composta por um presidente, que convocava as reuniões, autorizava pagamentos, entre outros e por um gerente que gerenciava as suas atividades, decidia a data, o local das apresentações, adquiria, quando possível, novos instrumentos e partituras. Nos anos de 1888 e 1889, a Euterpe possuía como presidente o capitão Manuel Batista Leone e, como gerente e maestro, Manoel Tranquilino Bastos.[174] Além dos músicos, contava com sócios colaboradores que ajudavam financeiramente na manutenção da banda. No registro fotográfico abaixo (cf. figura 10), todos os músicos da filarmônica, nessa época, já denominada Lyra Ceciliana, estão uniformizados, com casaco fechado até a gola, calça reta até o pé e quepes, e com postura hirta, evidenciando elementos que remontam às corporações militares. Certamente a fotografia foi tirada após a apresentação da banda em alguma solenidade organizada pela Câmara de Cachoeira. Nota-se, também, a presença pessoas ilustres da cidade, provavelmente políticos e patrocinadores da banda, trajando vestimenta civil.

[174] *Almanach da Comarca de Cachoeira para o ano de 1889*, Op. cit, p. 72, BPEB.

Figura 10. Lyra Ceciliana – diretoria, sócios e músicos, s/d.



Fonte: Arquivo da Sociedade Cultural Orpheica Lyra Ceciliana.

Tal filarmônica tinha uma importância na vida cultural, social e política de Cachoeira e das cidades vizinhas. Suas atividades orientavam-se por um repertório fluído, e versátil. À frente dela, Tranquilino Bastos, esteve presente em diversas solenidades cívicas, civis e religiosas, dentre elas: retretas em praças e ruas, comemorações de efemérides, enterros de pessoas ilustres e sócios da banda, festividades e procissões religiosas, solenidades oficiais organizadas pela Câmara Municipal, carnaval, *meetings* e festividades abolicionistas, programas beneficentes e de assistência social, sendo que, muitas vezes, recebia pagamento pala música contratada, como indica alguns documentos. Em primeiro de agosto de 1884, o jornal *O Guarany* anunciou um "pomposo passeio de recreio" até a cidade de Maragogipe, promovido por esta sociedade musical, que contratou para este fim "um dos melhores vapores da Companhia Bahiana". A Euterpe prometeu executar durante o percurso da viagem "brilhantes peças de seu vasto repertório."[175] O preço do passeio ficou em 2$000 réis. A sobrevivência da filarmônica dependia dessas atividades e, até mesmo eventos do tipo quermesses, eram organizados pela própria filarmônica para arrecadar fundos que seriam revertidos à sua própria manutenção, incluindo a remuneração de professores de música, compra de uniformes e instrumentos para a banda.

[175] *O Guarany,* Cachoeira, 01/08/1884, BN.

As apresentações da Euterpe nas ruas de Cachoeira gerava um ambiente de encontros, trocas ou "circularidade cultural",[176] ocorrendo uma influência recíproca ou mesmo enfrentamento, entre os diversos segmentos sociais que assistiam ou participavam da mesma. Desse modo, longe de se caracterizar como um elemento de harmonização entre os moradores da cidade, suas práticas serviam como um meio de expressão e tensões sociais. Tanto a elite quanto a população de baixa renda participava de suas apresentações. Além de gerar um momento de lazer, as apresentações dessa filarmônica eram momentos privilegiados para a consolidação das mais variadas identidades, (re) invenção de tradições, diálogos com agências do Estado e da sociedade civil, colaborando para a construção de um quadro mais complexo de lutas e mobilização pelos direitos civis, políticos e sociais por parte da população negra. Portanto, a Euterpe Ceciliana seria um caminho escolhido por Tranquilino Bastos, e outros integrantes da mesma, para se inserir socialmente, culturalmente e politicamente. Suas atividades como mestre e compositor de músicas para bandas representaram uma ação cultural-política, pois contribuiu para ele expressar as lutas em torno da valorização de heranças musicais negras e difundir projetos abolicionistas, assunto que trataremos no capítulo 3.

Os três primeiros filhos de Tranquilino Bastos, Eulógio Tranquilino Bastos (1872-1958), que se formou em medicina, em 1910, pela Faculdade de Medicina da Bahia, Amanda Rosa de Sant'Anna (1873-1963) e Arthur Tranquilino Bastos (1877-1954), foram frutos de um relacionamento com Etelvina Rosa de Sant'Anna, com quem Bastos não chegou a se casar oficialmente. Infelizmente, não conseguimos levantar mais informações sobre a sua primeira companheira. Porém, sabemos que após o falecimento de Etelvina, o maestro se casou com a viúva Joana Ursulina Uzeda e, juntos tiveram, sete filhos: Durvalina (1879-1974), Oscar (1882-1966), Áurea (1884-1939), Guiomar (1888-1966), Anthenor (1890-1962), Almerinda (1891-1981) e Hercília Arlinda (1893-1988). Bastos e sua esposa adotaram mais quatro crianças: Saturnina, Synval, Emília e Doralice Gomes.[177] Todos os seus filhos tiveram formação em música, porém, apenas dois desempenharam a função profissionalmente. Guiomar e Anthenor Bastos seguiram a carreira musical do pai,

[176] Na tentativa de superar o dualismo entre cultura popular e cultura erudita, Ginzburg recuperou a ideia de Bakhtin sobre a "circularidade cultural", defendendo a influência recíproca entre a cultura erudita e a cultura popular. Cf. BAKHTIN, Mikhail. A *cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UNB, 1993; GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[177] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR; RAMOS, Jorge. *O semeador de orquestras,* Op. cit., pp.111-12.

atuando como músicos da Lyra Ceciliana e de outras filarmônicas do Recôncavo. Guiomar também atuou como flautista e professor do Instituto de Música da Universidade Católica de Salvador. Já Anthenor, exerceu a atividade de clarinetista e de regente da Lyra Sangonçalense, de São Gonçalo dos Campos.[178] Desse modo, percebemos que a herança cultural de uma prática musical de banda foi assegurada por um processo de transmissão de saber, que passou de pai para filho como, em geral, acontecia entre os músicos de banda.

Como maestro, Bastos compunha e escolhia o repertório de acordo com a localidade e com as ocasiões em que a banda iria tocar. Durante o século XIX e início do XX, contribuiu para a formação de capacitados músicos, dentre eles destaca-se o maestro cachoeirano Irineu Sacramento, que também conquistou notoriedade como mestre de bandas na Bahia, e para a difusão de diversos gêneros em voga no período. Dessa forma, teve um papel fundamental, seja na composição musical ou na ação de mediador cultural, introduzindo na banda uma variedade de gêneros musicais. Manuel Querino, contemporâneo do maestro, escreveu sobre Bastos em seu livro *Artistas Baianos*: "Organização moldada no cadinho de filosofia e da arte, pôde ser reputado, o compositor sem erros [...] É um verdadeiro apóstolo na sua profissão, de uma instrução variada e acessível a todos os cometimentos grandiosos".[179]

1.3 "A magia da batuta"

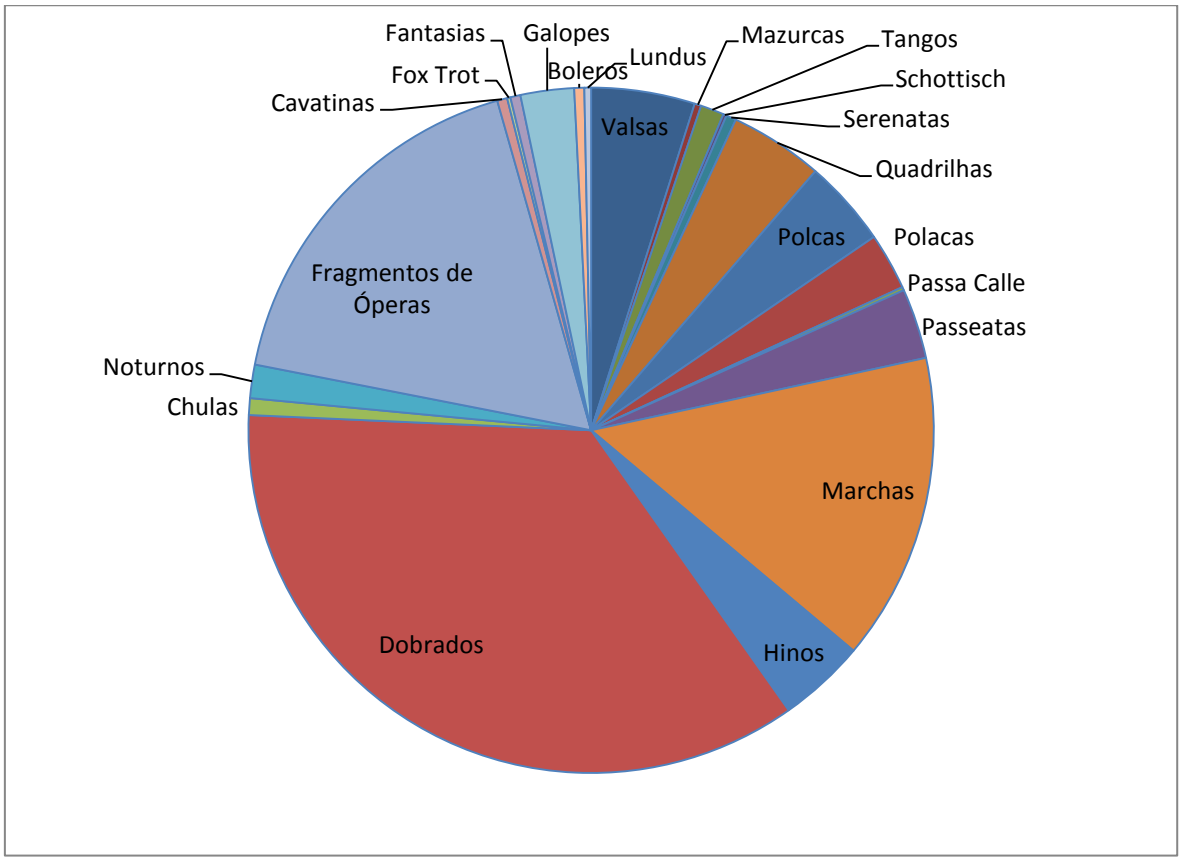
O maestro se inseriu em vários territórios sociais e, como consequência de diversos encontros culturais que experimentou, sofreu influências, em sua formação musical, de gêneros musicais da terra (afro-indígenas) e europeus, principalmente, italianos e franceses. Na sua época, o comércio de partituras encontrava-se nas lojas das grandes capitais e chegavam à Cachoeira pelo porto. Grande parte de suas obras musicais encontram-se na Biblioteca Pública do Estado da Bahia. De acordo com o musicólogo Juvino Alves dos Santos, que pesquisou a trajetória musical do maestro, a coleção de Manoel Tranquilino Bastos contém cerca de 1.500 documentos musicais, entre partituras e livros em forma de manuscritos e impressos. Desses, 966 obras são de sua autoria.[180] A

[178] RAMOS, Jorge. *O semeador de orquestras,* Op. cit., pp.111-12.
[179] QUERINO, Manoel Raymundo. *Artistas Bahianos.* Rio de Janeiro: Impressa Nacional, 1909, p. 221.
[180] SANTOS FILHO, Juvino Alves dos. *Manuel Tranquilino Bastos*. Op. cit., p. 25.

coleção é formada por partituras de "[...] lundus, valsas, óperas, estudos de ritmos negros, além de dobrados – que, pela qualidade, causou espanto ao maestro Sérgio Magnani que o avaliou, em 1972"[181] – e livros de teoria musical em forma de manuscritos e impressos. No início do século XX, Bastos descreveu a sua produção musical no seu caderno de anotações.

> Composições: Mais de 30 e menos de 50 marchas fúnebres. 295 dobrados. 100 a 150 marchas festivas. Valsas, contradanças, polcas, polacas, etc. 80. Fantasias, variações... 9. 2 missas, 2 novenas, 10 tantumuergos. 8 Maria-concebidas. 5 árias para canto. 2 mementos. Fragmentos de ópera transcrito para banda marcial, 205. Hinos do 13 de Maio, da Municipalidade de Feira de Santana e do 25 de Junho de Cachoeira. [182]

Gráfico 1. Relação das obras da Coleção Manoel Tranquilino Bastos



Fonte: Coleção Manoel Tranquilino Bastos (consulta realizada em agosto de 2011), BPEB.

[181] *A Tarde*, Salvador, 24/10/1974, BPEB.
[182] *Composições*, Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.

Tranquilino Bastos atuou como professor de música, regente, compositor, arranjador e instrumentista por mais de sessenta anos. O seu acervo de partituras tem como conteúdo, em sua maioria, obras instrumentais para bandas, orquestras, música de câmara e música sacra católica. Existe também uma parte de sua produção com letra, são obras sacras como missas e novenas, algumas músicas de câmara e hinos.[183] Dentre as suas obras musicais, assim como as produções de outros maestros de bandas, predominavam os dobrados. Esse era o gênero preferido e mais profundamente identificado com o som das bandas, podendo ser vinculado às festas cívicas e patrióticas, sendo a sua presença marcante no repertório das bandas. O dobrado é um gênero nascido das marchas militares e criado especificamente para ser tocado por esse grupo instrumental. Sua origem remonta às músicas militares europeias.[184] Diversos fragmentos de óperas adaptados para a banda, também compunham a sua produção musical. Além de dobrados e óperas, destacam-se os hinos oficiais, como o *Hino de Cachoeira* e os hinos abolicionistas, tocados durantes as cerimônias públicas, e as marchas. Gêneros europeus, como valsas, quadrilhas, polacas, polcas, *schottisch* e mazurcas, foram localizados entre os seus documentos musicais, assim como outros gêneros populares e da terra, como lundus e chulas, compostos para bandas, e obras para sexteto de Ocarinas – instrumento indígena da família das flautas –, revelando que em seu repertório musical também permeavam elementos da cultura afro-indígena.

Mesmo apropriando de gêneros europeus, suas composições indicam que houve a construção de uma linguagem musical original, com sentidos particulares, que se distinguia de mera transposição de modelos europeus, por meio da combinação de elementos de culturas afro-americanas. Desse modo, as produções de Bastos podem ser entendidas como exemplos de "transculturação", termo ortiziano que implica a interação recíproca entre duas culturas, em oposição à "aculturação", em que se supõe que a influência se dê em um só sentido. Os receptores interpretam e adaptam ideias, costumes, imagens e tudo o que lhes é apresentado, conforme suas necessidades e possibilidades.[185]

Além de músicas compostas por autores estrangeiros e pelo próprio Bastos, localizamos, na sua coleção, diversas composições de músicos brasileiros de sua época, porém, muitas destas, foram arranjadas pelo maestro para serem tocadas por bandas. Trata-se de gêneros em voga na virada do século XIX para o XX. A título de exemplo, citamos o

[183] Cf. SANTOS FILHO, Juvino Alves dos. *Manuel Tranquilino Bastos*. Op. cit.
[184] GRANJA, Maria de Fátima. *A banda: Som e Magia*. Dissertação (Mestrado em Sistema de Comunicação) – Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984, pp. 119-20.
[185] Cf. ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrários, económicos y su transculturación.* Madri: CubaEspaña, 1999.

dobrado *Avenida*, de Anacledo de Medeiros, e a polca *Brejeira*, da autoria de Aurélio Calvacanti,[186] com arranjo de Bastos. Segundo o musicólogo Paulo Castagna, danças de origem europeia como quadrilha,[187] polca,[188] valsa,[189] *schottisch*[190] e mazurca,[191] foram introduzidas no Brasil desde o final da primeira metade do século XIX, mas, foi na segunda metade deste século que esses gêneros tornaram-se comuns nas diversões da elite brasileira. A partir de então, centenas de músicas foram compostas, principalmente ao redor desses seis tipos básicos. Porém, no final do século XIX, essas danças começaram a sofrer profundas alterações, mesclando-se com gêneros brasileiros de dança, como o lundu[192] e o maxixe[193]. [194] A polca, por exemplo, que possuía grande presença na coleção de Tranquilino Bastos, a partir do contato com ritmos populares, sua estrutura foi sendo modificada, transformando-se em um gênero híbrido sincopado, chamado de maxixe ou tango brasileiro.[195] Começando como dança de salão, a polca logo ganhou teatros e ruas, tornando-se música eminentemente popular. Praticaram-na conjuntos de choro e grandes

[186] Foi um dos pianistas populares mais conhecidos de seu tempo. Cavalcanti foi mencionado por Orestes Barbosa em seu livro *Samba*: "Era um mulato alto, de fraque, de rosto longo, dentes longos e costeletas longas. Tocava piano na porta da casa de músicas da rua Gonçalves Dias [...]." Cf. PINTO, Alexandre Gonçalves. *O Choro — reminiscências dos chorões antigos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Funarte, 1978, p. 41.

[187] "Dança de salão, aos pares, de origem francesa, e que no Brasil passou a ser dançada ao ar livre. A quadrilha caiu no domínio popular de nossa gente e a marcação em francês foi passando por adaptações (...)." Em 1853 e 55, era tão popular que caiu no domínio das músicas de barbeiros (ANDRADE, Mário de. *Dicionário musical brasileiro*, Op. cit., p.414).

[188] Introduzida no Rio de Janeiro em 1846, é considerada uma dança popular original da Boêmia, marcada por compassos binários simples. (Idem, p.405).

[189] Dança muito comum na França e na Alemanha. Conforme Mário de Andrade, "[...] amaneirou-se, no Brasil, onde entrou por volta de 1837, ficou sestrosa, sofreu a influência das modinhas e adaptou-se ao choro nacional [...]." (Idem, pp. 548-549).

[190] O gênero *schottisch* começou a ser impresso no Brasil nos fins do séc. XIX. Essa composição europeia, no geral melosa, passou por adaptações no solo brasileiro. O *schottisch*, em sua versão oitocentista, caiu em desuso no início do século XX, mas popularizou-se, a partir de então, com o nome de *chotis*, sendo praticada até hoje. (Idem, p.466).

[191] Dança popular polonesa, cantada e dançada, em compasso ternário. (Idem, p.426).

[192] Para Mario de Andrade, o lundu foi uma transformação brasileira de batuques angolanos, sendo algumas vezes acompanhado por instrumentos de corda e, numa incrível adaptação para o aristocrático piano, acabou chegando aos salões. Porém, não deixou de ser identificado como uma dança de pretos. (Idem, p.401).

[193] Essa dança surgiu no Rio de Janeiro por volta de 1870 e desenvolveu-se a partir do momento em que a polca, gênero musical de origem europeia e tocado nos salões da corte imperial e da alta classe média carioca, sempre ao piano, passou a ser tocada por músicos populares chamados chorões com a utilização de flauta, violão e oficlide. O maxixe seria uma dança popular com uma coreografia cheia de movimentos emprestados do batuque e do lundu. TINHORÃO, José Ramos, *História social da música popular brasileira*, Op, cit, p.144. Segundo Micol Seigel, musicalmente o maxixe era caracterizado pelo uso de instrumentos de percussão semelhantes à maraca e ao chocalho, e refletia a fusão do ritmo da *habanera* com o ritmo da polca, adaptado para sincopação africana. SEIGEL, Micol. *Uneven Encounters. Making race and nation in Brazil and United States.* Duke University Press, 2009, p. 74.

[194] CASTAGNA, Paulo. *A música urbana de salão no século XIX*. Apostila do curso de História da Música Brasileira Instituto de Artes da UNESP, n. 11, s/d, pp.1-2.

[195] Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro. s/d.

sociedades carnavalescas e, fundindo-se com outros gêneros, chegou a ser também polca-lundu, polca-fadinho e polca-militar.[196]

As partes compostas para acompanhamento instrumental, também evidenciam a apropriação de diversos tipos de instrumentos de tradições culturais distintas. Além de compor músicas com partes para instrumentos tipicamente de bandas, para projeção em ambientes abertos, incluindo trompetes, trombones, tubas, flautas, clarinetes, saxofones e percussão, especialmente, caixas, bumbos e pratos; e para música de câmara, com instrumentos de cordas e teclas dentre eles, violino, violoncelo, bandolim e piano, encontramos partes para acompanhamento de ocarinas, pandeiros, castanholas e chocalhos, como o arranjo da *Danse Négre,* fantasiada com chocalhos[197] e do *Tango de la Menegilda*, para acompanhamento de pandeiro[198] e castanhola[199]. Cabe destacar que vários estudiosos afirmam que o tango, elemento marcante da identidade portenha e argentina, possui herança cultural negra, transformada com o passar dos anos até atingir a forma pela qual se consolidou na década de 1930.[200]

A África não está diretamente presente em seu repertório. Bastos tinha consciência sobre os riscos de preservar essa conexão, mesmo porque o legado cultural africano, para homens letrados em seu tempo, não era fácil de ser entendido ou valorizado,[201] porém, heranças africanas aparecem em suas composições e em algumas músicas apropriadas,

[196] *Enciclopédia da música brasileira: erudita, folclórica e popular.* São Paulo: Art Editora, 1977. v. 2, p. 619.
[197] Indica qualquer tipo de instrumento cuja produção sonora é feita pelo ato de sacudir ou agitar. No Brasil, os chocalhos mais comuns são os de tubos de metal, denominados "ganzá", muito utilizado nos lundus e demais músicas populares. FRUNGILLO, Mário D. *Dicionário de percussão,* São Paulo: Unesp, 2003, pp. 77-78.
[198] Instrumento de percussão de origem árabe característico em inúmeras danças populares. No Brasil, o pandeiro entrou por via portuguesa e seu uso tem sido destacado em músicas populares, dando origem a uma técnica de execução, notadamente no samba e no choro, uma mistura da tradição ibérica e o ritmo trazido pelo escravo africano. Idem, pp.244-245.
[199] Instrumento de percussão com forma que lembram castanhas. Está presente principalmente na música flamenca e na música erudita espanhola. Idem, p.66.
[200] Cf. CHASTEEN, John Charles. "Black Kings, Blackface carnival, and Nineteenth-Century Origins of the Tango". In: BEEZLEY, William e CURCIO-NAGY, Linda. *Latin America Popular Culture.* Wilmington, SR Books, 2000; CÍRIO, Noberto Pablo. "La presencia del negro en grabaciones de tango y géneros afines." In: *Em Pauta*: Porto Alegre, v. 15 - n. 25 - julho a dezembro de 2004.
[201] Cf. ABREU, Martha. "O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil: diálogos musicais no pós-abolição." *Revista Brasileira de História,* vol.35, n.69, São Paulo, Jan./June 2015, p. 189.

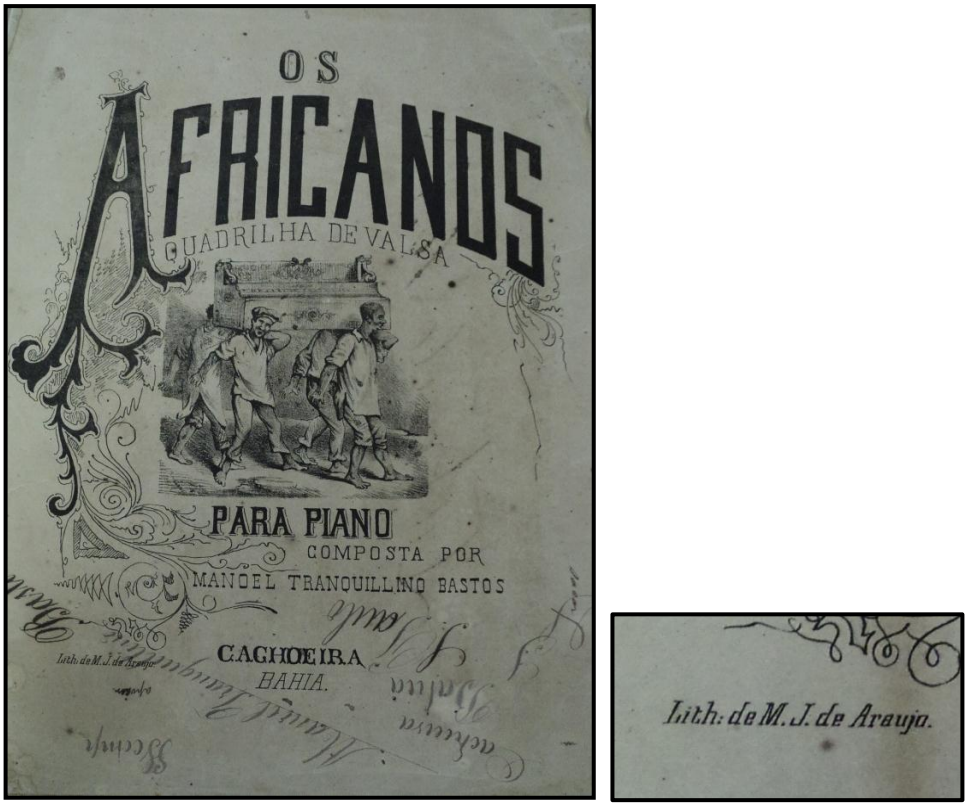
dentre elas os lundus e as chulas[202]. Localizamos a chula intitulada *Creoulas Cachoeiranas* e a dança *Mulatas Baianas,* ambas compostas por Bastos. Apesar de apropriar de gêneros da música instrumental europeia que, inclusive, predominam em sua coleção, Tranquilino Bastos imprimia nas suas músicas temas sobre a escravidão e sua abolição, explícitos nas letras de hinos, como o *Hino Abolicionista* e o *Hino Treze de Maio*, nos títulos de algumas obras, como os dobrados *Eco da Liberdade, O Aurorial de Maio* e *Navio Negreiro,* a polca *Príncipe Negro*, e até mesmo nas capas de suas partitura, a exemplo da capa da quadrilha de valsa *Os Africanos,* exposta abaixo (cf. figura 11). Esta obra remonta ao período da escravidão e, certamente, foi composta na década de 1880. Os homens na imagem encontram-se vestidos com roupas de algodão, porém, descalços, fato que revela suas condições de escravos, carregando um piano. Essa partitura foi impressa na capital da província.[203] Nota-se na imagem ao lado, que a litografia e, provavelmete, a tipografia, foi feita por M.J. de Araújo, que residindo em Salvador na época, contou com a preferência de muitos compositores pela qualidade de suas impressões. Tipógrafos ou litógrafos tinham que ter conhecimento musical necessário para produzirem os registros corretamente. A relação estreita entre o que se publicava e a clientela de consumidores tornam os impressos musicais documentos importantes, pois podem indicar acontecimentos contemporâneos em torno da atividade musical, sejam sociais, políticos, religiosos ou anedóticos.[204]

[202] "Dança e música de escravos dos engenhos de açúcar na região do Recôncavo Baiano, do século XVII ao final do século XVIII. A tradição da chula baiana está ligada a luta pela sobrevivência física e espiritual, mas não se esquiva de introduzir elementos de rara sensualidade." É um ritmo da cultura afro-brasileiro e uma das vertentes do samba de roda. DOURADO, Henrique Autran. *Dicionário de termos e expressões da música*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 80. Ainda sobre as chulas, Tinhorão afirma: "cantigas populares entre as camadas mais baixas da Bahia." Cf. TINHORÃO, José Ramos. *História Social da Música Popular Brasileira.* Op. cit p. 62.

[203] A impressão de música é fenômeno tardio no Brasil. Tornou-se regular no Rio de Janeiro apenas a partir de 1834. Na Bahia, assim como em outras províncias, essa prática se consolidou a partir da segunda metade do século XIX. Núcleo de Estudos Musicais, UFBA. Disponível em: http://www.nemus.ufba.br/, acessado em 27 de agosto de 2015.

[204] Idem.

Figura 11. Capa da quadrilha de valsa *Os Africanos*, s/d.



Fonte: Coleção Manoel Tranquilino Bastos, BPEB (foto da autora).

As ações e escolhas musicais de Bastos, só fazem sentido quando vistas dentro do contexto político-cultural nas quais foram produzidas. No universo musical e artístico brasileiro, apesar do trânsito de muitos músicos negros, livres e letrados nos ambientes das óperas, dos teatros de revista e das corporações civis ou militares, entre o final do século XIX e início do XX, os conflitos em torno da valorização ou não, de determinados gêneros musicais e do reconhecimento social desses artistas, não devem ser negligenciados. O talento musical permitiu que muitos "homens de cor" ocupassem espaços e transitassem entre os seus mundos – marcados pelas limitações atribuídas a cor – e o mundo dos brancos. Permeados por conflitos e tensões – raciais, sem dúvida –, os trânsitos espaciais empreendidos por esses músicos e a criação de espaços de diálogos, sejam esses mais ou menos estreitos, são de extrema importância ao considerarmos os processos de produção musical. As composições de Bastos eram produzidas conforme as necessidades e possibilidades de um homem negro, do final do Oitocentos e início do Novecentos, marcado pelas ambivalências de sua época e que, muitas vezes, concentrou seus esforços para defender a própria capacidade de atingir o mesmo patamar dos brancos ilustrados,

empregando, dessa forma, diversas estratégias de sobrevivência para conseguir projeção e espaços no meio artístico e político daquela sociedade. Portanto, mesmo diante de um cenário de incorporação das teorias racistas, de enérgicas medidas de repressão às manifestações identificadas como "africanismo", e de construção de um Brasil "moderno", nesse processo, Tranquilino Bastos e outros músicos não foram passivos. Desenvolveram diversas estratégias de integração à sociedade, ora contestando, ora reforçando as hierarquias e estruturas do poder e, consequentemente, um conjunto fixo de critérios musicais baseados na linguagem do grupo dominante.

De acordo com a teoria de Paul Gilroy, analista da obra de W.E.B. Du Bois, como músico negro moderno, Bastos e suas práticas musicais estariam, inevitavelmente, "tanto dentro como fora da modernidade ocidental."[205] Essa prática, em seu dizer, "pode ser examinada em relação a formas, temas e ideias modernas [no sentido de perspectivas filosóficas e estéticas europeias], mas carrega sua crítica própria e distinta da modernidade, uma crítica forjada a partir de experiências particulares [...]".[206] No contexto brasileiro, a formação artística e política de pessoas de pele escura se desenvolveria na medida em que os legados do colonialismo – que permaneceram após a Independência, a Abolição e a proclamação da República – opunham as artes vitais dos afro-brasileiros às condições tipicamente modernas nas quais a opressão se manifestava.[207]

Assim como Traquilino Bastos, vários outros músicos "de cor" de sua época, com condição social e habilidade musical semelhante, tiveram formação inicial em bandas. Dessa forma, experiências de músicos negros livres, letrados e atuantes em diferentes espaços culturais e políticos se entrelaçavam, permitindo conexões entre eles. Cada um a seu modo lutou pela sua integração social, cultural e política, no mundo que se construía no final do século XIX e início do XX, e esse não foi um processo harmônico, sem tensões, conflitos e negociações. Muitos deles, músicos de formação erudita, antes do chamado modernismo, da primeira metade do século XX, já ouviam os sons das ruas e da música negra e, por isso, imprimiram diversos ritmos em suas produções artísticas e lançaram bases para um passo fundamental na representação de uma cultura musical negra e nacional.[208]

---

[205] GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*: *modernidade e dupla consciência.* São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001, p. 130.
[206] Idem.
[207] Idem, pp. 130-131.
[208] Martha Abreu e Carolina Dantas teceram uma discussão sobre aspectos da música popular brasileira, a partir da análise de obras de folcloristas do fim do século XIX até a década de 1920, refutando as teses de

Em 1876, o jornal pernambucano *O Homem,*[209] na sua "Galeria de homens de cor ilustres", a qual destacava a atuação de políticos, literários e músicos, em sua maioria personagens negros, prestou uma homenagem ao maestro Elias Álvares Lobo (1834-1875). Lobo iniciou sua carreira em uma banda da cidade de Itu, interior de São Paulo, tornando-se afamado pela composição da ópera *Noite de São João*, considerada a primeira ópera brasileira e com temas regionais. Até então, havia óperas escritas por estrangeiros. Transferindo-se para a capital do Império: "no Teatro Lírico do Rio de Janeiro, diante da família imperial e de milhares de expectadores, a *Noite de São João* alcançou o seu mais lisonjeiro sucesso." [210]

Outro músico que teve projeção nacional foi Henrique Alves de Mesquita (1830-1906). Músico negro, erudito, com formação patrocinada pelo Imperador em Paris, ao retornar ao Brasil, atuou como professor do Conservatório Imperial de Música, porém, fez muito sucesso nos espetáculos teatrais das últimas décadas do século XIX, incorporando gêneros populares como a polca, o lundu, o tango e o maxixe. Jongos e batuques também fizeram parte do repertório de Mesquita e, certamente, atraíram grande público aos teatros em épocas de discussão sobre a abolição.[211] Entre seus alunos ilustres destacaram-se Joaquim Antônio da Silva Callado e Anacleto de Medeiros.[212]

Joaquim Antônio da Silva Callado Júnior (1848-1880), músico "de cor", oriundo de uma família humilde, teve as primeiras lições de música com seu o pai, que atuou como mestre da Banda Sociedade União de Artistas. No Instituto Nacional de Música, no Rio de Janeiro, a mais importante escola de música do país na época, Callado alcançou a condição de aluno de destaque e saiu como um flautista reconhecido em todo o Brasil. Callado foi professor do Imperial Conservatório de Música e compositor de diversas polcas, lundus e

---

que, durante a *Belle Époque*, no Brasil, não haveria espaço para valorizar as heranças culturais africanas. ABREU, Martha; DANTAS, Carolina. Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890/1920. In: CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Nação e Cidadania no Império:* novos horizontes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

[209] Periódico que se anunciava com o propósito de "promover a união, a instrução e a moralização dos homens de cor pernambucanos".

[210] *O Homem*, Recife, 17/02/1876, p, 2. (Agradeço ao Prof. Celso Castilho pelo repasse do documento). Em relação à trajetória de Elias Lobo, Cf: FRANCISCO, Luís Roberto de. *Elias Álvares Lobo, um momento na música brasileira.* Itu, SP: Ottoni Editora, 2001.

[211] Cf. SOUZA, Silvia Cristina Martins de. "Que venham negros a cena com maracas e tambores: jongo, teatro e campanha abolicionista no Rio de Janeiro," *Afro-Ásia,* 40 (2009), pp.145-171.

[212] Sobre a trajetória musical de Henrique Alves de Mesquita, Cf. AUGUSTO, Antônio J. *Da pérola mais luminosa à poeira do esquecimento: a trajetória de Henrique Alves de Mesquita, músico do Império de Santa Cruz.* Rio de Janeiro: EMUFRJ, 2009.

quadrilhas, mas, seu nome ficou atrelado ao choro, tornando-se conhecido como "o pai dos chorões".[213]

Filho de liberta, assim como Tranquilino Bastos, Anacleto Augusto de Medeiros (1866-1907), começou na música tocando flautim na Banda do Arsenal de Guerra do Rio de Janeiro. Aos 18 anos foi trabalhar como aprendiz de tipógrafo na Imprensa Nacional e, ao mesmo tempo, matriculou-se no Conservatório Imperial de Música. Em 1896, fundou a Banda do Corpo de Bombeiros do Rio de Janeiro, e chegou a participar das primeiras gravações em disco pela Casa Edison, no início do século XX. Anacleto de Medeiros ficou conhecido como o grande mestre do *schottisch* e da quadrilha.[214]

O músico cantor e compositor Eduardo Sebastião das Neves (1874-1919), o "crioulo Dudu", também fez parte do Corpo de Bombeiros do Rio de Janeiro, entre o final de 1892 e o início de 1893. Após sair dessa corporação, começou a se apresentar em palcos teatrais e circos. Das Neves também teve várias músicas populares gravadas. Segundo Martha Abreu, que analisou as suas publicações e discos pela Casa Edison, hoje guardados no Instituto Moreira Sales/RJ, sua produção musical foi grande e variada, destacando-se lundus, modinhas, choros, marchas, cançonetas, sambas, valsas, chulas, cateretês e maxixes.[215]

Além dos músicos citados acima, nesse contexto também atuaram outras figuras memoráveis do universo musical, algumas mais conhecidas que outras a nível nacional. Mesmo empenhados em conquistar um lugar no nascente mercado fonográfico e de impressão musical, e mesmo tendo um reconhecimento e projeção no cenário nacional, esses músicos de ascendência africana com formação erudita e/ou popular – sobretudo, os que compunham músicas populares que não se enquadravam nos padrões elitistas da época – não se encontravam absolutamente livres do preconceito racial, que possuía relação direta com a ascensão de teorias sociais racistas do final do século XIX e início do XX. A experiência individual e cotidiana do racismo no período da abolição e do pós-emancipação, esteve presente em suas trajetórias musicais. Para Marc Hertzman, o talento de muitos músicos afro-brasileiros talvez tenha sido insuficiente para promover uma

[213] Cf. DINIZ, André. *Joaquim Callado: O Pai do Choro.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
[214] Cf. DINIZ, André. *O Rio musical de Anacleto de Medeiros: A vida, a obra e o tempo de um mestre do choro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
[215] Cf. ABREU, Martha. "O crioulo Dudu: participação política e identidade negra nas histórias de um músico cantor, 1890-1920." *Topoi,* n. 20, v.11, jan-jun de 2010.

ascensão socioeconômica significativa. O motivo dessa exclusão estava mais ligado à discriminação racial do que à repressão contra a atividade musical.[216]

O conjunto "Os Oito Batutas", evidencia o ambiente de tensão racial da época. Apesar do reconhecimento nacional e internacional, o grupo não permanecia alheio à questão do preconceito. Comentários racistas acerca da apresentação dos Oito Batutas na França, corroboraram as teses sobre as teorias raciais no período. O conjunto carioca de choro, liderado pelo flautista Pixinguinha e pelo violonista Donga, teve atuação constante entre 1919 e 1923, em várias cidades do Brasil. Em 1922, o grupo chegou à França com a proposta de divulgar a música popular que se fazia no Rio de Janeiro na época. O papel dos Batutas era o de representar o Brasil perante o mundo "civilizado".[217] Entretanto, o sucesso do conjunto gerou polêmicas na imprensa brasileira. Os debates giraram em torno da questão racial, pois quatro dos integrantes do grupo eram negros, e em torno da legitimidade da música popular como símbolo de uma cultura nacional brasileira.[218] O flautista de choro Altamiro Carrilho, em um depoimento, relatou a homenagem que os amigos jornalistas cariocas fizeram a Pixinguinha e ao seu grupo devido ao grande sucesso que fizeram na turnê pela França, proporcionando-lhes um grande jantar num famoso e conceituado hotel no Rio de Janeiro. Chegando lá, todos arrumados e bem vestidos, foram barrados na porta de entrada pelo porteiro, que disse: "negros entram pela porta dos fundos".[219]

Anos após a turnê do grupo, Pixinguinha declarou ter aprendido e estudado coisas novas na França, da mesma maneira que fez no interior do Brasil,[220] apropriando elementos da música folclórica e popular. De fato, os Batutas foram influenciados pelas *jazz-bands* de negros americanos que tocavam em Paris. Seguindo a trilha de Paul Gilroy, sobre a modernidade a partir do conceito de "diáspora negra" e suas narrativas de perdas,

[216] No livro *Making Samba*, Hertzman aborda a história da propriedade intelectual no Brasil no período pós-abolição e trajetórias de diversos músicos afro-brasileiros no Rio de Janeiro. Cf. HERTZMAN. Marc. *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil.* Durham, NC: Duke University Press. 2013.
[217] Cf. HERTZMAN, Marc. "Um contrapeso brasileiro: música, propriedade intelectual e a diáspora africana no Rio de Janeiro (1910-1930)." In: DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio (orgs.). *Políticas da raça. Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil.* São Paulo: Selo Negro, 2014, pp. 344-345.
[218] MARTINS, Luiza Mara Braga. "Racismo e música popular: a experiência dos Oito Batutas no Atlântico Negro na década de 1920." In: ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (orgs.). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos*, volume 3, Niterói: Editora da UFF, 2014, pp. 107-119.
[219]Depoimento para o programa "Ensaio" da TV Cultura.
Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JH7y0L1v2KM, acessado em 25 de agosto de 2015.
[220] Cf. HERTZMAN, Marc. *Um contrapeso brasileiro*, Op. cit., p. 344.

exílios e viagens,[221] talvez os Batutas mudaram suas consciências após viajarem para a Europa e se deram conta, por meio da linguagem musical, da diáspora negra da qual faziam parte, assim como muitos viajantes negros de outras partes do Atlântico.[222]

Manoel Tranquilino Bastos teve uma carreira musical mais limitada que todos os músicos descritos acima, não alcançando uma projeção a nível nacional. Ser músico no período da abolição e do pós-abolição, significava uma possibilidade de trabalho, embora não necessariamente de prestígio ou de riqueza.[223] Em seus escritos pessoais, encontramos um fragmento que explicita a sua condição financeira e suas angústias frente à sociedade da época: "Minha vida particular tem sido conduzida pela pobreza de dinheiro; riqueza de resignação; esforçada aplicação para saber ouvir e calar convenientemente e perder a vergonha para esquecer ingratidões em vários tons da escala social."[224] O colunista Aurides Magalhães publicou, no *Diário de Notícias* de 16 de setembro de 1929, um artigo intitulado *As nossas tradições – Um apóstolo da música*, no qual lamenta o não reconhecimento de Bastos como um grande artista nacional:

> O Brasil não deve esquecer o nome desse predestinado harmonista dos mais perfeitos, que se viesse num meio como o Rio, gozasse de recursos e vantagens que outros, de muito menos talento e capacidade criadora têm gozado, já estaria, de há muito consagrado uma das mais legítimas glórias nacionais.[225]

Nenhuma obra de sua autoria foi gravada em seu tempo de vida,[226] sendo uma figura pouco conhecida na literatura ampla sobre música popular brasileira. Porém, o reconhecimento social que conquistou em Cachoeira e nas demais cidades do Recôncavo, naquela conjuntura, não pode ser negligenciado. A música alargou espaços para Bastos se colocar cada vez mais visível no crescente mundo do entretenimento das bandas. Além disso, mesmo não alcançando o sucesso ou a fama de muitos de seus contemporâneos, uma obra de sua autoria intitulada *Dobrado 140*, foi executada na época por várias bandas europeias. Por essa composição, Bastos foi homenageado, em 1920, pela Casa Sax, Paris,

[221] Gilroy argumenta que os historiadores culturais deveriam assumir o Atlântico como uma unidade de análise complexa, produzindo uma perspectiva transnacional e transcultural. Neste sentido, a música exerceu um papel fundamental na reprodução da cultura do "Atlântico Negro" e na conexão de diferentes comunidades da diáspora. Cf. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*, Op. cit.
[222] MARTINS, Luiza Mara Braga. *Racismo e música popular*, Op. cit., p. 119.
[223] Cf. SANTOS, Juvino Alves dos. *A pedagogia musical de Manuel Tranquilino Bastos*, Op. cit, p. 87.
[224] *Em obediência à amizade de Bom Jardilino.* Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.
[225] *Diário de Notícias*, Bahia, 16/09/1929.
[226] Muitas composições de sua autoria foram gravadas após sua morte. No ano de 2002, o músico Juvino Alves lançou o CD *Cartas Musicaes*, composto por músicas de autoria do maestro.

tendo recebido como prêmio, um diapasão para afinação instrumental, uma flauta e um saxofone, trabalhados em prata.[227] Ao contrário de Pixinguinha, apesar de ter sido prestigiado no exterior, não encontramos indícios de que ele viajou para outros países e outras regiões do Brasil, mas, o fato da sua música ter sido tocada por bandas europeias, indica que Bastos também estava envolvido na complexa rede da diáspora negra. Os desafios que enfrentou foram semelhantes aos de outros artistas da comunidade negra da diáspora, porém, como Marc Hertzman alertou, as estratégias que diversos músicos brasileiros adotaram também revelam micro-histórias conflitosas e particulares ao Brasil, inserido em um contexto de pós-colonialidade.[228] Segundo Hertzman, "Eles abraçaram, muitas vezes o peso de um Brasil pós-colônia e tentaram utilizá-lo em benefício próprio."[229]

No conjunto da obra de Tranquilino Bastos encontramos registros sobre práticas educativas desenvolvidas no interior de filarmônicas. Além de partituras, Bastos compôs vários métodos e livros didáticos que o auxiliavam na atividade de educador, fato que evidencia a sua preocupação com a formação de músicos e sua organização em associações culturais, entre as últimas décadas da escravidão e o pós-abolição.[230] Na sua coleção, localizam-se alguns livros manuscritos, de sua autoria, sobre teoria musical, como: *Carta de ABC musical ou Compêndio de Leitura Musical*, *Método para Afinar com Arte uma Banda Musical* e *Contraponto e Fugas e Filosofia da Harmonia e Composição*, dentre outros. Existe também um material sobre organização de sociedades musicais civis nos moldes praticados em Paris. O *Manual completo do Diretor de Música* ou *Tratado de Organização das Sociedades Musicais Civis*, por ele traduzido, traz informações sobre o papel do ensino da música nesse tipo de associação, bem como a sua função de apoio mútuo e filantropia.[231]

Tranquilino Bastos também foi agente musical, servindo de intermediário entre filarmônicas do interior da Bahia e fábricas europeias de instrumentos musicais. Essa atividade também lhe rendia lucro, pois ganhava uma comissão na venda de cada

[227] *A Tarde*, Salvador, 24/10/1974, BPEB.
[228] Cf. HERTZMAN, Marc. *Um contrapeso brasileiro.* Op. cit., p. 348.
[229] Idem, p. 332.
[230] Cf. SANTOS FILHO, Juvino Alves dos. "A pedagogia musical de Manuel Tranquilino Bastos." *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, n. especial, jul./dez. 2009.
[231] Cf. MENEZES, Jaci Maria Ferraz de; SANTOS FILHO, Juvino Alves dos. "O pós-abolição na Bahia: memória à construção da vida livre." In: NASCIMENTO, AD; HETKOWSKI, TM., (orgs). *Memória e formação de professores*. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 33.

instrumento. Localizamos, no seu acervo pessoal, algumas cópias de cartas destinadas às fábricas de instrumentos na Europa, como as enviadas à Casa Sax - "Manufactue D' innstruments de Musique (Rua Myrnha, 78- Paris)" - e à Casa Besson, também localizada em Paris. Esses registros revelam a sua atividade de representante comercial de produtos.[232] As encomendas chegavam a Salvador de navio, de onde seguiam pelo Rio Paraguaçu até o porto de Cachoeira. As cartas revelam também que Bastos conhecia outros idiomas, como o francês.[233] Além dessa documentação, encontramos alguns livros em francês.

Já idoso e doente, passou a residir em "Quiamba", zona rural de Cachoeira.[234] Sua esposa, D. Joana Bastos, faleceu em fevereiro de 1930, em Belém, distrito da cidade de Cachoeira.[235] No dia 13 de maio de 1934, 64º aniversário de instalação da Lyra Ceciliana, Bastos, aos 84 anos de idade, foi homenageado pela filarmônica, na qual foi fundador e regente durante vários anos, com a inauguração do seu retrato nas paredes da sede da mencionada sociedade musical, localizada à Rua Formosa. Porém, bastante enfermo, não pode comparecer à solenidade e pediu que seu filho, Guiomardo Bastos (registrado como Guiomar), o representasse no ato de inauguração e lesse uma carta que escrevera. De acordo com a descrição do memorialista Celestino da Silva, "o ato foi revestido de grande solenidade [...], apareceu aos olhos da numerosa e seleta assistência, o retrato do homenageado, que por motivo de moléstia não compareceu a sessão, mas mandou uma composição sua, a última que escreveu e deu o título de *Gratidão.*" [236]

[232] Cf. RAMOS, Jorge. *O semeador de orquestras.* Op. cit, p. 78.
[233] Cf. Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.
[234] *A Ordem*, "O solitário da Quiamba", janeiro de 1932. (Livro de recortes e anotações de Bastos, APJR).
[235] *O Pequeno Jornal*, "Falecimentos – D. Joana Bastos", Cachoeira, 19/10/1930. (Livro de recortes e anotações de Bastos, APJR).
[236] SILVA, Pedro Celestino da. *Galeria Cachoeirana*. Op. cit, p.76, IGHB.

Figura 12. Quadro com a fotografia de Manoel Tranquilino Bastos (Sede da Lyra Ceciliana)



Fonte: Acervo da Lyra Ceciliana (foto da autora)

O quadro com o retrato de Tranquilino Bastos (cf. figura 12) permaneceu na sede da filarmônica Lyra Ceciliana e ainda se destaca entre as paredes do recinto, trazendo indícios da valorização ou estima social que alcançara. Tal registro fotográfico, centralizado no busto do músico, permite observar a sua postura hirta e seus trajes aos moldes da elite da época, revelando também, a sua importância para aquela sociedade musical. A figura acima nos permite visualizar ainda, a sua ascendência africana, porém, mais do que isso, indica a sua condição social e a projeção que alcançara, evidenciando, assim, o lugar que ocupou nas diversas esferas da sociedade cachoeirense.

CAPÍTULO 2. ABOLICIONISMO EM CACHOEIRA

2.1 Tempos agitados: mobilização popular e tensão social

No dia 26 de junho de 1884 a filarmônica Euterpe Ceciliana, liderada por um negro de 33 anos, tocou no Paço da Câmara Municipal de Cachoeira a convite da Sociedade Libertadora Cachoeirana. Foi um dia de festa para os membros desta sociedade abolicionista e para os habitantes da cidade. Comemorava-se a liberdade de cinco escravos: a parda Margarida, o pardo Espínola, o crioulo Emílio, a preta Paulina e a cabra Constança. A festa contou com ilustres convidados como o presidente da câmara, o promotor público, o juiz de órfãos, representantes das artes, comércio, maçonaria, clero, lavoura e "grande número de pessoas do povo". Após efusivos discursos, foram distribuídas cartas de alforria pelo orador da sociedade, Joaquim Manoel de Sant'Anna. À proporção que o orador entregava as cartas, os beneficiados se ajoelhavam de maneira agraciada e eram aplaudidos e abraçados pelo conselho da sociedade. Findo o ato, a filarmônica Euterpe Ceciliana, "executou com maestria o Hino Nacional", subindo ao ar diversas girândolas de foguetes. Manoel Tranquilino Bastos, regente da mesma, "foi muito aplaudido". Um clima de animação contagiou o local, que se encontrava vistosamente ornamentado com flores e bandeirolas. Além disso, achava-se descoberto o retrato do Imperador, do Visconde do Rio Branco e de Castro Alves, considerado "o imortal poeta dos escravos".[237]

Foi justamente nesse ano de 1884 que Manoel Tranquilino Bastos se engajou no movimento abolicionista de sua cidade, passando a defender o fim da escravidão. A Sociedade Libertadora Cachoeirana foi criada dois meses antes da solenidade de distribuição das cartas de alforrias que descrevemos, e logo no início de sua fundação o maestro Bastos se uniu a esta sociedade, chegando a compor músicas, como o *Hino Abolicionista*, para serem tocadas em festividades e *meetings* públicos promovidos pela mesma.

A cena descrita acima revela algumas questões que pretendemos abordar neste capítulo. Por meio da trajetória de militância do músico Manoel Tranquilino Bastos e do mapeamento das suas redes sociais, analisaremos o contexto social no qual estava inserido, localizando outros personagens que se envolveram no movimento abolicionista

[237] Ata da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Presidência da Província, maço: 2878 (1884), APEB.

cachoeirano. Partindo da perspectiva de que a ação abolicionista estava longe de ser homogênea, e de que a luta pelo fim da escravidão não foi um processo linear, objetivamos trazer à tona o intrincado abolicionismo de Cachoeira, demonstrando as tensões e conflitos que permearam as relações entre os diversos agentes na década da Abolição. Ademais, ressaltaremos a intensa mobilização popular em favor da abolição da escravidão em vários lugares do Brasil. A participação de "pessoas do povo", como na solenidade descrita, sugere que o sentimento antiescravista também havia encontrado muitos simpatizantes na sociedade cachoeirana. Um artigo sobre o Treze de Maio em Cachoeira, publicado pelo abolicionista Genésio Pitanga no jornal carioca *Correio da Manhã*, revela que "tanto as classes elevadas da sociedade como os filhos humildes do povo tomaram parte na gloriosa campanha." De acordo com o memorialista, atuaram no movimento abolicionista na cidade, o músico Manoel Tranquilino Bastos, os jornalistas José Joaquim Villas-boas e José Theodoro Pamponet, o farmacêutico Joaquim Manoel de Sant'Anna, o capitão Camilo Gonçalves Lima, Manoel Adrodato de Souza, Freire de Carvalho, "além de grande número que, dentre eles alguns existem para a glória do grande feito."[238]

Nas décadas de 1870 e 1880 uma mobilização abolicionista se configurou a nível nacional, evidenciando um crescente engajamento de setores sociais diversos. Segundo Ângela Alonso, foi uma mobilização tardia, em comparação com os casos anglo-americanos, mas existiu.[239] A Lei do Ventre Livre aprovada em 1871, suscitou aumento do número de sociedades abolicionistas, intensos debates no parlamento e protestos por parte dos proprietários. Essa legislação emancipacionista foi a que mais provocou mudanças na relação senhor-escravo, comprometendo a legitimidade da escravidão no Brasil ao considerar também o poder público como mediador das questões da liberdade. Além de libertar os filhos de escravos nascidos após a sua publicação, criou o Fundo de Emancipação, gerido pelo Estado, e estabeleceu o direito do escravo se libertar por meio de pecúlio. A Lei do Ventre Livre foi de certa forma uma conquista dos cativos e trouxe consequências importantes para os processos de abolição. A obrigatoriedade da alforria através da apresentação do pecúlio do escravo fez com que se alterasse a antiga política de domínio.[240] A possibilidade de autocompra legalizou e estimulou a multiplicação de

[238] *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 12/05/1929, BN.
[239] ALONSO, Ângela. "A teatralização da política: a propagada abolicionista." *Seminário Temático Sociologia, História Política*. Programa de Graduação em Sociologia, USP, 2010, p.1.
[240] CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 160. Do mesmo autor: *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Sobre essa lei emancipacionista, Cf. também: PENNA, Eduardo Spiller. *Pajens*

associações abolicionistas para batalhar donativos e comprar alforrias de cativos. O que antes se fazia em pequena escala a despeito do Estado, poderia agora se multiplicar sob amparo da lei e, eventualmente, de recursos públicos, mesmo contra a vontade dos senhores.[241] Apesar das limitações do governo em fazer valer os direitos dos ingênuos e das fraudes na aplicação do Fundo de Emancipação, a Lei do Ventre Livre criou um espaço jurídico que foi muito explorado pelos escravos, demonstrando que eles estavam perfeitamente informados sobre a nova legislação.

Nesse período, aumentou o número de cativos que conquistou a liberdade mediante a compra de alforrias, fugas ou por meio de ações de liberdade movidas na arena judicial. Como argumentou Ricardo Tadeu Caires Silva ao analisar o declínio da escravidão na província da Bahia, diversas estratégias foram usadas para libertação de cativos. Além das tradicionais reuniões, as sociedades abolicionistas passaram a editar periódicos para propagar suas ideias, bem como a mediar acordos com os proprietários para libertar escravos mediante o pagamento de indenizações, chegando até a defendê-los na justiça.[242] A notícia da disposição abolicionista do magistrado se espalhou pelas províncias do Brasil. Para Caires Silva, o apoio de magistrados e advogados simpáticos à ideia da abolição cresceu de forma cada vez mais expressiva no decorrer dos anos de 1870, contando, sobretudo, com o apoio de um novo grupo de bacharéis e magistrados descompromissados com a antiga política escravista, por conta do fim do tráfico africano em 1850 e do crescimento do sentimento abolicionista mundo a fora.[243] Porém, nesse momento a participação popular ainda era considerada esparsa e a maior parte dos membros das sociedades abolicionistas era formada por indivíduos da elite, que apoiavam a política de abolição lenta e gradual preconizada pelo governo.

Já na década de 1880, com a difusão do abolicionismo por todas as partes do país, o movimento conseguiu um apoio mais substancial dos setores populares da sociedade. Além de contar com a participação de setores da elite, contou com a atuação de ativistas de estratos sociais médios e mesmo baixos. Podemos afirmar que, nessa época, o movimento

---

da Casa Imperial. Jurisconsultos, escravidão e a Lei de 1871. Campinas, Editora da Unicamp, 2001; GRIMBERG, Keila, "Senhores sem Escravos; a propósito das ações de escravização no Brasil Imperial, *Almanack*, 6, nov. 2007, pp. 4-13.

[241] Cf. ALONSO, Ângela. "Associativismo *avant la lettre* – as sociedades pela abolição da escravidão no Brasil oitocentista." *Sociologias*, Porto Alegre, ano 13, no 28, set./dez. 2011, p. 177. Neste artigo Alonso discute as associações formadas em protesto contra a escravidão no Brasil na segunda metade do século XIX.

[242] SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição*. *Escravos, Senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888).* (Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná), 2007, p. 227.

[243] Idem, p.229.

abolicionista expandiu tanto o público quanto o espectro de agentes sociais engajados na propaganda política.[244] Segundo Caires Silva, é neste momento também que as ações radicais ganham volume e ousadia, passando a desafiar não só a autoridade senhorial, mas o próprio sistema escravista.[245]

Nos derradeiros anos da escravidão surgiram novas estratégias de contestação judicial à legitimidade do cativeiro, o apoio às fugas e o acoitamento dos escravos, bem como a criação de quilombos para refugiar escravos fugidos. Como mencionou João José Reis, até mesmo os terreiros de candomblés serviam de refúgio para escravos em fuga.[246] Para Caires Silva, entre os cativos era cada vez mais forte o desejo de liberdade. Sendo assim, a interação entre escravos e abolicionistas tornou-se mais substancial e espalhou rapidamente em diversas localidades.[247] Uma face de tal interação foi pesquisada por Eduardo Silva no livro intitulado *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura*. O quilombo do Leblon, foco de estudo de Silva, era apoiado por abolicionistas, vindo a ser um ponto de encontro entre estes e escravos fugidos, servindo como uma espécie de "instância de intermediação" entre os escravos fugitivos e a sociedade.[248]

Conforme destacado anteriormente, na década de 1880, a campanha abolicionista ganhou novos impulsos e procurou mobilizar a opinião pública em favor da causa da Abolição. A atuação no parlamento e na imprensa de homens como Joaquim Nabuco, Luiz Gama, Rui Barbosa, José do Patrocínio, André Rebouças, dentre outros, havia conferido ao movimento adesão popular em diversas províncias. Além disso, o movimento abolicionista adotou outras estratégias como a realização de festas, conferências musicais, *matinees*, *soirées*, quermesses, *meetings* e peças teatrais na intenção de propagar os variados projetos que visavam o fim da escravidão.[249]

Maria Helena Machado, ao analisar os movimentos sociais paulistas na década da Abolição, chamou a atenção para o engajamento das camadas populares na questão da emancipação, evidenciando, assim, a formação de uma cultura política que alcançava diversas vozes dissonantes. Tais vozes eram representadas por trabalhadores urbanos,

---

[244] ALONSO, Ângela, *Associativismo avant la lettre*, Op. cit, p. 189.
[245] SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição*, Op. cit., p. 227.
[246] REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*: *a história do levante dos malês*, 1835. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 65.
[247] SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição,* Op. cit., pp. 227-229.
[248] SILVA, Eduardo. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura: uma investigação de história cultural.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[249]Cf. ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento***:** *a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. pp 263-330.

imigrantes empobrecidos, músicos, professores, jornalistas, estudantes, homens livres do campo, mulheres, libertos, "homens livres de cor" e, até mesmo, escravos envolvidos no debate, na propaganda e na mobilização abolicionista. Segundo Machado, a "arraia miúda" atuou como protagonista, colaborando para a quebra de uma cultura política que se mantinha circunscrita aos ambientes letrados dos teatros e requintados salões da elite imperial e, desse modo, distante dos personagens que circulavam pelas ruas, portos e senzalas do país.[250]

Diante desse quadro, o movimento abolicionista se formava e se transformava em um mosaico de cores e ideias, envolvendo estratos sociais diversificados e revelando um universo complexo e repleto de tensões. Abrigava indivíduos e grupos com visões políticas distintas como liberais e conservadores; republicanos e monarquistas; emancipadores e abolicionistas; libertos, senhores e escravos, os quais travaram embates intensos no período da Abolição. Vale destacar também que alguns abolicionistas defendiam a reforma agrária e a educação pública. No final da década de 1970, Richard Graham ao analisar os projetos propostos por Joaquim Nabuco e André Rebouças, constatou que esses políticos chegaram a elaborar diversas críticas ao sistema escravista, propondo a abolição imediata e sem indenização, e à estrutura fundiária do Império, assumindo, dessa forma, uma posição favorável ao projeto que Rebouças chamou de "democracia rural".[251] Assim, diversos grupos sociais que se forjavam nesse cenário não lutavam por um projeto único de extinção do cativeiro. Para Machado, "a ideia da Abolição tornou-se, ao longo da década de 80, um guarda-chuva, sob o qual se agasalharam diferentes tendências e matizes, que apenas o evoluir dos acontecimentos foi capaz de sutilmente distinguir".[252] Mesmo que seus projetos e ideias se diferenciassem, eles defendiam, em alguma medida, o mesmo objetivo, que era o fim da escravidão, almejando eliminar o que muitos chamavam de "cancro" que corroía a sociedade brasileira.

Assim como em outras províncias, na Bahia, a Abolição tornou-se uma aspiração de muita gente do povo. A população negra liberta, livre e pobre participou ativamente da luta pelo fim da escravidão, integrou-se às ações dos escravos, organizando rebeliões e promovendo fugas em massa, que se tornaram frequentes na década de oitenta. Alguns chegaram a atuar na liderança de clubes e associações abolicionistas. Homens não tão

[250] MACHADO, Maria Helena. *O Plano e o Pânico*: *Os Movimentos Sociais na Década da Abolição.* Rio de Janeiro: Editora EFRJ, EDUSP, 1994., pp.147-160.
[251] Cf. GRAHAM, Richard. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979, pp. 183-185.
[252] MACHADO, Maria Helena. *O Plano e o Pânico, Op. cit.,* p.157.

famosos como o liberto Manoel Benício dos Passos, apelidado de "Macaco Beleza" e descrito por Teodoro Sampaio como "homem de cor bronze, de estatura hercúlea, disposto para a luta corpórea, sem instrução, porém sempre pronto a impugnar com ousadia e inteligências as opiniões dos contrários";[253] o "crioulo" Marcelino José Dias, "o herói da campanha do Paraguai"; o músico Manoel Tranquilino Bastos; o professor Cincinato Franca, presidente do Club Carigé; Salustiano Pedro,[254] fundador do Club Luiz Gama, o qual, segundo Teodoro Sampaio, "em qualquer parte que o encontrasse era ocupado com o magno assunto da Justiça para a sua raça"; os líderes operários Jorge Saveirista, Roque Jacinto da Cruz e Ismael Ribeiro; o sapateiro Manoel Roque, tesoureiro da Libertadora Baiana, e outros "filhos do povo", foram contundentes propagandistas da liberdade negra.[255] Como afirmou Jailton Brito, da mesma forma que fez Maria Helena Machado para São Paulo, também podemos apontar na Bahia, a articulação entre o movimento operário e o abolicionismo.[256]

Quando consideramos o movimento abolicionista na Bahia, é comum destacarmos o registro memorialístico do médico e militante abolicionista Luís Anselmo da Fonseca. É evidente em seus escritos, a sua decepção em relação ao que qualificava de "fraco abolicionismo baiano" comparando às demais regiões. Fonseca alegava que a propaganda local estava atrasada e, mais ainda, que a adesão popular à causa era fraca.[257] Brito, em seu estudo sobre a Abolição na Bahia, demonstrou o contrário, argumentando que "a sociedade baiana não se colocou tão à margem do movimento abolicionista". Se não houve um envolvimento tão intenso, se compararmos com Rio de Janeiro e São Paulo, isso não significa que a população baiana ficou indiferente ao abolicionismo.[258] Para Brito as pessoas livres participaram de diversas formas, mas, sem dúvida, as sociedades abolicionistas foram uma das principais formas de engajamento na luta pela Abolição. Essas organizações agiam de maneiras distintas; algumas se limitavam a arrecadar fundos para promover a libertação de escravos, por meio de loterias, promoção de eventos (concertos, peças teatrais e recitais), doações, mensalidades de sócios e pecúlios de

[253] Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade. História de escravos e libertos na Bahia* (1870-1910). Campinas, SP: Unicamp, 2006, pp.105-6.
[254] Cf. ALBUQUERQUE. Wlamyra. *O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 92.
[255] Cf. BRITO, Jailton. *A abolição na Bahia, A abolição na Bahia: uma história política, 1870 -1888.* Salvador: CEB, 2003, p. 68; FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade.* Op, cit, pp.105-6.
[256] Cf. BRITO, Jailton. *A abolição na Bahia,* Op. cit. p. 68.
[257] FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Recife,Fundaj/Editora Massangana, 1988, (Edição fac-similar de 1887), pp. 173-181.
[258] BRITO, Jaílton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., p. 62.

escravos; enquanto outras partiam para uma ação mais radical, como o auxílio à fuga de escravos e o acoitamento. Além disso, intermediavam conflitos entre os escravos e os proprietários na estipulação do preço a ser pago pela alforria.[259]

A diversidade de atores sociais que essas associações reuniam as habilitava em estratégias distintas, porém, poucas perduraram. As dificuldades de muitas sociedades originavam-se na falta de recursos para o pagamento de pecúlios, angariando verbas para libertar, apenas, um pequeno número de escravos, como a Sociedade Humanitária Abolicionista (Salvador), que durou pouco tempo e libertou apenas três escravos. Inaugurada em 26 de setembro de 1869, "lutou desde o começo com grande dificuldade provenientes da falta de recursos dos membros que a compunham [...]", extinguindo-se em março de 1872, "por falta de recursos".[260] Porém, outras associações atuaram com vigor e não foram tão efêmeras. A Sociedade Libertadora Sete de Setembro, fundada em Salvador no ano de 1869, foi considerada uma das mais atuantes da província, tendo libertado cerca de quinhentos escravos até 1878. Por mais que muitas tenham passado por dificuldades financeiras e seus membros perseguidos por proprietários enfurecidos, as sociedades abolicionistas baianas tiveram um papel extremamente importante na luta contra a escravidão.

De acordo com Brito, seguindo as mesmas características do restante do país, o abolicionismo baiano se intensificou nos anos oitenta, quando houve a formação de várias associações que promoviam grandes comícios e espetáculos públicos.[261] A cidade de Salvador contou com o maior número de sociedades antiescravistas na província. A Sociedade Dois de Julho, criada em 1852 por estudantes da Faculdade de Medicina, foi a pioneira. Em 1869, surgiram a Sociedade Humanitária Abolicionista e a Sociedade Libertadora Sete de Setembro. No ano seguinte foi criada a Sociedade Abolicionista Comercial. Na década de 1880, seria fundada a principal sociedade baiana, a Sociedade Libertadora Baiana, pelo jornalista Pamphilo da Santa e o advogado Eduardo Carigé. Depois vieram o Club Castro Alves, formado por mulheres, o Club Abolicionista Luiz Gama, o Club José Bonifácio, o Club Abolicionista Francisco Nascimento, o Club Abolicionista Luiz Alvares e o Club 24 de Maio.[262] Muitos abolicionistas baianos se destacaram nas demais partes do Império e influenciaram seus conterrâneos na luta pela

[259] Idem, pp. 133-4.
[260] Sociedade Humanitária Abolicionista, maço 1575. Fundo: Presidente da Província, APEB.
[261] BRITO, Jaílton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., p. 62.
[262] Idem, pp. 134-5.

Abolição. Foi o caso de Luiz Gama,[263] de André Rebouças,[264] de Castro Alves[265] e de Rui Barbosa[266], que constituíram suas carreiras como abolicionistas em São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Salvador. Vale destacar que algumas associações homenageavam grandes líderes abolicionistas nos seus nomes.

Em Cachoeira, os anos que antecederam a Abolição foram marcados por conflitos e tensões sociais envolvendo escravos, senhores, abolicionistas e a população livre e liberta. Os escravos contaram com o apoio de militantes que atuavam, muitas vezes, por meio de associações abolicionistas e da imprensa. Alguns adotaram medidas legais, geralmente com base nas leis de 1871 e 1885, outros optaram por métodos mais radicais, incitando e acoitando cativos fugidos, despertando, assim, a ira dos senhores de engenho. Com o objetivo de não permitir qualquer interferência na relação senhor/escravo, muitos proprietários lançaram mão de violência contra os militantes abolicionistas, colocando-os como alvos de agressões físicas, além de denunciá-los às autoridades.[267]

Diversos estudos demonstraram que apoio popular ao abolicionismo no Recôncavo da Bahia foi muito significativo. Além do trabalho minucioso de Jaílton Brito,[268] Dale Graden se propôs a investigar vários protagonistas envolvidos no processo da Abolição.[269] Walter Fraga Filho, seguindo a trilha das experiências de escravos e libertos, demonstrou que a crise da legitimidade escrava na Bahia foi ocasionada pelas fugas, rebeliões dos cativos e ações de muitos homens livres.[270] Outro trabalho que merece destaque é o de Ricardo Caires Silva, que se debruçou sobre a atuação das "redes de libertação", organizadas em vários pontos da província e compostas por indivíduos de diferentes estratos sociais. Caires Silva demonstrou que somadas às fugas e a insubordinação escrava no mundo do trabalho, estas iniciativas contribuíram para que a abolição estivesse consumada nas ruas bem antes do "decreto redentor".[271] Por fim, ressalto o trabalho recente de Jacó dos Santos Souza, que ao analisar a atuação da gazeta abolicionista *O*

[263] Cf. AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha*. *A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade São Paulo.* Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 1999, p. 29.
[264] Cf. CARVALHO, Maria Alice Rezende de. "Liberdade é terra." In: FIGUEIREDO, Luciano (org). *Revista de História da Biblioteca Nacional* (Coleção Revista de História no bolso, 3), 2009, pp. 85-87.
[265] Cf. COSTA, Emília Viotti da Costa. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: DIFEL, 1966, p.406.
[266] Cf. ALBUQUERQUE, Wlamyra. "A vala comum da 'raça emancipada': abolição e racialização no Brasil, breve comentário." In: *História Social*, n. 19, segundo semestre de 2010.
[267] Em relação aos atos violentos dos senhores contra os abolicionistas, Cf. GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*: *Bahia 1835-1900.* Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2006, p. 159.
[268] Cf. BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit.
[269] Cf. GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*. Op. cit.
[270] Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade*, Op. cit.
[271] Cf. SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição,* Op. cit. (especialmente, capítulo 5).

Asteróide, argumentou que em Cachoeira o movimento abolicionista foi marcado pela expressiva presença de populares.[272] A população local participou ativamente nas fugas e acoitamento de escravos. De acordo com os relatos do engenheiro abolicionista Teodoro Sampaio, na década de 1880, os canoeiros que faziam a travessia do rio Paraguaçu, entre Cachoeira e a povoação vizinha de São Félix, não quiseram transportar escravos a serviço dos senhores e se ofereceram a transportar gratuitamente os que estavam em fuga.[273] Também sabemos que Manoel Tranquilino Bastos utilizou sua propriedade rural, localizada na região conhecida como "Terra Vermelha", como refúgio para os escravos, por ser um local com difícil acesso à época.

Conforme relato do médico baiano Luís Anselmo da Fonseca, o movimento abolicionista teve pouca penetração nas áreas rurais da província, "a não ser na cidade de Cachoeira".[274] O abolicionismo local contou com a atuação de comerciantes, advogados, médicos, padres, militares, músicos, professores e diversas pessoas do povo, despertando, dessa maneira, a atenção de Fonseca. A primeira sociedade antiescravista a ser formada em Cachoeira foi a Sociedade Vinte e Cinco de Junho, fundada em sete de setembro de 1870. Na década de 1880, Cachoeira congregava sociedades, clubes, e gazetas de inspiração abolicionista, sendo considerada a cidade do interior baiano com o maior número de associações que combatiam a escravidão. Em 1884, fundou-se a Sociedade Libertadora Cachoeirana e, três anos mais tarde, foi criado o Club Carigé. Assim, os escravos não estavam sós na sua luta contra a escravidão. Em muitos momentos eles contaram, além do apoio popular, com o apoio de militantes abolicionistas para batalhar por liberdades na justiça, se esconderem de capitães de mato e da polícia durante as fugas.

Além da atuação de associações abolicionistas como a Libertadora Cachoeirana e o Club Carigé, identificamos, também, os jornais *O Asteróide* e *O Guarany,* a Irmandade da Boa Morte e a Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, que por meio de suas ações, contribuíram para a campanha antiescravista na cidade. Dessas iniciativas, depreende-se a existência de uma "rede de liberdade", valendo-me da expressão utilizada por Caires Silva,[275] um grupo consolidado de antiescravistas, unidos em diferentes frentes,

[272] Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição: escravidão e liberdade na imprensa abolicionista de Cachoeirana (1887-1889).* (Dissertação em história regional e local, Santo Antônio de Jesus, Bahia/UNEB, 2010).
[273] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade*, Op. cit., p. 103.
[274] FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Op. cit., p. 331.
[275] Esta expressão foi empregada por Caires Silva no sentido de ressaltar a articulação de abolicionistas com diferentes formações e condições socioeconômicas – como juízes, advogados, escrivães, jornalistas, profissionais liberais, libertos, operários, artistas, jornaleiros, etc. –, mas como uma visão política alinhada

porém, com o mesmo objetivo: a divulgação e consolidação de projetos que tinham como mote o fim da escravidão, incluindo os que defenderam uma extinção gradual e controlada, respeitando o direito de propriedade; ou uma abolição imediata e sem indenização, proposta que surgiu nos grupos abolicionistas considerados radicais. Sendo assim, nos deparamos com um cenário bastante rico, no qual diversas ações foram desenvolvidas. Para coroar os esforços que visavam à propaganda, destacava-se a filarmônica Euterpe Ceciliana, liderada pelo maestro Manoel Tranquilino Bastos.

Nas páginas seguintes, procuraremos colocar em evidência a ação de grupos e indivíduos que atuaram junto aos escravos na luta pela Abolição em Cachoeira, sem descartar, assim, o engajamento de vários setores sociais que abraçaram a causa de modo mais legalista ou radical. Consideramos extremamente importante reforçar as ações autônomas dos escravos, como também perceber as suas alianças com militantes abolicionistas. A interação entre esses atores contribuiu decisivamente para a construção do movimento abolicionista local. Como destacou Jailton Brito, mesmo que o interesse em apoiar o fim da escravidão não tivesse vinculado a nenhum tipo de solidariedade com os escravos e seus descendentes, e sim em transformar o Brasil em uma nação moderna, e mesmo que por trás postura humanitária de alguns escondesse um sentimento discriminatório em relação aos negros, não podemos diminuir o valor da participação dos abolicionistas na luta pelo fim da escravidão.[276]

2.2 Liberdades em movimento: sociedades abolicionistas, personagens da Abolição e reação senhorial

Fundada no ano de 1870, a Sociedade Vinte e Cinco de Junho é considerada a primeira sociedade antiescravista a ser formada em Cachoeira. Alguns processos foram movidos por esta instituição em favor dos escravos, caso o senhor contrariasse as leis e tentasse impedir a compra legal de suas liberdades. Esta sociedade era composta por diversos cidadãos, sendo todos homens e, a maioria, indivíduos com alto prestígio social como comerciantes, proprietários rurais, autoridades, militares e advogados. Jaílton Brito

em tono do fim do cativeiro e de outros interesses políticos. SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição*. Op. cit., p. 306.

[276] BRITO, Jaílton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., p. 172.

ao consultar a lista de sócios enviada, em 1871, pela Sociedade Vinte e Cinco de Junho para o chefe da Seção de Estatística da Província, mapeou a condição social dos associados. Dos seus 117 sócios, 105 (89,7%) eram indivíduos com profissões que lhes garantiam média ou alta posição social. Apenas sete (6%) dos associados tinham profissões que indicavam baixa condição social. Não consta na lista somente a profissão de cinco (4,3%) dos associados.[277] Brito constatou que era pouca ou quase nenhuma a participação de populares nesta sociedade. Entre os 117 associados, 66 eram negociantes, isto é, grandes comerciantes e/ou proprietários, representando 56% dos membros. Para o autor, o alto índice de negociantes e proprietários na Vinte e Cinco de Junho, pode revelar que essa sociedade formou-se a partir de uma associação comercial, ou teria sido articulada por um grupo de negociantes, já que, dos dezenove proprietários listados como sócios, treze também eram negociantes.[278] Ainda sobre os sócios, sabemos que os capitães Vicente Ferreira de Farias (presidente), Dr. Francisco Batista de Moura Leone (segundo secretário), Rodrigo José Ramos e Manuel Moreira de Carvalho e Silva; o conselheiro Francisco Prisco Paraíso (primeiro secretário); os alferes Antonio Cassiano da Silva e Manuel de Souza; o vigário cônego Candido de Souza Requião; o negociante Joaquim Pacheco de Miranda, além de Francisco dos Santos Souza, José Álvares dos Santos Souza, Francisco Xavier Viana Gomes, Joaquim Álvares de Oliveira e Domingos Gonçalves de Oliveira, integravam a mesma.[279]

Diversas pessoas que tendiam apoiar a Abolição pertenciam às famílias de fazendeiros e mantinham laços familiares e de negócios com a com a classe dos grandes proprietários rurais.[280] Assim, esses indivíduos poderiam ser, até mesmo, proprietários de terras e escravos, como o conselheiro Prisco Paraíso e outros membros da Sociedade Vinte e Cinco de Junho. Em muitas situações o apoio aos escravos não estava dissociado de questões como disputas políticas e/ou controle de mão-de-obra de ex-cativos, pois os proprietários tinham seus próprios projetos de abolição, que poderia incluir a emancipação

[277] Idem, p. 137.
[278] Idem, pp. 137-138.
[279] Sociedade Libertadora 25 de junho (1870-1871), maço: 1575. Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Presidência da Província, APEB.
[280] Os principais líderes do movimento abolicionista brasileiro dos anos de 80, entre eles Joaquim Nabuco, José do Patrocínio e André Rebouças, mantinham relações familiares e de negócios com as grandes fazendas. Para Célia Marinho Azevedo, o fato de eles terem passado a maior parte de suas vidas nas cidades não significa que seus vínculos com os interesses da grande propriedade fossem menores. AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX).* São Paulo: Annablume, 2003, p.106.

escrava de maneira gradual na intenção de manter relações de dependência,[281] fato que evidencia a complexidade do movimento abolicionista.

Uma nota publicada no jornal *O Guarany*, em oito de novembro de 1884, pedia aos eleitores do distrito apoio para candidatura do conselheiro Prisco Paraíso a deputado:

> Quem é brasileiro de coração, quem almeja o progresso e o adiantamento deste grande país, não pode calar a voz da consciência que manda-lhe apoiar o candidato que, como o Cons. Prisco Paraíso, quer a extinção da escravidão, instituição que nos degrada aos olhos dos povos cultos[...].[282]

Esta nota revela a estratégia política de Prisco Paraíso, ao tentar sensibilizar os eleitores por meio de suas ideias em favor do fim da escravidão.

No mesmo ano, mais precisamente em 24 de abril de 1884, os advogados José Joaquim Villas-boas, Cesário Ribeiro Mendes e José Correia da Silveira e Souza, anunciaram a criação de uma sociedade abolicionista, denominada Libertadora Cachoeirana. O anúncio publicado em uma nota do jornal *O Guarany*, em 26 de abril, convidava "representantes do clero, do comércio, das artes da lavoura e da justiça, bem como todo o povo cachoeirano", para participarem da comemoração de instalação da Sociedade Libertadora Cachoeirana, a ocorrer no dia primeiro de maio daquele mesmo ano, às seis horas da tarde, no salão do Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos.[283] Os advogados Cesário Ribeiro Mendes, José Joaquim Villas-boas e José Correia da Silveira e Souza, o padre Guilherme Pinto de Sousa Salles, o médico Dr. Henrique Álvares dos Santos, o farmacêutico Dr. Joaquim Manuel da Sant'Anna, o professore Cincinato Ricardo Pereira Franca, os jornalistas Manoel Fontes Moreira, redator e distribuidor do jornal *O Asteróide*, e Augusto Ferreira Mota, redator do jornal *O Guarany,* o conselho do Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, entre eles José Correia da Silveira e Souza, José Marciano Gomes da Rocha e Manuel Pedro dos Santos Pedreira, o subdelegado Genésio de Sousa Pitanga, dentre outros importantes intelectuais e políticos cachoeiranos, compunham essa sociedade.

Durante a solenidade de instalação houve diversos discursos proferidos pelos sócios. Com um discurso humanitário, o médico Henrique Álvares dos Santos justificou "a necessidade de criação desta sociedade, a fim de poderem por esse meio com mais curto

[281] Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 90.
[282] *O Guarany*, Cachoeira, 08/11/1884, BN.
[283] *O Guarany*. Cachoeira. 26/04/1884, BN.

prazo ver-se o Brasil livre de um cancro que tantos males lhes têm trazido". Em seu discurso, o médico abolicionista também defendia a instrução popular como solução para o progresso para o país.[284] Para os seus integrantes a escravidão era responsável pelo atraso do Brasil e, por conta disso, deveria ser combatida. De acordo com o seu estatuto, aprovado na sessão da Assembleia Geral, em onze de maio de 1884, a sociedade admitia pessoas de "ambos os sexos".[285] Dessa forma, não havia impedimento para que as mulheres se associassem. Apesar de não haver mulheres entre os membros da Sociedade Libertadora Cachoeirana, elas participavam das conferências e festas abolicionistas, como revela o discurso proferido pelo orador Joaquim Manuel de Sant'Anna, publicado n'*O Guarany*, em 27 de junho de 1884. Dirigindo suas palavras às senhoras presentes na festa promovida pela Libertadora Cachoeirana, o orador declarou:

> É com a sensibilidade do vosso coração, é com a bondade de vossa alma que a excelência da mulher, reconhecida por nós, proclama-se na humanidade, que vos louva e admira.
> Aqui viestes com a vossa presença honrosa à festa que é a expressão do progresso e da civilização, deste-nos a convicção que não sois indiferentes aos grandes acontecimentos, que se sucedem em benefício da pátria: tudo ela espera de vós.
> [...], sois bem vindas ao nosso grêmio a defender a causa dos proscritos de ontem, que se regeneram agora com o batismo nobilitador no Jordão cristalino da liberdade.
> Aceitai, pois, o reconhecimento e homenagem, que vos deve a Libertadora Cachoeirana.[286]

A participação de mulheres em solenidades organizadas pela Libertadora Cachoeirana revela um sentimento abolicionista por parte do sexo feminino. Além disso, sabemos que mulheres como D. Constança Soares, D. Maria Carolina de Souza Lima, D. Florinda Maria Guimarães e D. Carlota Augusta Pomponet Passos, libertaram alguns de seus cativos. Na primeira semana de março de 1888, duas irmãs do advogado Cesário Mendes, Laurinda Maria Mendes e Umbelina Maria Mendes, juntamente com Maria da Paixão Gomes Faria, diretora de uma escola, apareceram no tribunal da cidade de Cachoeira, ocasião um que Mendes estava sendo julgado por suas atividades

[284] Atas da Sociedade Libertadora Cachoeirana (1884-1887), maço: 2878, APEB.
[285] Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, maço: 2879, APEB.
[286] *O Guarany*, Cachoeira, 27/06/1884, BN.

abolicionistas. Na tentativa de ajudá-lo, as mulheres lançaram uma grande quantidade de flores e gritaram vivas ao abolicionismo.[287]

Outros episódios também revelam uma mobilização e participação feminina na luta pela abolição no Brasil. Como afirmou Ângela Alonso, os abolicionistas produziram uma politização da vida privada, envolvendo mulheres e crianças na propaganda. A título de exemplo, Alonso citou a *matinée musicale* totalmente feminina, que João Clapp organizou no Rio de Janeiro, em seis de fevereiro de 1881.[288] "Muitas dessas mulheres tomaram-se parte ativa em associações masculinas ou criaram suas próprias [...] 26 sociedades abolicionistas femininas se formaram ao longo da campanha, situadas em 10 das 20 províncias do Império; 18 delas exclusivamente de mulheres."[289] Na cidade de Salvador, sabemos que quinze mulheres integraram a Sociedade Libertadora Sete de Setembro.[290] Roger Kittleson salientou que o movimento abolicionista no Brasil ofereceu visibilidade para as mulheres, pois elas participaram de grande parte das manifestações públicas organizadas por associações abolicionistas e tiveram um papel importante nas campanhas de arrecadação de donativos para compra de alforrias. Avaliaria, ainda, que tal presença feminina possuiria similaridade com os movimentos abolicionistas em outras partes do Atlântico, como na Inglaterra e nos Estados Unidos.[291]

Os cargos da Libertadora Cachoeirana foram definidos em sessão do dia 18 de maio de 1884. Foram eleitos para compor o conselho, o advogado José Joaquim Villas-boas (presidente), o padre Guilherme Pinto de Sousa Salles (vice-presidente), o advogado e secretário da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, José Correia da Silveira e Souza (primeiro secretário), José Clareão Lopes (segundo secretário), o Capitão Camilo Gonçalves Lima (tesoureiro), o advogado Cesário Ribeiro Mendes (procurador fiscal), os Capitães Fortunato José Ferreira Gomes (comissão de contas) e Rosalvo de Menezes Fraga (comissão de cotas), o médico Dr. Henrique Álvares dos Santos (comissão de contas) e o farmacêutico Dr. Joaquim Manuel da Sant'Anna (orador).[292] Era pouca a presença de populares entre os sócios, mesmo porque, os sócios deveriam contribuir com uma quantia em dinheiro. De acordo com o seu estatuto, a sociedade possuía quatro tipos de sócios:

[287] *O Asteroide*, Cachoeira, 7/03/1888 BN.
[288] ALONSO, Ângela. *Associativismo avant la lettre* , Op. cit., pp.186-187.
[289] Idem.
[290] Cf. BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., 2003, p.97.
[291] KITTLESON, Roger A. "Women and Notions of Womanhood in the Brazilian Abolitionism." In: SCULLY, Pamela; PATON, Diana. *Gender and Slave: Emancipation in the Atlantic World*. Durhan and London: Duke University Press, 2005, pp. 99-120.
[292] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887), maço: 2878, APEB.

humanitários, os fundadores e todos que pagaram a jóia de cinco mil réis; protetores, os quais concorreram para a liberdade de qualquer escravo; benfeitores, os quais gratuitamente libertaram de um a cinco escravos, os que desistiram dos serviços de cinco a dez escravos, ou que deram como jóia a quantia de 100 mil réis; os beneméritos, os quais libertaram, em honra da sociedade, de seis a dez escravos, ou os que deram como jóia a quantia de 200 mil réis.[293]

No dia 24 de junho, quase dois meses após a instalação da Libertadora Cachoeirana, José Joaquim Villas-boas, então presidente desta sociedade, publicou n'*O Guarany* um anúncio aos escravos do termo de Cachoeira:

> O conselho administrativo da sociedade Libertadora Cachoeirana, chama aos escravos do termo desta cidade que tiveram parte dos valores de suas liberdades já contratadas com seus respectivos senhores, e que se quiserem utilizar dos favores da mesma sociedade a comparecerem até o dia 24 do corrente, às três horas da tarde, na casa do advogado José Joaquim Villas-boas, presidente da mesma sociedade, onde estará o conselho da mesma reunido, para receber as petições que lhes dirigir os ditos escravos onde com clareza fornecerá todos os dados à sociedade, a fim de que possa, em cumprimento dos estatutos dar preferência a quem melhor à tiver [...] [294]

Tal associação operava um fundo social para libertação de escravos e, certamente, foi por meio de anúncios como este, que a escrava Margarida, parda, de 30 anos de idade, do negociante Joaquim Pacheco de Miranda, pediu ajuda à Sociedade Libertadora Cachoeirana, solicitando a quantia de 250 mil réis para completar seu pecúlio, pois a mesma havia contratado o valor de sua alforria com o senhor pela quantia de 500 mil réis. O presidente e o primeiro secretário conseguiram negociar com o proprietário de Margarida a redução do valor para 400 mil réis.[295]

Em continuidade com o anúncio publicado, o conselho administrativo da Libertadora Cachoeirana convidou:

> [...] a todos ilustríssimos sócios e excelentíssimas famílias, assim como o belo sexo deste termo, todas as autoridades, militares, civis, eclesiásticos, aos representantes do comércio, das artes e da lavoura, e a todo povo deste termo enfim, para comparecerem, as três horas da tarde do próximo dia 26 do corrente, no paço da Ilustríssima Câmara desta cidade a assistir a entrega solene das cartas de liberdade que for possível a mesma

[293] Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, maço: 2879, APEB.
[294] *O Guarany*, Cachoeira, 24/06/1884, BN.
[295] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887*)*, maço: 2878, APEB.

> sociedade realizar, até esse dia. [...] essa festa significa mais um passo dado pelo progresso da briosa filha do Paraguaçu.[296]

No dia 26 de junho, além de Margarida, Paulina, Constança, Espínola e Emílio, receberam as suas cartas de alforria. Após um acordo com seus senhores, todos eles entraram com petições para complementação de seus pecúlios. Paulina, crioula, pertencente à D. Constança Soares, foi liberta pela quantia de 400 mil réis, sendo emprestado pela Libertadora Cachoeirana 80 mil réis, quantia que faltava em suas economias para a compra de sua alforria. Constança, parda, de 28 anos de idade, escrava do negociante Domingos d'Oliveira, foi liberta pela quantia de 400 mil réis, requerendo à sociedade a quantia de 50 mil réis para completar o valor necessário para sua alforria. Espínola, pardo, de 30 anos de idade, pertencente à D. Maria Carolina de Souza Lima, foi liberto pela quantia de 300 mil réis, sendo seu pecúlio completado pela quantia de 150 mil réis. Por fim, Emílio, do capitão Manoel Antônio da Silva Pinto, também contou com a sociedade, recebendo o empréstimo de 200 mil réis para a compra de sua alforria, negociada no valor de 400 mil réis.[297] Todos esses libertos estavam plenamente cientes das possibilidades oferecidas pela Sociedade Libertadora Cachoeira e a reconheceram como aliada na tentativa de obterem suas cartas de alforria. Outros casos também confirmam que os escravos a consideravam como verdadeira aliada. No dia 16 de setembro, a escrava Andrelina, pertencente ao major Francisco Vieira Tosta, conseguiu a sua alforria, porém, a liberta recorreu à Libertadora Cachoeira pedindo proteção à sua filha de 13 anos de idade. A sociedade se comprometeu a vigiar o tratamento que, por ventura, a ingênua recebesse de seu dito senhor.[298]

A Libertadora Cachoeirana reunia os cativos "que melhores condições ofereciam à sociedade" para serem libertos pelo seu fundo social, protegendo-os contra qualquer tipo de violência, com exceção daqueles que cometessem crimes de roubos e assassinatos.[299] Assim, além de conceder auxílio pecuniário, oferecia proteção, defendendo os direitos legais dos escravos, impetrando ações junto às instituições políticas e jurídicas. A emancipação dependia de negociações entre financiadores, escravos e proprietários. Seus membros também intermediavam conflitos entre escravos e seus senhores pela definição do valor a ser pago pela alforria. Foi o que aconteceu em outubro de 1884, quando o

[296] *O Guarany*, Cachoeira, 24/06/1884, BN.
[297] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887), maço: 2878, APEB.
[298] Idem. Os senhores poderiam desfrutar dos serviços do ingênuo até os 21 anos de idade.
[299] Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, maço: 2879, APEB.

escravo Manoel pediu à sociedade proteção contra o seu proprietário. O mesmo tinha voltado atrás do valor acordado pela alforria e, mais que isso, mandou acorrentá-lo, após fuga, junto a um peso de dez quilos. O conselho da sociedade procurou o proprietário do escravo, o capitão Vespaziano Garcia Moreira, para solicitar que o libertasse pelo preço antes acordado. Como não houve acordo amigável, o conselho determinou que o procurador fiscal, Cesário Mendes, empenhasse esforços em favor "do infeliz escravo". Cesário Mendes declarou ter recolhido a juízo a quantia de 400 mil réis, por meio de arbitramento para libertar o escravo Manoel que já havia entregado 50 mil réis de pecúlio.[300]

A sociedade atuou no sentido de libertar escravos, paralelamente ao fundo de emancipação controlado pelo Governo.[301] Quando não conseguia entrar em um acordo com os proprietários dos escravos, o procurador fiscal requeria o arbitramento do valor do escravo pelo modo estabelecido na lei de 28 de setembro de 1871.[302] Os cativos entregavam os seus pecúlios para a referida sociedade administrar ou nomear um procurador fiscal como curador em ações judiciais de arbitramento do preço de suas alforrias. Em função da lei de 1871, sempre que o proprietário não concordasse com o valor oferecido pelo escravo em troca da alforria, realizava-se o arbitramento. Segundo Caires Silva, nesse processo, cada parte tinha direito de escolher um avaliador que apresentava o valor que achava ser satisfatório aos serviços do cativo, caso os valores não coincidissem, o juiz nomearia um terceiro árbitro, que então optaria um dos dois valores apresentados.[303] Assim, se o escravo liberto por arbitramento tivesse pecúlio, tinha que entregá-lo à sociedade para adjutório de sua liberdade, recolhendo do cofre da sociedade o restante do valor para comprar sua alforria.

Celso Castillho e Camillia Cowling argumentaram que os fundos de emancipação privados ou municipais, foram foco central para a participação política popular que caracterizou o abolicionismo na década de 1880. Esses fundos eram parte essencial de um

[300] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887), maço: 2878, APEB.
[301] Como assinalou Fabiano Dauwe, o Fundo Nacional de Emancipação foi um instrumento jurídico criado pela lei n. 2040, de 28 de setembro de 1871, que previa a destinação de recursos pecuniários a cada província do país para a libertação de escravos. Tal fundo deveria ser precedido de uma matrícula de todos os escravos do país, que serviria para se estabelecerem as proporções, e de uma classificação de todos os escravos matriculados, conforme critérios definidos em lei. Assim, o fundo de emancipação nacional, criado com a lei de 1871, gerava outra possibilidade de liberdade para os escravos. Sobre o fundo nacional de emancipação, Cf: DAUWE, Fabiano. *A libertação gradual e a saída viável. Os múltiplos sentidos da liberdade pelo Fundo da Emancipação dos escravos.* (Mestrado em história, Universidade Federal Fluminense), 2004, pp. 9-33.
[302] Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, maço: 2879, APEB.
[303] Sobre esse procedimento, Cf. SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição*. Op. cit., p. 171; CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade,* Op. cit., p.163.

"novo estilo político" que se desenvolvia ao longo dos anos 1880 pelo Brasil. Embora os fundos de emancipação locais alforriassem um pequeno número de escravos, alimentou diversos debates políticos sobre o fim da escravidão. Foram utilizados em resposta ao lento progresso do programa de emancipação gradual criado pelo governo – a "Lei do Ventre Livre", de 1871.[304]

Para a compra de cartas de alforria, a Sociedade Libertadora Cachoeirana formou um capital proveniente de jóias, contribuições mensal dos escravos, donativos, produtos de leilões, subscrições, loterias e concertos. Os libertos pela referida sociedade, ou aqueles a quem ela ajudou com parte de seus valores para serem emancipados, eram obrigados a concorrer mensalmente com a quantia para o seu fundo social, sob pena de serem julgados rebeldes e dispensados de quaisquer favores da parte da sociedade. O escravo ou liberto também poderia indicar outra pessoa para ser alforriada, caso concorresse mensalmente com uma quantia para o fundo social da sociedade.[305] O auxílio prestado pela sociedade era uma espécie de adiantamento dos custos, os quais deviam ser restituídos em parcelas. A finalidade era induzir nos alforriados um sentimento de "solidariedade" para com aqueles que ainda permaneciam no cativeiro e precisavam de auxílio pecuniário para indenizar seus proprietários. Além disso, ao trabalharem para honrar as parcelas em débito, estes acabariam por enquadrar-se na política de disciplina dos libertos para o mercado de trabalho. O pecúlio foi muito utilizado como mecanismo para a aquisição da alforria, assim, as chances dos cativos de pressionar seus senhores a lhes concederem a liberdade aumentaram muito. Como destacou Maria Helena Machado, a possibilidade de acúmulo de pecúlio esteve vinculada à existência de uma margem de economia própria para o escravo – realizada no tempo livre e permitido – revelando certa autonomia.[306]

[304] Cf. CASTILHO, Celso; COWLING, Camillia. "Bancando a liberdade, popularizando a política: abolicionismo e fundos locais de emancipação na década de 1880 no Brasil." In: *Afro-Ásia*, 47, 2013.
[305] Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, maço: 2879, APEB.
[306] MACHADO, Maria Helena P. T. "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão". In *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, nº16.

Quadro 2. Escravos libertos pelo fundo da Libertadora Cachoeirana no ano de 1884.

Nome	Cor	Idade	Proprietário	Valor contratado	Pecúlio dos escravos	Fundo da Sociedade
Constança	Cabra	28	Domingos Gonçalves de Oliveira	400$000	350$000	50$000
Paulina	Preta*	-	D. Constança Soares	400$000	320$000	80$000
Espínola	Pardo	30	D. Maria Carolina de Souza Lima	300$000	150$000	150$000
Emílio	Crioulo	-	Capitão Manoel Antônio da Silva Pinto	400$000	200$000	200$000
Margarida	Parda	30	Joaquim Pacheco de Miranda	400$000	250$000	150$000
Manoel	Crioulo	-	Vespaziano Garcia Moreira	400$000	50$000	350$000
Cypriano	-	-	Joaquim Pacheco de Miranda	600$000	500$000	100$000
Joaquim	-	-	D. Florinda Maria Guimarães	300$000	250$000	50$000
Joaquim	Crioulo	-	Dr. Manoel Ribeiro Lima	400$000	300$000	100$000
Amância	Parda	32	João Francisco da Trindade	200$000	100$000	100$000
Luiz	Pardo	32	D. Carlota Augusta Pomponet Passos	500$000	350$000	150$000
Victoria	Parda	22	João Mendes de Queiroz	500$000	300$000	200$000
Hermelina	Parda	-	Hermengildo de Sodré	400$000	200$000	200$000
Cardolina	-	-	Menervino Barboza Ferreira	400$000	200$000	200$000
Ricardo	-	-	João Francisco de Carvalho	400$000	250$000	150$000
[escrava]	-	-	José Ignácio de Cerqueira Bulcão	400$000	320$000	80$000
Martinho	Crioulo	43	Capitão Manoel Antonio da Silva Pinto	400$000	200$000	200$000
Felippe	Preto	29	Francisco Alves de Medeiros	-	-	-

* Entre os libertos de ambos os sexos pelo fundo da sociedade, em 1884, predominam os nascidos no Brasil, ou seja, crioulos, cabras e pardos. Os que foram assinalados no quadro 1 como "pretos", não eram necessariamente africanos, já que os "crioulos" figuram, nas atas da sociedade e no livro de inscrição, não raro, apenas com a designação de "preto". Assim, "preto" pode ser um indicativo da cor, e não da procedência africana.

Fonte: Dados coligidos a partir das Atas da Sociedade Libertadora Cachoeira (1884-1887), maço: 2878; Livro de caixa beneficência para libertação de escravos da Sociedade Libertadora Cachoeira (1884-1886), maço: 2875; Livro de inscrição abolicionista da Sociedade Libertadora Cachoeira (1884-1885), maço: 2877, APEB.

A sociedade tinha preferência em ajudar os cativos de acordo com os seguintes critérios: a superioridade do pecúlio, a mulher ao homem, saber ler e escrever, a boa conduta e a maior idade.[307] De acordo com os critérios descritos, os cativos que tivessem alguma economia eram preferidos àqueles desprovidos de qualquer recurso. Essa possibilidade foi reconhecida tanto pelos escravos quanto pelos proprietários. Assim, para

[307] Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, maço: 2879, APEB.

diversos escravos o fundo de emancipação da sociedade se apresentou como mais uma possibilidade para a conquista da alforria. Se não houvesse negociação e o cativo não tivesse o pecúlio suficiente para comprar a sua carta de alforria, poderia recorrer ao fundo da Sociedade Libertadora Cachoeirana a fim de completar o valor necessário para a sua liberdade. Ao analisarmos as listas de escravos inscritos no fundo da sociedade (cf. quadro 2), observamos que a maior parte dos cativos escolhidos para serem libertados não tinha idade avançada e ainda eram produtivos. Esses dados põem em dúvida as afirmações de que os escravos inscritos nos fundos eram apenas domésticos, idosos ou incapacitados para o trabalho, e que eram resgatados do cativeiro a preços inflacionados.

É evidente a ligação entre o desempenho de ofícios mecânicos e a aquisição de alforrias, fato fartamente observado pela historiografia. Provavelmente, escravos adultos, como os artífices e as mulheres que comerciavam em tabuleiros e vendas, estavam mais aptos a receber a alforria porque eram capazes de promover a própria subsistência e, por meio de suas atividades, reunirem pecúlio suficiente para o pagamento de sua liberdade. Sendo assim, o liberto pela Libertadora Cachoeirana deveria exercer um ofício para poder acumular pecúlio,[308] mesmo porque, deveria continuar pagando uma quantia à sociedade.[309]

Conforme a nota emitida pelo primeiro secretário José Correia da Silveira e Souza, no jornal *O Guarany*, de junho de 1884, a sociedade declarava sua preferência ao cativo que seria alforriado, segundo os seguintes critérios: "superioridade do pecúlio prefere em primeiro lugar; e, em igualdade, a mulher ao homem. Em igualdade de sexo, o mais velho

[308] Desde antes da lei de 1871, e até mesmo antes das leis de proibição do tráfico internacional, os escravos que possuíssem pecúlio já eram privilegiados num tipo tanto recorrente de alforria, denominado "coartação". Essa modalidade de alforria era paga e condicional, mas possuía singularidades. Segundo Stuart Schwartz, "o coartado era um escravo que se encontrava em processo de transição para a condição social de livre." Cf. SCHWARTZ, Stuart B. Op. cit., 1988, p. 214. Eduardo França Paiva, por sua vez, fez uma analogia entre o escravo de ganho e o escravo coartado. Para Paiva, o primeiro dispunha de certa liberdade de movimento para exercer ofícios nos centros urbanos e acumular a quantia necessária ao pagamento de sua própria liberdade. PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII. Estratégias de resistência através dos testamentos*. Belo Horizonte: Annablume, 1995. Sobre alforrias por coartação no século XVIII. Cf. também: SOUZA, Laura de Mello e. "Coartação – Problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (orgs). *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p 290.

[309] Não é possível saber se eram apenas senhores brancos que alforriavam e qual a ocupação dos escravos. Infelizmente nas atas da Sociedade Libertadora Cachoeirana, não encontramos informações sobre a qualidade dos senhores, pois seria interessante perceber como os libertos ou pessoas livres de cor, donos de escravos, lidaram com as políticas abolicionistas se posicionaram frente às ações da referida sociedade. Mesmo porque não podemos racializar esse debate, polarizando senhores brancos *versus* escravos negros. Sabemos que existe um consenso na historiografia sobre a posse de escravo entre indivíduos de ascendência africana. Daí a importância de se buscar as trajetórias dos alforriados e dos senhores.

ao mais novo".[310] Assim, as mulheres escravizadas poderiam se beneficiar do fundo social da Sociedade Libertadora Cachoeirana tornando-se agentes no processo para conquista da alforria. Castilho e Cowling afirmam que libertar mulheres escravizadas reforçava a moral paternalista e continuava a "lógica do ventre livre", que formava a base dos projetos emancipacionistas no Brasil.[311] O quadro 2 revela que dos 19 escravos alforriados pela Libertadora Cachoeirana no ano de 1884, dez eram do sexo masculino e nove do sexo feminino. Embora não seja possível afirmar se os números acima são completos, no ano de sua fundação foram libertados mais homens do que mulheres. O maior número de escravos do sexo masculino alforriados em consonância com os critérios de escolha dos beneficiados com o seu fundo de emancipação, é explicado pela apresentação de um pecúlio superior aos das mulheres cativas. Porém, esses dados provavelmente não refletem a tendência geral da prática de alforria – ou seja, se levarmos em conta as demais modalidades de alforria existentes, como, por exemplo, as alforrias em testamentos e as do Fundo Nacional de Emancipação[312] –, já que é consenso entre os historiadores o fato de que as mulheres eram as principais beneficiadas pela prática da alforria, mesmo antes da lei de 1871.[313]

Como aponta o estatuto da Libertadora Cachoeirana, saber ler e escrever também era um dos critérios utilizados para a sociedade apoiar os cativos. Porém, nas atas e no livro de inscrição não encontramos nenhum indício sobre o assunto, mesmo porque os escravos, salvo raras exceções, não sabiam ler e escrever. Boa parte da sociedade baiana oitocentista era iletrada, sendo a alfabetização um privilégio de poucas pessoas. Até mesmo entre a população livre mais abastada era elevado o número de analfabetos. Como demonstrou Jacó dos Santos Souza, Cachoeira não fugia a esse modelo.[314] O quadro abaixo (cf. quadro 3) indica que o índice de analfabetismo na época era extremamente alto. Percebe-se que nenhum escravo era dotado de escrita ou de leitura. Embora os dados apresentados sejam para o recenseamento realizado no ano de 1872, na paróquia urbana de

[310] *O Guarany*, Cachoeira, 24/06/1884, BN.
[311]Cf. CASTILHO, Celso; COWLING, Camillia, *Bancando a liberdade, popularizando a política*, Op, cit; COWLING, Camillia. "Debating Womanhood, Defining Freedom: The Abolition of Slavery in 1880s Rio de Janeiro", *Gender & History*, v. 22, n. 2 (2010), pp. 284-301.
[312] Em relação à prioridade oferecida para mulheres escravizadas com filhos pela lei de 1871 e pelo fundo nacional de emancipação, Cf. DAUWE, Fabiano, *A libertação gradual e a saída viável*, Op, cit, pp. 76-7.
[313] A preferência pela alforria de mulheres remonta, inclusive, ao período colonial. Segundo Sheila Faria, independentemente da época e da região, nos séculos XVIII e XIX, se alforriavam muito mais mulheres do que homens. FARIA, Sheila de Castro. "A riqueza dos libertos: os alforriados no Brasil escravista." In: SILVEIRA, Marco Antônio; CHAVES, Cláudia Maria das Graças. *Território, conflito e identidade.* Minas Gerais: Argumentvm, 2007, p. 11-24.
[314] Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., pp. 54-55.

Cachoeira, é possível que o nível de instrução da população não tenha apresentado mudanças substanciais em 1884. [315]

Quadro 3. Distribuição da população por instrução: Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Cachoeira, 1872.

CONDIÇÃO	TOTAL DE HABITANTES	SABEM LER E ESCREVER	ANALFABETOS
Livres	**8.146**	**807**	**7.339**
Escravos	**1.124**	**-**	**1.124**

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), *Recenseamento do Brasil em 1872, província da Bahia*, p. 73. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?view=detalhes&id=225477, acessado em 27 de fevereiro de 2016.

Outro importante critério estabelecido pela sociedade que favorecia a escolha de escravos a serem libertos, era a boa conduta.[316] Ao saudar a instalação da sociedade, Augusto Ferreira Motta, discordou com o fim de criação, propondo que, ao invés dela, deveriam ser criadas escolas diurnas e noturnas para escravos ingênuos, além disso, solicitou o "destacamento policial para repressão do ócio e da vagabundagem". O próprio estatuto da sociedade (quinto artigo) já reforça essa ideia: "Os libertos [pela Sociedade Libertadora Cachoeirana] [...] serão obrigados a contratar seus serviços, ou a procurarem meios lícitos de viverem." Existia uma preocupação em relação à inserção dos libertos na sociedade para não criar uma massa de "vadios" e "ociosos", como bem alertou o diretor e redator do jornal *O Guarany*, Augusto Motta.[317] Percebe-se que essa não era uma ideia que partia somente dos escravocratas, pois, como demonstramos, alguns abolicionistas também pensavam dessa forma.

Cabe ressaltar que para os abolicionistas, somente a transformação do trabalho escravo para o trabalho livre impulsionaria o desenvolvimento social e econômico do país. Era preciso acabar com a escravidão para abrir o caminho para a civilização, porém, também era necessário controlar e educar os escravos e seus descendentes a fim de torná-los aptos para a vida em liberdade. O processo educativo, proposto por alguns abolicionistas aos escravos, possibilitaria que esses ingressassem no mundo do trabalho

[315] Idem.
[316] Existia uma tradição em exigir um bom comportamento para os escravos que seriam alforriados. As Ordenações Filipinas já possuíam uma normatização da forma de reescravizar com base na ingratidão. Segundo as Ordenações, o indivíduo poderia voltar ao cativeiro, caso agredisse o seu senhor com palavras, fisicamente ou se entregasse aos maus costumes. Nas cartas de alforrias ou nas verbas testamentárias, exigia-se igualmente a boa conduta do escravo liberto ou coatardo. Cf. *Ordenações Filipinas.* Rio de Janeiro: Edição Cândido Mendes de Almeida, 1870, livro 4, p. 867.
[317] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887), maço: 2878, APEB.

livre.[318] Neste sentido, o abolicionista baiano Luís Anselmo Fonseca argumentou que "a liberdade e a instrução constituem as principais condições para o desenvolvimento das sociedades e os elementos primordiais das grandezas que ostentam as nações da Europa e da América. O progresso ora, consiste nisto, [...]."[319]

As principais fontes ideológicas dos abolicionistas foram o positivismo e o evolucionismo. Essas ideias aparecem de forma muito clara no discurso proferido pelo farmacêutico Joaquim Manuel de Sant'Anna, orador da Libertadora Cachoeirana, na ocasião solene de distribuição das cartas de alforria, em 26 de junho de 1884. A alocução foi publicada no jornal *O Guarany*, um dia após a solenidade.[320]

> A garantia do progresso presente é o respeito do direito de cada um exprimindo o direito de todos; é a liberdade cuja impugnação já não tem razão de ser no círculo da luz, que projeta seus raios para toda parte.
> A escravidão deixou de ser uma instituição, muito menos, senhores, pode ser um direito, cuja expressão é negada pela religião, que é o amor, e impugnado pela ciência, que é a verdade.
> A escravidão é o anacronismo dos tempos de hoje, legado da barbárie de então, que à largos passos tomba no nada dos erros do homem, seduzido pelas paixões ignóbeis.
> A liberdade é a luz, o progresso e a verdade, modaliza-se diversamente, julgamo-a na sublimidade do legislador hebreu, ou tomamo-a nos preceitos de Aristóteles, ou da "boa nova" de Jesus Cristo, ou no positivismo de Comte, no evolucionismo de Darwin, [...] ou na emancipação do Brasil; é sempre liberdade [...].[321]

Na narrativa acima é nítida a ligação da escravidão ao atraso e à barbárie, e o seu antagonismo em relação ao progresso e à civilização. Era comum nos discursos, os abolicionistas citarem Augusto Comte, tido como o "pai" do positivismo, na crítica à escravidão.[322] O positivismo passou a influenciar o pensamento brasileiro a partir da década de 1870, coincidindo com o começo do movimento abolicionista.[323] Ao mesmo tempo em que a escravidão recuava sob o impacto das transformações econômicas e da sua ilegitimidade moral, as teorias científicas sinalizavam, igualmente, o devir de outra sociedade. "Largamente utilizado pela política imperialista europeia, o discurso

[318] BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., 2003, p.124.
[319] FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo,* Op. cit.
[320] Pretendemos trabalhar com partes desse discurso ao longo das próximas páginas.
[321] *O Guarany*, Cachoeira, 27/06/1884, BN.
[322] BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., 2003, p.122.
[323] Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*: *cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 43.

evolucionista e determinista penetra no Brasil a partir dos anos 70 como um novo argumento para explicar as diferenças internas."[324] A difusão de teorias científicas no Brasil, tornou paradoxal o trato dado pelos abolicionistas à questão racial, pois, embora muitos condenassem a escravidão, agiam com desprezo perante os negros, tidos como racialmente inferiores.[325] Hebert Spencer foi quem sistematizou e difundiu as implicações evolucionistas de Charles Darwin, para além da biologia, repensando-as no campo das ciências humanas e, os autores nacionais, buscaram adaptar dos modelos evolucionistas, o que combinava da justificação de uma espécie de hierarquia natural com a inferioridade de largos setores da população.[326] Assim, por meio dessas leituras, os abolicionistas brasileiros encontraram armas intelectuais para provar a necessidade de livrar o país da escravidão, assimilando uma teorização científica da raça, em relação aos seus pontos de vistas sobre o escravo, que por possuir ascendência africana, necessitaria ser civilizado, pois a escravidão tinha o embrutecido ainda mais.

Durante a comemoração do dia 26 junho, o conselho da Sociedade Libertadora Cachoeirana entregou as cartas de alforria nas mãos dos "infelizes homens", oferecendo-os "o título de sua grandeza, o pergaminho de sua nobreza, o diploma de sua entidade moral." E assim, segundo o seu orador, finalmente,

> abrem-se as portas da senzala imunda e mefítica e dela retira-se a entidade negativa de ontem para o seio da sociedade, reabilitada para as lutas do trabalho que enobrece [...]
> Ao grito da civilização e da ciência pela convicção, ao progresso e da religião pela fé, deve cair o tronco, que degrada; quebram-se os grilhões, que aviltam [...].[327]

Ao seguirem as ideias de progresso e suas correspondentes leis humanas, os abolicionistas brasileiros do período estavam comprometidos em eliminar uma instituição em crescente antagonismo com a sensibilidade moral da época. Influenciados por ideias, herdadas do iluminismo, os membros da Libertadora Cachoeirana passaram a contestar o direito a propriedade, afirmando que todo homem tinha o direito natural à liberdade, pois todos nasciam iguais, não podendo ser escravizados. Segundo estes, os "infelizes" escravos

[324] Idem, p. 28.
[325] Cf. SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco*: *raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 65.
[326] Cf. AZEVEDO, Célia Marinho de. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX).* São Paulo: Annablume, 2003, p. 139.
[327] *O Guarany*, Cachoeira, 27/06/1884, BN.

eram irmãos a serem redimidos pela referida sociedade abolicionista. No fragmento abaixo, a fala do seu orador demonstra um pensamento humanitário na crítica à escravidão. Percebe-se um discurso retórico e quase romântico, levando em consideração que a sociedade da época era extremamente hierarquizada, reproduzindo, ainda, os legados do Antigo Regime.

> Agita-se a humanidade, por toda parte difundindo-se clubs, reúnem-se as assembleias, instituem-se as associações; daí o cosmopolitismo; o direito para todos, a fraternidade um fato, as raças uma irmandade.
> Eis aí, senhores, o que trouxe o pensamento determinado pelo humanismo para a criação da Sociedade Libertadora Cachoeirana por cujos sócios invisto-me nesta solenidade do grave cargo de orador, [...].[328]

Como argumentou Célia Marinho Azevedo, nas raízes do abolicionismo brasileiro existia um crescente desejo de equilíbrio social, que seria alcançado desde que a classe superior formulasse políticas apropriadas e racionais de incorporação das classes inferiores numa sociedade hierárquica, em que cada um sabe o seu lugar e percebe a si mesmo como parte de um todo.[329]

Uma ideologia cristã também prevaleceu entre os membros da Libertadora Cachoeirana, juntamente com ideias de inspiração iluministas. Desse modo, a escravidão era algo condenável frente ao princípio do direito natural e por determinada interpretação dos preceitos cristãos. Como ocorreu em outras cidades brasileiras, os abolicionistas da referida sociedade parecem ter percebido como seria interessante a utilização "de referências religiosas a fim de transformá-las em um instrumento de convencimento da necessidade de acabar com a escravidão."[330] Cabe ressaltar que no final do Oitocentos as tradições católicas ainda mantinham força sobre os cachoeiranos e a aproximação com os religiosos poderia ser uma estratégia engendrada pela Libertadora Cahoeirana, para convencer a população sobre a necessidade da abolição. As palavras proferidas pelo orador Joaquim Manuel de Sant'Anna, deixam claro a influência da religião no âmbito da Libertadora Cachoeirana:

> Mandam a religião e a ciência laurear [...]. É com a ciência, suprema expressão do trabalho; é com o Evangelho, suprema expressão do amor,

[328] *O Guarany*. Cachoeira. 27/06/1884, BN.
[329] AZEVEDO, Célia Marinho de. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil*, Op. cit, p.50.
[330] Cf. COTA, Luiz Gustavo Santos. *Ave, Libertas*, Op. cit., p. 182.

> traduzidos no vosso assíduo empenho, que a Libertadora Cachoeirana atingirá o marco [ilegível] de humanitária missão.
> A sociedade que, nesta solenidade expressa o sentimento, que nutre, pelos lábios frios de seu orador [...], vai por diante esperando da vossa generosidade o auxílio de que carece para realizar os intuitos do seu compromisso.
> Nesta hora de tamanha emoção ela confessa gratidão para vós e deseja felicidade para aqueles, que nos mandam lutar em prol de uma causa que além de ser da pátria é da humanidade, também [...].[331]

Alguns registros confirmam o envolvimento de religiosos com a Sociedade Libertadora Cachoeirana, indicando também a apropriação e a disseminação de um discurso propriamente religioso pelos mesmos. Na fundação desta sociedade, em primeiro de maio de 1884, o padre Guilherme Pinto de Salles pronunciou um discurso em favor do fim da escravidão,[332] estimulando todos os ouvintes a cumprirem seus deveres cristãos:

> Confrontando com as disposições da Lei Evangélica, com o fim único da vinda de Jesus Cristo ao mundo, com sua condenação a martírio e calvário, somente para libertar a humanidade, não distinguindo livres nem escravos, e com as disposições das Leis Cíveis e fatos dados, motivados pela escravidão; congratulando-se com a Cachoeira, Heróica por excelência, e com os membros da criação desta Sociedade, a deteria de todo o coração esta Sociedade e para seu aumento esta pronto a concorrer com o que estiver ao seu alcance[...].[333]

Durante outra conferência abolicionista realizada, em quatro de maio de 1888, o padre Onofre da Silva, "fora aclamado pela multidão para falar [...], pediu a redenção da escravidão, e principalmente nesta heroica terra em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo e da Santa Igreja; a multidão não cessou de dar-lhes os merecidos aplausos."[334]

Paradoxalmente, Joaquim Nabuco, ao escrever *O Abolicionismo*, lamentou que, ao contrário do que havia ocorrido em outros países, como na Inglaterra, onde religião e filantropia tiveram o papel de extrema importância no movimento, no Brasil, o abolicionismo era antes de tudo um movimento político que não contou com o apoio do clero. Segundo Nabuco, nenhum padre tentou impedir um leilão de escravos, nem condenou o regime religioso nas senzalas. Assim, o abolicionismo em terras brasileiras, nada devia "à Igreja do Estado" que, pelo contrário, havia se acostumado a possuir

[331] *O Guarany*. Cachoeira. 27/06/1884, BN.
[332] A atuação do padre Guilherme Pinto de Salles é citada por GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*. Op. cit., pp. 172-73
[333] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887), maço: 2878, APEB.
[334] *O Asteroide*, Cachoeira, 04/05/1888, BN.

"homens e mulheres pelos conventos e por todo o clero secular". "Apesar do seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação".[335] Assim como Joaquim Nabuco, a relação entre o clero baiano e brasileiro e a escravidão mereceu atenção de Luís Anselmo da Fonseca. Fonseca dedicou boa parte da obra, tecendo críticas à atitude da Igreja no Brasil em relação à escravidão. Para o médico a Igreja sempre apoiou os escravocratas, não contestando a escravidão e pregando aos escravos a resignação e a obediência.[336]

O envolvimento da Igreja com o abolicionismo no Brasil é um assunto pouco explorado pela historiografia. José Murilo de Carvalho explica que com a Independência, a razão nacional assumiu maior enfoque entre os políticos brasileiros que estavam interessados em debater as questões ligadas à escravidão e à liberdade. Era necessário afirmar um modelo de nação para um país independente e os argumentos católicos sobre o elemento servil foram deixados de lado.[337] Para Célia Marinho de Azevedo, ao contrário do abolicionismo norte-americano, que tinham um discurso pautado em fundamentos religiosos, cuja imagem central é Deus e sua imposição de uma lei suprema sobre a sociedade, os abolicionistas brasileiros adotaram uma linguagem secular na qual a figura central é o progresso e suas leis humanas. Sendo assim, a religião tinha um papel secundário na linguagem abolicionista brasileira.[338] Como argumentou Martha Abreu, a ideia sobre a ausência de participação católica no processo de abolição, disseminada por Nabuco, somada à valorização da razão nacional, talvez tenha contribuído com que particularidades sobre a influência religiosa no processo de Abolição brasileira fossem deixadas de lado pela historiografia.[339]

O historiador Luiz Gustavo Cota, em sua tese de doutorado sobre o abolicionismo em Minas Gerais, constatou que muitos clérigos participaram do movimento que combatia à escravidão, como, por exemplo, D. Benevides. O bispo sugeriu que fossem criadas em todas as freguesias do bispado associações que tivessem como objetivo a promoção da

---

[335] NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo.* Coleção Grandes nomes do pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000, pp.13-14.
[336] FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo,* Op. cit, p. 171.
[337] CARVALHO, José Murilo. "Escravidão e Razão Nacional." In: *Pontos e Bordados: escritos de história e política.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, pp. 36-37.
[338] AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil,* Op. cit, p.44. Sobre a relação da religião com o abolicionismo nos Estados Unidos, Cf. também: DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
[339] ABREU, Martha. "Pensamento católico, abolicionismo e festas religiosas no Rio de Janeiro, 1870-1890." In: PAMPLONA, Marco Antonio (org.). *Escravidão, exclusão e cidadania*. Rio de Janeiro: Acess, 2001, pp.75-76.

liberdade dos cativos. "Essa iniciativa já havia sido levada à frente por alguns membros do clero na episcopal cidade de Mariana, tendo o próprio Dom Benevides como maior incentivador."[340] Segundo Dale Graden, apesar da Igreja Católica ter adotado uma posição conservadora, alguns sacerdotes baianos se envolveram no movimento abolicionista. O padre Romualdo Maria de Seixas Barroso, citado por Graden, se engajou na luta contra a escravidão e o racismo na Bahia. Barroso, que louvava os escritos de Thomas Jefferson e o famoso livro abolicionista *A Cabana do Pai Tomás*, ajudou a formar a Associação para os Amigos de Escravos, em Salvador, e escreveu contundentes artigos no *Diário da Bahia*, em prol da abolição imediata.[341] Por conta da atuação de alguns padres no movimento abolicionista, representantes do governo passaram a reprimir a ação radical de sacerdotes. O juiz Pedreira, da cidade baiana de Viçosa, queixou-se sobre os polêmicos sermões proferidos pelo padre Geraldo Xavier da Sant'Anna. Em uma missa, composta, em sua maioria, por escravos, Sant'Anna condenou a escravidão, a monarquia brasileira, os proprietários baianos e as posturas do governo provincial. Quando interromperam o seu discurso, o padre enfatizou que ele tinha direito como cidadão e responsabilidade como cristão de se pronunciar e falar o que quiser. O juiz Pedreira afirmou que palavras de Sant'Anna tinham causado "efeito prejudicial nas pessoas ignorantes". Como consequência de suas ações, o juiz pediu conselho do presidente da província sobre o que fazer com o padre que se recusou a cumprir seu juramento de "ensinar a praticar o bem e só o bem".[342]

É evidente que o clero brasileiro adotou uma postura moderada em relação ao fim da escravidão, salvo algumas exceções.[343] No entanto, avaliamos que o papel da religião no movimento abolicionista é uma questão que deve ser analisada com cuidado. Diferente do que apontou Nabuco e Fonseca, muitos representantes do clero apoiaram o abolicionismo em Cachoeira. Alguns eram sócios da Libertadora Cachoeirana, como o padre Guilherme Pinto de Sousa Salles, que ocupou o cargo de vice-presidente nesta sociedade. Além disso, diversos padres e autoridades eclesiásticas participavam das solenidades promovidas pela

[340] O então bispo da importante Diocese de Mariana, se juntava aos outros sete prelados que publicaram pastorais contra o "elemento servil" e em honra do jubileu sacerdotal do pontífice Leão XIII. COTA, Luiz Gustavo Santos. *Ave, Libertas*, Op. cit, pp.. 181-189.
[341] GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*. Op. cit., p. 172.
[342] Idem, pp. 172-74.
[343] A historiadora Camila Pereira, em sua dissertação de mestrado, também propôs a estudar a participação do clero brasileiro no movimento abolicionista. Cf. PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e Catolicismo. A participação da Igreja na extinção da escravidão no Brasil*. (Dissertação de mestrado em história, Universidade Federal Fluminense), 2011.

referida sociedade. As cerimônias festivas sempre iniciavam com hinos religiosos entoados por padres da região.[344]

Embora o fundo da Sociedade Libertadora Cachoeirana não tenha acarretado uma diminuição significativa da população escrava em Cachoeira, pois libertou um número relativamente baixo de cativos, temos que considerar que a criação desta sociedade provocou uma mobilização popular na cidade em favor do fim da escravidão. Sua atuação gerou intensos debates acerca da escravidão, forjando novos vínculos entre o abolicionismo e a popularização da política.[345] Cabe lembrar que a alforria tencionava a hierarquização social, engrossando a camada de libertos, que cada vez mais participava das campanhas abolicionistas. A Libertadora Cachoeirana emergiu diretamente das elites, mas logo procurou estabelecer políticas que ampliassem a participação popular em seus cerimoniais. Tão ou mais importante do que a libertação do escravo era a função simbólica que a sociedade possuía. Por meio da difusão da propaganda abolicionista e do ritual público, que contava com a participação das diversas camadas sociais, a sociedade objetivava conquistar um maior número de adeptos.

Como veremos no capítulo 3, os militantes da Sociedade Libertadora Cachoeirana, assim como de outras associações abolicionistas brasileiras, utilizaram uma variedade de estratégias de mobilização política. As cerimônias de emancipação, frequentadas por autoridades seculares e eclesiásticas, contribuíam para manter as sua atuações dentro da "ordem" e, assim, dar legitimidade à suas ações. No entanto, nem todos os seus membros agiam no campo da legalidade, pois sabemos que Cesário Mendes, procurador fiscal desta sociedade, acoitou o escravo Manoel, após ele ter fugido de seu senhor, o capitão Vespaziano Garcia Moreira.[346]

As iniciativas abolicionistas em Cachoeira preocupavam os senhores de engenho. Desde o início da década de 1880, os senhores vinham reclamando dos efeitos nocivos da "propaganda abolicionista transloucada" aos interesses dos proprietários. Segundo Santos Souza, que pesquisou a atuação da gazeta *O Asteróide* na década da Abolição, os grandes proprietários de Cachoeira, reagindo às iniciativas dos abolicionistas, escreviam contundentes artigos nos jornais locais, qualificando-os de "especuladores" e

[344] Na cerimônia de distribuição de cartas de alforrias, realizada no dia 19 de outubro de 1884, no Paço da Câmara de Cachoeira, 12 padres que celebraram um Te Deum "em ação graças ao Todo Poderoso". Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887), maço: 2878, APEB.
[345] Sobre a mobilização popular gerada pelos fundos, Cf. CASTILHO, Celso; COWLING, Camillia, *Bancando a liberdade, popularizando a política*, Op, cit.
[346] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora (Cachoeira) (1884-1887), maço: 2878, APEB.

“desordeiros". Para Souza, a reação senhorial assumiu diferentes feições, desde aqueles que moveram ações judiciais contra abolicionistas até a criação de associações que visavam contrapor-se aos “males” da propaganda abolicionista.[347]

Foi exatamente com o intuito de fazer frente às iniciativas dos abolicionistas, que os escravocratas criaram a denominada União Agrícola e Comercial dos Emancipadores de Cachoeira, três meses após a formação da Libertadora Cachoeirana. Essa associação era composta por Joaquim Inácio Tosta (presidente), Henrique Pereira Texeira (diretor), José de Araújo Aragão Bulcão (1º secretário), José Maria Baraúna (2º secretário), Francisco Muniz Barreto de Aragão, Manoel Antonio da Silva Pinto, João da Mata Pinto e Castriciano Martins Curvello. Em 31 de agosto de 1884, seus membros realizaram uma reunião na Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Cachoeira, curiosamente uma igreja negra, e concretizaram a fundação da União Agrícola e Comercial dos Emancipadores. Após a leitura do estatuto, o presidente Joaquim Inácio Tosta declarou que suas ideias “não são escravagistas, mas resolutamente emancipadoras”. Além de lavradores, comerciantes, proprietários, industriais, a igreja também estava repleta de abolicionistas. A reunião que deveria ser um monólogo de afrontas à abolição imediata e sem indenização, foi tomada por um clima de agitação e tensão entre escravocratas e abolicionistas.[348] Durante o encontro, Joaquim Tosta fez várias intervenções, sendo interrompido diversas vezes pela oposição que contestava e sussurrava. Tosta acusava os abolicionistas de extorquirem o pecúlio dos escravos, obrigando-os a trabalhar em serviços particulares:

> No decorrer do meu discurso expandirei as minhas ideais emancipadoras, e então os meus conterrâneos ficarão sabendo de modo solene – que sou mais verdadeiro sustentador da causa dos cativos, do que muitos desses abolicionistas caricatos, que, à sombra da ideia abolicionista, vivem especulando com o pecúlio e o trabalho dos infelizes [...].[349]

Os membros dessa associação defendiam a “emancipação gradual da escravidão, de acordo com a ordem pública e a legalidade.” A lei de 28 de setembro de 1871, que antes era tinha causado protesto por parte dos senhores, foi defendida naquele momento como garantia de manutenção da ordem.[350]

---

[347] SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 37.
[348] Cf. BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., pp.218-19.
[349] *Gazeta da Bahia*, Salvador, 7/09/1884, BN.
[350] Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade*, Op. cit., p. 110.

> O que pretendemos, meus senhores? Pugnamos pelo respeito devido ao direito de propriedade, garantido pela Constituição, queremos que a lei de 28 de setembro seja executada com boa fé e verdade, e ampliada, conforme permitirem as circunstancias, queremos a extinção da escravidão sem a ruína da pátria [...].”[351]

Se por um lado uma parte dos abolicionistas, como o advogado Cesário Mendes, defendia soluções mais radicais de libertação dos escravos, por outro, os emancipadores propagavam ideias de extinção gradual da escravidão, a partir das leis emancipacionistas. A União Agrícola e Comercial dos Emancipadores de Cachoeira agia em resguardo dos interesses da lavoura e do comércio, defendendo a abolição gradual e com indenização aos proprietários. Segundo o discurso proferido por Tosta, “Os abolicionistas defendem que o escravo não é uma propriedade legal, e que, portanto o governo pode e deve libertar os escravos sem indenizar aos senhores, desrespeitando o direito de propriedade [...]” e, mais adiante, “os abolicionistas [...] andam convulsionando a sociedade, pregando a revolta do escravo contra o seu senhor; fazendo os escravos abandonarem as propriedades rurais – para virem afrontar a opinião pública e as leis do país!”. O diretor Henrique Pereira Texeira também declarou: “não há quem seja mais abolicionista do que eu; mas não quero que me forcem a libertar os meus cativos por meio da violência.”[352]

Naquele contexto, a província do Ceará já havia conseguido libertar todos os escravos, impulsionando ações abolicionistas em outras localidades. As notícias sobre a abolição do Ceará, em 1884, atingiram diversas províncias, dando início a uma nova fase no movimento de libertação dos escravos. Como afirmou Lusirene Ferreira, esse evento representava uma nova ameaça de revoltas ou ondas de fugas escravas que podiam se espalhar, sem falar na tensão aumentada em torno da questão da autonomia das províncias, dos impostos, da crise imperial e da centralização política.[353] Sobre a abolição no Ceará, o presidente Tosta também teceu considerações: “[...] de repente no Ceará, meus concidadãos, ateou-se a chama do incêndio abolicionista, e o incêndio devorou a propriedade escrava, no meio de um movimento anárquico, atentatório do direito da

[351] *Gazeta da Bahia*, Salvador, 7/09/1884, BN.
[352] Idem.
[353] FERREIRA, Lusirene Celestino França. *Nas asas da imprensa: a repercussão da abolição da escravatura na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João Del Rei. São João Del Rei, 2010, pp. 10-11.

propriedade!" e, mais adiante, "Ora, não é sensato adotar se na Bahia, onde há mais de cem mil escravos, o abolicionismo cearense que fora aplicado onde apenas existiam três mil escravos!".[354] A abolição no Ceará fez evocar grandes debates parlamentares e motivação para um acirramento político sobre a questão servil. Para Joseli Mendonça "o fantasma de um conflito norte-sul vinculado à escravidão encontrou grande acolhida na década de 1880, especialmente após a emancipação dos escravos do Ceará". [355]

Em 15 de julho de 1884, o gabinete Dantas apresentou à Câmara dos Deputados o projeto de lei que tinha como proposta libertar os escravos sexagenários, sem indenização a seus proprietários. Tal proposta gerou polêmicas no parlamento, dividiu os liberais e provocou a ira dos conservadores e escravistas. Segundo Mendonça, as diversas críticas feitas ao projeto Dantas, que foram debatidas no parlamento entre os anos de 1884 e 1885, estavam vinculada à indenização dos proprietários de escravos.[356] Os membros da União Agrícola e Comercial dos Emancipadores de Cachoeira, também protestaram contra o projeto Dantas. Para eles o projeto não contemplava os interesses senhoriais, pois não haveria indenização aos proprietários. Tosta prosseguiu o seu discurso, atacando veementemente tal projeto: "Eu chegarei à análise do projeto dantino; examinarei os termos do projeto, e hei de demonstrar que nas suas disposições está contida a ideia de abolição, isto é, da libertação instantânea."[357] Tosta argumentava que o projeto dantino ameaçava a paralisia da lavoura e do comércio. Assim, a elite escravocrata de Cachoeira concentrou suas ações para impedir a reeleição de deputados comprometidos com a causa da abolição imediata. Tosta prosseguiu dizendo que no próximo pleito eleitoral "A luta eleitoral será entre os que querem a libertação instantânea dos escravos, sem indenização aos senhores e os que desejam á emancipação - conciliando-se - a liberdade individual com o direito de propriedade." [358]

Como argumentou Walter Fraga, tanto os escravos quanto os senhores já estavam tomados pelas expectativas de que o final da escravidão estava chegando e naquele momento já não era mais possível defender abertamente a escravidão. O importante era assegurar que a transição para o trabalho livre fosse feita gradualmente, sob controle da

[354] *Gazeta da Bahia,* Salvador, 7/09/1888, BN.
[355] MENDONÇA, Joseli. Maria Nunes**.** *Entre a mão e os anéis*: *A Lei de Sexagenário e os caminhos para a abolição*. Campinas: Editora Unicamp, 1999, pp. 47-48.
[356] Idem, p.146.
[357] *Gazeta da Bahia,* Salvador, 7/09/1888, BN.
[358] Idem. Sobre a Lei do Sexagenário e os debates em torno desta, Cf. CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, Op. cit., p. 370-375.

classe senhorial a fim de manter alguma autoridade sobre os seus libertos e deter as ondas de fugas que viam ameaçando a continuidade das atividades na lavoura. Por isso, muitos senhores ofereceram alforrias gratuitas ou sob condição aos seus cativos.[359]

Mais tarde, em 29 de novembro de 1884, o jornal *O Guarany* noticiou que o senhor de engenho Dr. Francisco Muniz Barreto de Aragão, membro da União Agrícola e Comercial dos Emancipadores de Cachoeira, havia libertado gratuitamente o escravo Luiz, "carapina habilíssimo". Para a concessão da alforria, o Dr. Muniz, promoveu uma festa no Engenho Vitória, "propriedade situada pitorescamente à margem de nosso famoso rio Paraguaçu". Durante o seu discurso, o senhor expôs os motivos pelo qual havia concedido a carta de liberdade aquele escravo, "relembrando os serviços prestados pelo citado carapina, ponderando o quanto era digno de elogio e animação a conduta de escravos que, surdos aos infames conselhos de perversos conselheiros, trilhavam com os olhos fitos em Deus o caminho da virtude [....]".[360] *O Guarany* considerou a ação como um ato de "verdadeira filantropia".[361]

Os conflitos entre os donos de engenhos e abolicionistas se acirraram, à medida que o movimento, progressivamente, se infiltrou nas cidades e nas fazendas. Como apontou Walter Fraga Filho, na década de 1880, as freguesias açucareiras estavam inseridas num amplo sistema de comunicação. As notícias circulavam pelas fazendas e os escravos estavam atentos ao que se discutia sobre o fim da escravidão.[362] A ordem interna dos engenhos foi balançada pela crescente desobediência e insubordinação dos escravos, que começaram a fugir cada vez mais dos domínios senhoriais, recusando-se a viver sob a condição escrava.[363] Em conformidade com a proposta apresentada pelo Dr. Francisco Muniz Barreto de Aragão, a comissão da União Agrícola e Comercial aprovou em sessão do dia 15 de março de 1885, a criação de uma guarda noturna para "resguardar os homens honrados e pacíficos dos assaltos dos larápios e malfeitores, [...] com o fim de garantir a liberdade, a vida e as propriedades dos cidadãos."[364]

Em 24 de maio de 1887, foi fundada em Cachoeira uma associação denominada Club Carigé,[365] em homenagem ao abolicionista baiano Eduardo Carigé[366] "pelo grande

[359] Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade*, Op. cit., p. 109.
[360] *O Guarany*, Cachoeira, 29/11/1884, BN.
[361] Idem.
[362] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade*, Op. cit., p. 100.
[363] Idem, p. 112.
[364] *O Guarany*, Cachoeira, 27/03/1885, BN.
[365] *O Asteroide*, Cachoeira, 28/05/1888, BN.

serviço prestado ao abolicionismo".[367] Alguns membros fundadores deste clube também eram sócios da Sociedade Libertadora Cachoeirana, como o advogado Cesário Ribeiro Mendes, o professor Cincinato Ricardo Pereira da Franca e o jornalista português Manoel Fontes Moreira. Para Jailton Brito, certamente, Cesário Mendes e os seus companheiros, utilizaram as dependências do Club Carigé para acoitar os escravos fugidos.[368] A notícia publicada n'*O Asteróide* em abril de 1888, sobre uma conferência abolicionista promovida pelo Club Carigé, também revela que o clube não agia somente pelos meios legais. Percebe-se no fragmento abaixo, que seus membros incitavam a fuga de escravos.

> O Club Carigé, conforme anunciara, reuniu-se no salão desta redação no domingo próximo passado, estando presente decentemente preparado; a entrada era franca, e a multidão ansiosa esperava os oradores [...] Terminou esta grande conferencia as 8 horas da noite em baixo de vivas ao povo cachoeirano, ao Club Carigé, a redação deste jornal e do "Americano" e todos em ordem e contentamento, saudavam a liberdade gritando uniosamente: fujam os escravos que a Cachoeira os defenderá![369]

Ao analisar o movimento abolicionista em São Paulo, Maria Helena Machado afirmou que "os fazendeiros não se acanhavam em ameaçar pelas armas, advogados, juízes e delegados, que não demonstrassem identificação estrita com os seus interesses".[370] "Redes de liberdade",[371] envolvendo intelectuais, advogados, negros livres e escravos, aliavam a luta pela liberdade nos tribunais, na imprensa, nas ações de fuga e acoitamento de cativos. Os abolicionistas de Cachoeira também tiveram que enfrentar a ira dos proprietários, sofrendo várias ameaças, e, até mesmo, agressões físicas. Foi o que aconteceu com Cesário Mendes, acusado pelo crime de acoitamento de escravos, previsto na Lei do Sexagenário.[372]

---

[366] Membro da Sociedade Libertadora Bahiana (Salvador), Eduardo Carigé era considerado um dos principais abolicionistas baianos. Sobre a trajetória de Carigé, Cf:. SILVA, Ricardo Tadeu Caires. "Eduardo Baraúna Carigé (1851-1905): O Antônio Bento baiano." *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

[367] FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Op. cit., p. 337.

[368] BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia*, Op. cit., p. 148.

[369] *O Asteroide*, Cachoeira, 18/04/1888, BN.

[370] MACHADO, Maria Helena. *O Plano e o Pânico*, Op. cit., p.75;

[371] Cf. SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição*. Op. cit.

[372] Em 1885, a Lei do Sexagenário punia aqueles que fossem condenados por crime de acoitamento de escravos fugidos com até dois anos de prisão. A Lei decretada possuía o intuito de dificultar o auxílio da população livre e de abolicionistas nas fugas de escravos. Cf. Lei Saraiva-Cotegipe ou Lei do Sexagenário em: CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, Op. cit., p. 370-375.

Em seis de junho de 1884, Cesário Mendes declarou ao jornal *O Guarany* que agenciou a liberdade de 480 escravos até aquela data, "sendo 283 do sexo feminino e 117 do sexo masculino; 11 maiores de 60 anos, 113 maiores de 40 e 50 anos e 276 maiores de 20 e 30 anos; 369 de nacionalidade brasileira e 31 de nacionalidade africana." Mais adiante, o mesmo declarou o preço pago pela liberdade: "Homens 400$; mulheres 300$; africanos 150$; africanas 100$. Pelo fundo de emancipação 69, com pecúlio próprio e com liberdade gratuita 329."[373]

A trajetória de Cesário Mendes, filho de José Ribeiro Mendes,[374] revela que suas ações não restringiam apenas no campo legal, pois sabemos que ele incitava fugas e acoitava escravos, além de escrever diversos artigos pedindo imediatamente o fim da escravidão na província e fazer duras críticas em relação aos maus tratos e injustiças aos escravos. Conforme mencionamos anteriormente, as atas da Sociedade Libertadora Cachoeirana, de 1884, já demonstram que Cesário Mendes, na época, procurador fiscal desta sociedade, acoitou o escravo Manoel, após ele ter fugido de seu proprietário, o capitão Vespaziano Garcia Moreira. O cativo pediu proteção à sociedade, temendo sofrer maus tratos por parte do seu proprietário. Em março de 1885, lavradores e proprietários de Muritiba, acusaram Cesário Mendes de ter patrocinado a fuga de escravos, além de acoitá-los. Acusaram-no, também, de extorquir o pecúlio dos escravos, obrigando-os a trabalharem em serviços particulares. Nos anos seguintes, a propaganda política se intensificou, acirrando, ainda mais, o conflito entre abolicionistas e senhores de engenhos. Provavelmente foi o grupo de Cesário Mendes, então membro do Club Carigé, que viajou para engenhos fazendas e cidades do Recôncavo, incentivando os escravos a fugirem que suas liberdades seriam asseguradas. Um informativo enviado por esses militantes proclamava: "fujam, fujam que sua liberdade será garantida".[375] Diante da radicalização da atuação abolicionista, as perseguições aos cachoeiranos que militavam no movimento aumentaram consideravelmente nos anos de 1887 e 1888. Em 23 de julho de 1887, Cesário Mendes Cesário Mendes foi preso sob a acusação de acoitar escravos. Como demonstra o fragmento do jornal *O Asteróide*:

> No dia 23 de julho de 1887, foi na sua própria casa preso, arrastado, esbofeteado, cuspido e injuriado o nosso amigo Cesário Ribeiro Mendes,

[373] *O Guarany*, Cachoeira, 09/06/1885, BN.
[374] Livro de qualificação de votantes (1875;1878), ARC.
[375] Sobre esse assunto, Cf. GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*, Op. cit., p. 191; BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia*, Op. cit., p. 161.

> como o mundo inteiro tem ciência. [...] Diremos com o nosso amigo o Sr. Dr. Fonseca, na sua importante obra" se Cesário acoitou os escravos, não asseveramos mais se assim praticou obrou como cristão e cumpriu o seu dever humanitário e patriótico.[376]

De acordo com o médico Luiz Anselmo da Fonseca, que narrou a prisão de Cesário Mendes, o advogado foi o primeiro abolicionista da Bahia, a ser preso pelo crime de acoitamento.[377] Para Fonseca:

> O processo, a prisão, as violências e as perseguições do que tem sido vítima o senhor Cesário Mendes, constituem uma dessas misérias enormes, uma dessas escandalosas imoralidades, que no Brasil são cotidianamente praticadas pelos potentados e mandões locais- pigmeus que se consideram gigantes![378]

Cesário Mendes foi denunciado por Joaquim Inácio de Siqueira Bulcão, proprietário do Engenho Novo, localizado na freguesia do Iguape, em 21 de abril de 1887, por ter acoitado escravos de sua propriedade. Alguns escravocratas de Cachoeira depuseram no processo contra Cesário Mendes, entre eles citamos o conselheiro Francisco Prisco de Souza Paraíso, membro da sociedade Vinte Cinco de Junho, o capitão Henrique Pereira Teixeira, o doutor Francisco Maria de Almeida, o comendador Temístocles da Rocha Passos, o capitão Durval de Souza Lopes e o tenente Coronel Amâncio da Rocha Passos. Segundo Santos Souza, a participação de Prisco Paraíso como testemunha de acusação mereceu grande indignação nas páginas d'*O Asteróide*. O articulista deste jornal procurou mostrar que a postura do conselheiro em relação à extinção da escravidão era marcada por uma ambiguidade. Conforme o redator, Prisco Paraíso se mostrou simpático à causa abolicionista e solidário ao projeto Dantas quando atuou como ministro da justiça, porém, também testemunhou contra Cesário Mendes. Para Souza, o objetivo da imprensa, ao investir duras críticas à postura do conselheiro, era mostrar que ele pautava-se pela incoerência política, pois apesar de se revelar como defensor de convicções liberais, agia contra os adeptos do abolicionismo.[379] Souza sugere que, ao testemunhar contra Cesário Mendes, o conselheiro posicionou-se como representante dos interesses de seu grupo –

[376] *O Asteroide*, Cachoeira, 22/02/1888, BN.
[377] FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, Op. cit., p. 341.
[378] Idem, p. 341.
[379] Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 89.

composto por grandes senhores de engenho – "em detrimento de um provável sentimento abolicionista."[380]

O processo judicial que se iniciou em abril de 1887, teve desfecho somente em março de 1888.[381] Membros da Sociedade Libertadora Bahiana também agiram em defesa de Mendes. Eduardo Carigé deslocou-se da capital para atuar como seu advogado de defesa. A libertação do procurador foi comemorada em um clima de muita festa entre os cachoeiranos. Conforme o jornal *O Asteróide,* após a sua absolvição, Cesário Mendes acompanhado por muitas pessoas, dirigiu-se à sua residência, havendo ali grande celebração pela "vitória abolicionista". Na comemoração estavam presentes o Sr. Henrique Álvares dos Santos e o capitão José Theodoro Pamponet. Discursos efusivos e muitos vivas ao abolicionismo marcaram a celebração. "Tomando a palavra o ilustrado clínico Sr. dr. Henrique Álvares dos Santos, felicitou a nosso amigo, por tão justa absolvição, e ao abolicionismo cachoeirano, por aquela tão grande vitória." [382]

Em quatro de outubro de 1887, mais dois sócios do Club Carigé foram presos,[383] dentre eles: Olympio Pereira da Silva, proprietário da tipografia do jornal abolicionista *O Asteróide* e Manoel Fontes Moreira, fundador do mesmo periódico,[384] "por ter auxiliado muito a propaganda [abolicionista] nesta cidade".[385] Anos depois, em 12 de maio de 1929, o abolicionista e subdelegado Genésio Pitanga, publicou um artigo no jornal carioca *Correio da Manhã* sobre o 13 de Maio em Cachoeira, destacando o papel desempenhando pelos fundadores e redatores do jornal *O Asteróide* no movimento abolicionista na cidade:

> Fontes Moreira, cidadão português, homem humilde e trabalhador, tinha uma pequena torrefação de café na sua residência e uma embrionária fábrica de cerveja em tosco barracão no fundo de sua modesta morada na Rua das Flores, casa pequena de estilo quase colonial [...] Tudo quanto possível para fazer para pregar a liberdade e acompanhar a fuga dos escravos eles fizeram. A pequena casa onde Fontes tinha o seu negócio à Rua das Flores, não havia mais onde acomodar homens, mulheres e crianças foragidas dos eitos onde eram suplicados. Na tipografia do "O Asteróide", à Rua 13 de maio, era o reduto onde os foragidos achavam abrigo, sustentado pelos dois humildes combatentes [...]. Não temendo, nem distanciando a linha de combate, em pleno dia quando Fontes e Câmara saíram para distribuir o seu jornal foram presos pela polícia e escoltados até a enxovia com ordem de espancamento, vendo exemplares

[380] Idem, p. 90.
[381] Sobre a prisão de Mendes Cf. GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*. Op. cit., p. 177.
[382] *O Asteróide*, Cachoeira, 7/03/1888, BN.
[383] *O Asteróide.* Cachoeira, 28/05/1888, BN.
[384] *O Asteróide.* Cachoeira, 25/10/1887, BN.
[385] *O Asteróide.* Cachoeira, 28/05/1888, BN.

> de sua folha destruídos. Quando Fontes e Sulpício entraram para o cárcere, para onde já tinha, pelo mesmo delito de libertar escravos, entrado, Cesário Ribeiro Mendes, a população partidária da grande causa movimentou-se [...].[386]

O trecho acima revela que Sulpício de Lima e Câmara, também fundador e redator d'*O Asteróide,* foi preso junto com Fontes Moreira, por "colaborar nas colunas de combate destemidamente em favor dos homens em liberdade".[387] Dias antes de sua prisão, precisamente, em 27 de setembro de 1887, Sulpício publicou uma nota n'*O Asteróide* em homenagem a vitória eleitoral de Joaquim Nabuco para deputado pela província de Pernambuco:

> Mil parabéns! Minhas felicitações sinceras ao ilustrado benemérito Joaquim Nabuco, pela vitória esplêndida a que acabara de obter do eleitorado pernambucano, que [ilegível] ao ardente abolicionista, uma cadeira na representação nacional. Não estão, por certo, esquecidos entre nós os nomes grandiosos de Nabuco, José Mariano, e outros baluartes das liberdades públicas! Ainda bem! [...]"[388]

Ao receberem a notícia da vitória de Joaquim Nabuco na noite de 16 de setembro de 1887, militantes de Cachoeira comemoraram ao som da filarmônica Euterpe Ceciliana, percorrendo as principais ruas da cidade "dando contínuos vivas as ideias abolicionistas".[389]

Chamamos a atenção para o desenvolvimento de uma imprensa que apoiava o abolicionismo em Cachoeira e, mesmo que diminuta se comparada a outras regiões brasileiras, deu vazão e publicidade a diferentes projetos de abolição que variaram do gradualismo indenizatório ao imediatismo, apoiando também o acoitamento de escravos.[390] Neste sentido, destacamos a atuação do *Jornal da Tarde* (1887-1888), *Planeta de Vênus* (1883-1888), *O Guarany* (1877-1896)[391] e *O Asteróide* (1887-1889)[392], sendo este último,

---

[386] *Correio da Manhã,* Rio de Janeiro, 12/03/1929, BN.
[387] Idem.
[388] *O Asteróide.* Cachoeira, 27/09/1887, BN.
[389] *O Asteróide.* Cachoeira, 23/09/1887, BN.
[390] Sobre a imprensa abolicionista no Rio de Janeiro, Cf. MACHADO, Humberto Fernandes. *Palavras e brados.* Op. cit.
[391] O jornal *O Guarany* (1877-1896) tinha o caráter noticioso, literário e comercial. Segundo Luis Anselmo Fonseca, *O Guarany* agiu em defesa dos "princípios emancipadores". Cf. FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo,* Op. cit., p. 337. Sabemos que esse jornal também era simpatizante aos interesses dos proprietários.
[392] A gazeta que circulou em Cachoeira entre os anos de 1887 e 1889, se declarava como "Órgão da Propaganda Abolicionista". *O Asteróide,* considerado um dos mais radicais jornais abolicionistas da época,

o mais combativo deles, pois foi usado pelos abolicionistas como canal de propaganda contra a escravidão, denúncia à violência cometida contra os abolicionistas de Cachoeira e, como revela o fragmento do jornal *Correio da Manhã* (1929), o prédio deste periódico também foi utilizado como refúgio para muitos escravos foragidos. "A tipografia do "O Asteróide", a rua hoje 13 de maio, era o reduto onde os foragidos achavam abrigo [...]."[393]

Segundo Jailton Brito, a perseguição aos membros d'*O Asteróide* repercutiu nacionalmente, chamando a atenção de Joaquim Nabuco, que veio a escrever:

> Um jornal abolicionista O Asteróide, redigido pelo Sr. José Theodoro Pamponet, causou logo no seu primeiro número irritação ao capitão Albernaz que ele jurou não ter segunda raiva. O jornal, porém, apesar de avisado de que ia ser extinto à força, insistiu em sair à rua [pela] segunda vez e, com efeito, apareceu com esta pergunta muito pertinente ao caso: se a Cachoeira não tinha em seu seio um cidadão apto para exercer o cargo de delegado? O que se seguiu a essa provocação do abolicionismo à polícia da Cachoeira, os jornais, ainda os menos suspeitos, já o noticiam.[394]

Destacamos a atuação de José Theodoro Pamponet, advogado, proprietário e redator-chefe do referido jornal. Em seus artigos, Pamponet denunciava as autoridades policiais, os senhores de escravos e oferecia os seus serviços de advogado aos cativos que desejavam se libertar. Conforme nota publicada em vários números do jornal *O Asteróide*: "José Theodoro Pamponet oferece serviços ao abolicionismo desta comarca. Os escravizados que se julgarem com direito às suas liberdades, que por efeito da lei de 7 de novembro de 1831,[395] quer por outra lei, podem procurá-lo na sua residência em São Félix."[396] Quanto à postura do delegado Albernaz, *O Asteróide* sempre apresentava artigos que criticavam a sua atuação. Para os abolicionistas, Albernaz representava os interesses dos senhores de escravos. No início de outubro de 1887, após inúmeros protestos do povo e de militantes abolicionistas, o delegado foi afastado do cargo.

---

envolveu-se em diversos conflitos com senhores de escravos procurando, mobilizar a opinião pública para a campanha antiescravista. Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p.42.

[393] *Correio da Manhã,* Rio de Janeiro, 12/05/1929, BN.

[394] Cf. BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia,* Op. cit., pp. 86-87.

[395] A lei de 1831 serviu de base para uma série de ações movidas por diversos escravos importados ilegalmente. O artigo 1° desta lei de sete de novembro de 1831, considerava livres todos os africanos que entrassem no Brasil a partir daquela data. Em *A força da escravidão,* Sidney Chalhoub tece uma conexão entre a escravidão ilegal e a precarização da liberdade. Para Chalhoub, o governo imperial sabia sobe o *modus operandi* dos contrabandistas desde 1831. CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão. Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

[396] *O Asteróide.* Cachoeira, 04/10/188, BN.

Sabemos, também, que o professor Cincinato Ricardo Pereira da Franca, presidente do Club Carigé, desde abril de 1888, convidara por meio d'*O Asteróide,* os interessados em "aprender a ler e escrever, quer livre quer fosse escravo", para participarem das aulas noturnas realizadas pelo referido clube. As aulas seriam públicas e oferecidas gratuitamente, porém, os sócios do clube pagariam uma taxa no valor de 6$000; os sócios mais antigos ficariam isentos do pagamento e seus filhos teriam direito às aulas.[397] O recorte abaixo revela que o professor Cincinato Franca estava comprometido com a instrução dos escravos e libertos, antes mesmo da abolição.

> [...] desde abril próximo passado, pela imprensa chamara, gratuitamente, a todos para aprenderem a ler, sem exceção, quer livre, quer fosse escravo.
> Está aberta a aula noturna do Clube Carigé, regida pelo digno presidente professor Cincinato Franca, a qual principia das 7 às 9 horas da noite, todos os dias úteis; não há condição, é pública e gratuitamente. Funciona a ladeira da cadeia. Está aberta para os sócios as aulas seguintes:
> Segundas e quartas-feiras, Francês.
> Terças e sextas-feiras, Português prático.
> Quintas-feiras e sábados, Aritmética, sistema métrico.
> Todo ensino será o mais prático possível. Os docentes são os seguintes senhores: Cincinato Franca e Elesbão Dias Peixoto. [...][398]

Além de ministrar aulas no Club Carigé, Cincinato Franca, junto com Augusto Ferreira Motta, Silio Boccanera e o maestro Tranquilino Bastos, já "adaptavam salas de aula na redação e oficina do jornal *O Guarany*, para alfabetizarem os seus trabalhadores negros e outros interessados".[399] Esse fato demonstra também o comprometimento desses intelectuais cachoeiranos com a questão social antes e depois da Lei Áurea. Ao criarem uma escola com professores abolicionistas, de modo que escravos e libertos entravam analfabetos e saiam ativistas e letrados, o movimento abolicionista cachoeirano contribuiu para expandir o grupo praticante de política.[400] Assim como Tranquilino Bastos, Cincinato

---

[397] Sobre o projeto de instrução pública e popular defendido por Franca, Cf. também: SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., pp. 138-139.
[398] *O Asteroide*, Cachoeira, 12/06/1888, BN.
[399] NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Bitedô, onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jêje-nagô no Recôncavo baiano.* 1º. ed. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, 2010.
[400] Cf. ALONSO, Ângela. *A teatralização da política.* Op. cit., pp. 101-122. Para Ângela Alonso, a iniciativa de João Clapp de criar o Club dos Libertos de Niterói, uma escola para ex-escravos, foi tida como baluarte e modelo de empreendimentos similares, como a Escola Noturna Gratuita, do Club Abolicionista Gutenberg. Em 1883, o jornal *Gazeta da Tarde* conclamava os abolicionistas a fundarem suas próprias escolas. Escolas de letras com professores abolicionistas, de modo que escravos e libertos entravam analfabetos e saiam livres e ativistas.

Franca possuía ascendência africana (cf. figura 13) e, de acordo com o relato do abolicionista baiano Eduardo Carigé, o professor foi um dos que mais se destacou no movimento abolicionista de Cachoeira, juntamente com Cesário Mendes, também membro do Club Carigé, grêmio abolicionista fundado em Cachoeira.[401]

Figura 13. Prof. Cincinato Franca



Fonte: Edição da Livraria Econômica, Bahia, 1914.

Um poema intitulado *Liberdade*, escrito por Sevéro Guimarães, em 20 de abril de 1888, foi "dedicado ao valente e distinto abolicionista Cincinato Franca, muito digno presidente do Club Carigé".[402] Esse poema revela o quanto o professor era reconhecido e prestigiado por sua atuação no movimento abolicionista em Cachoeira.

Salve! salve! liberdade
Brilhando o sol da verdade,
Novo arcanjo tutelar!
Os torpes reacionários
Embora ousados contrários
Jamais te podem matar!
Tú que fostes conquistada
Por tanta vida ceifada
Desses heróis sem pavor,

[401] CARIGÉ, Eduardo. "O Sr. Eduardo Carigé aos seus concidadãos". *Diário da Bahia.* Salvador, 06/01/1889. p. 2, *apud*, CONCEIÇÃO, Miguel Luiz da. *O aprendizado da liberdade: educação de escravos, libertos e ingênuos na Bahia oitocentista*. (Dissertação de mestrado. Salvador, UFBa), 2007, p. 114.
[402] *O Asteróide.* Cachoeira, 24/04/188, BN.

Tremular sempre alterneira
Sorrir do conquistador!...
Que aproveita a ignorância ter a louca extravagância
De revocar a opressão?!
Sôa-lhe a voz do deserto,
Porque o homem já liberto
Nega os pulsos ao grilhão!
Do teu seio ò liberdade
Brota a flor da caridade
Aureolada de luz
porque vês no proletário
O irmão do milionário
Qual outrora o viu Jesus!
Terás, pois, eterno solio
Sobre o alto capitólio
Comum fraternidade!
E, se algum te combater
Verás teus filhos morrer
Pela pátria e – Liberdade![403]

Da mesma forma que o professor Franca e o maestro Bastos, o médico Henrique Álvares dos Santos, que também atuou na Sociedade Libertadora Cachoeirana e no jornal *O Asteróide*, defendia que a educação popular seria a solução para o progresso da nação, aliando, assim, o projeto da abolição à instrução pública. Como demonstra o trecho publicado no jornal *O Santelmo*, "o estudo da história me faz ver que da educação popular depende a prosperidade de um país, para o que a liberdade com instrução é a mais poderosa alavanca produzindo o trabalho".[404] No mesmo artigo, o médico acrescentou que como redator d'*O Santelmo*, trabalhou pela educação popular e pela propaganda republicana. O médico também fez parte do Clube de Instrução fundado, em sete de agosto de 1887, na cidade de Cachoeira, por alguns empregados da Estrada de Ferro Central.[405]

Nos meses que antecederam a Abolição, alforrias coletivas sob condição ou gratuitas foram distribuídas por alguns senhores como estratégia para fazer frente às fugas e à recusa do trabalho nos engenhos. Hebe Mattos, em sua análise sobre anos finais da escravidão na província de São Paulo, demonstra que uma atmosfera de conflito havia se instaurado nesse período, envolvendo fazendeiros paulistas e cativos. As frequentes fugas escravas, sobretudo no ano de 1887, fez com que muitos senhores desenvolvessem variadas estratégias para a manutenção do regime escravista e da autoridade moral. Dessa

[403] Idem.
[404] *O Santelmo*, Cachoeira, 29/03/1880, BN.
[405] *Almanach da Comarca de Cachoeira para o ano de 1889*. Bahia: Imprensa popular, 1888, p. 64. BPEB.

forma, as libertações aparecem nesse momento como uma estratégia empregada pelos senhores. Jornais das províncias do Rio de Janeiro e de Minas Gerais empenharam-se em destacar nas suas páginas, o ato de "generosidade" dos senhores paulistas.[406] Robert Conrad, ao analisar as transformações do sistema de trabalho em São Paulo nos últimos meses de 1887, avalia que foi a pressão escrava a principal responsável pelo "emancipacionismo" dos fazendeiros paulistas, e não a "generosidade senhorial", como era sugerido nas cerimônias de entrega de alforrias registradas pela imprensa. De qualquer modo, esse foi um esforço bem sucedido diante de um sistema em desintegração.[407] Em Cachoeira, não foi diferente. Nos últimos anos da escravidão, os jornais procuravam noticiar os diversos atos solenes de libertação coletiva, como prova de espírito humanitário por parte dos proprietários. Segundo Walter Fraga Filho, a alforria dos escravos, naquele momento, seria uma estratégia política para evitar o abandono dos engenhos após a abolição e conseguir vantagens nos serviços na lavoura. A gratidão do escravo ficaria assegurada, se o senhor antecipasse à lei da abolição, que não tardaria acontecer na visão tanto dos senhores como dos escravos. Porém, alguns proprietários resistiram até o último instante, na crença de que teriam condições legais de exigir indenização.[408]

Cerca de um mês antes da abolição, precisamente, em 15 de abril de 1888, "houve uma esplêndida festa de liberdade" na freguesia de Cruz das Almas, Cachoeira. Segundo matéria do jornal *O Asteróide* de 18 de abril de 1888, após a missa, o vigário proferiu algumas palavras em louvor ao coronel Temístocles da Rocha Passos, pelo ato de alforriar todos os seus escravos. Um grande número de pessoas da freguesia de São Félix e Cachoeira estavam presentes na comemoração, que foi coroada com um discurso proferido pelo coronel Temístocles. O coronel declarou que de modo próprio e por livre espontaneidade alforriava os seus 54 escravos e que fizera com eles um contrato de serviço. Disse também que esperava que todos os seus amigos o imitasse e, agradecendo os seus libertos pelo a boa vontade com que sempre o serviram, esperava que continuassem a serem seus amigos. Na ocasião, o advogado Joaquim Villas-boas também pronunciou um discurso:

> em frases altamente abolicionistas, produzindo um verdadeiro delírio no povo que o escutava e aplaudia-o com *frenesi*. Passando-se a distribuição

[406] MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
[407] CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, Op, cit, pp. 306-13.
[408] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade.* Op. cit., 2006, pp. 113-14.

> das cartas de liberdade aos seus ex-escravos tanto chorava o escravo, como o coronel Temístocles e sua senhora dando lugar a que diversos assistentes também derramassem lágrimas [...] o coronel Temístocles ofereceu um lauto jantar a seus escravizados, no qual houve muitos brindes, notando-se três dos libertos, que pronunciaram frases de gratidão ao seu benfeitor prometendo em nome de seus companheiros nunca abandonar aquela casa. [409]

Tanto a atitude dos libertos quanto dos proprietários durante a solenidade de entrega de alforrias, principalmente, as promessas de lealdade e fidelidade ao seu senhor e a comoção dos proprietários, foram ressaltadas pelo redator do jornal ao descrever a cerimônia. Imitando o exemplo do comendador Temístocles, mais 22 proprietários alforriaram seus escravos.[410] D. Camila Maria Ribeiro, repetindo o gesto do comendador, concedeu liberdade aos seus escravos: Balbina, Selvina, Hermelina, Alcina, Francisco e Eutropio. Na ocasião, o Dr. Henrique Álvares dos Santos, o professor Cincinato Franca e Sulpício de Câmara e Lima assinaram como testemunha, "representando os dois últimos em todas essas liberdades, o Club Carigé, de quem são muito dignos presidente e vice-presidente.[...].[411] Em primeiro de maio de 1888, *O Asteróide* noticiou que no dia 22 do mês anterior, o tenente João Caetano de Almeida Santiago, da freguesia de Sant'Anna do Rio da Dona, da comarca de Cachoeira, concedeu cartas de liberdade a todos os seus escravos, entre eles "21 homens e onze mulheres, excluindo de tão assinalado benefício apenas oito escravos, por acharem-se atualmente fugidos. Estes mesmos, porém receberão de igual modo suas cartas, assim que apresentarem-se no engenho do Bonfim." De acordo com o jornal, os libertos seriam obrigados a prestar serviços por um ano ao seu benfeitor, mediante o salário de 4$000 mensais, incluindo alimentação.[412] Sabemos também que o farmacêutico Joaquim Manuel de Sant'Anna, que atuou como orador da Sociedade Libertadora Cachoeirana, alforriou a sua única escrava, contratando a continuação dos serviços da mesma, ao oferecer a quantia de 10$000 mensais.[413]

A entrega das cartas de liberdade era sempre acompanhada por rituais solenes onde se reafirmava a autoridade senhorial. Segundo a análise de Santos Souza, discursos efusivos, público em êxtase, senhores "convertidos", sinhás em lágrimas e cativos submissos faziam parte do cenário que retratava o "abolicionismo de última hora" de

[409] *O Asteróide.* Cachoeira, 18/04/188, BN.
[410] Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade.* Op. cit., p. 116.
[411] *O Asteróide.* Cachoeira, 18/04/1888, BN.
[412] *O Asteróide.* Cachoeira, 01/05/1888, BN.
[413] *O Asteróide.* Cachoeira, 04/05/1888, BN.

diversos proprietários no Recôncavo baiano. Periódicos como *O Asteróide,* procuravam provar aos senhores que a alforria e o estabelecimento de novas relações de trabalho resultariam em vantagens para os lavradores.[414] Segue abaixo, um trecho do jornal *O Asteróide,* destinado aos lavradores da região, no qual se destaca a atitude "exemplar" de Temístocles Passos de libertar seus escravos:

> Já está a margem do túmulo a negra instituição, que tanto degenerou o progresso moral e material da nossa cara pátria – a escravidão. Os senhores de escravizados, conhecendo a força desta verdade, devem, quanto antes, emancipar-se deste cadáver, libertando seus escravizados incondicionalmente. A lei fatal não tardará, e ai dos senhores de escravizados que a esperem: os escravizados inesperadamente os abandonarão; porque, não lhes sendo devedores de gratidão alguma, visto como a mercê que receberem não é devido as suas generosidades e sim a uma lei, emanada dos poderes competentes, por certo, se recusarão a permanecer como libertos em suas companhias; e, quando estas razões não sejam bastantes, ainda lhes acompanha a incerteza de que seus senhores não lhe garantirão a sua nova condição. [...] A libertação incondicional é a taboa de salvação para os senhores de escravizados. O trabalho livre é a fonte de riqueza. [...] Os srs. capitão Manuel Antonio da Silva Pinto, drs. Pedro Vianna e Honorato Paim; coronel Temístocles e outros ultimamente libertaram seus escravizados incondicionalmente, também estão plenamente satisfeitos com os seus novos trabalhadores, e anima-os a esperança de que suas safras vindouras serão muito mais rendosas do que as anteriores; tal é o gosto e animação que reina no trabalho das mesmas.[...] Portanto, aconselhamos a todos que ainda tiverem escravos, liberte-os, para argumento de fortuna de sua lavoura.[415]

Cabe destacar que o comendador Temístocles Passos seguiu uma carreira política em Cachoeira. Atuou como presidente da câmara de vereadores e ocupou o cargo de deputado provincial, além disso, foi Juiz de Paz na freguesia de Cruz das Almas. Certamente, a distribuição de alforrias aos seus escravos foi uma estratégia que ele encontrou para conseguir apoio político de vários segmentos da sociedade local. Sabe-se que o comendador participou da cerimônia de instalação da Sociedade Libertadora Cachoeirana no dia primeiro de maio de 1884. Neste período, Temístocles Passos atuava como deputado e entrou como sócio da sociedade, oferecendo como jóia a quantia de 200$000.[416] Como apontou Souza, essa determinação do comendador não significava que ele era um abolicionista convicto e não demonstrava uma relação de amizade entre

[414] SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., pp. 79-80.
[415] *O Asteróide.* Cachoeira, 04/05/1888, BN.
[416] Atas da Sociedade Libertadora Cachoeirana (1884-1887), maço: 2878, APEB.

proprietário e escravos, mas comprovava a sua intenção de cooptar eleitores, já que era político e proprietário de muitas terras e escravos na região.[417]

Dias antes da Abolição, foram criadas mais duas associações abolicionistas na comarca de Cachoeira. Em 22 de abril de 1888, inaugurou-se na Vila de Curralinho[418] "uma associação abolicionista com o título de "Abolicionista Curralinhense – Castro Alves", concedendo-lhe naquele ato 43 cartas de liberdade".[419] No dia primeiro de maio do mesmo ano, realizou-se uma solenidade para comemorar a inauguração do Club Rio Branco, na freguesia de São Félix. A direção deste clube foi constituída por Alberto José Pinto (presidente), Phanphilo Gonçalves Chaves (vice-presidente), Manuel Laranjeira Dantas (primeiro secretário), Genésio Borges de Souza, (segundo secretário), Manuel Ignácio de Oliveira Marques (tesoureiro) e Elizio Pinto (orador). Integrantes do Club Carigé também estavam presentes na solenidade de inauguração, dentre eles Cincinato Franca, José Theodoro Pamponet e Cesário Mendes. Na ocasião, Cesário Ribeiro Mendes entregou cartas de alforria às escravas Maria Luiza, Sabina e Vitória, oferecidas por Maria Joaquina de Oliveira Barros, em homenagem à instalação do referido clube. Após a entrega das alforrias, Cincinato Franca em discurso, aprovou com louvor iniciativa de D. Joaquina Barros em libertar seus escravos. Por sua atitude, o professor propôs aos membros do Club Rio Branco, que dessem "o título de sócia benemérita à virtuosa senhora, o que foi acatado por unanimidade de votos". A festa terminou às 11 horas da noite, "subindo aos ares girândolas de foguetes, e em vivas aos são-felixtas, aos cachoeiranos, a Eduardo Carigé e Pamphilo da Santa Cruz, a "Gazeta da Tarde", a redação deste jornal e o patriótico "Club Carigé." [420]

Algumas entidades, apesar de não terem se organizado em função do abolicionismo, aderiram à causa da Abolição. Foi o caso da Irmandade da Boa Morte, da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos e da filarmônica Euterpe Ceciliana. A Irmandade da Boa Morte, composta nessa época por mulheres negras, muitas alforriadas, engajou-se, a seu modo, na luta abolicionista da cidade. Como apontou Pierre Verger "os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos

[417] Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., pp. 79-80.
[418] Em 1900, recebeu o nome de Castro Alves, em homenagem ao "poeta dos escravos", nascido na então Fazenda Curralinho.
[419] *O Asteróide.* Cachoeira, 28/04/1888, BN.
[420] *O Asteróide.* Cachoeira, 04/05/1888, BN.

Martírios".[421] Segundo Luís Cláudio Nascimento, a Irmandade da Boa Morte refugiou africanas no quilombo denominado Malaquias, permanecendo ali até a compra de sua alforria.[422] Destarte, tal irmandade, além de suas funções religiosas, desenvolveu mecanismos de solidariedade entre os seus membros, possibilitando a ajuda mútua e, em alguns casos, a obtenção da liberdade.[423] A sociedade assistencialista Monte Pio dos Artistas Cahoeiranos,[424] a qual abrigava artífices, em sua maioria, negros e mulatos, também atuou no movimento local. Inclusive, alguns membros dessa associação eram sócios da Sociedade Libertadora Cachoeirana e, por isso, muitas reuniões da referida sociedade abolicionista aconteciam na sede da Monte Pio dos Artistas Cahoeiranos. O fim da escravidão foi comemorado, como veremos mais adiante (capítulo 4), pelos membros do seu conselho. Suas atas revelam que na noite do Treze de Maio, uma expressiva quantidade de pessoas, acompanhada por duas filarmônicas, parou em frente à sede da Monte Pio, onde ouviram um eloquente discurso pronunciado pelo Dr. Pedro Vianna Alvim.[425] Já a Euterpe Ceciliana juntou-se, em 1884, à Sociedade Libertadora Cachoeirana, promovendo músicas durante as conferências abolicionistas em prol de arrecadar fundos para a alforria de escravos, assunto que exploraremos no próximo capítulo.

[421] VERGER, Pierre. *Orixás*. *Deuses na África e no Novo Mundo.* São Paulo, Corrupio, 1981, p.28.
[422] NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Terra de macumbeiros.* Op. cit., p. 89.
[423] Cabe destacar que as irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora das Mercês, formadas por escravos e libertos contribuíam, desde o período colonial, para a alforria de alguns de seus irmãos cativos. Assim, no contexto da abolição, essas associações já desempenhavam um papel secular de ajuda aos escravos, prestando assistência jurídica (em caso de ações de liberdade) ou, até mesmo, usando o próprio fundo da associação para libertá-los. Sobre o assunto, Cf. BOSCH, *Caio* César. *Os leigos e o poder*. *Irmandades Leigas e Política Colonizadora.* São Paulo, Ática, 1986; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos* e *libertos no Brasil colonial.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
[424] A Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos fundada, em 1874, ocupava a sede da Irmandade de São Benedito. Era composta por Faustino José Pereira de Queirós (pedreiro), José Maria de Belchior (carapina), Manoel Domingos Villazes, Antonio Maria de Belchior (marceneiros), Luiz da França e Almeida (alfaiate), Antonio Frutuoso Pimenta (jornaleiro), Benedito Raymundo Gomes, Camilo Salles Pedreira (alfaiates), Eduardo Ferreira do Sacramento (carapina) e José Ramiro Chagas (tipógrafo e fundador do jornal *A Ordem*). Cf. NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. *Terra de macumbeiros.* Op. cit., p. 71.
[425] Livro de Atas, 1888, ASMPAC.

CAPÍTULO 3. CONEXÕES ATLÂNTICAS: MÚSICA E PROPAGANDA ABOLICIONISTA

3.1 A propaganda abolicionista brasileira

Sem dúvida, entre as experiências históricas compartilhadas, as lutas pelo fim da escravidão foram as que mais conectaram o destino de todos nas Américas.[426] Como argumentou Hebe Mattos, após a emergência de um pensamento liberal antiescravista no mundo Atlântico e da Revolução do Haiti, em fins do século XVIII, nenhum projeto de independência colonial deixou de fora a discussão sobre o fim do tráfico, a questão da abolição ou o futuro da escravidão.[427] Considerando que movimentos antiescravistas se desenvolveram em muitos países nos dois lados do Atlântico ao longo do século XIX, a história comparada do abolicionismo também se constitui na história das conexões transatlânticas entre os abolicionistas, em termos de contatos pessoais, ou influências recíprocas, que se davam por meio da circulação de projetos políticos e culturais.[428] Nesse movimento, formas de ativismo, personagens, experiências, ideias e formas culturais, circulavam pelas águas turvas do Atlântico e fluíam abundantemente, podendo ser percebidos entre espelhos e reflexos.

Na esteira dessa renovada orientação teórica e metodológica, que pensam os vários processos culturais e políticos através da dimensão atlântica, avaliamos que formas de mobilização abolicionista, bem como as manifestações públicas promovidas por sociedades abolicionistas e as músicas utilizadas na propaganda pelo fim da escravidão, não teriam sido apenas um fenômeno local. A circulação de ideias poderia alcançar, até mesmo, *meetings* abolicionistas, músicos e sociedades musicais. O caráter internacionalista do movimento manteve os abolicionistas brasileiros conectados aos europeus e norte-americanos, via telégrafos ou vapor, no qual ativistas viajavam frequentemente.

No Brasil, os abolicionistas seguiram as estratégias do abolicionismo anglo-americano de fundar associações civis e com base nelas promover eventos de propaganda

[426] Cf. ABREU, Martha; VIANA, Larissa. "Lutas políticas, relações raciais e afirmações culturais no pós-abolição: os Estados Unidos em foco." In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (orgs.). *História das Américas: novas perspectivas.* Editora: FGV, Rio de Janeiro, 2011, p. 165.
[427] Cf. MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico.* Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
[428] Cf. AZEVEDO, Célia Marinho de. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil, uma história comparada,* século XIX. São Paulo: Annablume, 2003, p. 14.

dirigidos à sociedade. Ao longo da década de 1880, a campanha abolicionista brasileira desenvolveu novos e amplificados palcos de ação política, como a imprensa, as associações e as manifestações públicas, fomentando, dessa forma, uma mobilização social contra um dos problemas mais espinhosos que o país já enfrentou: a escravidão. Os discursos pronunciados nos *meetings* e demais manifestações promovidas pelos abolicionistas, foram aos poucos despertando interesse dos setores populares das cidades. Segundo Ângela Alonso, esses eventos revelam certas características do abolicionismo brasileiro. Por meio das conferências-concerto os abolicionistas sensibilizaram o público urbano para com os horrores da escravidão. A luta pelo fim da escravidão contou com uma volumosa mobilização popular que articulou níveis local, nacional e internacional e, ao criar forma de fazer política acessível às mulheres, jovens e estratos sociais subalternos, o abolicionismo brasileiro expandiu o público político, contribuindo, assim, para o aumento de uma "esfera pública" praticantes de política.[429]

A participação da imprensa no processo abolicionista também foi ressaltada nos trabalhos de Ângela Alonso.[430] Enquanto instituições da esfera pública, os jornais além de ajudarem na difusão do abolicionismo, também cumpriam o papel de formar uma opinião popular em favor do fim da escravidão.[431] A imprensa imprimiu as variadas matizes do movimento, e isso poderia ser verificado, até mesmo, em seus títulos. Por meio dos jornais – espaço privilegiado de contestação por parte da chamada "geração de 1870" [432] e de ideias abolicionistas nos anos de 1880 –, da organização de associações e dos eventos públicos, a propaganda se aproximou de espaços públicos mais plurais, fazendo com que o movimento tomasse uma nova forma.

A geração de 1870 e 1880, contestadora do *status quo* imperial, recorreu às diversas práticas modernas de contestação que se difundiam, principalmente, na Inglaterra e nos Estados Unidos, como os *meetings*, as manifestações públicas de reivindicações, a

[429] Cf. ALONSO, Ângela. A teatralização da política. Op. cit., pp. 101-122.
[430] Cf. ALONSO, Angela. *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império.* São Paulo: Paz e Terra, 2002. pp 263-330.
[431] Sobre o papel da imprensa na campanha abolicionista, Cf. também: MACHADO, Humberto Fernandes. *Palavras e brados. A imprensa abolicionista do Rio de Janeiro. 1880-1888.* (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo). São Paulo, 1991; PESSANHA, Andréa Santos da Silva. *O Paiz e Gazeta Nacional: Imprensa republicana e abolição.* (Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2006.
[432] Segundo Alonso, no Brasil de fins do Império formou-se o movimento da "nova geração", assim autonomeado numa referência à juventude de seus membros. Os intérpretes passaram a identificá-lo como "movimento intelectual da geração 1870". A socióloga argumenta que as diversas transformações que ocorreram na década de 1870 contribuíram para as mudanças no cenário político da Corte em 1880. ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento.* Op. cit, p.265.

proliferação de *clubs* e associações, os comícios e as passeatas.[433] A *British and Foreign Anti-slavery Society*, por exemplo, que atuou na luta contra a escravidão nos domínios britânicos, serviu de inspiração para a criação de associações do gênero no Brasil, como a Sociedade Brasileira contra a Escravidão, criada na Corte, em sete de setembro de 1880, por Joaquim Nabuco, André Rebouças, João Clapp, José do Patrocínio, dentre outros militantes. Antônio Penalves Rocha examinou diversas correspondências trocadas entre Joaquim Nabuco e a *British Anti-Slavery Society*.[434] Da mesma forma, Nabuco mantinha relação com abolicionistas norte-americanos, em especial, com Wendell Phillips, filho do notável William Lloyd Garrison, um dos fundadores da *American Anti-Slavery Society* e editor do primeiro jornal abolicionista, denominado *The Liberator* (1831-1866).[435] Diversos abolicionistas norte-americanos foram mencionados por Nabuco em suas obras, especialmente, o famoso abolicionista afro-estadunidense, Frederick Douglass.

Assim como Nabuco, outros abolicionistas tiveram contato e divulgaram as obras de Douglass. Segundo Ana Flávia Pinto, em abril de 1883, Patrocínio iniciou a tradução e a publicação da segunda autobiografia de Douglass. *My Bondage and My Freedom*, foi apresentada aos leitores da folha abolicionista *Gazeta da Tarde*, fundado por Patrocínio três anos antes, numa sequência de folhetins sob o título *Meus anos de cativeiro e liberdade*.[436] Muitas associações criaram um fundo destinado à propaganda abolicionista, incluindo tradução de livros e tiragem de panfletos. Dessa forma, diversos personagens, ideias e literaturas antiescravistas inglesas e norte-americanas, como *A cabana do Pai Tomás* [437] – romance antiescravista da escritora norte-americana Harriet Beecher Stowe, publicado em 1852 –, inspiraram a campanha abolicionista brasileira. Joaquim Nabuco, no livro *Minha formação*, publicado em 1900, relatou: "Mil vezes li a Cabana do pai Tomás, no original da dor vivida e sangrando [...]".[438] O depoimento de Nabuco evidencia o

[433] Idem, p.297.
[434] Cf. ROCHA, Antônio Penalves. *Abolicionistas brasileiros e ingleses. A coligação entre Joaquim Nabuco e a British and Foreign Anti-Slavery Society (1880-1902).* São Paulo: UNESP, 2009; Cf. também: BETHELL, Leslie; CARVALHO, José Murilo de. "Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos. Correspondência, 1880-1905." *Estudos Avançados*, vol.23 n. 65 São Paulo, 2009.
[435] Cf. PAMPLONA, Marcos. "Joaquim Nabuco e a luta abolicionista dos primeiros tempos (1879-1886) – ação parlamentar, campanha nas ruas e conexões com abolicionistas britânicos e norte-americanos." In: *Revista de História Ibero-Americana*, vol. 3, n. 1, 2010, p. 57.
[436] Sobre o papel da *Gazeta da Tarde* e a atuação de Patrocínio, Cf. PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Fortes laços em linhas rotas: Literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX*. (Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp), 2014, p.289.
[437] A obra tornou-se um símbolo da campanha abolicionista nos EUA por ter denunciado a escravidão sulista.
[438]NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Ministério da cultura: Fundação Biblioteca Nacional (Departamento Nacional do Livro), p. 48. Disponível em:

impacto que o romance teve para o abolicionismo brasileiro. De acordo com a pesquisa de Hélio de Seixas Guimarães, a presença do pai Tomás se multiplicou em traduções e adaptações da história que se sucederam, no Brasil e no mundo, não só na forma de livro, mas também em numerosas e célebres representações teatrais.[439] Na Bahia, membros da Sociedade Libertadora Bahiana homenagearam Stowe, colocando uma pequena estátua da escritora em sua sede.[440] Sabemos também que o padre Romualdo Maria de Seixas Barroso, que lutou pela Abolição na Bahia, louvava os escritos de Thomas Jefferson e o famoso livro *A cabana do Pai Tomás*.[441]

Corroborando os estudos de Seymour Drescher,[442] Alonso argumenta que a opção pela propaganda mobilizadora da opinião pública, combinando ações parlamentares e campanha pública via jornais, panfletos, associações, *meetings*, aproximaria o movimento brasileiro do anglo-americano.[443] Os militantes abolicionistas daqui se relacionavam com os estrangeiros e apropriaram de um conjunto de experiências antiescravistas pregressas – suas estratégias de protestos − como um repertório de confrontação, que operou como parâmetro para a organização e o proselitismo brasileiro.[444] O advento dos *meetings*, "tanto se apropriava de formas de protesto em uso em várias partes do Ocidente quando ressignificava a tradição político-cultural brasileira".[445] Embora tenha apropriado do "repertório"[446] estrangeiro disponível, o movimento brasileiro adaptou elementos de acordo com as circunstâncias nacionais.

Nas sociedades anglo-americanas, a mobilização antiescravista incorporou elementos seculares e religiosos, como queima de fogos, bandas de música, bandeiras,

---

http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2108, acessado em 23/11/2015.

[439] GUIMARÃES, Hélio de Seixas. "O pai Tomás no romantismo brasileiro." *Teresa* – Revista de Literatura Brasileira [12|13]; São Paulo, 2013, p. 424.

[440] GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*: *Bahia 1835-1900.* Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2006, p. 99.

[441] Idem, p. 171.

[442] DRESCHER, Seymour. "Brazilian abolition in comparative perspective". *The Hispanic American Historical Review*, Pittsburgh, 1988, 68 (3): 429-460.

[443] Cf. ALONSO, Ângela. *A teatralização da política*. Op. cit,, pp. 101-102.

[444] Idem, p. 102.

[445] ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento.* Op. cit, p.283.

[446] Ao estudar o movimento reformista da geração de 1870, Ângela Alonso emprestou de Charles Tilly a noção de "repertório". Foi por meio de um repertório de estratégias de ação, formas de organização e de mobilização, que o reformismo buscou modelos para suas práticas. Inspirou-se especialmente nas formas contenciosas do abolicionismo americano, do movimento pró reformas eleitorais na Inglaterra e dos republicanismos francês e português. ALONSO, Ângela. "Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15, no 44, pp. 36-55, 2000. Cf. também: ALONSO, Ângela. "Repertório, segundo Charles Tilly: uma história de um conceito." In: *Revista de Sociologia e Antropologia*, vol. 02.03: pp.21-41, 2012.

desfiles, igreja como ponto de encontro, pastores, sinos e hinos religiosos.[447] Os movimentos abolicionistas britânicos e norte-americanos se alimentaram de tradições protestantes locais, portanto, a religião estruturou o proselitismo abolicionista anglo-americano. Porém, Alonso argumenta que no Brasil foi diferente. A religiosidade das celebrações anglo-americanas deu lugar entre nós a elementos artísticos e seculares, como apresentações de filarmônicas e/ou teatrais, seguidas de discursos políticos efusivos e distribuições de cartas de alforria, com a finalidade de persuadir a opinião pública.[448]

Segundo Alonso, o teatro foi usado, estrategicamente, como espaço das "cerimônias Borges", nos anos 1860, contribuindo para a propaganda abolicionista. Combinando precedente nacional e modelo estrangeiro, os militantes abolicionistas da Corte começaram a organizar cerimônias *à la* Abílio Cesar Borges – conectado à rede abolicionista internacional, membro da *British and Foreign Anti-Slavery Society* de Londres,[449] foi educador e fundador da sociedade abolicionista Libertadora Sete de Setembro, no ano de 1869, em Salvador. A mesma sociedade organizou diversos eventos abolicionistas na Bahia, fazendo uso do teatro como palco das cerimônias ritualizadas de entrega de alforrias obtidas por doação. Sendo assim, as cerimônias como foco de propaganda abolicionista, teriam surgido no meio teatral em 1869. O teatro ofereceu a linguagem para exprimir e ritualizar o proselitismo abolicionista e, seguindo a "estratégia Borges", os abolicionistas da Corte passaram a promover conferências de propaganda, nas quais recolhiam fundos e ritualizavam o fim da escravidão. [450]

Ao revés da pesquisa de Alonso, Eduardo Silva investigou a participação de artistas na campanha e apontou a entrega de carta de alforria em espetáculo teatral de Ernesto Rossi, em 1870, como origem das conferências abolicionistas – a "fórmula Rossi". Segundo Silva, em 27 de junho de 1870, atores da Companhia Fênix homenagearam o ator italiano Ernesto Rossi, por ocasião de sua despedida dos palcos da Corte, libertando, em cena aberta, uma "pardinha de 2 anos de idade". O público presente no Teatro Lírico Fluminense, ficou sensibilizado com a cena de "benefício" e, para coroar a cerimônia, o homenageado dirigiu à plateia um emocionado discurso a favor do fim da escravidão. Para Silva, as conferências abolicionistas da Corte na década de 1880, não deixaram de seguir a "fórmula Rossi", atraindo um público cada vez maior ao apresentarem uma programação

[447] Cf. ALONSO, Ângela. *A teatralização da política*. Op. cit, pp. 103-104.
[448] Idem.
[449] Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas. O movimento abolicionista brasileiro (1868-88).* São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 34-43.
[450] ALONSO, Ângela. *A teatralização da política*. Op. cit, p. 105.

composta por apresentações musicais, discursos, representações teatrais e "benefícios abolicionistas", libertando escravos em cena pública.[451]

Para além das explicações sobre as origens das conferências abolicionistas "teatralizadas", é notável na segunda metade da década de 1880, a consagração da "fórmula *matter* da propaganda abolicionista": misto de espetáculo e comício, estratégia de persuasão e de financiamento, fomentando a mobilização da opinião pública e o endosso às iniciativas abolicionistas.[452] Portanto, a organização de eventos como festas, quermesses, espetáculos teatrais, concertos beneficentes foi uma das principais estratégias adotadas pelos abolicionistas brasileiros para propagação de seus projetos de abolição e divulgação de suas ações.[453]

As manifestações abolicionistas, como os espetáculos teatrais, também podem ser entendidas como instrumentos pedagógicos, convidando a um repensar dos parâmetros de civilização.[454] De um modo geral, as manifestações falavam a todos através de imagens, gestos e sons. Era justamente por meio de um conjunto de elementos que a pedagogia do abolicionismo se revelava. Os eventos vinham carregados de símbolos, emblemas e quadros de militantes da abolição, seguidos de estandartes de associações abolicionistas de diversas localidades, fazendo aparecer, sob a forma concreta das imagens, valores sociais que identificavam o movimento abolicionista. Músicas, poesias, fogos de artifício e girândolas também nunca faltavam. O povo era tomado pelo som das bandas e pelos discursos entusiasmados de militantes. Os espaços onde se realizavam as festividades eram iluminados, enfeitados com folhagens e flores. A iluminação representava a liberdade, as "luzes do século", do progresso, da civilização, em contraponto às trevas da escravidão – o "cancro roedor da nação". Dessa forma, os abolicionistas se esforçaram para usar a linguagem das festas e demais eventos, a fim de divulgar seus projetos.

Os eventos abolicionistas entusiasmavam e comoviam a todos, buscando forjar uma unanimidade em torno de seus ideais, contagiando e difundindo sonhos, esperanças e valores por meio de discursos sentimentalistas, profusão de poesias e músicas, além de atos de "benevolência", ao serem distribuídas cartas de alforrias a alguns escravos. Como apontou Alonso, por meio de conferências-concerto, linguagem, formas, fórmulas e recursos artísticos,

---

[451] SILVA, Eduardo. "Resistência negra, teatro e abolição da escravatura." In: *26ª Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa História*. Julho, 2006, p.2.
[452] ALONSO, Ângela. *A teatralização da política*. Op. cit, p. 107.
[453] COSTA, Emília Viotti. *Da senzala à Colônia*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998, p. 470.
[454] Sobre o papel pedagógico das festas: Cf. OZOUF, Mona. *La Fête Révolutionnaire* (1789-1799). Paris: Gallimard, 1976, pp. 235-259.

os abolicionistas dramatizaram a escravidão, sensibilizaram a opinião pública e até mesmo converteram parte dela ao ativismo. Alonso destaca trecho do relatório apresentado à assembleia geral da Confederação Abolicionista, ocorrida na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1884: "Os escravocratas desdenhavam das nossas conferências, das nossas flores, dos nossos versos e das nossas músicas (muito bem), e achavam que os versos e as músicas não podiam edificar coisa alguma; entretanto, eles hoje estão vendo que com discursos e com músicas fazem-se coisas muito grandes".[455] Embora essas manifestações festivas não fossem as únicas estratégias da campanha, foram decisivas e significativas na guerra simbólica contra a escravidão, "suscitaram a mobilização e definiram um estilo peculiar para o ativismo brasileiro, uma teatralização da política."[456]

Os festins apresentavam-se como espaços para se vivenciar o político que, em sua efusão, buscava contagiar e comover a todos os habitantes de uma povoação ou mesmo de um país.[457] Através do fervor coletivo e do cenário fascinante e sedutor vivenciado nas festas, os abolicionistas procuraram criar um sentido para o seu fazer social, lançando mão da ritualização. O uso de "liturgias políticas", presentes nas manifestações públicas e festivas, ajudou o movimento abolicionista a firmar a adesão da sociedade às suas ideias, legitimando-se publicamente.[458] Sendo assim, militantes da abolição, dentre outros indivíduos que participavam das festas, estavam envolvidos numa teia de significações que atravessavam os eventos abolicionistas. Os rituais ecoavam os modelos sociais e políticos que se pretendiam criar. As ações de abolicionistas, bem como a divulgações de seus projetos, dependiam das representações e das interpretações que estavam sendo vinculados a eles. Alentadas crônicas jornalísticas consolidavam e davam sentido aos rituais.

As festas abolicionistas não são fáceis de analisar, pois há diversos níveis a se considerar. Existe a prática, o que efetivamente ocorreu nas ruas e nos salões, e o discurso jornalístico e particular sobre o que aconteceu, o qual procurava moldar as interpretações sobre as festas.[459] Sendo assim, a grandiosidade das festividades descritas nos jornais poderiam se opor aos seus resultados práticos. Segundo Robert Conrad:

---

[455] ALONSO, Ângela. *A teatralização da política*. Op. cit, pp. 113-14.
[456] Idem, p.118.
[457] Sobre os rituais das festas cívicas, Cf. CHAMON, Carla Simone. *Festejos imperiais*: *festas cívicas em Minas Gerais (1815-1845).* Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2002, p. 184.
[458] Idem, p. 186.
[459] Cf. KRAAY, Hendrik. "O Ritual Político e a Política dos Rituais: Festas Cívicas no Rio de Janeiro, 1823 1831". In: *XI Encontro Regional de História- ANPUH-RJ:* Democracia e Conflito18 a 22 de Outubro de 2004, pp. 1-2.

> As reuniões abolicionistas organizadas no Rio de Janeiro durante a segunda metade de 1880 eram encontros alegres e exuberantes, mas o comparecimento raramente era mencionado na imprensa ou nos boletins abolicionistas, com os relatórios sobre as contribuições indicando reuniões pequenas e íntimas ou, então, alguma pobreza ou avareza entre aqueles que compareciam.[460]

Os jornais da época eram muito politizados e seus relatos sobre as festas eram também declarações políticas. As manifestações públicas – organizadas pela comportada elite que assistia e participava educadamente das festividades e solenidades –, anunciadas nos jornais da cidade, podiam ocultar uma reação oposta de outros grupos sociais mais afoitos pelo fim da escravidão.[461]

Conforme destacou Luiz Gustavo Santos Cota ao analisar as festividades abolicionistas em Minas Gerais, as festas se constituíram como um espaço propagador de clamores pela Abolição cada vez mais polissêmico. Mesmo com o cuidado e a preocupação demonstrada por diversas alas abolicionistas, que utilizavam suas festas como vitrine para os modelos civilizatórios que desejavam concretizar na jovem nação, as festividades eram ambiente aberto para o exercício de influência recíproca, ou mesmo conflito, proporcionando campos de encontros e intensas trocas entre os diversos agentes sociais envolvidos no processo pela extinção da escravidão no Brasil. Além disso, constituíam-se como um lugar de exercício da cidadania, contribuindo para fomentar o espírito público de diferentes atores sociais. A ação abolicionista que sempre pareceu alinhada à lei e à ordem, tendo ocupado, diversas vezes, espaços como a Câmara Municipal das cidades, pode ter ganhado novos e diferentes rumos, contando com outros interessados no fim do jugo escravista, dentre eles escravos e libertos, que também imprimiram um sentido político próprio de suas lutas por liberdade e ampliaram a dimensão de cidadania.[462]

---

[460] CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil,* 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 181.
[461] Cf. COTA, Luiz Gustavo Santos. *O Sagrado Direito da Liberdade: escravidão, liberdade e abolicionismo em Ouro Preto e Mariana (1871 a 1888).* (Dissertação de mestrado em história, UFJF), Juíz de Fora, 2007, p.131.
[462] COTA, Luiz Gustavo Santos. *Ave, Libertas: abolicionismo e luta pela liberdade em Minas Gerais na última década da escravidão.* (Tese de doutoramento, UFF), Niterói, 2013, pp. 255-288.

3.2 Ritos de mobilização: os *meetings* abolicionistas em Cachoeira

Em 19 de outubro de 1884, realizou-se no Paço da Câmara Municipal de Cachoeira, a segunda sessão da assembleia geral da Sociedade Libertadora Cachoeirana. Entre os presentes, 58 sócios desta sociedade, representantes do clero, autoridades e "diversas pessoas do povo". A solenidade iniciou com *Te deum* "em ação graças ao Todo Poderoso, o qual foi celebrado com todo o esplendor" pelos padres da região que vieram a compor o coro. Comemorava-se a alforria de 14 escravos, entre eles: Cypriano, do negociante Joaquim Pacheco de Miranda; Joaquim, de D. Florinda Maria Guimarães; Joaquim, do Dr. Manoel Ribeiro Lima; Amância de João Francisco da Trindade; Luiz, de D. Carlota Augusta Pamponet Passos; Victoria, de João Mendes de Queiroz; Hermelina, do tenente coronel Hermengildo de Sodré e Cardolina, de Menervino Barboza Ferreira. Os oradores foram cumprimentados pela filarmônica Euterpe Ceciliana, à proporção que acabavam os seus discursos e desciam da tribuna. Após os atos solenes, os beneficiados receberam da mão do orador da sociedade as suas cartas de alforria. O ato foi executado ao som de foguetes e de música, conduzida o tempo todo pelo músico Manoel Tranquilino Bastos, acompanhado pela filarmônica Ceciliana, da qual era maestro. No momento de distribuição das cartas de alforrias foi tocado o *Hino Abolicionista*,[463] entoado por diversos cantores e composto exclusivamente para esta festa pelo referido "Professor Bastos", que foi "muito e muito aplaudido e festejado". Encerrada a sessão, a mesma filarmônica tocou o *Hino Nacional.*[464]

A promoção de manifestações públicas estava ligada à libertação de escravos, como revela o evento mencionado, e foi fundamental para conquistar o apoio da população à causa abolicionista. Em diferentes partes do Império, solenidades públicas acompanhada de bandas de música, iluminação, discursos, missas e distribuição de cartas de alforria, era uma prática comum, sobretudo na década de 1880. Como enfatizamos no tópico anterior, os usos políticos das várias manifestações culturais/artísticas como as bandas de música e o teatro foram muito significativos na propaganda abolicionista brasileira.[465] Este uso foi

[463] Coleção Manoel Tranquilino Bastos. Partituras. *Hino Abolicionista*, código 426, BPEB.
[464] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial –Série Governo: Sociedades, maço: 2878 (1884), APEB.
[465] ALONSO, Ângela. *A teatralização da política*. Op. cit.; CASTILHO, Celso. "O '25 de março' e a radicalização dos embates abolicionistas no Recife", *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011; MARZANO, Andrea. *Cidade em cena: O ator Vasques, o teatro e o Rio de*

difundido, principalmente, com o avanço dos *meetings* promovidos por sociedades abolicionistas. Teatros e ruas foram usados como cenário de difusão de ideias que tinham como fio condutor a música. A estratégia de combinar festa, música e propaganda, também esteve presente durante a campanha abolicionista em Cachoeira.

As solenidades e as elaboradas cerimônias de emancipação eram marcadas por alguns rituais públicos pré-determinados e geralmente comuns. Porém, como apontou Castilho e Cowling, esse tipo de cerimônia, por um lado, reforçava o gradualismo e a "ordem", e, por outro, contestava as hierarquias sociais e políticas.[466] Abrangendo tanto a elite quanto os espaços informais da vida urbana e das fazendas, os rituais em Cachoeira incorporavam o ativismo político e a dimensão de espetáculo público do abolicionismo brasileiro. Durante as conferências de propaganda os abolicionistas cachoeiranos recolhiam fundos e ritualizavam o fim da escravidão.

Alguns jornais da cidade, como *O Guarany* e *O Asteróide*, anunciavam os eventos abolicionistas e nunca deixavam de comentar a quantidade impressionante de pessoas que se aglomeravam nos espaços para assistir aos ritos. Esses eventos reuniam membros de sociedades abolicionistas, autoridades civis, eclesiásticas e militares, além de grande número de pessoas provenientes das mais diversas camadas sociais. Em 26 de abril de 1884, um anúncio publicado em nota do jornal *O Guarany*, convidava representantes do clero, do comércio, das artes da lavoura e da justiça, bem como todo o povo cachoeirano, para participarem da festa de instalação da Sociedade Libertadora Cachoeirana, a ocorrer no dia primeiro de maio daquele mesmo ano, às seis horas da tarde, no salão do Montepio dos Artistas Cachoeiranos.[467] Quase dois meses depois, o mesmo jornal convidou:

> a todos os ilustríssimos sócios e excelentíssimas famílias, assim como o belo sexo deste termo, todas as autoridades, militares, civis, eclesiásticos, aos representantes do comércio, das artes e da lavoura, e a todo povo deste termo enfim, para comparecerem, as três horas da tarde do próximo dia 26 do corrente, no paço da Ilustríssima Câmara desta cidade a assistir a entrega solene das cartas de liberdade que for possível a mesma

---

Janeiro (1839 – 1892), Rio de Janeiro: Folha Seca, 2008; SANT'ANNA, Thiago. "Noites abolicionistas": as mulheres encenam o teatro e abusam do piano na cidade de Goiás (1870-1888)," *OPSIS - Revista do NIESC*, Vol. 6, 2006; SILVA, Eduardo. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura: uma investigação de história cultural*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[466] Cf. CASTILHO, Celso; COWLING, Camillia. *Bancando a liberdade, popularizando a política,* Op. cit, p. 178.

[467] *O Guarany*, Cachoeira, 26/04/1884, BN.

> sociedade realizar, até esse dia. [...] essa festa significa mais um passo dado pelo progresso da briosa filha do Paraguaçu.[468]

A festa realizada no Paço da Câmara Municipal de Cachoeira objetivava comemorar a alforria de cinco escravos. A solenidade contou com ilustres convidados, como o presidente da câmara, o promotor público, o juiz de órfãos, representantes das artes, comércio, maçonaria, clero, lavoura e "grande número de pessoas do povo". Depois de efusivos discursos, foram distribuídas cartas de alforria pelo orador da Libertadora Cachoeirana, Joaquim Manoel de Sant'Anna. À proporção que o orador entregava as cartas, os beneficiados se ajoelhavam de maneira agraciada e eram aplaudidos e abraçados pelo conselho da sociedade. Findo o ato, a filarmônica Euterpe Ceciliana, "executou com maestria o Hino Nacional", subindo ao ar diversas girândolas de foguetes. Manoel Tranquilino Bastos, regente da filarmônica, "foi muito aplaudido". Um clima de animação contagiou o local, que se encontrava vistosamente ornamentado com flores e bandeirolas. Além disso, achava-se descoberto o retrato do Imperador, do Visconde do Rio Branco e de Castro Alves, considerado "o imortal poeta dos escravos".[469]

A expectativa de tal comemoração era criar um clima de mobilização entre a população cachoeirana, alentando os sentimentos pela abolição. Embora o abolicionismo brasileiro se remetesse "ao dinamismo das campanhas anglo-americanas de antiescravismo", que envolvia "propaganda para as massas, petições, reuniões públicas, processos judiciais e boicotes, apresentando a ação antiescravista como um imperativo moral e político",[470] sendo possível, assim, identificar diversas semelhanças entre as formas de mobilização antiescravistas brasileiras e anglo-americanas, é preciso destacar que as manifestações públicas no Império também possuíam traços característicos de outros períodos.

Para Hendrik Kraay, "da época colonial, o novo Império herdou uma ampla tradição de comemoração festiva dos fatos políticos importantes com iluminações, arquitetura efêmera, Te-déuns, desfiles militares, fogos de artifício e salvas de artilharia."[471] Era perceptível nos rituais públicos do Império, que contavam sempre com a participação popular, a estreita imbricação entre Igreja e Estado, entre política e religião,

[468] *O Guarany*, Cachoeira, 24/06/1884, BN.
[469] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial –Série Governo: Sociedades, maço: 2878 (1884), APEB.
[470] DRESCHER, Seymour. *Brazilian Abolition in Comparative Perspective*. Op. cit, pp. 429-60.
[471] KRAAY, Hendrik. *O Ritual Político e a Política dos Rituais.* Op. cit, p. 3.

que, à maneira do Antigo Regime, conferia caráter sagrado às festas cívicas, contribuindo para legitimá-las.[472] Nos festejos dessa natureza, o poder se transformava em espetáculo para conquistar a adesão da sociedade às ideias que se desejavam tornar absolutas. Os festejos cívicos realizados Brasil a fora, contavam com programas semelhantes, como desfile militar, missa, *Te-déum* na catedral, iluminação de prédios e cortejo ao retrato do imperador por autoridades civis, militares e eclesiásticas. Além disso, havia espetáculos de gala nos teatros, nos quais cantores profissionais executavam hinos patrióticos e poetas recitavam poesias cívicas. Como procuraremos demonstrar nas próximas linhas, alguns elementos presentes nos festejos na década da Abolição foram apropriados da tradição política-cultural brasileira e ressignificados de acordo com os projetos abolicionistas e o contexto da época.

Quadros e retratos do imperador e de militantes abolicionistas durante as reuniões festivas eram bastante comuns, levando simbolicamente esses indivíduos aonde suas presenças físicas não eram possíveis. Conforme o estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, as cartas de liberdade entregues aos beneficiados pelo fundo social, ou em honra da sociedade, deveriam ser distribuídas em solenidades, com a presença da efígie do Imperador, bem como em todas as ocasiões que se reunir a assembleia.[473] O retrato do imperador, largamente difundido no Brasil, representava o regime imperial e demostrava lealdade ao imperador.[474] Hendrik Kraay ao estudar as festividades cívicas do Império, constatou que sem a presença física do monarca durante as festividades cívicas na Bahia no período pós-independência, o cortejo ao seu retrato servia aos mesmos fins que o beija-mão na Corte – demonstrar fidelidade ao imperador – sem, contudo, significar a possibilidade de suplicar mercês pessoalmente.[475] A veneração ao Imperador também pode ser observada na "sessão de graças ao todo poderoso" que a Libertadora Cachoeirana mandou celebrar em homenagem à D. Pedro II, pois o mesmo tinha sofrido um acidente com sua fragata quando voltava da Fortaleza de Santa Cruz (Niterói-RJ), em 18 de setembro de 1884. A cerimônia com o *Te deum* contou com a presença dos sócios da sociedade, das autoridades civis e eclesiástica e de "todo o povo desse termo." Para a

[472] BASILE, Marcelo. "Festas cívicas na Corte Regencial". In: *Vária História.* Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.494-516, Jul/Dez 2006, p. 499.
[473] Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana, maço: 2879, APEB.
[474] SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador*: *d. Pedro II, um monarca nos trópicos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.254-255.
[475] Cf. KRAAY, Hendrik. "Definindo nação e Estado: rituais cívicos na Bahia pós-Independência (1823-1850)." *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 3, setembro de 2001, p.71.

realização da solenidade, foi arrecadada a quantia de 200$000 como adjutório do *Te Deum*.[476]

Além da apresentação e da reverência ao retrato do Imperador, a festa abolicionista trazia consigo a construção do mito do "herói" visconde do Rio Branco. Ao apresentarem o retrato do visconde do Rio Branco, os abolicionistas cachoeiranos intencionavam disseminar e cristalizar a sua imagem heroica, sobretudo entre os escravos e libertos. "A memória do visconde surge nesse discurso como uma espécie de redentor dos escravos, o responsável pela morte por inanição da escravidão."[477] Por fim, a exibição do retrato de Castro Alves na festividade do dia 26 de junho, também objetivou cristalizar a imagem do "herói abolicionista" ou do "poeta dos escravos". A grande colaboração de Castro Alves no movimento abolicionista ocorreu por meio da sua obra literária. Seus poemas contribuíram para desenvolver uma consciência emancipadora.[478]

A festa abolicionista descrita acima parece ter contado com a presença e o apoio das "famílias mais bem dotadas", das autoridades civis, eclesiásticas e militares, e de boa parte da população para se legitimar, constituindo-se num verdadeiro "palco" para os abolicionistas. Porém, mesmo diante da imagem e linguagem forjada pela "fina flor da sociedade cachoeirana", a presença de diversas pessoas do povo que assistiam ao *meeting*, demonstra que a mensagem poderia ser entendida de uma forma distinta daquela moldada pelos oradores e membros da sociedade abolicionista Libertadora Cachoeirana.[479.] Nesse sentido, seus discursos políticos ou ações, foram ressignificados pelos diferentes agentes sociais – libertos, trabalhadores pobres, escravos – que circulavam pelas ruas e que frequentavam as reuniões festivas promovidas por sociedades abolicionistas.

As representações orais eram feitas por meio do pronunciamento de discursos políticos pelos membros da sociedade abolicionista. Mas, é preciso ressaltar que não havia uniformidade de propósitos entre os seus associados. Esses discursos favoráveis à abolição variavam entre o respeito à ordem, expresso por meio da defesa de um processo de emancipação controlada e gradual, àquelas que defendiam a abolição imediata e não

[476] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Série Governo, maço: 2878 (1884), APEB.
[477] Cf. COTA, Luiz Gustavo Santos. *Ave Libertas*, Op. cit, p. 258.
[478] Poemas, como *Vozes d'África*, *Navio Negreiro* e *Saudação a Palmares*, serviram de inspiração para os militantes do abolicionismo no Brasil, e foram recitados em praças públicas e teatros, em reuniões e comícios abolicionistas. COSTA, Emília Viotti da Costa. *Da Senzala à Colônia*, Op. cit, p.406.
[479] Cf. o trabalho de: COTA, Luiz Gustavo Santos. *O Sagrado Direito da Liberdade.* Op. cit. p.68.

indenizada. Eram carregados de sentimentos religiosos, patrióticos, abolicionistas, liberais e tinham um forte componente político e identitário.

Após os discursos doutrinários de costume, foram distribuídas cinco cartas de alforria pelo orador da Libertadora Cachoeirana. O orador e os beneficiados foram aplaudidos entusiasticamente. Toda cena descrita na solenidade do dia 26 de junho, evocava a dádiva da liberdade. O episódio de redenção abolicionista do evento reiterava as regras e distinções construídas no mundo escravista. Cabia à sociedade abolicionista local instituir-se como salvação possível para o drama dos escravos, reforçando a ideia de tutela que lhe deveria ser assegurada sobre os libertos.[480] Como afirmou Lilia Schwarcz, a liberdade era assim entendida como "um presente que merecia atos recíprocos de obediência e submissão."[481] Segundo Celso Castilho e Camillia Cowling, o ato de fazer uma pessoa escravizada ajoelhar-se ao receber a sua carta de alforria, reforçava e, ao mesmo tempo, contestava as hierarquias sociais estabelecidas. Tais rituais envolviam representações públicas de laços de patronato e clientela, além de promessas simbólicas de um futuro de obediência, por parte dos escravos, e benevolência, por parte daqueles que o libertavam.[482]

Era costume contratar uma banda de música para coroar o evento abolicionista, após as saudações, os discursos de praxe e as distribuições das cartas de alforria. Em relação ao repertório executado, encontramos os seguintes temas: a libertação face ao jugo da escravidão, o combate à tirania, o heroico patriotismo brasileiro, a união do povo, o destino grandioso da nação e a promoção e afirmação dos valores nacionais. Como aponta o registro do evento comemorativo promovido pela Libertadora Cachoeirana, ocorrido em 26 de junho de 1884, o ápice da festa foi reservado à programação da banda de música. O *Hino Nacional*, executado pelo maestro Manoel Tranquilino Bastos, encerrou a cerimônia de entregas de alforrias e foi acompanhado por fogos de artifício. Enquanto a banda Euterpe Ceciliana tocava a "ária nacional", cantores profissionais executavam o longo hino nacional. Desse modo, o povo era tomado pelo som, preso pela audição.

---

[480] ALBUQUERQUE, Wlamyra. *O* jogo *da dissimulação*, Op. cit., p.83.

[481] SCHWARCZ, Lilia Moritz. "Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da Abolição brasileira", p. 26. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da., GOMES, Flávio dos Santos. *Quase-cidadão: histórias e antropologia da pós-emancipação no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

[482] Cf. CASTILHO, Celso; COWLING, Camillia. *Bancando a liberdade, popularizando a política,* Op. cit, p. 182.

A realização do *Te Deum* – prática recorrente que marcava o início das solenidades abolicionistas – remonta à época colonial.[483] Na sociedade setecentista e oitocentista, especialmente em Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia, é possível encontrar alguns registros de governos e autoridades que ordenaram e pagaram a execução do mesmo em razão de alguma comemoração.[484] Geralmente, o *Te Deum* era celebrado pelos padres da região, que a convite das sociedades abolicionistas, compunham o coro. Trata-se de um hino cristão de ação de graças e louvor usado na liturgia católica para dar graça a Deus por algum benefício. Na ocasião das solenidades abolicionistas, o hino louvava o benefício da carta de alforria a alguns escravos. Após o *Te Deum*, os abolicionistas eram felicitados ao som de vivas e música.

Em geral, as associações abolicionistas de Cachoeira gastavam uma quantia considerável com *Te Deum* e Teatro Lírico. Conforme as descrições dos jornais, os encontros eram sempre exuberantes e esplêndidos. Tão ou mais importante que a libertação de escravos, era a cerimônia ritualizada, a pompa, a festa, na qual participavam várias camadas sociais, trazendo, assim, resquícios do período colonial. A solenidade realizada no Paço da Câmara Municipal de Cachoeira, em 19 de outubro de 1884, iniciou com *Te Deum* "em ação de graças ao Todo Poderoso, o qual foi celebrado com todo o esplendor" pelos padres da região que vieram a compor o coro.[485] Para essa solenidade, realizada pela Libertadora Cachoeirana com a finalidade de comemorar a liberdade de 14 escravos, a referida sociedade gastou com *Te Deum* o total de 278$000, destes, 100$000 com a música, incluindo o hino religioso e a sessão com o maestro Tranquilino Bastos; 37$000 com trinta dúzias de foguetes; 50$000 com sermão, realizado pelo padre Guilherme Pinto da Silveira Sales, vigário da paróquia de Cachoeira; 61$600 com cera e 29$400 com carretos e ornatos.[486] Além do *Te Deum*, o outro ponto alto do programa incluía uma seleção musical, executada "brilhantemente" pelo maestro Bastos e pelos músicos da filarmônica Euterpe Ceciliana, que distraiam o povo reunido.[487] A mesma sociedade, em

[483] Cf. JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. 2 vols. São Paulo: EDUSP e Imprensa Oficial, 2001; PRIORE, Mary del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
[484] Cf. BASILE, Marcelo. *Festas cívicas na Corte Regencial,* Op. cit; KRAAY, Hendrik. *Definindo nação e Estado,* Op. cit.
[485] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Série Governo: Sociedades, maço: 2878 (1884), APEB.
[486] Livro de caixa da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Série: Judiciário, maço: 2875 (1884-1886), APEB.
[487] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Presidência da Província, Série Governo: Sociedades, maço: 2878 (1884), APEB.

06 de abril de 1885, gastou o montante de 317$000 em benefício do Teatro Lírico, sendo 225$000 com a companhia lírica; 50$000 com a filarmônica Ceciliana; 20$000 com armação; 6$000 com aluguel de vidro; 6$000 com impressões no jornal *O Guarany*; 2$000 com carreto; 6$000 com velas e gás e 2$000 com folhas e flores.[488]

Os proprietários de engenho e comerciantes de Cachoeira reagiram ao radicalismo da propaganda abolicionista e às iniciativas de alguns militantes locais, concedendo, também, cartas de alforrias em espetáculos solenes. A ação – considerada um "verdadeiro ato de filantropia" – tinha a finalidade de assegurar que a transição para o trabalho fosse feita gradualmente e sob o controle da classe senhorial.[489] Dessa maneira, no dia 27 de março de 1885, *O Guarany* anunciou o espetáculo teatral em benefício da libertação da escrava Honorina a ocorrer no dia 29 do mesmo mês.

> Subirá em cena pela segunda e última vez nessa cidade a ópera buffa em três atos e seis quadros: *As educandas de Sorreto.* Concerto: Cantar-se-há a celebre cena e quartello final da ópera: *Lúcia de Lamermoor.* Os intervalos serão preenchidos pela distinta filarmônica Orphesina e pela pianista Amélia Baptista que graciosamente se prestam. Depois do primeiro ato será entregue a carta à libertanda por um orador. O promotor deste espetáculo conta que os habitantes desta cidade e S. Félix não perderão a oportunidade para exercer mais uma vez a sublime das ações: A CARIDADE.[490]

Dois dias depois do espetáculo, o mesmo jornal comentou o benefício promovido pelo capitão Augusto Moreira Sampaio, em favor da escrava Honorina, menor de quinze anos, "quase branca" e pertencente ao senhor Manuel Tertuliano de Almeida. O espetáculo teatral comandado pela Empresa Naguel,[491] iniciou-se às oito e meia da noite com a ópera *Lúcia de Lamermoor*, em seguida a opereta *As educandas de Sorreto*. No final do primeiro ato, apareceu no palco a escrava, o seu protetor e o Dr. Joaquim Ignácio Tosta – presidente da União Agrícola e Comercial dos Emancipadores de Cachoeira[492] –, orador escolhido para fazer a entrega da carta de alforria. De acordo com redator d'*O Guarany*, na ocasião, o capitão Augusto Moreira Sampaio entregou a carta à mão do orador, que proferiu uma

[488] Idem.
[489] Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade.* Op. cit., p. 109.
[490] *O Guarany*, Cachoeira, 27/03/1885, BN.
[491] A empresa *Naguel* promoveu um espetáculo de despedida da cidade, em benefício da Igreja Matriz, no dia 31 de março de 1885. Seria o seu último e definitivo espetáculo. O espetáculo iniciou-se com a ópera *Guarany* de Carlos Gomes e terminou com a comédia *Acteon ou o Infanticida. O Guarany*, Cachoeira, 27/03/1885, BN.
[492] Os membros dessa associação, formada por proprietários de engenho e comerciantes de Cachoeira, defendiam a emancipação gradual da escravidão, de acordo com a ordem pública e a legalidade.

alocução "adequada ao ato", no qual tornou patente que a festa era eminentemente emancipadora e que, diante do concurso imenso das distintas senhoras e cavalheiros da sociedade cachoeirana àquele benefício, significava que a sociedade desejava a extinção gradual da escravatura no país com uma homenagem à civilização e à humanidade, mas nos limites de legalidade, sem abalos sociais, sem o desrespeito ao direito à propriedade. A filarmônica Orphesina executou, gratuitamente, nos intervalos, "lindas peças do seu repertório, mostrando assim a sua adesão à causa emancipadora." A festa também contou com a apresentação da pianista Amélia Baptista. O edifício encontrava-se vistosamente ornado, com cerca de 300 pessoas. O jornal parabenizou o capitão Augusto Moreira Sampaio pelo ato humanitário de ter trabalhado pela libertação da cativa Honorina.[493]

Em relação às apresentações musicais de mulheres nos eventos abolicionistas, Thiago Sant'Anna destacou a atuação feminina na campanha abolicionista de Goiás. Dentre os recursos utilizados nos eventos culturais para atrair o público e promover reconhecimento social ao abolicionismo eram privilegiados os recitais ao piano, atividades disputadas das "noites abolicionistas". Segundo Sant'Anna, as festividades abolicionistas teriam ainda contribuído para a disseminação dos modelos de comportamento adotados pela elite e para a visibilidade política das mulheres, que por meio de sua participação nas festas buscavam inserir-se na sociedade. Tal como na Corte, tocar piano revelava distinção justamente por ser instrumento considerado indispensável no processo de adoção de hábitos europeus, assim como nas práticas abolicionistas das mulheres.[494] Ângela Alonso também salienta que "artistas, escritoras e principalmente cantoras e atrizes, mulheres livres dos impedimentos da família tradicional", conseguiram penetrar no mundo abolicionista, esse foi o caso de Chiquinha Gonzaga.[495]

Em 29 de abril de 1885, *O Guarany* anunciou uma sessão teatral em benefício da liberdade de um escravo, a ocorrer no dia 30 de abril, às oito horas, no teatrinho da União Dramática, localizado São Félix, e que possuía em sua direção alguns membros da Sociedade Libertadora Cachoeirana.[496] O espetáculo contou com cenas de comédia, apresentações de equilibristas e "hábeis artistas japoneses". Segundo a nota publicada: "Espera-se a proteção desta cidade, S. Félix e Muritiba, pois assim darão mais uma prova do seu amor pela santa causa da emancipação. O espetáculo foi abrilhantado por uma bem

[493] *O Guarany,* Cachoeira, 31/03/1885, BN.
[494] SANT'ANNA, Thiago. Noites abolicionistas, Op. cit.
[495] ALONSO, Ângela. Associativismo *avant la lettre.* Op. cit, pp.186-187.
[496] Como, por exemplo, o Cap. Rosalvo de Menezes Fraga.

organizada orquestra."[497] No dia 21 de junho de 1885, a União Dramática representou o drama *A vingança do escravo.*[498]

Espetáculos teatrais, circenses e musicais abrilhantavam as cerimônias antiescravistas. Os eventos aconteciam não só no teatro e nas Câmaras Municipais, como também em circos. A Sociedade Abolicionista Comercial, da cidade de Salvador, bem antes do *boom* das manifestações culturais antiescravistas da década de 1880, já costumava promover, no Circo Americano, diversos espetáculos circenses e musicais, com apresentações de bandas militares, "cujo fim era contribuir solenemente para a abolição do elemento servil."[499]

Eduardo Silva, em *As camélias do Leblon e a abolição da Escravatura*, salienta que as bandas de música e o simbolismo das flores estavam no centro dos acontecimentos políticos nos anos que antecederam a Abolição. "No dia 3 de maio de 1888, quando a princesa desceu de Petrópolis para abrir a Assembleia Geral, com sua fala do trono, já foi recebida por uma extraordinária ovação popular, banda de música e um vistoso buquê de 'camélias do quilombo do Leblon'[...]."[500] Silva ao desenvolver sua pesquisa na seara da História Cultural, priorizou em seu estudo um símbolo abolicionista: a camélia. Outras flores também poderiam simbolizar o movimento abolicionista, mas a camélia era o símbolo máximo, usada sempre que possível. A flor simbolizava a luta contra a escravidão e era símbolo da ala radical, o grupo que partiu na década de 1880 para a ação direta contra o regime. Usada na lapela, presenteada em forma de buquê ou cultivada acintosamente nos jardins de algumas casas na Corte, representava uma prática complexa. O quilombo do Leblon no Rio de Janeiro engajou-se na produção e distribuição dessas "flores da liberdade", tornando-se símbolo do movimento abolicionista ao lado das flores nele cultivadas. Tal quilombo representava um novo tipo de resistência ao sistema escravista, "lá promoviam ótimas festas de confraternização, batucadas memoráveis".[501]

Embora não encontremos registros sobre o uso de camélias pelos militantes abolicionistas em Cachoeira, podemos afirmar que as bandas de música/filarmônicas atuaram no movimento abolicionista da Bahia e, mais precisamente, da cidade de Cachoeira. Como muitas manifestações públicas são acompanhadas por bandas, a presença

[497] *O Guarany*, Cachoeira, 29/04/1885, BN.
[498] *O Guarany*, Cachoeira, 20/06/1885, BN.
[499] Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Presidência da Província, Série: Sociedade Abolicionista Comercial (16/06/1873), maço: 1575, APEB.
[500] SILVA, Eduardo. As *camélias do Leblon e a abolição da escravatura*, Op. cit, p. 41.
[501] Idem, p.15.

das filarmônicas era garantida nas reuniões festivas promovidas pelas sociedades aboliconistas de Cachoeira. Tocando hinos abolicionistas e contribuindo, por meio de suas *performances*, para a divulgação de heróis e de outros símbolos, a banda era um canal privilegiado de propaganda e consolidação de valores e projetos abolicionistas. Portanto, além de ser *lócus* de prática cultural, também era canal de propagação de ideias políticas. A frente delas, encontramos diversos maestros e músicos engajados na campanha abolicionista, como o maestro Manoel Tranquilino Bastos. Sua atuação no movimento cachoeirano ficou tão marcante a ponto de sua imagem como "Maestro da Abolição" e autor do "hino dos cativos", ser cristalizada e disseminada pelo Recôncavo Baiano, como pode ser observado na conferência abolicionista que descreveremos nas próximas linhas.

Em primeiro de maio de 1888, nos derradeiros dias da escravidão, *O Asteróide* noticiou a conferência abolicionista realizada no palacete "Lobo da Cunha", em Cachoeira. A reunião foi promovida pela redação deste mesmo jornal, com a finalidade de tratar da abolição dos escravos até o dia 25 de junho daquele ano. De acordo com a descrição do periódico, havia uma grande quantidade de pessoas presentes no encontro. A multidão entusiasmou-se, erguendo palmas e vivas aos oradores. Cícero Mota, representante do "patriótico" Club Carigé, em frases eloquentes descreveu os males causados pela escravidão, e foi "esplendorosamente aplaudido pelo povo". Finalizando o seu discurso, recitou uma das mais belas poesias do "poeta dos escravos". O professor Cincinato Franca (presidente do Club Carigé), representando a Euterpe Ceciliana, em palavras veementemente arrebatadoras, disse que a sociedade que humildemente representava naquele evento estava sempre solidária aos reclamos das grandes ideias, cuja elevação de sentimento abolicionista havia sido demonstrada por ela em todas as emergências, haja exemplo na inauguração do Club Carigé. O orador continuou dizendo: "aquela plêiade de moços cultivadores da arte de Mozart e de Euterpe estão solidários a ideia da emancipação cachoeirana já e já." Nas palavras de Franca: "A escravidão não pode ser tolerada no coração daquela sociedade que tem por chefe o maestro Bastos, também autor do "hino dos cativos", amante das grandes ideias inspiradas na imortal e divina doutrina de Allan Kardec, doutrina que prova a liberdade natural dos espíritos e, portanto, do homem." A multidão aplaudiu entusiasticamente, erguendo vivas ao orador. Ao concluir seu discurso,

Franca ressaltou que a sociedade adere à ideia de já redimir os cachoeiranos que vivem no eito da escravidão.[502]

Figura 14. Sociedade Lítero Musical Minerva Cachoeirana (fotografia tirada no início do século XX).



Fonte: SANTOS FILHO, Juvino Alves dos. *Manuel Tranquilino Bastos*, Op. cit, p. 7.

Após o discurso de Cincinato Franca, o médico Henrique Alvares dos Santos, representante da sociedade musical Minerva Cachoeirana (cf. figura 14) – filarmônica formada em 1878 e que agregava músicos negros e mestiços, em sua maioria – tomou a palavra. O médico, adepto de projetos republicanos, salientou que a ideia abolicionista era subjugada pelos partidos monárquicos e lembrou-se da prisão de Cesário Mendes e das ameaças sofridas pelos militantes abolicionistas na cidade. Também subiram à tribuna Genésio Pitanga, para representar a filarmônica Orfesina Cachoeirana; Prof. Thomaz de Aquino, que confrontou o estado de escravidão com os tempos idos de Roma, concluindo que os responsáveis pela escravidão eram os partidos dominados pelo preconceito; Severo Guimarães, o qual recitou belas poesias oferecidas ao povo cachoeirano e ao abolicionismo; padre Onofre da Silva, que pediu a redenção da escravidão em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo e da Santa Igreja e Manuel Antônio Nazareth, representante

[502] *O Asteróide*, Cachoeira, 1/05/1888, BN.

d'*OAsteróide*, que ao fazer um esboço da história da escravidão, terminou a alocução pedindo aos cachoeiranos e aos são-felixtas em nome da imprensa, "liberdade para aqueles que transitam à margem do histórico Paraguaçu, trazendo n'alma o estigma da escravidão." O evento terminou às nove e meia da noite, "tudo em melhor ordem e harmonia". Conforme registrou o jornal, a maioria das sociedades e clubes abolicionistas mais importantes de Cachoeira e São Félix apresentou-se em comissões, aderindo à ideia de acabar com a escravidão em Cachoeira no dia 25 de junho daquele ano.[503] Portanto, os ecos do movimento abolicionista podem ser reconhecidos nos debates em solo das *urbes* brasileiras, nas festividades, páginas dos jornais, tribunas, ruas, portos e senzalas, tornando a Abolição um pouco anterior à data prevista no projeto que tinha como mote o fim da escravidão em Cachoeira.

3.3. De *"song of freedom"* ao "samba da dor": os sons que embalaram a liberdade nos Estados Unidos e no Brasil

> Ao ritmo chulado da viola da dor, sambam chorando e soluçando, por contra feito, os infratores da lei divina.[504]

A música foi extremamente importante para a inserção de músicos de ascendência africana nas lutas pelo fim da escravidão, cidadania, afirmação racial e inclusão social. Como destacou Paul Gilroy – analisando a obra de W. E. B. Du Bois – a música foi um elemento fundamental da cultura política desde o período escravista, quando foi negado aos escravos o direito à alfabetização, tornando-se, portanto, um meio de expressão política dos escravos e seus descendentes. Segundo Gilroy, a estratégia de luta cultural e política dos negros não é um fenômeno local, mas uma realidade observada em diferentes partes do "Atlântico negro."[505] Corroborando os estudos de Gilroy, Martha Abreu afirma que de uma forma próxima ao que já foi realizado para os estudos sobre família escrava, revoltas e

[503] Idem.
[504] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *O samba da dor*, APJR.
[505] GILROY, Paul. *O Atlântico negro.* Op. cit., pp.189-245.

visões da liberdade, a reflexão atlântica pode indicar o quanto a música também foi fundamental para a inserção social e política de músicos negros nos processos da abolição e do pós-abolição em diversas partes das Américas, possibilitando a alguns músicos adquirir projeção e destaque.[506]

Não obstante às valiosas contribuições sobre cultura negra e o protagonismo de músicos negros no campo musical do chamado "Atlântico negro",[507] a questão sobre o papel da música e a atuação de músicos no interior do movimento abolicionista, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, é pouco conhecida e necessita ser mais aprofundada, preenchendo, dessa forma, as inúmeras lacunas sobre questões culturais e políticas no período. Conforme alertou Gilroy, o movimento de músicos negros no período da Reconstrução nos Estados Unidos e o papel da música no movimento abolicionista ainda estão por ser explorados.[508] Em ambos os países, as músicas utilizadas na propaganda podem demonstrar o quanto o campo musical no "Atlântico" se enlaçou com as discussões abolicionistas. Partindo dessa perspectiva sugerimos que Tranquilino Bastos não esteve sozinho na empreitada musical pelo fim da escravidão, ao compor hinos para serem tocados nos *meetings* organizados por sociedades abolicionistas. A música utilizada por ele e por tantos outros músicos de diferentes partes das Américas cumpriu um importante papel na propaganda abolicionista.

Em abril de 1863, o jornal *Douglass' Monthly,* publicou em suas páginas, a letra da canção *Song of Freedom*,[509] dedicada ao abolicionista afro-americano, Frederick Douglass. Assim como essa canção, diversas músicas tornaram-se populares durante a campanha abolicionista nos Estados Unidos. Entre as décadas de 1830 e 1860, uma "cultura musical abolicionista" despontou e foi utilizada como canal de propagação de projetos que visavam

---

[506] ABREU, Martha; VIANA, Larissa. *Lutas políticas, relações raciais e afirmações culturais no pós-abolição.* Op. cit, p. 186.

[507] Cf. os trabalhos de: ABREU, Martha. "O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil: diálogos musicais no pós-abolição." *Revista Brasileira de História,* vol.35, n.69, São Paulo, Jan./June 2015; ALLEN, Rose Mary. "Music in Diasporic Context: The Case of Curaçao and Intra Caribbean Migration." In: *Black Music Research Journal,* volume 32, number 2, fall 2012, pp.51-65; MARTIN, Denis-Constant. "A herança musical da escravidão." In: *Tempo,* vol.14, nº 28, jan-jun de 2010; CHASTEEN, J. Charles. *National Rhythms, African Roots. The Deep History of Latin American Popular Dance,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004; WADE, Peter. "Compreendendo a África e a negritude na Colômbia: a música e a política da cultura," In: *Estudos Afro-Asiáticos,* ano 25, n.1, 2003; RADANO, Ronald. *Lying up a nation. Race and Black music*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2003; GILROY, Paul. *O Atlântico negro,* Op. cit; MOORE, Robin. *Nationalizing blackness: afrocubanism and artistic revolution in Havana, 1920-1940.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997.

[508] GILROY, Paul. *O Atlântico negro,* Op. cit., pp.185-188.

[509] A canção foi composta por Mrs. W.D.G, em comemoração ao Ato de Emancipação assinado pelo presidente Abraham Lincoln, que entrou em vigor em primeiro de janeiro. *Douglass' Monthly*, Rochester, N.Y., abril de 1863. Vanderbilt University. Coleção: African American Newspapers.

o fim da escravidão. Diversas composições foram criadas e/ou adaptadas para os *meetings* promovidos por sociedades abolicionistas, como a *American Anti-Slavery Society*. Essas músicas revelaram-se como elementos fundamentais para o crescimento da aceitação pública da abolição e da própria adesão à mobilização. A maior parte das músicas apropriadas para a propaganda abolicionista norte-americana era publicada em jornais e livros de coletâneas musicais.[510]

No contexto norte-americano, um abolicionismo com forte inspiração religiosa começou a cristalizar-se nos anos de 1830, e ainda na primeira metade do século XIX, os Estados Unidos já contava com um movimento abolicionista bem estruturado, com jornais e sociedades abolicionistas espalhadas nos estados do Norte. A emergência do caráter imediatista do movimento pelo fim da escravidão, reflete uma mudança de visão que se fundamentou na ideia de igualdade entre os homens, entre os quais estavam os negros, o que opunha a escravidão, a um só tempo, ao cristianismo e à república.[511] Dessa forma, a ideologia abolicionista do período estava comprometida em eliminar uma instituição em crescente antagonismo com a sensibilidade moral da época.[512]

Em primeiro de janeiro de 1831, William Lloyd Garrison, proveniente de Massachusetts, lançou a primeira edição do jornal *The Liberator*, inaugurando a nova fase de luta pelo fim da escravidão. O periódico ganhou notoriedade em todo o país por sua defesa intransigente da "emancipação imediata e completa de todos os escravos". No mesmo ano, Garrison fundou a *New England Anti-Slavery Society* e, dois anos mais tarde, a *American Anti-Slavery Society* foi formada na Filadélfia. Nesta última associação, o jornalista contou com o apoio de grandes ativistas negros como Frederick Douglass, William Wells Brown, dentre outros abolicionistas.[513]

As revoltas escravas no Haiti (1791-1793), a Guerra Batista (1831), liderada por um pastor batista na Jamaica, e a emancipação escrava nas colônias britânicas das Índias

---

[510] Para uma *análise* geral das composições abolicionistas nos EUA, Cf. EAKLOR, Vicki L. *American antislavery songs: a collection and analysis,* Greenwood Press, New York, 1988 (Eaklor localizou 492 músicas antiescravistas); BOOTS, Cheryl C. *Singing for Equality. Hymns in the American Antislavery and Indian Rights Movements, 1640-1855*. North Carolina: McFarland & Company, 2013 (especialmente tópicos: 8 e 9).

[511] FUNARI, Pedro Paulo. Resenha de "Abolitionism in the United States and Brazil. A comparative perspective", de Célia Marinho Azevedo, *Varia Historia,* 17: 279-282, 1997.

[512] FONER, Eric. *Nada Além da Liberdade: A Emancipação e seu Legado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 17.

[513] Cf. WESLEY, Charles H. "The Negro in the Organization of Abolition." In: *Phylon* (1940-1956), vol. 2, no. 3 (3rd Qtr., 1941), pp. 223-235.

Ocidentais (1833),[514] serviram, em parte, de inspiração para os abolicionistas norte-americanos.[515] Todo dia primeiro de agosto, comemorava-se o aniversário da emancipação britânica no Caribe, uma espécie de feriado nacional nos anos que antecederam a Guerra Civil, mas, segundo Eric Forner, foi o Haiti que mostrou que o mundo poderia ser virado de "cabeça para baixo".[516] Muitos historiadores demonstraram que escravos de diversas partes do mundo Atlântico passaram a fazer leituras dos fatos ocorridos naquela comunidade do Caribe.[517] O Haiti foi considerado como exemplo de heroísmo, resistência e autoconfiança entre os afro-americanos. Em 1831, em Southampton, Virgínia, Nat Turner liderou messianicamente a mais violenta rebelião escrava.[518] A repercussão desse conjunto de ações, aumentaram as tensões entre senhores, escravos e abolicionistas, dando um novo ímpeto ao abolicionismo norte-americano.

Uma das principais atividades do movimento consistia em ajudar os escravos a fugirem para refúgios seguros no Norte ou além das fronteiras no Canadá. O "caminho de ferro subterrâneo", uma rede complexa de rotas secretas, estava firmemente estabelecido na década de 1830 em todas as áreas do Norte.[519] As décadas subsequentes foram marcadas pela organização de várias associações abolicionistas que, periodicamente, promoviam encontros de vários tipos, como piqueniques, bazares e cafés, nos quais se incluía música como parte da programação. Associações abolicionistas nascentes contratavam bandas de música para executarem o som instrumental e artistas para criar e/ou adaptar hinos e canções para ocasião dos *meetings.*

Dois argumentos foram estabelecidos e utilizados de forma consistente para convencer as pessoas da injustiça da escravidão: o cristianismo e o patriotismo. A discrepância entre a "liberdade" e a presença da escravidão no país, foi alvo favorito no discurso abolicionista. Militantes declaravam que possuir seres humanos era uma prática incompatível com os princípios cristãos de fraternidade e irmandade, bem como o elemento fundamental de liberdade que pairava a nação americana. Essas questões estavam presentes nas letras das músicas abolicionistas e, embora as letras variem na ênfase sobre

[514] Cf. CRATON, Michael. *Testing the Chains: resistance to slavery in the British West Indies.* Ithaca, 1982.
[515] FONER, Eric. *Nada Além da Liberdade*, Op. cit, p.18.
[516] Idem, p. 76.
[517] Cf. GENOVESE, Eugene. *Da rebelião à revolução: as revoltas de escravos negros nas Américas*. São Paulo: Global, 1983, pp. 13-21 e 87-118.
[518] Cf. OATES, Stephen B. *The Fires of Jubilee*: *Nat Turner's Fierce Rebellion*. New York: Perennial, 1990.
[519] "Só em Ohio, entre 1830 e 1860, mais de 40.000 escravos fugitivos foram auxiliados a alcançar a liberdade. O número de sociedades locais antiescravagistas aumentou tão rapidamente que, em 1838, havia cerca de 1.350 com talvez 250.000 membros." HAMBY. Alonzo L.. *Um esboço da historia americana.* Departamento de Estado dos Estados Unidos. Escritório de Assuntos Públicos. Edição 2012, p 144.

valores religiosos e patrióticos, raramente eles eram completamente separados.[520] A combinação "Deus" e "liberdade", se expressa na maior parte das letras que analisamos.

Igrejas e capelas serviram como ponto de divulgação de ideias contra a escravidão e de formação de diversos músicos, que atuaram como solistas, amadores e cantores de corais. Como destacou Seymour Drescher, as tradições locais protestantes ofereceram base organizacional e fonte litúrgica para a mobilização norte-americana, com engajamento de pastores e o uso das igrejas para suas cerimônias de propaganda.[521] A religião estruturou o abolicionismo norte-americano e, no tocante a música, diversos hinos ou canções de caráter religioso foram produzidos no período, e incorporados na propaganda abolicionista. Compositores escreviam letras que deveriam especialmente enfatizar o tema da escravidão, mas, também, reter o tom religioso. A primeira coleção de hinos, lançada especificamente para ser utilizada na campanha abolicionista foi compilada em 1836, por Maria Weston Chapman, integrante da *American Anti-Slavery Society*, e trazia o sugestivo título: *Songs of the free. And Hymns of Christian Freedom*.[522]

Cabe destacar que antes mesmo da intensa mobilização abolicionista e da produção de músicas que contribuíram para propagar o abolicionismo nos anos de 1830 e nos anos posteriores, o *spiritual*, gênero musical interpretado por escravos, apesar da entonação religiosa, tinha uma importante função política na luta pelo fim da escravidão, pois tratava-se de uma mensagem articulada do escravo para o mundo. Assim, além de abordar temas religiosos, abarcou, ainda que sob uma linguagem religiosa, temas como a dura jornada de trabalho (*work songs*), a opressão vivida pelos escravos, os anseios pela liberdade e a morte.[523] Em *Roll, Jordan, Roll*, Genovese argumentou que o estudo do *spiritual* pode ser uma ótima porta de entrada para entender o escravo, bem como seu trabalho, sua cultura e sua cosmovisão.[524] Du Bois, na obra *The Souls of Black Folk*, publicada originalmente em

---

[520] Cf. EAKLOR, Vicki L. *American antislavery songs.* Op. cit, p. XXXII.

[521] DRESCHER, Seymour. "Two variants of anti-slavery: religious organization and social mobilization in Britain and France 1780-1870". In: BOLT, Christine & DRESCHER, Seymour (orgs.). *Anti-slavery, religion, and reform: essays in memory de Roger Anstey*. Folkestone, uk; Hamden, Conn., W. Dawson/ Archon Books, 1980, pp. 43-66. David Brion Davis, também afirma que o movimento abolicionista norte-americano se alimentou de tradições locais protestantes para sua legitimação e organização. Cf. DAVIS, David Brion. *Slavery and human progress*. Nova York, Oxford University Press, 1984.

[522] CHAPMAN, Maria Weston. *Songs of the Free, and Hymns of Christian Freedom.* Boston: Isaac Knapp, 1836.

[523] COLLETO, Felipe Salomão H. Dal. *Duas interpretações acerca do ritmo musical "Spirituals Negro" - do Sul dos Estados Unidos da América, de 1790 a 1830.* Disponível em: http://www.historia.uff.br/nec/sites/default/files/Duas_interpretacoes_acerca_do_ritmo_musical_Spirituals_Negro_-_do_Sul_dos_Estados_Unidos_da_America_de_1790_a_1830..pdf, acessado em 14 de junho de 2015.

[524] Genovese nesta obra, traduzida como *A terra prometida*, argumenta que a tradição cristã se tornou uma importante arma de combate utilizada pelos escravos, discordando de que o cristianismo transformaria os

1903, destacou que a música negra, denominada por ele de *sorrow songs* (canções da dor), era signo de autonomia e de autenticidade racial. Por meio da dor das *sorrow songs*, "perpassava uma esperança – a fé na justiça final".[525]

Em 1843, o jornal abolicionista *The Liberator*, publicou no texto intitulado *The Anti-Slavery Melodies*, a seguinte nota: "Muitos dos hinos são escritos exclusivamente para o trabalho, e são adaptados expressivamente para os *meetings* sociais e festivais antiescravistas."[526] Este periódico costumava, com certa frequência, descrever eventos e incluir diversas músicas abolicionistas em suas páginas.[527] Até mesmo o famoso William Garrison, fundador deste jornal, compôs e publicou canções abolicionistas. *Song of the Abolitionist* (1841), letra de sua autoria, objetivava motivar os abolicionistas na batalha pelo fim da escravidão na sociedade americana.[528] Em 1844, o mesmo jornal publicou a composição *Get off the Track!*, de Jesse Hutchinson Jr, inspirada em *Old Dan Tucker*, uma canção popular de espetáculos de menestréis. Além da letra, o periódico incluiu a seguinte mensagem para os seus leitores: "esta canção, com a música que o acompanha, é um desses dispositivos felizes para operar no sentimento público [...] irá obter uma imensa circulação, ser cantada por milhares de vozes, e ouvida por multidões, que nenhuma outra forma de "agitação" antiescravista pôde alcançar."[529] De fato, essa música tornou-se uma das canções abolicionistas mais populares. Doze anos mais tarde, George Clark – cantor e compositor de canções abolicionistas –, escreveu na coletânea musical *The harp of freedom*, organizada por ele: "A música nesse volume é arranjada como solos, duetos, trios, [...] adaptada para uso no círculo doméstico, nos encontros sociais, nas escolas, nos clubes, nos comícios, e em resumo, onde quer que a música é amada e apreciada – escravidão abominável e liberdade considerada sagrada."[530]

Mas, por que cantar? No prefácio de *The free Soil Minstrel*, coletânea de músicas antiescravistas, também de autoria de Clark, seu próprio organizador diz: "Música sempre

---

escravos em *Sambos*. Em suma, Genovese discute como os escravos transformaram o cristianismo no sul dos Estados Unidos. Cf. GENOVESE, Eugene. *A terra prometida. O mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 263.

[525] DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra.* Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999, p.308.

[526] *The Liberator*, "The Anti-Slavery Melodies", Boston, Massachusetts, 21/07/1843, p. 115, Vanderbilt University, 19th Century, U.S, Newspapers.

[527] Cf: *Hymns for the Liberator soiree*, publicado no *The Liberator*, em 1851, https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:276244/, acessado em 23 de abril de 2015.

[528] Cf. GARRISON, William Lloyd. *Song of the Abolitionist,* Manuscript Division, Library of Congress.

[529] *The Liberator*, 19/04/1844, p.63, Vanderbilt University, 19th Century, U.S, Newspapers. A música também foi compilada por de William Wells Brown, para a coleção *The Anti-Slavery Harp* (1849). Disponível em: http://utc.iath.virginia.edu/abolitn/absowwba24t.html, acessado em 23 de abril de 2015.

[530] CLARK, George W. *The harp of freedom*, New York: Miller, Orton and Mulligan, 1856, p. iv. Disponível em: https://archive.org/details/harpoffreedom00clar, acessado em 21 de dezembro de 2014.

foi a serva da liberdade".[531] A ideia era que a música tinha o poder de transmitir os princípios religiosos do cristianismo, as ideias republicanas e morais e, especialmente, o princípio da liberdade, levando os abolicionistas muito naturalmente a incluir música em suas programações. Em sua coletânea de canções, Jairus Lincoln, afirmou no prefácio que "muitos não tem o dom da palavra, mas que por cantar canções pode fazer apelos fortes em nome do escravo para cada comunidade e cada coração."[532] O discurso na forma de sermão e palestras, por vezes, era considerado menos influenciável do que a música, que deveria servir como agente moral e social.

Crianças e jovens foram vitais para o movimento, tornando-se foco das *performances* artísticas. Algumas coleções musicais, como *Anti-Slavery Picknick*,[533] de 1842, foram apropriadas por jovens nas escolas e durante os encontros abolicionistas. Da mesma forma, as mulheres foram fundamentais para o movimento. Conhecidas como *sisterhood*, promoveram encontros, formaram associações, escreveram letras de músicas e, por vezes, atuaram como cantoras. Muitas se uniram às sociedades abolicionistas entre elas, Maria Weston Chapman e Lydia Child, integrantes da *American Anti-Slavery Society* e grandes ativistas na luta pelos direitos femininos.[534] A socióloga Vron Ware pesquisou a participação feminina, principalmente de mulheres oriundas da classe média nos processos da abolição norte-americana, cujo objetivo incluía filantropia e reformas sociais.[535]

Entre os eventos programados para a discussão e afirmação da necessidade da Abolição, destacavam-se dois: o Quarto de Julho e o Primeiro de Agosto. Muitas músicas foram escritas para esses eventos festivos. A comemoração do Dia da Independência passou a entrar na agenda abolicionista, tornando-se uma ocasião conveniente e particular para abolicionistas apresentarem as suas propostas e lembrar simultaneamente a nação que nem todos eram livres. O dia Primeiro de Agosto, aniversário da emancipação de escravos nas colônias britânicas das Índias Ocidentais, também serviu de ocasião para a campanha abolicionista.[536] Neste dia, os abolicionistas reforçavam que os britânicos tinham o ideal da liberdade e que os Estados Unidos deveriam seguir o seu exemplo. Diversas músicas,

[531] CLARK, George W. *The free Soil Minstrel*, New York: Martin & Ely, 1848. Disponível em: https://archive.org/details/freesoilminstrel00clar, acessado em 21 de dezembro de 2014.
[532] LINCOLN, Jairus. *Anti-Slavery Melodies*: *For the Friends of Freedom.* Hingham: Elijah B. Gill, 1843.
[533] WILLIAMS, H.W. *The anti-slavery picknick: a collection of speeches, poems, dialogues and songs; intended for use in schools and anti-slavery meetings.* New York: American Antislavery Society, 1842.
[534] Cf. EAKLOR, Vicki L. *American antislavery songs.* Op. cit., p. XXX.
[535] WARE, Vron. *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London: Verso, 1992, p. XXV.
[536] Cf. EAKLOR, Vicki L. *American antislavery songs.* Op. cit., p. XXV.

como *Hymns and songs for the celebration of West-India emancipation* (1858),[537] foram escritas para essa efeméride e incorporadas durante as cerimônias abolicionistas nos anos que antecederam a Guerra Civil.

Ao longo da década de 1840 várias músicas abolicionistas foram publicadas, a maioria em coleções. A título de exemplo, citamos as obras: *Freedom's lyre: or, Psalms, hymns, and sacred songs, for the slave and his friends* (1840),[538] coleção de hinos compilados por Hatfield Edwin, a pedido do comitê executivo da *American Anti-Slavery Society*; *Liberty and anti-slavery song book* (1842),[539] livro de canções publicado por D.S King e dedicado aos filhos e filhas de homens livres; *Anti-slavery melodies: for the friends of freedom* (1843),[540] uma coleção de canções compilada por Jairo Lincoln e publicada por Elias B. Gill em nome da *American Anti-Slavery Society; The Liberty Minstrel* (1844) [541] escrito por George W. Clark – *The Liberty Minstrel* teve mais sete edições e Clark também foi editor de mais três coleções musicais; *The Anti-Slavery Harp: A Collection of Songs for Anti-Slavery Meetings* (1848),[542] uma coleção de canções para reuniões antiescravistas compiladas por um liberto chamado William Wells Brown.

Assim como William Brown, Jairo Lincoln e George Clark que atuaram como compiladores e compositores de canções, outros músicos se envolveram em várias fases da produção de músicas abolicionistas, como o negro Joshua Simpson, que nasceu livre no estado de Ohio. As famosas canções *Freedom's call* (1852) e *Away to Canada* (1852)[543] são de sua autoria. Essa última canção expressa a imagem do Canadá como um destino real e mítico para aqueles que procuravam a liberdade em meados do século XIX. O "Canadá" na canção aparecia como sinônimo de liberdade. Simpson, provavelmente, atuou como "condutor" de escravos fugitivos pelo legendário "caminho de ferro subterrâneo". Suas músicas foram especialmente popular no sistema de fugas dos escravos, a chamada

[537]Disponível em: http://www.loc.gov/resource/rbpe.06301500/, acessado em 21 de dezembro de 2014.
[538]HATFIELD, Edwin F. *Freedom's Lyre; or, Psalms, Hymns, and Sacred Songs for the Slave and His Friends.* New York: S. W. Benedict, 1840. Disponível em: https://archive.org/details/freedomslyreorps00hatf , acessado em 23 de abril de 2015.
[539]KING, D. S. *Liberty and Antislavery Song Book*. Boston: Kidder & Wright, 1842.
[540] LINCOLN, Jairus. *Anti-Slavery Melodies: For the Friends of Freedom.* Hingham: Elijah B. Gill, 1843. Disponível em: https://archive.org/details/antislaverymelod1843linc, acessado em 23 de abril de 2015.
[541] CLARK, George. *The Liberty Minstrel.* New York: Leavitt & Alden, 1844. Disponível em: https://archive.org/details/libertyminstrel00clar, acessado em 23 de abril de 2015.
[542] BROWN, William W. *The Anti-Slavery Harp: A Collection of Songs.* Boston: Abner Forbes, 1848. Disponível em: https://archive.org/details/antislaveryharpc00brow, acessado em 23 de abril de 2015.
[543] Disponível em: http://www.poetryfoundation.org/poem/236548, acessado em 23 de abril de 2015.

Underground Railroad, pois, por meio delas, iseria-se expressões que mostravam aos escravos caminhos de fuga para refúgios no Norte. [544]

Os títulos e os versos das músicas produzidas entre os anos de 1850 e 1865, registram eventos significativos e a atuação de abolicionistas que ganharam destaque nacional: o "caminho de ferro subterrâneo", que veio a público após a dura Lei do Escravo Fugitivo, em 1850; a publicação do romance *A cabana do Pai Tomás*, da escritora Harriet Beecher Stowe – publicado em forma serial, entre 1851 e 1852, o registro literário contribuiu intensamente para a abolição da escravatura, sendo que muitas canções foram associadas a este romance;[545] o martírio de John Brown que, em 1859, tentou incitar um movimento de libertação entre os escravos de *Harpers Ferry*, ação que resultou no seu julgamento e condenação à morte por enforcamento – a música *John Brown's Body*[546] tornou-se um hino durante a Guerra Civil, junto com *Battle Hymn of the Republic* [547] (1861), composto por Julia Howe's; a nomeação presidencial de Abraham Lincoln e sua campanha pelo fim da escravidão – ver coleção musical *Lincoln campaign songster (for the use of clubs, containing all of the most popular songs)* (1864);[548] o Ato de Emancipação assinado por Lincoln, que entrou em vigor em primeiro de janeiro de 1863; dentre outros eventos nacionais e homenagens a abolicionistas.

Essas composições revelam-se documentos valiosos da cultura popular estadunidense. Além disso, evidenciam a atuação de diversos músicos na campanha abolicionista, permitindo pensar em outras possibilidades de lutas políticas e culturais no período. Da mesma forma que a música e a religião foram elementos importantes para a formação de uma identidade negra norte-americana, como destacado por Du Bois,[549] esses elementos não deixam de ser percebidos nas lutas pela "liberdade" e nas estratégias de afirmação de identidades – quer sejam africanas, negras ou populares – no território brasileiro e em outras partes das Américas.

Portanto, em um sentido semelhante ao dos Estados Unidos, a música no Brasil fazia parte do cotidiano dos escravos e seus descendentes antes mesmo da campanha

[544] Cf. EAKLOR, Vicki L. *American antislavery songs.* Op. cit., p. XXVII.
[545] Cf: Disponível em: http://utc.iath.virginia.edu/songs/sohp.html, acessado em 23 de abril de 2015.
[546] Disponível em: http://www.loc.gov/teachers/lyrical/songs/john_brown.html, acessado em 23 de abril de 2015.
[547] Disponível em: http://lcweb2.loc.gov/diglib/media/loc.rbc.amss.cw100430/001a.tif/1387, acessado em 23 de abril de 2015. Cf, também, SATAUFFER, John. *The Battle Hymn of the Republic: A biography of the song that marches on.* Oxford University Press, 2013.
[548] Disponível em: https://archive.org/stream/lincolncampaigns00phil#page/n1/mode/2up, acessado em 23 de abril de 2015.
[549] Cf. DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra.* Op. cit, p. 241.

abolicionista ter tomado fôlego, e foi uma arma essencial na resistência cultural e cotidiana dos cativos e ex-cativos.[550] "O 'som do cativeiro' era constante nas senzalas, nos locais de trabalho, nas cidades e fazendas, em locais de encontro e festas, no Brasil ou nos Estados Unidos."[551] Em *Black Culture and Black Conciousness* – embora o espaço privilegiado tenha sido os Estados Unidos – Lawrence Levine demostra que o mundo musical constitui um amplo campo de possibilidades para as pesquisas sobre as experiências africanas e escravas nas Américas.[552] Assim como nos *spirituals* ou nas *sorrow songs*, escravos, livres e libertos no Brasil, expressavam a dor, a discriminação e a opressão vivida por eles, bem como a esperança pela liberdade, por meio de batuques, jongos, lundus e sambas. A musicalidade estava atrelada às danças e aos rituais religiosos, e era componente fundamental nas festas, nos eventos sociais ou religiosos e no trabalho cotidiano dos escravos. O toque dos instrumentos e os ritmos daí decorrentes – marcados com tambores ou palmas –, estavam associados a um passado africano.[553]

Sem dúvida, "canções da liberdade" circulavam pelas águas turvas de todo Atlântico. Os "sons vindos através dos mares, convites à resistência de cima, de baixo, ao redor deles!"[554] provando, dessa maneira, que os escravos não precisaram esperar o incentivo abolicionista para resistir à escravidão. "Sons da liberdade" chegavam, inclusive, no Brasil, e se proliferaram e se consolidaram na década de 1880, com intensa mobilização popular pela causa da abolição e com o crescimento dos *meetings*, das conferências-concerto, dos festivais, das matinês, dentre outras manifestações promovidas por sociedades abolicionistas.

---

[550] No contexto brasileiro, Cf. SCHWARTZ, Stuart. "Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás – Bahia, 1814." In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 382- 383; REIS, João José. "Tambores e temores, a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX." In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Carnavais e outras frestas.* Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2002. Já para os Estados Unidos, Cf. LEVINE, Laurence W. *Black Culture and Black Conciousness.* New York: Oxford University Press, 1977 (principalmente, os capítulos 1 e 4); ABRAHAMS, Roger D. *Singing the Master: The emergence of African-American culture in the Plantation South.* New York: Penguin Group, 1992. FISHER, Miles Mark. *Negro Slave Songs in United States.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1953.

[551] ABREU, Martha. *O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil*. Op. cit, p. 178.

[552] LEVINE, Lawrence W. *Black Culture and Black Conciousness.* Op. cit.

[553] Cf. SOUZA, Fernando Prestes de; LIMA, Priscila de. "Músicos Negros no Brasil Colonial: trajetórias individuais e ascensão social (segunda metade do século XVIII e início do XIX)." In: *Revista Vernáculo*, n. 19 e 20, 2007, p. 33.

[554] O fragmento está ligado a uma matéria sobre a insurreição escrava na Virgínia, liderada por Nat Turner, em 1831. No mesmo texto o editor ressaltava a repercussão dessa ação na luta dos escravos por liberdade em outras sociedades escravistas. *The Liberator*, "The Insurrection", Boston. vol. 1, n. 36, 3/9/1831. Disponível em: http://fair-use.org/the-liberator/1831/09/03/the-liberator-01-36.pdf, acessado em 10 de dezembro de 2015.

Inúmeras composições foram criadas para serem tocadas nos *meetings* e demais manifestações públicas realizadas Brasil a fora. Tais composições revelam o engajamento e a participação de músicos e maestros na campanha abolicionista – muitos, inclusive, com ascendência africana – e são exemplos de como, através da música, pode-se transmitir ideias sobre a escravidão, abolição, cidadania e memórias que não se quer esquecer. A ação abolicionista contou com o apoio expressivo de profissionais da música, e essa aproximação exerceu um papel fundamental para que a campanha contra a escravidão saísse da esfera política parlamentar e se firmasse como um movimento verdadeiramente popular, atingindo espaços informais da política.

Como músico negro e filho de liberta, Manoel Tranquilino Bastos soube muito bem utilizar a música como canal de mobilização e comunicação política ao juntar-se, em 1884, à Sociedade Libertadora Cachoeirana, promovendo a música dos encontros abolicionistas organizados com a finalidade de arrecadar fundos para a alforria de escravos. A perspectiva de conceber a música como um lugar de ação política, de discutir o fim da escravidão e afirmar uma determinada identidade negra, valorizando heranças africanas, é perceptível em suas composições, considerando os títulos das músicas, os gêneros e as letras (embora a maior parte de suas composições seja para música instrumental). Entre elas, destacamos o *Hino Abolicionista*, o *Hino da Liberdade* ou o *Hino 13 de Maio*, a polca *Príncipe Negro*, a chula *Creoulas Cachoeiranas*, a quadrilha *Os Africanos*, e os dobrados *O Aurorial de Maio*, *Echo da Liberdade*, *O Anjo da Liberdade* e *Navio Negreiro*, este último inspirado na obra de Castro Alves.

Compreender os significados das escolhas do repertório do maestro Bastos não é tarefa fácil. Por um lado, grande parte do seu repertório relacionava-se com as decisões pessoais do artista, por outro, não podemos descartar completamente a influência da Sociedade Libertadora Cachoeirana, à qual havia se unido. Oportunamente, essa união garantiu o desenvolvimento de seus anseios, estratégias e alianças, articulando as suas produções com questões relacionadas à propaganda abolicionista. Portanto, por meio da música e, especialmente, da filarmônica Euterpe Ceciliana, o maestro apostou na visibilidade de seus projetos, engajou-se na campanha abolicionista e conquistou espaços no debate público de sua cidade. Localizamos na Coleção Manoel Tranquilino Bastos, o *Hino Abolicionista*, música composta por Bastos, em 1884. Este hino foi executado pela primeira vez na assembleia promovida pela Libertadora Cachoeirana, em 19 de outubro de 1884, durante a comemoração de entrega de 14 cartas de alforrias pela referida sociedade:

"(...) no momento de distribuição das cartas de liberdade foi tocado o *Hino Abolicionista*, entoado por diversos cantores e composto exclusivamente para esta festa pelo referido 'Professor Bastos'."[555] O hino, executado pela filarmônica Euterpe Ceciliana em diversas manifestações abolicionistas em Cachoeira, possui a seguinte letra:

Brasileiros, cantai liberdade!
Nossa pátria não quer mais escravos
Os grilhões vão quebrar-se num povo
De origem somente de bravos!

Em tudo inspira a santa voz da liberdade
No mar, na selva, na imensidade
E já no céu se vê escrito em letra d'ouro
Redenção ao cativo! É seu tesouro!

O jugo do servilismo
Role em pedaços no chão
Pise altiva a liberdade!
Sobre o pó da escravidão
Abaixo a crença do velho atraso
Que dos cativos venceu-se o prazo
Quebrem-se os ferros da tirania
Sejamos todos livres um dia

Nosso trono há livre e altaneiro
Alvorar o liberto perdão
E Dom Pedro sentado no trono
Bradará liberdade à nação
Rompa-se o verso infamante
À custa de esforços mil
Deus não quer, nós não queremos
Que haja escravos no Brasil

De Rio Branco surgiu a ideia
De Souza Dantas a epopeia
Pedro Segundo, tua equidade
Seja a coroa da liberdade [556]

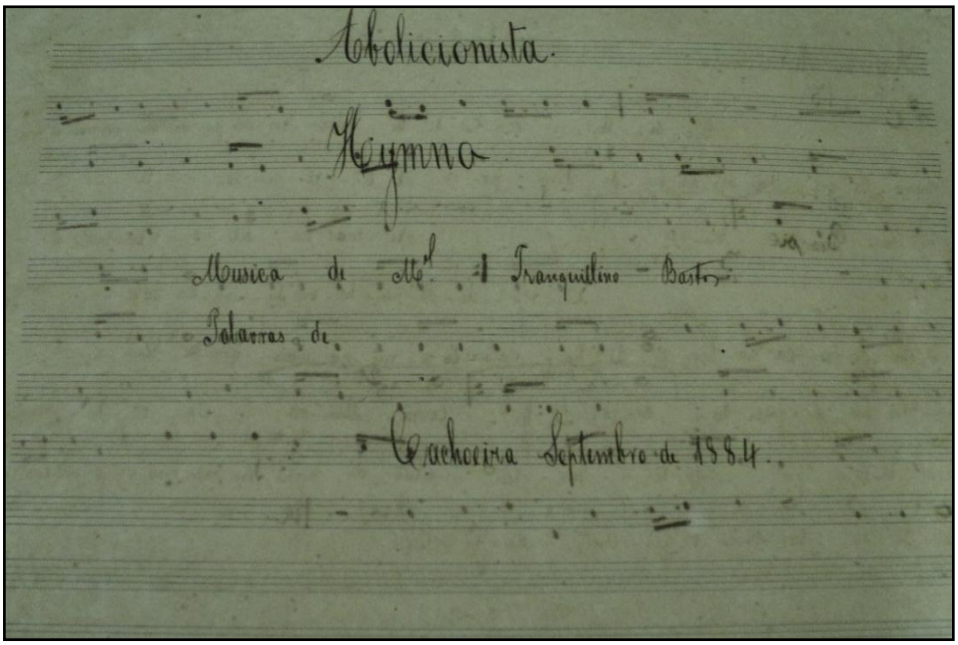
Percebe-se nesta composição, elaborada no calor da luta abolicionista, os seguintes temas: a valorização do sentimento abolicionista, a idealização pelo fim da escravidão e dos heróis da causa abolicionista, a libertação face ao jugo do servilismo, a elevação do escravo a brasileiro, o combate à tirania, o patriotismo brasileiro, a união do povo, o

[555] Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. Seção do Arquivo Colonial e Provincial –Série Governo: Sociedades, maço: 2878 (1884), APEB.
[556] Coleção Manoel Tranquilino Bastos, *Hino Abolicionista*, código 426, BPEB.

destino grandioso da nação e a afirmação dos valores nacionais. Na letra é nítida a ligação da escravidão ao atraso e a barbárie e o seu antagonismo em relação ao progresso e a civilização. Além disso, notamos a utilização de uma linguagem religiosa, cuja imagem central é Deus e sua imposição de uma lei suprema sobre a sociedade: "Deus não quer, nós não queremos/Que haja escravos no Brasil". Nos versos também há referências a dois parlamentares baianos. O primeiro trata-se de Visconde do Rio Branco, que coordenou a luta pela aprovação da Lei do Ventre Livre. A memória desse personagem surge nesses versos como uma espécie de redentor dos escravos, sugerindo que a atitude do visconde deu início ao processo pelo fim da escravidão, de acordo com o hino cantado entoado: "De Rio Branco surgiu a ideia". Assim cantavam os músicos e convidados, que enxergavam na lei promulgada por Rio Branco, um grande passo para o fim da escravidão. Já o segundo político citado, trata-se do Conselheiro Souza Dantas, que em julho de 1884, encaminhou a primeira proposta da Lei dos Sexagenários.[557] Conforme os seus versos: "de Souza Dantas (surgiu) a epopeia". A música, composta em setembro de 1884, trazia referências ao polêmico projeto dantido, apresentado dois meses antes à Câmara dos Deputados. Além de Rio Branco e Souza Dantas, encontramos referências a D. Pedro II, que figura nos versos como herói da nação: "E Dom Pedro sentado no trono/Bradará liberdade à nação". E, mais adiante: "Pedro Segundo, tua equidade/ Seja a coroa da liberdade." Dessa forma, é possível perceber os verdadeiros atos de veneração ao Imperador, e a confiança que lhe era depositada para acabar com a escravidão.

[557] Cf. sobre a Lei do Sexagenário: CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*, Op, cit, p. 370-375.

Figura 15. Partitura do *Hino Abolicionista* (foto da autora).



Fonte: Coleção Manoel Tranquilino Bastos. Partituras. *Hino Abolicionista*, código 426, BPEB.

Segundo a historiadora e musicóloga Analía Chernavsky, a simplicidade da forma estrófica dos hinos, acompanhados por piano e/ou órgão ou, até mesmo, por filarmônicas, e o seu canto de cunho coletivo, entre outros fatores, o caracterizaram durante séculos como um dos gêneros mais populares dentro do vasto repertório da música ocidental. Diversos grupos adotaram o hino como uma das principais formas para expressar admiração, respeito e apego, seja a alguém, a algo, ou a uma causa, uma crença e um ideal.[558] Para Chernavsky, os hinos são, ao mesmo tempo, símbolos e instrumentos de construção de símbolos.[559] Neste sentido, os hinos abolicionistas, produzidos no calor da luta pelo fim da escravidão, tornaram-se poderosos instrumentos de propaganda em uma época em que escravos, libertos e grande parte da população livre eram excluídos do acesso à alfabetização. O *boom* nacionalista que irrompeu em praticamente todos os países do Ocidente durante o século XIX, criou um campo extremamente fértil para o cultivo desse gênero em suas facetas cívicas e patrióticas, aliás, muito profícuas.[560] No âmbito desse esforço, José Murilo de Carvalho, observou que foram produzidos escudos, bandeiras,

[558] CHERNAVSKY, Analía. *A construção dos mitos e heróis do Brasil nos hinos esquecidos da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro, Programa Nacional de Apoio à Pesquisa - FBN/MinC, 2009, p. 5.
[559] Idem, p. 80.
[560] Idem, p. 5.

heróis e, para homenageá-los, compuseram-se hinos.[561] Embora Carvalho tenha analisado os símbolos cívicos produzidos para caracterizar um novo regime político implantado – no caso, o regime republicano – avaliamos que uma profusão de rituais, imagens, símbolos e hinos também operaram na construção e disseminação do abolicionismo. O movimento abolicionista precisou elaborar simbologias para se legitimar.

Junto com Bastos, um número significativo de músicos e maestros se envolveu na campanha abolicionista no país. Na tarde de 25 de março de 1881, foi entoado pela primeira vez o hino da Sociedade Cearense Libertadora, composto por Frederico Severo, poeta e teatrólogo de grande prestígio na época, e musicado pelo maestro João Moreira da Rocha. Portanto, avaliamos que algumas obras musicais produzidas com a mesma finalidade, são passíveis de comparação com os hinos abolicionistas compostos por Bastos, como o *Hino da Sociedade Cearense Libertadora*:

Eia! às armas, soldados livres,
Na vanguarda já soa o tambor!
Eis o mote de vosso estandarte:
Liberdade, aos cativos, e amor

Para sempre se apague da face
Da formosura auriverde bandeira
Esse negro borrão que nos mancha
E que avilta a nação brasileira.

Os soldados da causa tão santa
Jamais podem na luta cair!
E se alguém sucumbiu na peleja,
Não caiu, mergulhou no - povir.

Nossas armas tão brancas e puras
Tem no punho a palavra – Perdão!
Entre as dobras do nosso estandarte
Animou-se uma deusa – A Razão!

Expulsai do país das palmeiras,
Onde o sol mais abrasa e mais arde,
Os vilões traficantes de escravos,
Raça infame, nojenta e covarde.

Todo mundo que atento nos ouve,
Bate palmas aos nossos heróis,
Quando vir que não há mais senhores,
Nem escravos na pátria dos sóis!

[561] CARVALHO, J. M. de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

E que a águia altaneira que voa,
Pelo dorso dos serros azuis,
Leve aos astros, na garra gigante,
A bandeira banhada de luz![562]

O hino acima foi muito executado durante as celebrações pela Abolição no Ceará. De forma semelhante ao *Hino Abolicionista*, composto para as manifestações abolicionistas em Cachoeira, é possível identificarmos em seus versos a valorização da causa pelo fim da escravidão; a noção da escravidão ligada ao atraso – "A bandeira banhada de luz", representaria a liberdade, as "luzes do século", do progresso, em contraponto ao "negro borrão que nos mancha" relacionado à escravidão –; o patriotismo brasileiro; o destino grandioso da nação tropical, a afirmação dos valores nacionais e o combate aos traficantes de escravos, tidos como vilões da nação. Porém, apesar das temáticas contidas nas letras se aproximarem, elas se diferenciam em relação ao protagonismo na luta para salvar a nação das trevas da escravidão. Enquanto o hino de Cachoeira heroicizava parlamentares abolicionistas e confiava na ação de D. Pedro II para "quebrar os grilhões dos escravos", a composição cearense apostaria na união do povo, em "soldados livres" para lutar pela liberdade dos cativos.

Encontramos referência sobre a execução desse hino na solenidade festiva promovida pela Libertadora Cearense, em 30 de novembro de 1882, por ocasião da visita de José do Patrocínio à capital do Ceará: "o grande homem foi alvo de uma estupenda ovação" e "uma banda de música postada à entrada daquele edifício (hotel do Norte), tocou o hino da abolição e várias peças do seu repertório, em honra a José do Patrocínio."[563] Segundo o jornal *Gazeta da Tarde*, durante um almoço no hotel Norte:

> um honrado cidadão cearense, cujo nome foi-nos difícil obter no meio de tantas comoções alegres, deu ao ilustre hospede, diretor do movimento abolicionista no Brasil, uma carta de liberdade, afim de que este último a entregasse a seu escravo. Todos os convivas levantaram-se e abraçaram ao novo cidadão [...] foi uma festa esplendida e única, virgulada de risos e de lágrimas.[564]

[562] SEVERO, Frederico e MOREIRA, Maestro. *Hynno da Sociedade Cearense Libertadora*, Ceará, s/e,s/d. Partitura Impressa. (MUS I M-II-20), BN.
[563] *Gazeta da Tarde*. Rio de Janeiro, 12/12/1882, BN.
[564] Idem.

Cabe destacar que tanto o *Hino Abolicionista* como o *Hino da Sociedade Libertadora Cearense,* não fugia à regra das composições abolicionistas de outras plagas. Em 20 de agosto de 1881, na cidade de São Paulo, realizou-se nos salões do Club Gymnastico Portuguez, um grande concerto vocal e instrumental com a finalidade de obter donativos para a Caixa Emancipadora Luiz Gama, fundada naquele ano. O concerto foi organizado por iniciativa do maestro português Gomes Cardim[565] – residente em São Paulo naquela época – que compôs expressamente para aquela festa uma peça musical intitulada *Hino da Abolição*, com poesia de Brazil Silvado.[566] Segundo a *Gazeta da Tarde*, em 16 de março de 1883, a Caixa Emancipadora Luiz Gama fez a sua primeira "festa de liberdade" no Teatro São José, entregando cartas de alforrias a nove escravos. "Antes e depois da solenidade, tocou a banda de música do corpo de permanentes, o *Hino da Abolição*, do maestro Gomes Cardim."[567]

O maestro Gomes Cardim, aderiu à causa abolicionista, compondo outros hinos que contribuíram para a propaganda, por exemplo, o *Hino da Cearense*. Assim com ele, atuava o maestro Cardozo de Menezes,[568] autor da marcha sinfônica a *Marselhesa dos Escravos* – uma remissão ao republicanismo.[569] Essa composição foi executada no concerto de instalação do Centro Abolicionista Comercial, no Rio de Janeiro, em meio a um repertório composto por tangos, zarzuelas, lundus e maxixe. Nesse dia o concerto foi conduzido com mestria por Chiquinha Gonzaga e pelo coro de alunas do Colégio Nossa Senhora do Monte do Carmo.[570]

A *Marselhesa dos Escravos* também foi executada na quermesse que ocorreu no Teatro Polytheama, na capital do Império, em 25 de março de 1884 – "um verdadeiro misto de Carnaval e de feira", que festejava a Abolição na província do Ceará. Robert Conrad argumentou que esse entretenimento era semelhante ao oferecido nas reuniões políticas do início da década de 1880, embora com adições muito populares: a leitura de

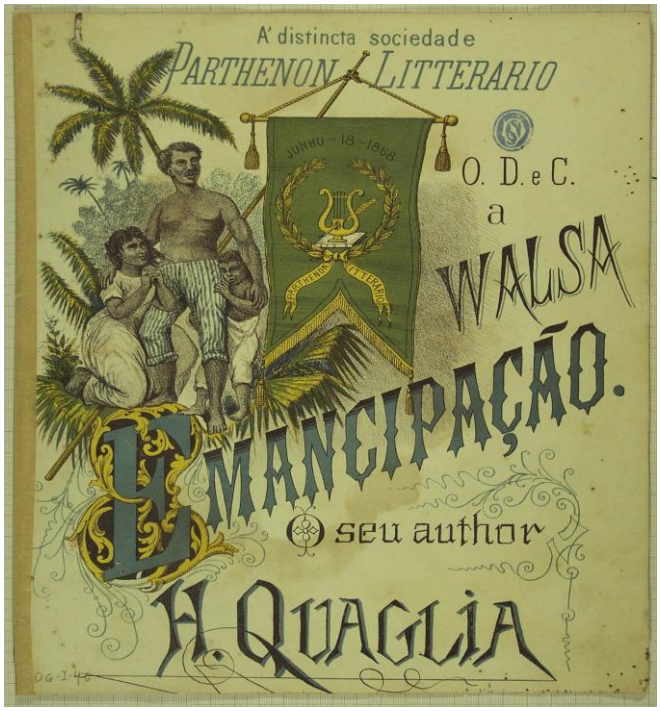
[565] O comendador português João Pedro Gomes Cardim escreveu diversas músicas para revista de Arthur Azevedo, com destaque para *O Bilontra* – uma revista sobre os acontecimentos de 1885. TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 227.
[566] *Gazeta da Tarde*. Rio de Janeiro, 17/08/1881, BN.
[567] *Gazeta da Tarde*. Rio de Janeiro, 17/03/1883, BN.
[568] Antônio Frederico Cardoso de Menezes foi compositor e pianista de música popular brasileira.
[569]As descrições da época também trazem referências ao costume dos abolicionistas republicanos de cantarem e tocarem a *Marselhesa* e de representarem em suas manifestações o barrete frígio republicano. Cabe destacar que a composição *Marselhesa dos Escravos* foi inspirada no hino francês e simbolizava a luta pela libertação dos escravos e pelo progresso da nação. Segundo Ângela, em contraste com o abolicionismo anglo-americano, em lugar da religião, símbolos da revolução francesa – falas encerradas com a *Marselhesa* – marcaram algumas conferencias-concerto no Brasil. Cf. ALONSO, Ângela. *A teatralização da política*. Op. cit, p. 107.
[570] Idem, p. 109.

uma carta de Joaquim Nabuco, ainda na Europa; execuções orquestrais do *Hino Nacional*; da sinfonia *O Guarani,* de Carlos Gomes; da *Marselhesa dos Escravos*, composto por Cardoso de Menezes; solos musicais; peças em um ato; cenas cômicas; um coro ao ar livre e a dança do tango.[571] Segundo Conrad, músicas e poesias foram escritas para apoiar o movimento abolicionista, dentre elas as obras *Ingênua Polka Brilhante*, composta para a Associação Central Emancipadora pelo estudante de música Horácio Fluminense; *A Escravidão e o Christo* de Ernesto Sena, recitada para o público abolicionista pelo próprio autor da obra e *Essencialmente Agrícola*, "uma caricatura em estilo de polca de um muito comum argumento pró-escravatura, dedicado a José do Patrocínio por uma senhora abolicionista anônima e anunciada na *Gazeta da Tarde*."[572]

Na província do Rio Grande do Sul localizamos a valsa *Emancipação,*[573] composta exclusivamente para a Sociedade Parthenon Literário, sediada em Porto Alegre, por H. Quaglia. A música não possui letra e na capa da partitura (cf. figura 16) constam três negros, um adulto de pé, em posição de liderança, protegendo uma criança agarrada às suas pernas, e uma negra adulta ajoelhada ao seu lado. O casal parece demonstrar um ato de deferência à bandeira que simboliza a Sociedade Pethernon Literário, criada em 18 de junho de 1868, e as palmeiras retratadas poderiam representar o nacionalismo – a valorização de símbolos nacionais do período imperial –, valores africanos, já que a palmeira ocupa um papel central na cultura banto[574] ou, até mesmo, uma referência a Palmares, onde predominavam palmeiras. Essa associação participou de campanhas abolicionistas, angariando fundos para libertação de escravos, e realizando saraus poético-musicais nos quais ocorriam entregas de cartas de alforria. Sendo assim, as pessoas na imagem, possivelmente representavam escravos (já que também se encontram descalços) libertos pela referida sociedade.

[571] CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil*. Op. cit., p. 236.
[572] Idem, pp.182-3.
[573] QUAGLIA, H. *Emancipação*. Rio Grande do Sul, s/e,s/d. Partitura Impressa. (MUS I DG-I-46), BN.
[574] LARA, Silvia H. "Marronagge et pouvoir colonial. Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle." *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2007/3 62e année, p. 654.

Figura 16. Capa da valsa *Emancipação* – para piano.



Fonte: QUAGLIA, H. *Emancipação*, BN.

Para finalizar, destacamos a obra *Batuque*, de autoria do músico negro carioca Henrique Alves de Mesquita.[575] Embora composta no ano de 1874, foi muito executada no tempo da propaganda abolicionista. Diversos jongos e batuques fizeram parte do repertório de Alves de Mesquita.[576] Conforme Lilia Schwarcz e Lúcia Garcia, quando publicada pela primeira vez, foi entendida como batuqueira porque incluía, de maneira episódica, um sugestivo batuque negro para contrastar com o ambiente melódico dos reinóis.[577]

Musicais que incluíam diversos gêneros populares e repertórios da elite oitocentista, como óperas e músicas orquestrais, moldavam a campanha antiescravista. Peças de canto, música clássica, valsas italianas, hinos, tangos, polcas, lundus, maxixes, jongos e batuques, poderiam ser vislumbrados pelos convivas nos eventos abolicionistas e, provavelmente, atraíram grande público aos teatros e ruas em épocas de discussão sobre a abolição. Contratar artistas para criar e/ou adaptar e executar temas antiescravistas durante as reuniões festivas era uma prática comum entre as associações abolicionistas. No entanto, essas músicas, assim como as demais demonstrações públicas realizadas Brasil a fora, não

[575] MESQUITA, Henrique Alves de. *Batuque.* In: Sociedade Cultural e Artística Uirapuru. Música Imperial. (MUS 01903), BN.
[576] Cf. SOUZA, Silvia Cristina Martins de. "Que venham negros a cena com maracas e tambores: jongo, teatro e campanha abolicionista no Rio de Janeiro," *Afro-Ásia,* 40 (2009), pp.145-171.
[577] SCHWARCZ, Lilia; GARCIA, Lúcia. *Registros escravos: repertório das fontes oitocentistas pertencentes ao Acervo da Biblioteca Nacional*. FBN, 2006, p.227.

seguiam uma lógica homogeneizante. Por um lado, em alguns aspectos, dialogavam e se assemelhavam com práticas de grupos organizados em diversas províncias do Império e, por outro, revelavam diferentes interpretações sobre o abolicionismo brasileiro e uma forma própria de propaganda e conteúdo. As composições revelam-se, ainda, como documentos valiosos da cultura popular brasileira e, apesar dos seus sons imprimirem ideias variadas, tinham o mesmo propósito: colaborar para a campanha pelo fim da escravidão no país.

Embora o movimento contra a escravidão tenha se constituído bem mais tarde no Brasil do que nos Estados Unidos, e embora constituam situações culturais e sociais diversas, nas sociedades mencionadas uma "cultura musical abolicionista" despontou como um importante canal de comunicação e expressão política de muitos homens negros e, em geral, de populares. Nesse sentido, o campo musical ocupou para esses homens um espaço fundamental de reivindicação pelo fim da escravidão e de exercício político. Conhecer essas músicas e a atuação de músicos na campanha abolicionista também amplia a nossa concepção sobre conexões políticas e culturais negras para uma dimensão transatlântica. As trajetórias de artistas negros em diferentes espaços se entrelaçam umas às outras, sejam esses laços mais ou menos estreitos. Tranquilino Bastos, ao lado de outros homens negros estadunidenses letrados e atuantes no movimento abolicionista, como Joshua Simpson e William Brown, trilhou um importante caminho de luta pelo fim da escravidão e afirmação de uma identidade negra.

Joshua McCarter Simpson nasceu livre, em 1820, no estado de Ohio, e viveu até 1876. Assim como a maioria dos negros livres de sua época, teve uma infância difícil. Foi operário de uma fábrica e aprendeu sozinho a ler e escrever. Em 1844, ingressou no Oberlin College, uma instituição de ensino superior de artes que admitia estudantes negros. Suas primeiras composições antiescravistas foram publicadas no ano de 1842. Após essa publicação, escreveu diversas canções que ganharam destaque nos *meetings* abolicionistas, tornando-se muito populares. Porém, suas músicas ficaram atreladas ao sistema de fugas para dar liberdade aos escravos, a *Underground Railroad*. Ao longo de sua trajetória, além de ter contribuído para a causa abolicionista como compositor, poeta e ativista, também atuou como cantor de encontros antiescravistas.[578] Em 1854, publicou *The Emancipation*

[578] Cf. EAKLOR, Vicki. "The Songs of the Emancipation Car: Variations on an Abolitionist Theme". In: *Missouri Historical Society Bulletin* 36 (1980): 92–102.

Car, uma coleção de canções abolicionistas de sua autoria, na qual afirmou ser o primeiro livro de poesia original e de canções publicadas por um afro-americano.[579]

Já William Wells Brown nasceu escravo no ano de 1814, em Montgomery County, Kentucky, e morreu na cidade de Chelsea, Massachusetts, em 1884. Na condição de escravo, trabalhou em uma embarcação a vapor, circulando por diversos lugares na América do Norte. Conseguiu fugir em 1834 e adotou o nome de um *quaker*, Wells Brown, que o ajudou durante sua fuga. Neste mesmo ano, casou-se com uma mulher negra livre e mudou-se para Buffalo, Nova York, onde trabalhou novamente num navio a vapor, ajudando outros escravos fugitivos. Aprendeu a ler e escrever sozinho e engajou-se no movimento abolicionista, participando regularmente de reuniões da *Anti-Slavery Society*, junto com William Garrison e Frederick Douglass. Ministrou diversas palestras em conferências abolicionistas e, em 1847, publicou uma autobiografia, *Narrative of William Wells Brown, an American slave*, que se tornou um *best-seller* nos Estados Unidos, ao lado da autobiografia de Frederick Douglass. Em seguida, organizou *The Anti-Slavery Harp*, uma coleção de hinos para reuniões antiescravistas, publicada em 1848. No ano seguinte, viajou para França para participar do Congresso Internacional da Paz, em Paris, e iniciou uma turnê de palestras sobre a questão da escravidão pela Grã-Bretanha. Permaneceu na Europa até 1854, devido à aprovação da Lei do Escravo Fugitivo, em 1850, nos Estados Unidos, fato que tornava o seu retorno muito perigoso. No tempo em que esteve no exterior, escreveu diversos livros e publicou, em Londres, uma versão ampliada da sua autobiografia. Cabe destacar que muitas narrativas escritas ou ditadas por escravos libertos foram utilizadas como instrumentos de propaganda abolicionista, tanto na Inglaterra, no final do século XVIII, como nos Estados Unidos, já na metade do século XIX.[580] As autobiografias foram instrumentos privilegiados de sensibilização da sociedade britânica e americana para a causa abolicionista, rendendo também prestígio e ganhos financeiros para

[579] SIMPSON, J. *The Emancipation Car, Being an Original Composition of Anti-Slavery Ballads*. Zanesville: Sullivan & Brown, (2º edição), 1874.

[580] Cf. BEZERRA, Nielson Rosa. "Escravidão, biografias e a memória dos excluídos." In: *Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 49, ago. 2011. A título de exemplo citamos a autobiografias de Olaudah Equiano, (publicada em 1789, em Londres) e de Mahommah Gardo Baquaqua (publicada em 1845, em Detroit (EUA)). Cf. SWEET, James. "Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingues Àlvares, and the methodological challenges ok studying the Africa Diaspora."*AHR*, v. 114, número 02, 2009; LARA, Silvia H. Escravidão. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 1988 (Nesse número especial, Silvia Lara descreveu uma parte da autobiografia de Baquaqua). Autobiografias como a de Equiano e Baquaqua contribuíram para os estudos do comércio atlântico de escravos e da vida dos africanos. Ambos eram homens do mar, que transitaram por vários lugares do Atlântico e tornaram-se símbolos de liberdade negra.

os seus autores.[581] Em 1854, Brown conseguiu comprar a sua liberdade e retornar aos Estados Unidos. Estabeleceu-se em Massachusetts e reiniciou o circuito de palestras no Norte, lutando de forma mais eficaz pelo fim da escravidão – nas suas palavras: "o sistema mais cruel de opressão".[582] Diferente de Bastos e Simpson, a sua atividade principal não era de músico ou de compositor. Brown atuou como conferencista, escritor, dramaturgo e professor. Porém, escreveu letras de algumas canções abolicionistas, como *Fling out the Anti-Slavery flag*, mencionada no *The Liberator*, em agosto de 1859, por ter sido cantada na *New England Colored Citizens Convention.*[583]

Tranquilino Bastos nasceu livre, assim como Simpson e, de forma próxima aos músicos do norte, aprendeu a ler e escrever sozinho, auxiliou escravos fugitivos e foi um importante ativista no movimento antiescravista de sua cidade, sendo muito prestigiado por conta de sua atuação no meio musical e na campanha abolicionista. O maestro não circulou por muitos lugares como Brown e, certamente, não conheceu pessoalmente os dois músicos citados. É possível que ele tenha ouvido falar deles por meio da sociedade abolicionista a qual fazia parte, ou mesmo através dos jornais, panfletos e livros que circulavam pelo porto de Cachoeira. Viveram em épocas próximas, porém, em mundos muito diferentes nas Américas, e suas condições sociais também se diferenciavam. Suas escolhas musicais imprimiam tons e formas distintas, mesmo que as temáticas se aproximassem. No repertório de Bastos, por exemplo, assim como nas composições de seus colegas abolicionistas do norte, encontramos diversos hinos com temas ligados à valorização do sentimento antiescravista, à idealização pelo fim da escravidão e dos heróis da causa abolicionista, ao patriotismo, à afirmação dos valores nacionais e ao uso de um vocabulário religioso. Embora em outro contexto religioso, Bastos igualmente expressou por meio da música, a sua esperança na "lei divina" e "justiça final" para os escravos e seus descendentes.

Apesar das inúmeras diferenças entre eles, os caminhos escolhidos e alguns problemas que enfrentavam os aproximavam.[584] Compartilhando experiências comuns: a

[581] Cf. BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, biografias e a memória dos excluídos.* Op. cit.
[582] Cf. BROWN, William W. *Narrative of William Wells Brown, an American slave*. London: Charles Gilpin, 1849. University of North Carolina at Chapel Hill, número: E444 .B88 1849. Disponível em: http://docsouth.unc.edu/fpn/brownw/brown.html, acessado em 13 de dezembro de 2015.
[583] Cf. EAKLOR, Vicki L. *American antislavery songs.* Op. cit, pp. 265-266.
[584] Cf. a análise de Martha Abreu sobre a trajetória dos músicos negros Eduardo das Neves e Bert Williams no período pós-abolição: ABREU, Martha. "Conflitos musicais no Pós-abolição. Brasil e Estados Unidos (1890 a 1920)." In: ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna; LONER, Beatriz; MATTOS, Hebe;

de intelectual e músico negro que conviveu com a realidade da escravidão em seu país, desenvolveram ações semelhantes frente aos problemas da escravidão e aos desafios impostos à população negra neste período. Lidaram com incertezas, estabeleceram estratégias e ampliaram as oportunidades dos artistas negros no meio político. Mesmo com os limites raciais impostos, cada um a seu modo lutou pela sua integração social e, neste sentido, o campo musical abria caminhos de expressão para que pudessem dialogar com a realidade social e política de seu tempo. Suas composições afloram denúncias sobre as duras condições de vida da população negra e sobre as discriminações sofridas por eles, expressando um desejo de liberdade. Portanto, as experiências vivenciadas por esses músicos permitem matizar as possibilidades de atuação política e cultural abertas aos ativistas negros. Por meio da música eles se inseriram socialmente, transitaram tanto nos seus mundos como no mundo dos intelectuais e políticos brancos. Em busca da "música harmônica, a deliciosa consonância dos três sons sobrepostos do acorde perfeito" – [585] uma alusão à possibilidade de construção de uma sociedade harmônica – deixaram marcas sonoras de suas atuações políticas na campanha abolicionista, demonstrando que mãos e vozes de gente negra protagonizaram a luta pela liberdade nos dois lados do Atlântico.

MOSMA, Karl (orgs.). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos*, volume 3, Niterói: Editora da UFF, 2014, pp. 83-94.

[585] Manuscritos Manoel Tranquilinos Bastos. *A trindade dos sons.* APJR.

CAPÍTULO 4. ABOLIÇÃO E PÓS-ABOLIÇÃO EM CRÔNICAS

4.1 "Aleluia pelo 13 de Maio. Não mais se compram e se vendem irmãos. Viva!": os significados das comemorações da liberdade em Maio de 1888

> Cantemos o seu hino pela abolição. Do crime e da ressurreição do direito e da justiça. Hosana pela vitória da civilização contra a ignorância selvática. Não mais se compram e se vendem irmãos. Viva! (…)[586]

No mês de maio de 1888, a maioria dos escravos já era livre. Estima-se que mais de 90% dos escravos brasileiros já haviam conseguido a liberdade por meio das alforrias coletivas e das fugas, entre os anos de 1886 e 1887.[587] Portanto, foi diante de um quadro de tensões crescentes, ondas de fugas e agitações escravas, movimentos populares de grandes proporções, e de um consenso que cercava a condenação do trabalho escravo, que a princesa regente do Império assinou, em pleno domingo, o decreto que representaria o fim da escravidão no Brasil. A Lei Áurea, nas palavras de Sílvio Romero – "o fruto que pendia de apodrecido" [588] –, veio tarde em relação a outros lugares das Américas, mas, de qualquer forma, após sancionada, o delírio foi geral, atraindo para a monarquia regente simpatias populares. O caminho percorrido por escravos, libertos, livres pobres, quilombolas, políticos e intelectuais ao longo de mais de trezentos anos, chegava-se ao fim.

Por meio dos cabos telegráficos, a notícia do "decreto redentor" se espalhou pelas diversas províncias do Império. As comemorações emanaram da Corte para as capitais, desencadeando uma explosão em forma de festa. Entidades abolicionistas, estudantes e populares – ex-escravos, forros, livres, africanos, crioulos, negros e brancos – tomaram as

[586] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Aleluia pelo13 de Maio*, APJR.
[587] O 13 de Maio redimiu 700 mil escravos que, representavam, àquela altura, um número pequeno da população, estimada em 15 milhões de pessoas. SCHWARCZ, Lilia Moritz. "Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da Abolição brasileira." In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. GOMES, Flávio Santos (org.) *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil.* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007, p. 24.
[588] ROMERO, Sílvio, *apud*, CARNEIRO, Edison, *Ladinos e crioulos* (Estudos sobre o negro no Brasil). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, p. 96.

ruas das cidades com passeatas, marchas e todos os demais tipos de manifestações, após a aprovação da lei que abolia a escravidão no Brasil. As celebrações transformaram-se em grande manifestação popular, refletindo, de certa forma, a amplitude social do movimento abolicionista no Brasil.[589]

As ruas do Rio de Janeiro foram tomadas por intermináveis festas. Uma grande multidão se concentrou nas adjacências do Senado e diante do Paço Imperial para festejar a assinatura da Lei Áurea. Em seguida, houve desfile de entidades abolicionistas e populares pela cidade. Esse momento de comemoração foi rememorado pelo romancista Machado de Assis, cinco anos depois, como o único dia de puro delírio público de que tinha lembrança.[590] Os festejos na Corte se estenderam até o dia 20 de maio. Valendo-me da expressão utilizada por Eduardo Silva, o Rio de Janeiro parecia estar "de cabeça para baixo", "[...] parou o porto do Rio, os trens de carga, as repartições públicas, o serviço de correios, os bancos, as escolas públicas e particulares, tudo parou para ver e participar da festa, até a fadiga mais completa, que só baixou no dia 20."[591] Rapidamente a notícia do decreto de emancipação se espalhou pelas cidades do interior e circularam entre os escravos de uma fazenda para outra. Em Vassouras, durante três dias e três noites podia-se ouvir o eco dos tambores das festas negras pela Abolição. Conforme Stanley Stein, jongueiros recorreram aos acontecimentos de 13 de maio em suas composições, referindo-se à atitude vacilante do Imperador ("pedra") em relação à abolição, elogiando o ato de sua filha ("rainha"): "eu pisei na pedra, pedra balanceou / Mundo tava torto, rainha endireitou."[592]

Em São Paulo, a notícia da Abolição agitou a população da capital da província e modificou o cenário social de diversas cidades paulistas.[593] As praças públicas e as ruas da

[589] FRAGA FILHO, Walter. "Os 13 de maio e as celebrações da liberdade, Bahia, 1888-1893," In: *História Social*, n. 19, segundo semestre de 2010, p. 78.

[590] Para análise das festas ocorridas no Rio de Janeiro. Cf: CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-1888)*. 2º.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. pp. 332-333; MORAIS, Renata Figueiredo. "As festas da abolição: o 13 de maio e seus significados no Rio de Janeiro (1988-1908)," (Tese de doutorado em história social da cultura, Rio de Janeiro, PUC, 2012); DOMINGUES, Petrônio, "A redempção de nossa raça: as comemorações da abolição da escravatura no Brasil," In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31 n.62, dez. 2011.

[591] SILVA, Eduardo. "Sobre versos, bandeiras e flores." In: VENÂNCIO, Renato Pinto (Org.). *Panfletos abolicionistas*: o 13 de maio em versos. Belo Horizonte: Secretaria do Estado de Cultura de Minas Gerais/ Arquivo Público Mineiro, 2007. p.17.

[592] STEIN, Stanley Julian. *Vassouras*: *um município brasileiro do café (1850-1900).* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, pp. 302-303.

[593] Sobre as comemorações do Treze de Maio em São Paulo e seus múltiplos sentidos, Cf. QUEIROZ, Elisangela Mendes. "Negros batuques, áureos festejos: a celebração da liberdade em maio de 1888." In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão.* ANPUH/SP-USP. São Paulo, 2008; DOMINGUES, Petrônio, *A redempção de nossa raça Brasil,* Op. cit; PEREIRA, Matheus Serva. *Uma*

capital paulistana e de diversos núcleos urbanos do interior ficaram abarrotadas de pessoas que, ao som das bandas de música, dançavam e cantavam, dando vivas e mais vivas à princesa Isabel – a Redentora, a José do Patrocínio, a Antônio Bento e a outros "defensores da raça".[594] Na cidade portuária de Santos, rumo de muitos cativos que deixaram as lavouras de café para se reunir aos Quilombos do Jabaquara ou do Pai Felipe, os batuques dos negros foram marcantes durante as celebrações, chamando a atenção do jornalista republicano Silva Jardim: "passeatas dos pretos, bandeiras à frente, com seus grosseiros instrumentos músicos, suas grosseiras roupas, endomingados alguns, esfarrapados outros, que me vinham despertar ás vezes, convidando-me a segui-los [...]."[595]

Foi embalado por esse clima festivo que o político republicano Silva Jardim afirmou ter esboçado uma canção para a comemoração do fim da escravidão. Porém, o objetivo da elaboração da canção, publicada em seu livro de memórias, estava relacionado aos seus interesses políticos, pois, naquele momento, era necessário garantir uma legitimidade e um apoio do movimento republicano aos libertos.[596] Na fase final da campanha republicana, Jardim se sobressaiu como o grande propagandista dos ideais republicanos. Para Maria Helena Machado, uma lógica paternalista se revelava na canção do político. Nas palavras da historiadora, "a canção de Silva Jardim sugere que o papel correto daquelas 'almas simples', em nomes das quais se havia feito o movimento, seria agora o demonstrar toda a sua gratidão aos heróis da Abolição, mantendo-se no papel de espectadores de seu próprio destino."[597] Não se sabe exatamente se Jardim apenas copiou a canção que havia escutado pelas ruas de Santos naquele maio de 1888, ou se ele próprio a compôs.[598] Além da versão publicada no seu livro memorialístico, Matheus Serva Pereira, em sua pesquisa sobre as experiências de Quintino de Lacerda e dos quilombolas do Jabaquara, cita uma versão diferente, publicada no *Almanaque da Casa Branca* de 1889, que atribuía a autoria da canção a Pai Felipe, contradizendo, assim, a afirmação do político

---

viagem possível: da escravidão à cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil. (Dissertação de mestrado em História Social, Niterói, UFF, 2011).

[594] FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*: *processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre*, *apud,* DOMINGUES, Petrônio, *A redempção de nossa raça*. Op. cit.

[595] JARDIM, Silva. *Memórias e viagens*: *campanha de um propagandista (1887-1890).* Lisboa: Tipografia da Companhia Nacional Editora, 1891, p.86, IHGB.

[596] Cf. PEREIRA, Matheus Serva. *Uma viagem possível.* Op. cit., pp. 161-64.

[597] MACHADO, Maria Helena. "De Rebeldes a Fura-Greves: As duas faces da experiência da liberdade dos quilombolas do Jabaquara na Santos Pós-Emancipação". In: CUNHA, Olívia; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Quase-cidadãos. Histórias e antropologias da Pós-Emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007, p. 251.

[598] Cf. PEREIRA, Matheus Serva. *Uma viagem possível.* Op. cit., pp. 161.

republicano. A "canção abolicionista" era mais longa e remetia a sua autoria a Pai Felipe, um dos chefes dos quilombos de Santos, e não a Silva Jardim.[599] Afora essas duas publicações, localizamos outra versão da canção que, da mesma forma que a transcrita no *Almanaque da Casa Branca*, referiu-se à autoria da canção a Pai Felipe. A canção, "oferecida aos pretos do Quilombo Jabaquara", evidencia a atuação do movimento abolicionista brasileiro, indicando a importância atribuída a líderes como Santos Pereira – conhecido como Santos Garrafão –, Pai Felipe e Quintino Lacerda, como se pode constatar por meio dos versos que transcrevemos:

> Canção do Abolicionismo Brasileiro (Para ser cantada na rua)
> Oferecida aos pretos do Quilombo Jabaquara
> (Preço dois vinténs. O produto da venda será para o foguetório)
>
> Acabou-se a escravidão!
> Assim é!
> Viva o Santos Garrafão!
> Olaré!
> A coisa seguiu com tino!
> Assim é!
> Viva o Lacerda Quintino!
> Olaré!
> E foi sem susto maior,
> Assim é!
> Viva, pois, o nosso Major!
> Olaré!
> Viva todo o abolicionista,
> Assim é!
> E viva o povo paulista!
> Olaré!
> E que festa de espavento!
> Assim é!
> Viva então o Antonio Bento!
> Olaré!
> Que glórias, tantas e tantas,
> Assim é!
> Viva o patriota Dantas!
> Olaré!
> Isabel não teve medo,
> Assim é!
> Viva o Senhor João Alfredo!
> Olaré!
> E nem houve morticínio
> Assim é!
> Viva o Zé do Patrocínio!
> Olaré!
> Pr´o Firmino houve trabuco,

[599] Idem, p. 162.

Assim é!
Mas viva Joaquim Nabuco!
Olaré!
Abolicionista não é prosa,
Assim é!
Viva o doutor Ruy Barbosa,
Olaré!
Em festa bebamos uva!
Assim é!
Ao Quintino Bocaiuva!
Olaré!
Não houve nenhuma perda
Assim é!
Viva o Carlos de Lacerda
Olaré!
E que acabe tudo em paz,
Assim é!
Viva, pois, qualquer caifaz!
Olaré!
Mas estava feita a cama,
Assim é!
Viva a memória do Gama!
Olaré!

Jabaquara, 13 de maio de 1888. Dia da libertação dos brancos. Pae Felippe.[600]

Embora não saibamos precisamente a identidade do autor da canção, ela nos revela a forma como os abolicionistas pretendiam marcar simbolicamente a memória do Treze de Maio. Como apontou Serva Pereira, além de remeter à Abolição como uma vitória dos abolicionistas – cabendo-lhes a posição de protagonistas e, quanto aos ex-escravos, a posição de meros espectadores de seus próprios destinos –, afirmar que esta ocorreu sem grandes perturbações da ordem, seu último verso "Dia da libertação dos brancos", é bastante elucidativo, sugerindo, dessa forma, que a instituição escrava seria responsável pelo atraso nacional. Seu fim possibilitou ao branco, dotados de valores progressistas e civilizados, alcançar a sua liberdade plena.[601]

Na província do Ceará, onde a escravidão já havia sido extinta quatro anos antes – sendo a primeira província a decretar, oficialmente, em 25 de março de 1884, o fim da escravidão – o anúncio da Lei Áurea foi recebido festivamente como uma vitória

[600] *Canção do Abolicionismo Brasileiro*, Música Impressa. (Agradeço à Lívia Antunes pelo repasse do documento).
[601] PEREIRA, Matheus Serva. *Uma viagem possível.* Op. cit., p. 165.

definitiva.[602] A notícia da lei também despertou a multidão e parou toda a atividade em Pernambuco. As festividades que duraram quase uma semana foram mencionadas em vários jornais da província. José Mariano, abolicionista local e membro do Clube do Cupim, assumiu grande parte das celebrações públicas do dia 13 de Maio. Rodeado por integrantes de entidades abolicionistas, Mariano, em seu pronunciamento, exclamou o significado do dia e saudou a presença de centenas de ex-escravos na arquibancada. Após discurso, convidou a todos os expectadores a marcharem com ele pelas ruas de Recife. A marcha de terça-feira, 15 de maio, foi a maior e mais demonstrativa, contando com a participação de doze mil pessoas. Uma grande procissão de "africanos", na quinta-feira, também conquistou a atenção da imprensa. Começando no Teatro Santa Isabel e terminando na sede do governo municipal, a marcha contou com líderes da comunidade negra livre e dos "treze de maio".[603]

No mesmo ano de extinção da escravidão no Ceará e no Amazonas,[604] também foi extinta a escravidão em algumas cidades da província do Rio Grande do Sul. Nos meses de agosto e setembro de 1884, uma série de alforrias em massa foi promovida nessa província. Segundo Robert Conrad, "em questão de meses, dois terços dos sessenta mil escravos dessa província do sul, conseguiram a condição de livres." [605] Porém, naquele 13 de Maio, houve festejos até mesmo em Porto Alegre, apesar da cidade ter sido declarada "livre", quase quatro anos antes da Abolição nacional.[606] Particularmente nas cidades de Rio Grande e Pelotas, as sociedades operárias e também as sociedades de nacionalidades, entre

[602] Sobre os processos que levaram o fim da escravidão no Ceará, Cf. FERREIRA, Lusirene Celestino França. *Nas asas da imprensa: a repercussão da abolição da escravatura na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro (1885- 1885).* (Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de São João Del Rei. São João Del Rei, 2010).

[603] Cf. CASTILHO, Celso Thomas. *Abolitionism Matters: The Politics of Antislavery in Pernambuco, Brazil, 1869-1888* (Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History in the Graduate Division of the University of California, Berkeley. Berkeley: University of California, 2008), pp. 264-265.

[604] A abolição na província do Amazonas ocorreu em 10 de julho de 1884. Cf. NETO, Provino Pozza. "Aqui abro-lhe os braços da liberdade": os rumos abolicionistas no Amazonas Imperial". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva. (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil*, Niterói: PPGHistória - UFF, 2011.

[605] CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil,* Op. cit., p. 248.

[606] ZUBARAN, Maria Angélica, "Comemorações da liberdade: lugares de memórias negras diaspóricas", *Anos 90*, Porto Alegre, v.15, n.27, p.179-182, jul. 2008, p. 8.

as quais alemãs, italianas e portuguesas das duas cidades, festejaram por vários dias a Lei Áurea.[607]

Já na província mineira, quando a notícia da Abolição chegou às tortuosas ladeiras de Ouro Preto, antiga capital de Minas Gerais, um estudante local relatou ter presenciado um verdadeiro "transbordamento de alegria". Os sinos de todas as igrejas soaram e milhares de foguetes foram estourados para festejar o decreto redentor.[608] De acordo com a pesquisa de Denílson Silva, a cidade mineira de São João del-Rei também esteve em festa quase toda semana. Bandas de música percorreram a cidade, as ruas foram iluminadas, passeatas populares foram organizadas e, para coroar as comemorações, os egressos do cativeiro mandaram celebrar uma missa solene na Igreja das Mercês.[609]

No Rio de Janeiro, em São Paulo, no Ceará, em Pernambuco, em Minas Gerais e no Rio Grande do Sul, nas localidades urbanas e rurais, enfim, nos mais diferentes rincões, os ex-escravos e as camadas populares tomaram as ruas e festejaram por vários dias. Na província da Bahia não poderia ser diferente. As primeiras notícias sobre a abolição chegaram a Salvador na tarde de 13 de maio e se espalharam rapidamente pelos demais centros do Recôncavo. Houve festa em vários lugares da província, porém, antes mesmo da comunicação formal do "decreto redentor" pela presidência, as pessoas já estavam tomadas pela expectativa da lei que aboliria em definitivo a escravidão no Brasil.[610] De acordo com Walter Fraga, em muitas propriedades do Recôncavo os escravos passaram a se comportar como pessoas livres e recusaram-se a trabalhar. Diante disso, muitos senhores se anteciparam a lei Imperial, declarando forros todos os seus cativos numa tentativa de manter autoridade sobre os futuros libertos e também de deter a onda de fugas que vinham

---

[607] LONER, Beatriz Ana. *Classe operária*: *mobilização e organização em Pelotas e Rio Grande (1888-1937).* (Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999), p.322.

[608] COTA, Luiz Gustavo Santos. *Ave, Libertas*: *abolicionismos e luta pela liberdade em Minas Gerais na última década da escravidão.* (Tese de doutorado em história social, Niterói, UFF, 2013), p. 255.

[609] SILVA, Denílson de Cássio. "Intelectuais, escravidão e liberdade em São João del-Rei no final do século XIX". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva. (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil,* Niterói: PPGH-UFF, 2011, p. 278. A missa celebrada na Igreja das Mercês, em meio às comemorações e homenagens rendidas aos santos de devoção dos negros/escravos, representa a tradicional prática mercedária de promover a liberdade entre os irmãos cativos ligados à Confraria, ainda que de forma gradual e paternalista. Os negros, escravos de maioria africana, se associavam à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e às dos santos negros, como São Benedito e Santa Ifigênia. Já os crioulos e mulatos, que podiam ser forros ou escravos já nascidos no Brasil, se associavam à Irmandade de Nossa Senhora das Mercês. No entanto, cabe destacar que pesquisas apontam a complexidade das irmandades tanto pela presença de brancos em irmandades de negros quanto pela presença de etnias africanas distintas: Cf. SILVA, Kellen C. *A Mercês crioula: estudo iconológico da pintura de forro da igreja de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos de São José Del Rei, 1793-1824*. (Dissertação de Mestrado em História, São João Del-Rei, UFJF, 2012), p. 45.

[610] FRAGA FILHO, Walter. *Os 13 de maio e as celebrações da liberdade.* Op. cit, p. 65.

ameaçando a produção.[611] Quando aprovada a lei, a expectativa do caos cresceria entre os fazendeiros.

Escravos e libertos de diversas localidades da província baiana aguardaram ansiosamente o "dia da liberdade", planejaram os festejos e comemoraram antecipadamente. Em Salvador, na noite anterior do sansão da lei, houve uma grande aglomeração de populares nas ruas. Na ocasião, queimaram-se fogos de artifícios, abolicionistas proferiram discursos e a banda de "música dos libertos", a filarmônica da Chapadista,[612] tocou pelas ruas da cidade.[613] Naquele maio de 1888, diversos escravos, livres, libertos e membros de entidades abolicionistas se aglomeraram em frente às companhias de telégrafos baianas, à espera de notícias sobre a aprovação da lei que mudaria para sempre suas vidas.[614] Ao receberem a notícia, ocuparam as ruas de várias cidades da província, embriagaram-se, festejaram e dançaram ao som de filarmônicas e de sambas.[615] A movimentação nos telégrafos também se intensificou por conta dos pedidos de auxílios e orientações enviados por delegados e subdelegados à chefia de polícia da província, com a finalidade de conter a euforia popular pela abolição.[616]

Para Fraga Filho, as celebrações da Abolição tiveram várias facetas, talvez refletindo os vários significados do fim do cativeiro para os diferentes setores da sociedade baiana. A festa teve seu lado oficial com solenidades organizadas pelas câmaras municipais, incluindo *Te deum*, procissões cívicas, desfiles de bandas militares e manifestações públicas das autoridades, e também contou com diversas programações organizadas por entidades abolicionistas. Porém, estas não foram as únicas comemorações que ocorreram em Salvador e nas demais cidades da Bahia. Outras festas, inclusive, organizadas por populares e libertos, ocorreram paralelamente aos desfiles abolicionistas e as programações realizadas pelas Câmaras e por entidades abolicionistas.[617]

---

[611] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910).* Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 123.

[612] A banda de música denominada "Filarmônica da Chapadista", animou as passeatas organizadas por abolicionistas do Recôncavo e as festas pela abolição em Salvador. Cf. TINHORÃO, José Ramos. *História Social da Música Popular Brasileira.* São Paulo: Editora 34, 1998, 172; ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. , *O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 151.

[613] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade.* Op. cit., p. 124.

[614] Idem, p. 123.

[615] ALBUQUERQUE, Wlamyra. *A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra* (Bahia, 1880 -1890). (Tese de doutorado em História, Unicamp, Campinas, 2004), p. 91.

[616] Idem.

[617] FRAGA FILHO, Walter. *Os 13 de maio e as celebrações da liberdade*, Op. cit, pp. 67-68.

Na capital baiana, assim como em outras localidades do interior da província, os festejos prolongaram-se por muitos dias.[618] A imprensa divulgou a esperada notícia, e a presença de ex-escravos e da "população de cor" foi notada por diversos contemporâneos durante as festividades do Treze de Maio. O engenheiro e abolicionista negro Teodoro Sampaio registrou, naquele momento, o comportamento de Manoel Benício dos Passos, o liberto cognominado de Macaco Beleza que militava no movimento abolicionista da capital. Nas palavras do memorialista: "quando todos vinham saudar a Gazeta da Tarde e a Libertadora Baiana, Manoel Benício chorava por longo tempo; de seus olhos não se enxugavam as lágrimas e a sua atitude mereceu geral atenção." [619] Entre os dias 13 e 20 de maio, datas que marcaram o início e o fim das comemorações pela Abolição, ocorreram diversas manifestações de rua. Entidades abolicionistas levaram estandartes com os retratos de Luiz Gama, Eduardo Carigé, Castro Alves e Rui Barbosa, estudantes, simpatizantes do partido liberal, funcionários públicos, irmandades negras e, principalmente, o "populacho", comemoraram a lei ao som das bandas de música e do ritmo dos tambores, acompanhados pelas filarmônicas da Euterpe, da União dos Chapeleiros e da polícia. Durante os festejos, houve também uma grande "romaria popular" que se dirigiu à Igreja do Senhor do Bonfim para agradecer ao santo católico pela liberdade dos escravos. O último dia de festividade foi marcado por uma grande passeata. Ex-escravos solicitaram que os carros do caboclo e da cabocla,[620] símbolos da Independência da Bahia, fossem por eles conduzidos na grande passeata que percorreria as ruas em comemoração à Abolição. O itinerário seguiu o mesmo percurso realizado anualmente no Dois de Julho.[621]

---

[618] Sobre as comemorações do Treze de Maio na Bahia, Cf. ALBUQUERQUE, Wlamyra. *A exaltação das diferenças.* Op.cit., especialmente o 2º capítulo; FRAGA FILHO, Walter, *Os 13 de maio e as celebrações da liberdade*, Op. cit.

[619] Teodoro Sampaio, *apud*, FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade.* Op. cit., p. 125.

[620] Os carros de cabocla e de caboclo são os principais destaques do desfile do Dois de Julho, a mais importante manifestação cívico-popular da Bahia, que comemora anualmente a libertação da província do colonialismo português. De acordo com Jailton Brito, os ex-escravos ao reivindicarem a honra de conduzir os referidos carros, não estavam motivados apenas pela satisfação de liberdade, mas procuravam, desde já, interferir no cenário politico pós-abolição por meio dessa demonstração de força. Assim, a liberdade conquistada em 1823, finalmente seria completa com o fim do cativeiro. BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia:* uma história política, 1870 -1888. Salvador: CEB, 2003, p. 265. Cf. também: ALBUQUERQUE, Wlamyra. "Patriotas, festeiros, devotos... As comemorações da Independência na Bahia (1888-1923)." In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas:* ensaios de história social da cultura. Campinas: UNICAMP, 2002.

[621] *Diário da Bahia*, Bahia, 15/05/1888 - 22/05/1888. Seção Colonial Provincial- Presidente da Província. Série Judiciário, maços: 2899, 2900, APEB.

Wlamyra Albuquerque comenta que em Santo Amaro, centro comercial e agrícola do Recôncavo, o chefe de polícia foi informado pelo delegado sobre "abusos da ordem", "excessos de liberdade", "saques tenebrosos" e "ameaças insultuosas dos trezes de maio".[622] Walter Fraga Filho descreveu incêndios em plantações, saques e ameaças de mortes a antigos senhores protagonizadas pelos alforriados e pela "população de cor." [623] Logo que findou a escravidão, o governo imperial e provincial colocou em prática medidas de repressão aos ex-escravos que deixavam os engenhos, sob a justificativa de controlar a "vadiagem". Assim como destacou Rebecca Scott, chamamos a atenção pelo fato que nesse momento a mobilidade foi um componente o qual grande parte dos libertos definiria como liberdade.[624] Afora Salvador, os centros urbanos do Recôncavo como Santo Amaro, São Félix e Cachoeira, atraíram a população livre e liberta. Nas palavras de Albuquerque, "estavam em circulação nas ruas apinhadas de pretos em estado festivo, concepções de liberdade e cidadania." [625]

A festa também foi um espaço privilegiado para a ação da liberdade, com o sentido de autonomia e independência materializando em desafio a ex-senhores e autoridades locais. Libertos desafiavam seus ex-senhores e autoridades policiais, que tentavam, a todo tempo, mantê-los no papel que haviam desempenhado durante a escravidão.[626] As disputas em torno dos festejos revelavam valores conflitosos. Os "Macacos Belezas", os tambores, os sambas, os jongos, as manifestações afro-religiosas, o desfile dos carros da cabocla e do caboclo, a participação nas passeatas e a "vadiagem" nas ruas, conforme descrições da imprensa e dos cronistas, evidenciavam uma relação tensa entre os "emancipadores" e os "emancipados". Naquele momento em que findara a escravidão, apesar de não haver mais senhores e escravos, mantinham-se ainda tradições escravistas, persistiam distinções raciais, sociais e culturais, porém, revelavam-se também, atitudes de indivíduos dispostos a refazer, contestar e expor "seu lugar" num mundo pós-emancipação.

---

[622] ALBUQUERQUE, Wlamyra. "Conserva-se a palavra senhor!: abolição, racialização e a cidadania dos homens de cor." *Centros de Estudos Africanos*, Universidade do Porto, 2008, p.5. Sobre a atuação da polícia durante esse momento, Cf. também: MATA, Iacy Maia. *"Os treze de maio": ex-senhores, polícia e libertos na Bahia pós-abolição (1888-1889).* (Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002), p. 38.

[623] FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade.* Op. cit, pp. 129-137.

[624] Cf. SCOTT, Rebecca. "Exploring the meaning of freedom: Postemancipation societies in comparative perspective." In: SCOTT, Rebecca, [et. al.], *The abolition of slavery and the aftermath of emancipation in Brazil.* Library of Congress, 1988, p. 11.

[625] ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Conserva-se a palavra senhor!,* Op. cit., pp.5-6.

[626] MATA, Iacy Maia. *Os treze de maio.* Op. cit., p. 44.

A exemplo de outras plagas, em Cachoeira o clima festivo também mobilizou escravos, libertos, livres pobres e quilombolas, que, nas praças da cidade e nas senzalas dos engenhos e fazendas, receberam com grande entusiasmo a notícia da Abolição.[627] Entre os dias 12 e 20 de maio de 1888, o "povo cheio de maior entusiasmo" percorreu em passeata as ruas da cidade de Cachoeira e da freguesia de São Félix. Lideranças abolicionistas locais, "rodeados de uma imensa multidão", pronunciaram efusivos discursos arrebatando palmas e calorosos vivas ao abolicionismo e aos heróis do novo tempo. Um grande clima de animação contagiou as ruas e casas, que se encontravam vistosamente ornamentadas com bandeiras, quadros de abolicionistas, luzes e flores. Foi uma semana de atividades intensas e de muita euforia para os integrantes da Euterpe Ceciliana e para o maestro Bastos. Entidades abolicionistas, populares e recém-libertos ocuparam as ruas e desfilaram ao som da filarmônica, que executou hinos abolicionistas em frente às residências de alguns cachoeiranos atuantes no movimento pelo fim da escravidão, como o padre Guilherme Salles e o advogado Cesário Mendes, e em frente aos edifícios de associações como O Asteróide, o Club Carigé e a Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos.[628]

O periódico *O Asteróide*, esteve diretamente envolvido nas comemorações da Abolição e, em um artigo intitulado "Grande Entusiasmo", descreveu uma sequência de manifestações populares antes e depois de aprovada a lei imperial, que alteraram o cotidiano da cidade de Cachoeira e de sua povoação vizinha, São Félix.[629] Conforme o texto publicado em 19 de maio de 1889:

> É absolutamente impossível descrever-se a alegria que tem reinado nesta cidade e em S. Félix, desde sábado [12], após a chegada do vapor da capital que trouxe-nos a notícia de ter passado em terceira discussão na câmara temporária o projeto da abolição imediata do elemento servil.[630]

No dia anterior à Abolição, as festividades já haviam despontado. Sócios do Clube Carigé, juntaram-se às pessoas ligadas ao jornal *O Asteróide*, e saíram pelas ruas de Cachoeira "proclamando a solução do senado no dia seguinte e a sanção do projeto pela imperial princesa". Ao ouvirem os vivas da comissão, o "populacho", rapidamente, aderiu

[627] Sobre os festejos abolicionistas em Cachoeira, Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição*. Op. cit, pp. 126-134.
[628] *O Asteróide*, Cachoeira, 19/05/1888; 23/05/1888; 28/05/1888, BN.
[629] O artigo, que descreve os festejos entre o dia 12 e o dia 20 de maio de 1888, foi dividido em partes e publicado em três edições. Cf. *O Asteróide*, Cachoeira, 19/05/1888; 23/05/1888; 28/05/1888, BN.
[630] *O Asteróide*, Cachoeira, 19/05/1888, p. 1 e 2, BN.

as manifestações, formando uma imensa multidão que seguiu até São Félix, onde se localizava a sede do Club Rio Branco. Calorosos discursos foram proferidos por lideranças abolicionistas locais, dentre eles Diogo de Andrade Vallasques, José Theodoro Pamponet e Cincinato Franca. Atravessando a ponte Pedro II, regressaram à Cachoeira em marcha *aux flambeaux* e deram vivas a Joaquim Nabuco, Eduardo Carigé e Luís Anselmo da Fonseca.[631]

Na manhã de domingo, 13 de maio, a população "inquieta" preparava-se para celebrar a desejada abolição. Sócios do Club Carigé tomaram as providências necessárias para os festejos. Tranquilino Bastos, mobilizado pelo clima festivo e de expectativas, compôs de improviso o *Hino 13 de Maio*.[632] Essa composição, também conhecida como *Hino da Liberdade*, contém 15 partes instrumentais e na capa consta a seguinte inscrição com caligrafia atribuída a Bastos: "Ao 13 de maio de 1888", "Canção Triunfal ou Hino Fraternal, entoado pelos filhos da Heroica Cachoeira, fortaleza defensora da liberdade, em o dia 13 de maio de 1888. Poesia de Bingre e música de Tranquilino Bastos."[633]

Treze de Maio
Nós te saudamos
Por tanta glória
Nós te louvamos
Cantai hosanas
Brasil e o povo
Que a nossa pátria
Nasceu de novo.[634]

De acordo com o jornal *O Asteróide*, às quatro horas da tarde a população foi informada, por meio de um telegrama, sobre a assinatura do decreto da Abolição. Em todas as casas, ruas e praças da cidade, foi possível ouvir os repiques dos sinos, os estouros dos foguetes e os gritos de vivas à princesa regente. Segundo o mesmo periódico, era impossível descrever o entusiasmo e o delírio popular.[635] Após a notícia, a Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos realizou uma sessão em sua sede, reunindo o seu presidente, diversos sócios e um grande número de pessoas da alta sociedade e do povo,

[631] Idem.
[632] "Este hino foi feito de um improviso na *manhã* de domingo pelo *incansável* Bastos, o grande compositor do hino dos cativos e do eco liberal." *O Asteróide*, Cachoeira, 19/05/1888, p. 1 e 2, BN.
[633] Partituras Manuscritas, *Hino 13 de Maio*, Coleção Manoel Tranquilino Bastos, BPEB.
[634] Idem.
[635] *O Asteróide*, Cachoeira, 19/05/1888, p. 1 e 2, BN.

para manifestar a sua "adesão a tão magnânima, quando caridosa Lei".[636] Da sacada da sede do Monte Pio, ouviu-se um eloquente discurso pronunciado pelo Dr. Pedro Vianna Alvim.

> [...] proferindo um luminoso discurso no qual tratou do benefício que viria resultar a Nação brasileira tão sábia Lei, e que por tanto as que hoje acabaram de render tão salutar benefício, deveriam continuar no seu trabalho para ser bons cidadãos e perfeitos brasileiros, bem como que a Nação brasileira deveria levantar um grande viva a Princesa regente e auxiliada no seu governo, principalmente se viesse a substituir a seu Pai que se achava em estado mórbido. Findo o discurso levantou as vivas a Nação brasileira, à S. A. Regente ao povo cachoeirano e à Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos.[637]

Conforme relato em ata do secretário José Correia da Silveira e Souza, cerca de oito mil pessoas presenciaram essa manifestação. Encerrada a sessão, os convivas permaneceram no edifício por conta da aglomeração de pessoas que festejavam a abolição do lado de fora do prédio ao som da filarmônica Euterpe Ceciliana, "que se achava postada na frente deste edifício, cantou uma canção análoga ao ato (...) sendo freneticamente aplaudida com palmas, bravos e vivas".[638] O discurso de Pedro Vianna evidencia a atmosfera de medo, que há muito, principalmente na década de 1880, já atormentava os senhores de engenho da região, devido à crescente mobilização abolicionista na cidade. Segundo Santos Souza, muitos proprietários prognosticavam perdas e danos nas produções, pois alarmavam que os ex-cativos não se sujeitariam aos trabalhos nas propriedades, preferindo viver na ociosidade e na vadiagem. Estrategicamente, declararam que "para ser bons cidadãos e perfeitos brasileiros", os ex-escravos deveriam submeter-se ao trabalho, sobretudo nas grandes propriedades agrícolas. Deste modo, Vianna, em seu pronunciamento, intencionava mostrar para a multidão de libertos presentes nos festejos que, "continuar no seu trabalho", seria uma forma de expressar gratidão pelo "benefício" recebido.[639] Assim, a "liberdade" sob a perspectiva de ex-senhores e seus aliados, estaria atrelada à vigilância e ao controle.

Durante a noite, toda cidade e a povoação de São Félix encontrava-se iluminada. "O povo se derramou pelas ruas" acompanhado pela filarmônica Euterpe Ceciliana, que

[636] Ata da SMPAC, maio de 1888. (Agradeço a Jorge Ramos pelo repasse do documento).
[637] Idem.
[638] Idem.
[639] SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 128.

desfilou "garbosamente", executando composições como *Hino Abolicionista* e o *Hino 13 de Maio*. O maestro Tranquilino Bastos saiu à frente da Euterpe, arrastando a multidão animada pelo som da filarmônica. Cerca de seis ou sete mil pessoas, entre recém-libertos e livres, participaram da passeata para celebrar a Abolição. A cidade estava em festa, foguetes foram queimados e a massa, compacta nas ruas, delirava, gritava "vivas à liberdade!", cantava, dançava e se embriagava. Os festejos se estenderam até "o dia raiar".[640] De lá para cá, a data nunca deixou de ser lembrada e comemorada a cada ano.

A festa continuou na noite do dia 14 e, no dia 15, ergueu-se na Rua do Recreio uma singela homenagem aos "mártires da liberdade." Os sócios do Club Carigé, uniformizados com uma fita no chapéu e uma insígnia do clube no peito, desfilaram pelas ruas com os seus estandartes e, acompanhados pelos membros do Club Obreiros do Futuro, puxaram o carro que representava a "Deusa da Liberdade".

> Representava este carro a Deusa da liberdade que, surgindo de um frocado de cambraia de linho, apresentava em uma mão a bandeira trazendo a seguinte inscrição 'Homenagem ao ministério 10 de março, salve o decreto n. 3353', na outra mão suspendia um 'Asteróide', no meio quase do carro uma coluna bem preparada contendo no cume todas as gazetas neutras e abolicionistas, representando a soberania. Na base inferior desta coluna gravitava o despotismo, personificado em tronco, corrente, palmatória, azorrague e todos os instrumentos com que eram martirizados os infelizes.[641]

Os membros do Club Carigé e a massa esperavam a Euterpe Ceciliana, que tocou o *Hino dos Cativos* em frente ao carro. Naquele momento também foi possível escutar o discurso do médico Henrique Álvares dos Santos. Como apontou Santos Souza, no carro não houve espaços para destacar a atuação dos cativos na luta pelo fim da escravidão. No panteão dos heróis da causa abolicionista, a "Deusa da liberdade" limitou-se a homenagear representantes políticos do Império, por meio do ministério 10 de março e do jornal abolicionista *O Asteróide*.[642]

Não obstante a ocultação da presença dos egressos da escravidão na simbologia representada por meio do carro, esses marcaram presença nas celebrações. Durante os festejos, os discursos dos abolicionistas letrados foram enfatizados pela imprensa, porém, verifica-se nos mesmos registros a presença do "povo", incluindo livres e libertos que, sem

[640] *O Asteróide*, Cachoeira, 19/05/1888, p. 1 e 2, BN.
[641] *O Asteróide*, Cachoeira, 23/05/1888, p. 1 e 2, BN.
[642] Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 130.

dúvida, interpretavam aquele momento conforme seus valores e interesses. Como revelou *O Asteróide,* ao noticiar o caminho percorrido pelo ornamentado veículo, "saiu o carro da Rua de Baixo puxado pelo presidente e sócios do Club Carigé e guarnecido pelo Club Cana Verde, composto por libertandos em número de 300, cada qual com uma cana na mão, camisa de algodão, chapéu de palha e lanterna *aux flambeaux*." À sua frente seguiu o Club Obreiros do Futuro, composto por crianças, cada qual trazendo um emblema simbolizando a arte, a ciência, o comércio e a lavoura, entre outros. O cortejo parou em frente à casa do advogado José Joaquim Villas-boas, que recitou uma poesia, seguindo pela Rua das Ganhadeiras. Na janela de seu sobrado, o capitão Manuel Paulo Telles de Mattos, também recitou uma poesia, recebendo muitas palmas. A marcha festiva continuou pela Praça do Caquende, Praça da Aclamação, Rua da Matriz – parando em frente às casas de Cesário Mendes e do vigário, onde um coro de moças da sacada da janela cantou o "hino dos cativos" do maestro Bastos –, Praça da Regeneração, Rua das Flores – posicionando-se em frente à casa do Dr. Aristides e da sede do Club Carigé –, e prosseguiu pela Rua da Feira, em direção a São Félix. Membros do Club Carigé, acompanhados por membros de outros clubes e pelo povo, desfilaram por diversas ruas de São Félix. A marcha terminou na frente da redação d'*O Asteróide*, cujo presidente do Club Carigé, o professor Cincinato Franca, foi aclamado pelo referido clube a falar. Nas palavras de Franca, naquele momento, tinha "desaparecido do seio da Pátria, a negra mancha que aviltava-a." A Euterpe Ceciliana tocou o hino dos cativos "cantado pelos sócios da mesma sociedade musical, regido pelo aperfeiçoado maestro Bastos, gênio invejável." A festa encerrou às quatro horas da manhã.[643] De acordo com a pesquisa de Santos Souza, alguns dias depois, mais precisamente, em 27 de maio de 1888, o Clube Cana Verde "mandou rezar na capela dos Remédios[644] desta cidade, uma missa em ações de graça ao Todo Poderoso pela feliz vitória que alcançaram os libertos e os abolicionistas".[645]

Os folguedos prosseguiram pela noite do dia 16. Neste dia diversos grupos em marcha *aux flambeaux,* percorreram as ruas saudando a princesa regente, o Club Carigé e os abolicionistas Souza Dantas, Joaquim Nabuco, José Mariano, Fontes Moreira, Manoel

[643] *O Asteróide*, Cachoeira, 23/05/1888, p. 1 e 2, BN.
[644] Na primeira metade do século XIX, a Igreja dos Remédios da cidade de Cachoeira, conhecida como igreja dos africanos jêjes, passou a ser ponto de encontro de livres e libertos da região e, também, um dos pontos de encontros de negros que frequentavam terreiros de candomblé. Tal igreja sediou a Irmandade do Senhor dos Martírios. Cf. NASCIMENTO, Luís Cláudio. "Igreja de Nossa Senhora dos Remédios vai desmoronar." Disponível em: http://cacaunascimento.blogspot.com.br/2013/07/igrejade-nossa-senhora-dos-remedios.html, acessado em 10 de junho de 2015.
[645] SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 130.

Antonio Nazaret, Cincinato Franca, Cesário Mendes e o capitão Theodoro Pamponet. Na quinta-feira, 17, os festejos continuaram, "se bem que não fossem com o mesmo entusiasmo dos dias anteriores, todavia foram com muita elegância, pois a cidade ainda não estava disposta a se render ao silêncio. Muitas casas se iluminaram e a alegria continuava a ser geral." Genésio Pitanga pronunciou um discurso e ofereceu um buquê de flores a Manuel Fontes Moreira, pela sua atuação na propaganda abolicionista da cidade. Em seguida outras manifestações foram realizadas.[646]

No sábado, 19, José Joaquim Villas-boas, o professor Cincinato Franca, Arthur Rocha Lima, o capitão Manuel Paulo Telles de Mattos e os sócios da Sociedade Libertadora Cachoeirana, após *Te Deum* celebrado a pedido da Câmara Municipal, promoveram uma "majestosa" procissão cívica. Alunos da escola do professor Franca, apresentaram-se uniformizados de branco, com um estandarte onde se lia a seguinte inscrição: "Obreiros do Futuro", e no centro sobressaía o retrato de Manoel Tranquilino Bastos ("o músico dos cativos") carregado por uma criança. Compareceram várias entidades, cada qual com um estandarte e emblemas de poetas, oradores e estadistas. A participação das mulheres durante as comemorações não foi ocultada pela imprensa. Um clube denominado Leonor Porto,[647] formado por senhoras, também compareceu ao desfile trazendo uma bandeira "e um retrato da heroína pernambucana". Os sócios do Club Carigé conduziram novamente o carro do "anjo da liberdade". Dentro do veículo, aos pés do anjo, via-se o retrato de Eduardo Carigé e de Pamphilo da Santa Cruz. Nesse dia de desfile também não houve espaço no carro que representasse a participação dos escravos nos processos pelo fim da escravidão. O préstito percorreu as principais ruas de Cachoeira e de São Félix, "debaixo de aplauso e harmonia". A filarmônica Euterpe Ceciliana melodiou toda festa. "A procissão terminou às 8 horas da noite em maior tranquilidade a ordem pública, não necessitou o povo de policiamento e nem incomodou o digníssimo delegado de polícia." [648] Certamente, a quantidade de pessoas que participaram dos eventos preocupava autoridades policiais que temiam abalos na ordem social.

O encerramento das comemorações ocorreu no domingo (20). Após procissão cívica, saiu uma manifestação popular percorrendo as principais ruas de Cachoeira e de São Félix. Conforme registrou o articulista d'*O Asteróide*, abolicionistas locais, como

[646] *O Asteróide*, Cachoeira, 23/05/1888, p. 1, BN.
[647] Em homenagem à Leonor Porto, abolicionista pernambucana que participou do Clube Cupim e da sociedade Ave Libertas.
[648] *O Asteróide*, Cachoeira, 28/05/1888, p.2, BN.

Cincinato Franca, foram taxativos em seus discursos, ao fazerem "ciente ao povo que a abolição tinha sido esforço único do partido abolicionista", e que Cachoeira e São Félix haviam se transformado em "asilo aos infelizes foragidos". O préstito terminou às três horas da madrugada. [649]

As falas dos oradores que participaram dos eventos evidenciam que os abolicionistas foram os responsáveis pela condução dos processos pelo fim da escravidão, cabendo-lhes a posição de protagonistas.[650] Por meio delas e da imprensa cachoeirana, não restava dúvidas de que a celebração pelo Treze de Maio tratava-se de um evento organizado de cima para baixo, imposto pelo poder político das elites locais e da Câmara, talvez com o intuito de legitimar certa autoridade simbólica. Assim como na análise de Maria Angélica Zubaran sobre a memória social da Abolição em Porto Alegre, verificamos que os relatos referentes às festividades do Treze de Maio em Cachoeira, deixam transparecer que os cidadãos comuns compareciam como a "plateia", figurados no meio da "multidão", uma alusão necessária para legitimar o evento público.[651] Nas palavras de Lilia Schwarcz, "expostos aos olhar, desfilando pelas ruas, os libertos não eram entendidos como 'sujeitos' da Abolição, mas antes 'como objetos', felizes contemplados com esse troféu que pedia em troca a gratidão." [652] Os festejos de maio de 1888**,** incluindo diversas *performances* públicas, podem ser considerados, locais simbólicos onde o que deve ser esquecido é ritualisticamente separado do que deve ser lembrado.[653] Nesse sentido, a Abolição, de uma maneira geral, aparecia na narrativa dominante, como uma vitória dos abolicionistas, uma dádiva da Princesa Isabel, um ato generoso do Parlamento ou como "uma invenção branca da liberdade negra, tendo em vista que foi produto seletivo do imaginário social das elites brancas." [654] O discurso abolicionista das elites minimizou a participação da "população de cor" nos festejos do Treze de Maio, bem como nos processos que resultaram na Abolição da escravidão.

Entretanto, apesar de serem escassos os relatos sobre os festejos realizados pelos próprios libertos e "homens de cor" nos jornais de grande circulação da época e, não

[649] *O Asteróide*, Cachoeira, 28/05/1888, p.2, BN.
[650] Cf. SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 129.
[651] ZUBARAN, Maria Angélica. "A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre." In: *Revista Fênix.* Julho/Agosto/Setembro de 2009, vol. 6, ano VI, n. 3, p. 13.
[652] SCHWARCZ, Lilia Moritz. "Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da Abolição brasileira." In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. GOMES, Flávio Santos (org.) *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007, p. 35.
[653] Cf. ZUBARAN, Maria Angélica, *A invenção branca da liberdade negra*, Op. cit., pp.5-12
[654] Idem.

obstante existência de barreiras impostas à participação negra nas festas oficiais, sabemos que os maiores beneficiados pela Lei Áurea celebraram, ao seu modo, a "liberdade". Diversas pesquisas vêm demonstrando que os egressos da escravidão não pretendiam aparecer como meros figurantes da festa. Eles procuravam desde já interferir no cenário político pós-abolição ao festejarem ao som de filarmônicas, sambas e jongos, e ao reivindicaram a participação nas passeatas e nas missas promovidas pelas irmandades negras.[655] Todas essas demonstrações devem ser vistas sob sua dimensão política.

No tocante à atuação de abolicionistas de ascendência africana, sabemos que existem alguns estudos de personagens como André Rebouças, Luiz Gama e José do Patrocínio, que atuaram no movimento abolicionista e na defesa dos direitos dos escravos e libertos. [656] Apesar de a historiografia voltar-se para as trajetórias desses líderes políticos, faltam estudos de homens não tão famosos, mas que foram importantes propagandistas da "liberdade negra". As presenças e as atividades de abolicionistas negros antes e depois da abolição – como Manoel Sapateiro ou Roque Jacinto, o "orador do povo" – [657] deixavam evidentes "a tensão (sem dúvida, racial) interna de um movimento que comportava diferentes expectativas e pontos de vista, alguns dos quais soterrados por uma montanha de silêncio."[658] Como argumentou Heloisa Toller Gomes, com a emergência do movimento abolicionista, "o negro forçou o ingresso também na esfera política, tentando conquistar seu próprio espaço e se manifestando diante da opinião pública como sujeito de um discurso antiescravista específico e explícito".[659] Portanto, torna-se fundamental recuperar tais vozes dissonantes que participaram de movimentos políticos e culturais no país. Avaliamos que a obscuridade atribuída a muitos "homens de cor" – que poucas vezes e em certos casos nenhum teve a sua trajetória e seus trabalhos pesquisados na área de História – dificulta a nossa compreensão do processo histórico e do próprio fazer historiográfico. Sendo assim, tal obscuridade imposta aos negros e ao racismo no Brasil, após a abolição da

[655] Cf. ALBUQUERQUE, Wlamyra. *A exaltação das diferenças.* Op. cit.; FRAGA FILHO, Walter. *Os 13 de maio e as celebrações da liberdade*. Op. cit.,; QUEIROZ, Elisângela Mendes. Negros batuques, *áureos festejos.* Op. cit.

[656] Cf. ANDREWS, George Reid. *Afro-Latin America (1800-2000).* Oxford: Oxford University Press, 2004; AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha – a trajetória de Luís Gama na imperial cidade de São Paulo.* Campinas, SP: UNICAMP/CECULT, 1999; Op.cit; MATTOS, Hebe. "André Rebouças e o Pós-abolição: entre a África e o Brasil (1888-1898)." *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História.* Natal: ANPUH, 2013.

[657] Personagens estudados por Wlamyra Albuquerque em *O Jogo da dissimulação.* Op. cit,

[658] CUNHA, Maria Clementina. "prefácio." In: ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O Jogo da dissimulação.* Op. cit, pp. 20-21.

[659] Cf. GOMES, Heloísa Toller. *As marcas da escravidão:* o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2009.

escravidão, precisa ser quebrada na historiografia. Segundo o historiador estadunidense John Hope Franklin, que se debruçou sobre a história da população negra, "uma nova história do negro" seria uma notável tentativa de reabilitar um povo inteiro – demolir mitos raciais, estabelecer um lugar seguro e respeitável para o negro na ordem social.[660]

De acordo com Flávio Gomes, expectativas diferentes marcariam o cronograma dos primeiros dias, meses e anos pós-emancipação. Imagens sobre controle, dádivas, ameaças, desordem, manipulação, caos e gratidão, surgiram e se multiplicaram.[661] Diversas contribuições têm ressaltado as ambiguidades dos processos da Abolição e os dilemas de um abolicionismo filantrópico e paternalista, problematizando também o argumento que se tornou lugar-comum na historiografia brasileira, de que a "gente de cor", principalmente os libertos, identificava-se com o Império.[662] Wlamyra Albuquerque ao analisar um episódio conhecido na crônica baiana como "Massacre do Taboão", destacou que para os republicanos, as ações da Guarda Negra eram arquitetadas pela Coroa e pelo partido conservador. Republicanos brancos passaram a racializar abertamente o episódio, no entanto, abolicionistas e republicanos negros não fugiam do argumento racializado, ao condenar o ataque.[663] Para Gomes, a questão racial, aparentemente tornada invisível na campanha abolicionista, surgiria cristalina em torno da participação da Guarda Negra. A veemência com que os "republicanos de quatorze de maio" atacavam a Monarquia e, principalmente, os libertos, já indicava intolerância racial.[664] Assim, para além da visão polarizada, que talvez tenha se consagrado devido ao empenho de muitos republicanos em racializar diversos conflitos, desqualificando a Monarquia e seus defensores, colocando de um lado os republicanos, "civilizados, brancos e acadêmicos" e, de outro os monarquistas, "bárbaros, pretos e incultos manipulados",[665] avaliamos que a "liberdade" do Treze de Maio possuía diversos significados. Tal episódio deve ser considerado como uma ocasião privilegiada de disputas e negociações sobre os sentidos de liberdade, cidadania e autonomia para diferentes sujeitos. Portanto, é preciso trazer à tona outras mediações fundamentais para compreender a complexidade das experiências políticas da "população

[660] FRANKLIN, John Hope. *Raça e História. Ensaios Selecionados (1938-1988).* Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 4.
[661] GOMES, Flávio. *Negros e política (1888-1937).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 10.
[662] Cf. DOMINGUES, Petrônio. "Cidadania levada a sério: os republicanos de cor no Brasil." In: DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio (orgs.). *Políticas da raça. Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil.* São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 122.
[663] Cf. ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O Jogo da dissimulação.* Op. cit. pp. 140-183.
[664] GOMES, Flávio. *Negros e política.* Op. cit., pp. 20-22.
[665] Cf. ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O Jogo da dissimulação.* Op. cit.

negra", resgatando, dessa maneira, suas condições como sujeitos plurais e as possibilidades que tinham diante de si para se inserirem socialmente.

No período que sucedeu à conquista da Abolição, muitos homens negros passaram a detratar a República e, alguns deles não escondiam a sua predileção pela Monarquia, celebrando ora a figura de D. Pedro II, ora a de sua filha, a princesa Isabel. Segundo Petrônio Domingues, para eles a jovem República seria dominada por fazendeiros que, além de descomprometidos com o bem-estar de seus ex-escravos, não estariam dispostos a abandonar a distinção de "raça" e "classe", que os separavam da grande maioria dos brasileiros.[666] Além disso, havia um o boato que, inclusive, contribuiu para a organização da Guarda Negra,[667] de que a República provocaria a reescravização dos libertos. Cabe ressaltar que esse medo assombrava a população liberta desde a lei do fim do tráfico. Outro boato que corria era sobre a suposta intenção dos republicanos de vedar o acesso de negros a cargos públicos e militares, tal como vinha acontecendo na América do Norte. Diante do exposto, não é de se espantar que a Abolição tenha sido construída na memória popular como uma dádiva da família real. O ato, sem dúvida, conferiu popularidade à Isabel e à Monarquia. O cronista João do Rio afirmava que era monarquista a maioria dos homens de cor do Rio de Janeiro, que demonstravam suas preferências através das tatuagens da coroa do Império.[668] Sidney Chalhoub, explicitou alguns motivos sobre a predileção da população negra carioca pela Monarquia, argumentando que o projeto republicano tentava refrear a crescente mobilização popular.[669] Porém, se para muitos afro-brasileiros, a Abolição foi absorvida como uma dádiva, um presente que merecia troco e devolução,[670] considerando a Monarquia a única forma de governo apta a equacionar os impasses e os dilemas da "raça estigmatizada pela escravidão", e proporcionar oportunidades econômicas e reconhecimento social, para outros, a melhor solução estaria no projeto republicano, que incorporou, em sua retórica, os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade.

---

[666] DOMINGUES, Petrônio. *Cidadania levada a sério.* Op. cit., p. 122.

[667] Sobre a Guarda Negra, Cf. GOMES, Flávio dos Santos. "No meio de águas turvas (Racismo e Cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na Corte). (1888-1889)". In *Estudos AfroAsiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 75-96, 1991; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negrada instituição: os capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890.* Rio de Janeiro: Acces, 1999.

[668] Cf. RIO, João do. *A Alma encantadora das ruas*. Belo Horizonte: Crisálida, 2007.

[669] Os primeiros governos republicanos exibiram intolerância e truculência em relação à "cidade negra", agindo em nome da higiene, da moral, dos bons costumes, do progresso e da civilização. Cf. CHALHOUB, Sidney. "Medo branco de almas negras – escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio." In: *Revista Brasileira de História* - ANPUH, vol. 8, nº 16, pp. 83-105, mar/ago-1988, p. 104.

[670] Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. "Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da Abolição brasileira." In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. GOMES, Flávio Santos (org.) *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil.* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007, p. 25

Diversas associações republicanas foram fundadas no ano de 1888 e uma parte significativa dos fazendeiros passou a apoiar abertamente a República, sobretudo, após a abolição da escravidão. Foi nesse contexto que surgiu a Guarda Negra. Mas, enquanto os libertos da Guarda Negra pelejavam nas ruas em defesa da Monarquia, os do Club Republicano dos Homens de Cor militavam nas fileiras republicanas. Conforme Domingues, para os afro-brasileiros que se mobilizaram em torno d'A *Pátria*, periódico paulista dedicado aos "homens de cor", o fim do cativeiro teria sido fruto da "soberania popular". "Para eles a abolição teria sido uma conquista do conjunto da população brasileira, não uma dádiva da princesa Isabel." [671] Na concepção desses "homens de cor", o Brasil passava por um momento decisivo e, após a conquista da Abolição, caberia a eles lutar pelo fim da Monarquia, militando no partido republicano, única agremiação que podia "garantir-lhes o direito de cidadãos."[672] Assim, para muitos homens como João China, Manuel Querino e Monteiro Lopes, a Abolição e a República tinha inaugurado um tempo de novas possibilidades, demonstrando que Monarquia, República, escravidão e abolição não tinham o mesmo sentido entre a "população de cor" – incluindo os livres, os libertos durante a escravidão, ou os libertos da Lei Áurea.

[671] DOMINGUES, Petrônio. *Cidadania levada a sério.* Op. cit., p. 135.
[672] Idem.

4.2 Notas sobre a "bestificação do passado": concepções sobre escravidão, liberdade, raça e cidadania

> Sinto-me mal pela vergonha que me assiste ante a civilização, quando se me dá o pronome de Yoyô. São duas sílabas que me recordam a bestificação do passado.[673]

Nas primeiras décadas da República, quando já não havia senhores e escravos, mas persistiam distinções raciais, sociais e culturais, Tranquilino Bastos escreveu uma série de textos – dispostos em vários cadernos – que expressavam de forma crítica, a sua opinião sobre escravidão e liberdade, monarquia e republicanismo, raça, candomblé, curandeirismo e espiritismo. O grande desejo de Bastos, expresso claramente nas folhas de seus cadernos de anotações, era publicar alguns de seus textos em um livro, cujo nome já tinha escolhido: *Minhas Percepções*. Afirmaria ele: "Minhas Percepções são produtos de acuradíssimas observações pacientes e cuidadosamente colhidas no reino da sociedade da moda atual, julgadas no que ela foi, no que é e no que será [...]."[674] A maioria dos textos originais, escritos entre a década de 1910 e início dos anos 1920, possui uma anotação feita a lápis, pelo próprio maestro, indicando: "publicado". De fato, muitos de seus escritos foram publicados, anos depois, sob a forma de crônicas,[675] na coluna semanal que o maestro manteve n'*O Pequeno Jornal*, de Cachoeira, no período de 1924 a 1935 – ano de sua morte, lhe proporcionando certa projeção social. A coluna, inicialmente, possuía o título *Palestras Musicais*, depois simplesmente *Palestras* e, por fim, *Minhas Percepções*, indicando assim, um amadurecimento de sua militância política e uma afirmação de suas crenças e valores. Bastos também colecionava, em seus cadernos, recortes sobre André

[673] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Yoyô.* APJR.
[674] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Minhas Percepções,* APJR. Cf, também. RAMOS, Jorge. *O semeador de Orquestras.* Op. cit, pp. 125-126.
[675] A crônica, gênero literário caracterizado por textos curtos e de fácil leitura, se consolidou no Brasil entre a segunda metade do século XIX e primeira década do XX, numa estreita relação com a imprensa. Destinada a tornar os jornais semanais mais leves e atraentes, dava conta de uma variada gama de temas, como a política, o teatro, o esporte, memorialística, entre outros. CHALHOUB, Sidney; NEVES, Margarida de Souza, PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (orgs). *História em Cousas Miúdas.* Campinas: UNICAMP, 2005.

Rebouças e Luiz Gama, argumentando que o rábula foi "o grande messias da liberdade nacional" e, além disso, transcreveu uma série de poesias de Gama.[676]

Diante de um cenário de incorporação das teorias racistas, de enérgicas medidas de repressão às manifestações identificadas como "africanismo" e de construção de um Brasil "moderno", analisaremos, nessa parte, os escritos de Tranquilino Bastos, objetivando compreender a visão que ele construiu sobre o tempo de transformações que marcou o fim da escravidão no Brasil e os primeiros anos dos governos republicanos. Não pretendemos instaurar generalizações a partir de um caso particular, mas, perceber esse indivíduo, marcado pelas ambivalências do seu momento, em interação e em diálogo com seus pares e adversários, buscar conexões ou desconexões entre diferentes memórias que se destacaram e prevaleceram no período pós-abolição, abordar os conflitos raciais e as estratégias de integração à sociedade.

Para o maestro o 13 de Maio de 1888 significou o início de uma nova era, considerando-o "a maior e mais solene data do nosso Brasil." [677] Segundo o mesmo, "sem ti os feitos do 'vinte e dois' e a proclamação do 'quinze', isto é: a Independência e a República, seriam incoerentes, porquanto a primeira deixou grande soma de brasileiros, de todas as cores, condenados a escravidão!".[678] Seus escritos deixam transparecer a ideia de que a escravidão se opunha, a um só tempo, à Independência e à República. Assim, estabelece relação entre a "liberdade" e a "independência" – a Abolição foi realizada como complemento da emancipação política do país, ocorrida em 1822. Tal pensamento associado à concepção de progresso era comum no período, pois não seria possível admitir um país independente mantendo indivíduos em estado de escravidão. A República "sem o Treze de Maio também seria um contrassenso, [...] uma 'república mista' de senhores e escravos",[679] vindo a escrever no texto intitulado *Qual é dia maior do Brasil?*:

> Tenho o Treze de Maio como o corolário da Independência do Brasil, porquanto independência sem liberdade é corpo sem vida. Seria inconcebível haver independência onde não havia liberdade, porquanto, o estrangeiro comprava e vendia os brasileiros seus escravos! Quando se compravam e se vendiam escravos, não podia haver um país

[676] Livro de anotações e recortes de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.
[677] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, APJR. Cf. o mesmo texto em: *O Pequeno Jornal.* "Minhas Percepções", s/d. Livro de anotações e recortes de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.
[678] Idem.
[679] Idem.

> independente, tão pouco podia ser uma república com milhões de escravos! A liberdade seria uma mentira [...] [680]

Monarquista convicto, Bastos foi uma das vozes dissonantes do projeto republicano modernizador do país, assumindo uma posição crítica em relação à República. Este criticou a forma como o novo regime foi instaurado, descrevendo com nostalgia a presença da monarquia e de D. Pedro II. Na opinião do maestro, a República, que sequer pregava a liberdade, era entendida como um golpe militar que destituiu o imperador – visto como "o grande pai de todos" e "o herói popular" – transferindo o poder para os militares convertidos ao republicanismo. Dessa forma, descrente desse sistema político, ironizou:

> 15 de novembro! Data infeliz! Aborto da mentira. Proclamação da 'Re-falsa'. Depuseram do trono e baniram da Pátria o magnânimo Pedro II, para o triunfo momentâneo da maior mentira nacional. Isso que chamam de República, em verdade não é senão escravidão nacional pela força das armas. Então, não sois a República? Não, não sou a legítima, onde o governo é do povo e o povo pelo governo. Eu sou filha da ingrata traição, nasci e alimentei-me da mentira escandalosa, cresço e vivo do despotismo governamental! Eu sou a hipocrisia, a profanadora, a estranguladora da liberdade e a esbanjadora clandestina do suor do povo convertido em ouro. Repito: não sou a República sonhada e desejada pelos beneméritos patriarcas da democracia republicana. Não sou, não sou, não sou ela! [681]

Para Bastos, a Proclamação da República não simbolizava a liberdade contra a opressão, a igualdade contra as hierarquias, o mérito contra os privilégios e, muito menos, representava o caminho para a democratização do país. Segundo José Murilo de Carvalho, a República brasileira surgiu em uma sociedade profundamente desigual e hierarquizada. Não tardou muito para alguns propagandistas republicanos, desencantados com a obra de 1889, perceberem que não se tratava da República de seus sonhos.[682]

A Princesa Isabel também não foi esquecida pelo maestro, como demonstra o dobrado intitulado *O Anjo da Liberdade.*[683] A princesa era adjetivada de "a redentora", "excelsa senhora", "anjo benfeitor", "brasileira angélica", "mulher sublime e santa", "senhora mãe dos escravos" ou "mãe dos cativos". Conforme explicitamos anteriormente, diversos "homens de cor" viam o imperador D. Pedro II e a princesa Isabel como pessoas

[680] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Qual é o dia maior do Brasil?,* APJR.
[681] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Data da traição e da ingratidão,* APJR.
[682] CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 32.
[683] Partitura Manuscrita, *O Anjo da Liberdade,* Coleção Manoel Tranquilino Bastos, BPEB.

sagradas, heróis da nação brasileira.[684] Cantar a Abolição e a princesa Isabel foi uma característica encontrada por Martha Abreu em sua pesquisa sobre o folclore do Pai João.[685] Localizamos outras composições que homenageavam a princesa, entre elas o *Hino da Redenção*,[686] de autoria de Luiz Murat[687] e Abdon Milanez, dedicado à princesa Isabel pela Confederação Abolicionista; o *Hino da Marselhesa* ou *A pátria livre*[688] de Valentim C. T. de Mello, que dava vivas "a sua alteza a princesa imperial" e celebrava o dia 13 de Maio e a "conquista da liberdade"; o tango *Princesa Flor de Maio*[689] de Abdon Milanez**;** a polca para piano *Penna de ouro*,[690] escrita por Adolpho Silva em comemoração ao glorioso dia 13 de Maio de 1888; e a polca de Fasto Zosne, intitulada *Lei 3353* em referência a Lei Áurea.[691]

Assim como Tranquilino Bastos, outros escritores afro-brasileiros da época, como Machado de Assis e Lima Barreto, dotados de sentimentos monarquistas, por meio de crônicas, demostraram simpatias pelo imperador D. Pedro II e pela sua filha, princesa Isabel, criticaram a República e manifestaram suas decepções em relação a diversos elementos que permaneceram sem solução após a implantação desta. Ao defender a Monarquia, Bastos assumiria um comportamento muito parecido com alguns de seus

---

[684] De acordo com o historiador Robert Daibert Jr., desde a sua primeira hora, a Abolição passou a ser veiculada pelos monarquistas como "doação benevolente", atitude própria à postura caridosa e esclarecida da família real. A obra, iniciada em sete de setembro de 1822 por D. Pedro I, era agora completada pela princesa Isabel, em 13 de maio de 1888. Ambos eram atos curadores e libertadores. DAIBERT JÚNIOR, Robert, *Isabel, a "redentora" dos escravos: uma história da Princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)*, Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 225. Sobre a consagração da princesa Isabel como a "Redentora" dos escravos e como heroína para os afrodescendentes, Cf. também SCHWARCZ, Lilia, "Abolição como dádiva", In: FIGUEIREDO, Luciano (org). *Revista de História da Biblioteca Nacional* (Coleção Revista de História no bolso, 3), 2009.

[685] ABREU, Martha, "Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950," *Afro-Ásia*, 31 (2004), pp. 235-276.

[686] Partitura Impressa, *Hino da Redenção*, Série: Império/N-III-15, DIMAS/BN. Cf. também: Acervo Digital da Biblioteca Nacional. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_musica/mas141710/mas141710.pdf, acessado em 19 de dezembro de 2014. A data 13 de Maio aparece estampada em seu cabeçalho e a letra está dirigida "à Pátria" que finalmente encontrava-se livre, "com as algemas e os grilhões partidos". A primeira parte da estrofe diz: "Pátria, és feliz! Os teus exploradores/ Vem-te surgir bela como uma aurora/ Dize aos escravos que não há senhores/ E ao mundo inteiro que estás livre agora."

[687] Luiz Murat foi poeta, militante abolicionista e um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras (1897).

[688] *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, 13/05/1889, p. 2, BN.

[689] Cf. partitura no site do Acervo Digital da Biblioteca Nacional: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_musica/mas234043/mas234043.pdf, acessado em 19 de dezembro de 2014.

[690] Cf. partitura no Acervo Digital da Biblioteca Nacional. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_musica/mas833961/mas833961.pdf, acessado em 19 de dezembro de 2014.

[691] Cf. partitura no Acervo Digital da Biblioteca Nacional. http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_musica/mas230280/mas230280.pdf, acessado em 19 de janeiro de 2014.

contemporâneos e conterrâneos. Em 13 de maio de 1889, *O Asteróide* publicou uma edição comemorativa referente ao primeiro aniversário de promulgação da "lei diamantina." Esta edição contou com alguns artigos que referiam ao Treze de Maio como o "dia de maior glória e esplendor da pátria brasileira",[692] atribuindo as glórias daquele dia à princesa Isabel e à Monarquia, como o texto do articulista Aníbal Seixas: "Salve, Princesa, que soubeste robustecer no peito dos brasileiros a crença inabalável de que a Dinastia Imperial é o penhor mais sagrado da ordem, da liberdade do sistema monárquico representativo!".[693] Entretanto, discursos paralelos sobre a Monarquia e a atuação da família real no processo da abolição da escravidão, foram publicados na mesma edição comemorativa. Destacaremos nas próximas linhas, o artigo publicado pelo professor negro Cincinato Franca, companheiro de Bastos no movimento abolicionista em Cachoeira. Seu artigo intitulado *13 de Maio: Hoje até o Sol é Brasileiro*, indica que a união de Bastos e Franca durante a campanha pelo fim da escravidão e na luta pela instrução popular, não significou que ambos partilhassem dos mesmos projetos políticos no pós-abolição.

Para o professor, não deveríamos prestar homenagens à "pátria'', referindo-se aos governantes imperiais e, sobretudo, à princesa Isabel, pois a extinção da escravidão teria sido resultado da "soberania do povo". Ao assumir esse posicionamento, um ano após a Abolição, Franca se contrapõe ao seu discurso de maio de 1888, cujo atribuía parte daquela glória à princesa Isabel.

> Mas a ti, pátria... a ti, eu não jogarei os louros da glória, porque eles não te pertencem. A ti, pátria, não te jogarei flores..., tu não lavastes a nodoa do grande crime, e bem podias fazer... Tu roubastes a ideia das mãos soberanas do povo, daquele que gemeu sob o jugo de uma traição política ou sob a ambição e timidez de outra [...]. Não te cingirei a fronte. Ah! pátria, tu arrancastes ao cárcere um, ao punhal outro, e a imprensa livre viu-se ultrajada; Carlos de Lacerda era teu maior inimigo e hoje... e hoje, seria a profanação da liberdade, o adultério da verdade chamar-te Redentora...[694]

O trecho acima enfatiza a sua repulsa quanto às homenagens e louvores que se faziam à Isabel, desvinculando, assim, a Abolição da ação da Regente. Na sua concepção, a Abolição teria sido fruto da ação popular, isto é, de diversos atores sociais, não uma dádiva da princesa. O fragmento também evidencia a sua frustração em relação aos

[692] *O Asteróide*, Cachoeira, 13/05/1889, p. 2, BN.
[693] *O Asteróide*, Cachoeira, 13/05/1889, p. 4, BN.
[694] Idem.

projetos de reformas sociais propaladas inúmeras vezes pelos abolicionistas, mas que não haviam sido concretizadas.[695] Na parte final, Franca reafirma sua decepção com a princesa quando diz que seria "o adultério da verdade chamar-te Redentora".[696] Em outra parte do texto declarou ainda:

> A pátria não dar-te-ei palmas, a ti mulher infiel e ingrata, não te pertence as glórias de hoje...nem também àqueles a quem tens coroado... desprezas os filhos sinceros e abraças aos nobres opulentos; eles tem ouro... o povo tem soberania e valor... depois...depois...tudo é tarde. As glórias de hoje pertencem ao povo, ao povo que lutou, que combateu, que venceu, e finalmente que aceitou; não aos partidos, porque um traiu, o outro temeu e o rei vacilou. "Ai do rei quando o povo se levanta". Salve, povo, atleta da liberdade, pedestal da soberania, em vossas mãos tendes a força e o direito, a realeza e a glória. Ingrata pátria, não terás meus aplausos enquanto a escola for substituída pelo recrutamento e a teu lado existir traidores como sinceros, recebendo brasões beneméritos e títulos honoríficos. Dar o livro ao povo que ele se fará guerreiro ao primeiro som de rebate, enquanto a espada ao ignorante o faz covarde e assassino. Hoje a glória é do povo. Viva o povo.[697]

Segundo Santos Souza, que analisou parte da trajetória do professor, a crítica à redentora estava inserida no contexto da propaganda republicana, a qual Cincinato Franca havia aderido junto com outros companheiros abolicionistas de Cachoeira.[698] Para Franca, a libertação não foi completa, pois "ao redimido não se deu ainda o livro, o compasso e o arado". Em seguida afirmou: "deram-lhes o direito de liberdade e negaram-lhes o saber, a escola, o alento da alma, o santelmo do espírito".[699] Chamamos a atenção para fato de que o professor Cincinato Franca, manteve durante muitos anos uma escola noturna para a alfabetização de libertos, defendendo, desse modo, que a nação encontraria o progresso somente com a instrução popular e pública. Sua escola chegou a abrigar quase sessenta alunos que exerciam diferentes profissões como ganhador, pedreiro e carapina.[700] Finalizando o texto, Franca enfatiza: "Hoje a glória é do povo. Viva o povo".[701]

Retornando à análise dos escritos de Bastos, verificamos que o maestro registrou alguns acontecimentos políticos da vida republicana com certa mordacidade irônica de crítica social. O músico considerava a República o regime da corrupção, criticando o

[695] Cf. análise de: SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 149
[696] *O Asteróide*, Cachoeira, 13/05/1889, p. 4, BN.
[697] Idem.
[698] SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 149
[699] *O Asteróide*, Cachoeira, 13/05/1889, p. 4, BN.
[700] SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição.* Op. cit., p. 151.
[701] *O Asteróide*, Cachoeira, 13/05/1889, p. 4, BN.

sistema eleitoral das oligarquias locais, das quais os coronéis, seus principais representantes, eram apoiados pela "jagunçada de farda ou de gibão". A base de sustentação política da República, que vigorou até Vargas, definia a complexa rede de relações de poder dos corifeus da política. De acordo com a análise clássica de Vítor Nunes Leal, que continua sendo uma referência obrigatória para o estudo das oligarquias, o coronelismo era fruto da relação entre o público e o privado. Os remanescentes do poder privado eram alimentados pelo poder público, em função de suas práticas eleitorais de controlar o voto do interior.[702] Assim, o poder se baseava simplesmente na capacidade de barganhar empregos, benefícios públicos, além de outros favores, em troca de votos. O coronel, por vezes, conseguia o voto do eleitor por meio da violência. Caso o eleitor o traísse, votando em outro candidato, podia perder o emprego ou ser surrado pelos seus capangas. Nos trechos abaixo, o maestro tece críticas a essas práticas políticas:

> [...] Efetivamente, o coronelismo de eleição é um assombro! É ele o espantalho da paz e o camarada inseparável e protetor da jagunçada de farda ou de gibão, armada de sabre a espancar o direito da liberdade, como também da repetição de tiros, a assassinar a liberdade do direito.[703]

> As manobras políticas das eleições atuais da 'mamãe República', pescam no munzuá da exploração com iscas de promessas bocórias, que desesperam o eleitor que espera. Não há como retrair por indecoroso o que ensina a experiência (dos muitos que a mentira chefia os engodos) que votos gratuitos têm a particularidade de atoleimar os que a isso se induzem, são serviços sem recompensa, por serem de baixa monta [...] Infeliz povo! Até quando suportarás a permanecia da máscara do despotismo colada na face da república, com o fim malicioso de ocultar de ti, a beleza do teu rosto?![704]

Rui Barbosa também foi alvo das críticas de Bastos. Para Bastos, "[...] Ruy viveu como um sábio mestre. Entretanto, morreu vacilante e duvidoso. [...] nos legou um fracasso!".[705] Rui Barbosa, persistente abolicionista e político republicano, que chegou a ocupar cargos importantes durante as duas primeiras décadas da República, argumentava que "homens de cor" não deveriam se envolver em assuntos políticos, pois eram "incapazes de ações autônomas", e sem "consciência de si, embrutecidos em seus espíritos". De acordo com Sidney Chalhoub, havia uma ideia, bastante consensual entre os

[702] Cf. LEAL, Vítor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1948, p. 20.
[703] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *O coronel,* APJR.
[704] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Manobras eleitorais e votos gratuitos,* APJR.
[705] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Ruy na morte,* APJR.

políticos da época, de que as atrocidades da escravidão legaram a posteridade "uma nação de libertos inconscientes". Rui denunciava com veemência as supostas tentativas da Monarquia de segurar o trono através da mobilização política dos libertos.[706] Não surpreende, portanto, as críticas de Bastos. A posição da "raça emancipada" e as ações da "raça emancipadora", bem como os conflitos envolvendo a Guarda Negra e os republicanos, foram assuntos tratados pelo político em diversos artigos que escreveu. Para este, a Guarda Negra era formada por um povo ingênuo, refém do fetichismo próprio à gente da África,[707] justificando o engajamento popular ao projeto do terceiro reinado como "pobreza do espírito da classe que saiu do cativeiro em estado de infância mental", por isto suscetível à manipulação monarquista.[708] Segundo Wlamyra Albuquerque, que analisou a trajetória de Rui Barbosa, em tal contexto de disputa pela autoria e significados da Abolição, a sociedade brasileira experimentava um complexo processo de racialização das relações sociais. Contudo, estabelecer distinções a partir de concepções de raça, foi um exercício político recorrente naquele ambiente de incertezas e mudanças sociais profundas.[709] Albuquerque argumenta que as diferenças raciais, de origem e de cor remontam aos tempos da colônia e do império, porém, tinham propósitos e significados bem distintos dos vivenciados no final do Oitocentos.[710]

Em meio a um contexto caracterizado pelo fim da escravidão, realização de um novo plano político e projeto civilizatório para o país, os modelos teóricos adotados pelos "homens da sciencia" simbolizavam "uma nova forma secular, materialista e moderna de compreensão do mundo". Nesse ínterim, as teorias raciais se apresentaram como um modelo teórico viável, justificando a permanência das hierarquias e legitimando as diferenças sociais e econômicas do país. [711] A publicação do jornal *Diário da Bahia* [712] de

[706] CHALHOUB, Sidney. *Medo branco de almas negras.* Op. cit, pp. 83-85.
[707] ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Conserva-se a palavra senhor!*, Op. cit., p.9.
[708] ALBUQUERQUE, Wlamyra. *A vala comum da 'raça emancipada*. Op. cit, p. 102;
[709] Idem, p. 104.
[710] Idem, pp. 99-100.
[711] SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870/1930).* São Paulo: Cia. das Letras, 1993. pp. 17-18.. Neste livro, a autora busca demonstrar a relevância e as transformações da teoria racial no contexto brasileiro.
[712] Como um jornal filiado ao Partido Liberal, o *Diário da Bahia* era defensor da "abolição do trabalho servil". Notícias sobre fugas, prisões por vadiagem ou desordem de escravos foram publicadas com mais intensidade no último quartel do século XIX. Cf. SILVA, Kátia Maria de Carvalho. *O Diário da Bahia e o século XIX*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979. Já no período pós-abolição, é possível verificar o tratamento dado ao negro, por meio das notícias neste mesmo jornal, no qual circulavam concepções raciais, biológicas e culturais. Cf. REIS, Meire Lucia A. *A cor da notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana (1888-1937).* (Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000), p. 29.

1901, evidencia uma inquietação que afligia os contemporâneos não somente da Bahia, mas de diversas plagas do Brasil, em especial aqueles pertencentes às camadas letradas e aos círculos políticos da sociedade do período.[713] "Qual será a suprema felicidade d'um preto? Será tornar-se branco? Se é, a sciencia moderna parece ter descoberto o modo de satisfazer esse anhelo dos negros."[714] O questionamento irônico e de caráter racista exposto no *Diário da Bahia*, sucedeu um anúncio sobre um experimento inglês para "embranquecer" a cor da pele. A experiência estava relacionada à inoculação de um soro manipulado a partir de substâncias encontradas em albinos, para que os negros se tornassem brancos. Ao publicar uma nota que supõe o desejo dos negros em transformarem-se em brancos, o periódico fortalecia a ideia de que a cor era indesejável até para a população negra. Por isso, "embranquecer" nos moldes da "sciencia moderna" traria "a suprema felicidade d'um preto".[715]

Nos Estados Unidos, o sucesso da noção de raça e das teorias raciais, a partir do segundo quartel do século XIX, permitiu a imposição de progressivas limitações aos direitos civis dos descendentes de africanos livres,[716] comprometendo, dessa forma, as promessas da Reconstrução. Já no Brasil, o argumento baseados nas teorias raciais que, segundo Skidmore, começou a encontrar repercussão, sobretudo, na década de 1870,[717] naturalizaram algumas desigualdades sociais. Para além da questão de quando as teorias raciais repercutiram em ambos os países, Hebe Mattos diz que "a moderna noção de raça é fruto de uma construção social, estreitamente ligada, no continente americano, às contradições entre os direitos civis e políticos inerentes à cidadania, estabelecida pelos novos estados liberais, e o longo processo de abolição do cativeiro."[718] Assim, as

[713] Na virada do século XIX para o XX, diversos intelectuais brasileiros se filiaram a proposições cientificistas de cunho racista em uma fase de reflexão sobre a nação brasileira, seus futuros e seus impasses. Empenhados nessa missão, destacaram-se nomes como os de Raimundo Nina Rodrigues, da Faculdade de Medicina da Bahia, Silvio Romero, da Faculdade de Direito de Recife, Euclides da Cunha, do IHGB, João Batista Lacerda, do Museu Nacional, Tobias Barreto, da Faculdade de Direito de Recife, Oswaldo Cruz, da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, entre outros, que em diversos momentos das suas trajetórias, foram influenciados por modelos teóricos europeus como o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo social. Cf. SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças.* Op. cit.

[714] *Diário da Bahia*, 03/11/1901, *apud*, REIS, Meire Lucia A. *A cor da notícia*. Op. cit., p. 38.

[715] Cf. REIS, Meire Lucia A. *A cor da notícia*. Op. cit.

[716] Cf. BLACKBURN, Robin. *A queda do escravismo colonial*, 1776-1849. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

[717] Cf. SKIDMORE, Thomas, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

[718] MATTOS, Hebe. "Racialização e cidadania no Império do Brasil". In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Bastos Pereira das (orgs.), *Repensando o Brasil do Oitocentos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 355.

identidades raciais negras nas Américas[719] são frutos do surgimento do racismo moderno e dos processos de racialização deles decorrentes.

Conforme Antônio Sérgio Guimarães, a crença na existência de uma "cultura negra", expressão da "alma negra", foi comum entre americanos e europeus do final do século XIX e início do XX, sendo muitas vezes reproduzidas por intelectuais em prol da emancipação política dos negros, alimentando, também, o ideal nacionalista pan-africanista[720] de muitos movimentos sociais. No caso do Brasil, o autor considera que os negros demoraram mais que os norte-americanos para se definirem "negros"; suas posições foram muito diferentes das dos norte-americanos, no que diz respeito ao modo de encarar a nacionalidade. "Porque aqui, ao contrário de lá e mesmo do que acontecera no mundo francófono, não haveria lugar para outro nacionalismo que não fosse o brasileiro [...] os "homens de cor", primeiro, os "negros", em seguida, deixarão meridianamente claros a sua completa e integral adesão à pátria brasileira e seu afastamento cultural da África."[721] Tal defasagem ocorreu devido à estratégia de integração nacional e de mobilidade social dos negros, mesmo aqueles que passaram a se organizar politicamente em torno da "raça", passavam pela recusa dos valores culturais africanos, afro-brasileiros e populares e pela incorporação dos valores das elites brancas.[722]

Para Célia Marinho Azevedo, imbuídos de uma cultura europeia, abolicionistas brasileiros de ascendência africana quase não podiam sentir qualquer empatia com o mundo afro-brasileiro circundante, portanto, em contraste com os abolicionistas afro-americanos, não viviam em uma comunidade negra e muitos acreditavam que a luta anti-escravista deveria se restringir ao objetivo de abolição da escravidão.[723] Por meio da análise da trajetória de Antonio Rebouças, Hebe Mattos argumenta que as lutas contra escravidão e contra a discriminação racial se imbricam, mas não se confundiram durante o

[719] Sobre raça e nação nas Américas, Cf. ainda: HOLT, Thomas, "Explaining Racism in American History", In: MOLHO, Anthony, ed., *Imagined Histories: American Historians Interpret the Past*, Princeton: Princeton University Press, 1998; TOPLIN. Robert. "Reinterpreting Comparative Race Relations: The United States and Brazil." *Journal of Black Studies*, vol. 2, no. 2 (Dec., 1971), pp. 135-155; WADE, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, London: Pluto Press, 1997; HANCHARD, Michael; CHUNG, Erin, "From Race Relations to Comparative Racial Politics: A Survey of Cross-National Scholarship on Race in the Social Sciences," In: *Du Bois Review*, 2004; JONES, Martha S., "Hughes v. Jackson: Race and Rights Beyond Dred Scott," In: *N. C. L. Review*, 2013.

[720] Sobre o pan-africanismo nos Estados Unidos, Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

[721] GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Intelectuais negros e modernidade no Brasil.* Centre for Brazilian Studies University of Oxford, 2003, pp. 31-34.

[722] Idem.

[723] AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX).* São Paulo: Annablume, 2003. pp. 124-125.

Brasil monárquico, resultando em profundas implicações para as formas como as identidades raciais se construíram historicamente no país. Rebouças, em seu discurso, enfatizava o direito de propriedade para justificar a tolerância com a continuidade da escravidão e, ao mesmo tempo, combatia a discriminação racial entre os brasileiros livres. Para Rebouças, as hierarquias sociais deveriam ser formadas a partir de virtudes e talentos. Dessa forma, não associava tal combate a deslegitimação da propriedade escrava ou a uma visão igualitarista das hierarquias sociais. Ao contrário, esforçava-se para dissociar seus argumentos, que hoje chamaríamos "antirracistas", de qualquer ponto de vista mais radical no tocante à igualdade social.[724]

Azevedo, ao argumentar que o paradoxo do "antirracismo" no Brasil estava relacionado à criação do mito da democracia racial, explica que intelectuais "de cor", como o deputado constituinte baiano Francisco Gê Acayaba Montezuma (1794-1870), o editor de *O Homem de Côr*, Francisco de Paula Brito (1809-1861), e Antonio Rebouças (1839-1874), outro deputado "de cor" associado à oposição da Câmara ao governo da Regência, ajudaram na construção daquilo que conhecemos hoje como "mito do paraíso racial brasileiro", num período bem anterior a Gilberto Freyre.[725] Como apontou Micol Seigel, abolicionistas em todo o mundo Atlântico chamavam a atenção para a existência de relações raciais harmônicas no Brasil.[726] Assim as "raízes" do mito remonta não apenas aos políticos negros brasileiros, mas também aos intelectuais negros norte-americanos da época que reproduziram essa ideia, como podemos observar no discurso proferido pelo ex-escravo e abolicionista Frederick Douglass, em 1858, na cidade de Nova Iorque.[727] De acordo com Douglass, no império brasileiro os homens "de cor", livres ou libertos, eram cidadãos como quaisquer outros, pois "a sua cor e aparência perdem-se de vista em meio ao brilho de sua liberdade". O contrário acontecia nos Estados Unidos: os escravos não gozavam de direitos de cidadania, na medida em que inúmeras posturas legais recusavam

[724] MATTOS, Hebe. "Racialização e cidadania no Império do Brasil". In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Bastos Pereira das (orgs.), *Repensando o Brasil do Oitocentos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 382-384. Cf. também. GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros - cidadania, escravidão e direitos civis no tempo de Antônio Pereira Rebouças.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, especialmente, capítulo II: "Todo pardo ou preto pode ser general."

[725] As relações pacíficas entre negros e brancos no Brasil foram contestadas por autores da "Escola de São Paulo" como Florestan Fernandes e Emília Viotti. Cf. FERNANDES, Florestan, A *integração do negro na sociedade de classes*, 2º volume. São Paulo, Dominus Editora/Universidade de São Paulo, 1965; COSTA, Emília Viotti. "O mito da democracia racial." In: *Da Monarquia à República - Momentos Decisivos*, 2 ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

[726] SEIGEL, Micol. *Uneven Encounters. Making race and nation in Brazil and United States.* Duke University Press, 2009, p. 7.

[727] AZEVEDO, Célia Marinho de. "A recusa da raça. Cidadania e anti-racismo no Brasil dos anos 1830." In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 297-320, jul./dez. 2005.

direitos civis e políticos para pessoas vistas como pertencentes à "raça negra".[728] Em suma, nos Estados Unidos os homens livres de cor não obtiveram direitos semelhantes aos conquistados no Brasil após a promulgação da Constituição de 1824.[729]

Essa imagem positiva da incorporação dos negros do Brasil foi vastamente reproduzida na literatura sobre as teorias raciais. Segundo o argumento de Luciana Brito, a experiência dos afro-brasileiros, real ou idealizada, servia para provar as potencialidades da raça negra, estendidas aos considerados "mulatos", que demonstrava sua capacidade de ascensão social sem impedimentos legais e hostilidades motivadas pelo preconceito racial.[730] Porém, é preciso destacar que muitos "homens de cor", como o professor Hemetério José dos Santos, que tratou diversas vezes em seus escritos assuntos relacionados ao preconceito de cor e às experiências negras, dificilmente acreditaram no mito espalhado por todos os lados do Atlântico: de que o Brasil fosse um perfeito exemplo de bom convívio entre as raças. Sentindo "na pele" a invisibilidade imposta aos negros, o professor, que se afirmava negro, "ao seu modo, trabalhava por esse mundo acreditando na mestiçagem como caminho, justamente porque isso era um objetivo e não um fato." [731]

Por um tempo, os historiadores das relações raciais no Brasil afirmaram que a integração dos descendentes de africanos à sociedade brasileira ocorreu, principalmente, pela via do "embranquecimento" – que pode ser compreendido como o processo pelo qual indivíduos negros, principalmente intelectuais, eram sistematicamente assimilados e absorvidos às elites nacionais –, ou pela famosa tese do "*mulatto escape hatch*" ("válvula de escape do mulato"), do historiador norte-americano Carl Degler.[732] Essa teoria, segundo Degler, é uma "chave" para compreender a diferença nas modernas relações raciais entre Brasil e Estados Unidos.[733]

---

[728] DOUGLASS, Frederick, *apud*, AZEVEDO, Célia Marinho de. *A recusa da raça.* Op. cit, p. 313.
[729] Idem.
[730] BRITO, Luciana da Cruz. **"**Abolicionistas Negros, a Escola Americana de Etnologia e a consolidação no racismo científico nos EUA pré-Guerra Civil." In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História.* Natal: ANPUH, 2013. p, 14. Cf também, ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988).* Bauru: Edusc, 1998, p. 203.
[731] Cf. PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Fortes laços em linhas rotas.* Op. cit, p. 139.
[732] GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Intelectuais negros e modernidade no Brasil.* Op. cit, p. 41.
[733] Nas palavras de Degler, "In neither society, then, was it uncommon or unnatural for a white man to show some concern for his offspring. The difference is that in Brazil this concern, because of the greater amount of miscegenation, had a larger field in which to express itself" (Cf. DEGLER, Carl N. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*, Nova York: MacMillan, 1971, p. 232). Conforme a sua formulação teórica, a aceitação social de mulatos e mestiços pela sociedade brasileira, evidencia que no Brasil adotou-se uma visão menos rígida de relações raciais, se comparado com os Estados Unidos. Enquanto aqui haveria uma mistura de cores, os norte-americanos distinguiam os brancos e os negros em termos de relações raciais.

Leo Spitzer, ao pesquisar a trajetória da família Rebouças, argumentou que o processo de "embranquecimento" dos negros,

> [...] significou uma escalada, da extrema pobreza e subordinação baseada no preconceito de cor e na origem escrava, em direção ao domínio de classe e cultura das elites brasileiras predominantemente brancas. Foi geralmente empreendido com intenso esforço pessoal, inteligência e o aproveitamento judicioso das oportunidades para o progresso social e econômico. Tais oportunidades derivavam do fato de que a aceitação social no mundo branco dominante era mais fácil para mulatos e 'pessoas de cor' mais claras do que era para os negros. [...] Ademais, era característica da ascensão à conformidade com os valores culturais e os padrões econômicos definidos pelo grupo dominante e pela rejeição de práticas e atitudes consideradas por estes como 'inferiores', 'atrasadas'e 'atavísticas'. [734]

O argumento de Spitzer para a família Rebouças poderia ser aplicado a muitos outros intelectuais brasileiros "não brancos" que, apesar de possuírem ascendência africana, silenciavam a própria cor de pele. Porém, "uma estratégia de completo embranquecimento, ou seja, de completa alienação do meio originário, jamais poderia ser bem sucedida, como nos mostra, aliás, muito bem, Spitzer na sua análise da mobilidade social dos Rebouças."[735] Antônio Sérgio Guimarães demonstra que apesar de ter sido comum a absorção de pretos e mulatos em famílias e meios sociais brancos e ricos, foi também registrada nas artes e nos escritos de intelectuais como Luiz Gama, Cruz e Souza e Manuel Querino, a dolorida experiência de ser negro ou mulato "num mundo branco" e a afirmação e valorização racial.[736]

Por ter nascido de ventre forro, Bastos não aparece nos documentos analisados com designação de cor. Esse silêncio pode ter sido reforçado pela estima social que alcançou ou, tão somente, um sinal de uma época em que as cores dos libertos e livres de cor foram silenciadas nos registros documentais.[737] Apesar de ter herdado a condição social de seu pai, de ser reconhecido por seus contemporâneos como "ilustre cidadão" e de não ter dado muito alarde sobre sua identidade racial, os diversos momentos de sua convivência com a

---

[734] SPTIZER, Leo, *apud*, GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Intelectuais negros e modernidade no Brasil.* Op. cit., p. 40.
[735] Idem, p. 42.
[736] Idem.
[737] Segundo Hebe Mattos, as diferenças de cor entre os homens livres revelaram-se como uma questão polêmica no Império, pois diversas tensões foram marcadas pelos temas raciais e da cidadania. "A igualdade entre os cidadãos livres, reivindicada pelas populações livres "de cor", implicava, contraditoriamente, no silenciamento sobre a própria cor, que permanecia como marca de discriminação." Para Mattos, a problemática racial e o desdobramento de suas cores não eram "inexistentes" nem estavam ausentes, mas, talvez, silenciadas. MATTOS, Hebe. *Racialização e cidadania no Império do Brasil.* Op. cit., p. 360.

realidade da escravidão e experiência individual e cotidiana do racismo no período pós-emancipação, não o deixavam esquecer a sua cor e de trabalhar narrativamente as mazelas de seu tempo, dando-nos pistas de como processou individualmente os limites impostos aos afro-brasileiros.

Assim como na análise de Hebe Mattos sobre Antonio Pereira Rebouças, consideramos Tranquilino Bastos "um indivíduo paradigmático de um novo sujeito social", que vivenciou o contexto das lutas contra a escravidão e da racialização progressiva, associada, a partir da segunda metade do século XIX e início do XX, aos intelectuais negros formados nos quadros da moderna cultura ocidental.[738] Dilacerados por uma "dupla consciência", como no caso de Bastos, do homem negro e cidadão nos parâmetros da "moderna" sociedade brasileira, esses indivíduos viviam permanentes dilemas e, muitas vezes, empenharam-se em resgatar a dignidade de sua cor diante de uma ciência que lhe negava parte de sua condição humana.[739]

A teoria de "dupla consciência", explorada por Du Bois,[740] pode lançar luz para explicar o comportamento de outros intelectuais não-brancos, anteriores – como Antonio Pereira Rebouças, Luís Gama, Machado de Assis e o próprio Tranquilino Bastos –, ou posteriores à geração de 1870. Como apontou Du Bois, o homem negro vivia certa dualidade, encontrava-se dividido entre a afirmação de valores raciais e o apelo aos universais modernos que transcendem a raça. Cabe destacar que esse "tipo social se fez presente, mesmo que de formas culturalmente específicas e diferenciadas," em toda Afro-América.[741] Afirmar a identidade racial, para muitos "homens de cor", foi um esforço para defender a própria capacidade de atingir o mesmo patamar dos brancos ilustrados.[742]

Esse dilema se explicita no fragmento abaixo. No texto manuscrito intitulado *A grandeza do homem é luz, a nobreza do sangue é pó,*[743] publicado posteriormente como *A*

[738] Cf. MATTOS, Hebe. "prefácio." GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros.* Op. cit., p, 12.
[739] Cf. CUNHA, Maria Clementina. Op. cit, p. 23.
[740] Ao explorar esta teoria de "dupla consciência", Du Bois buscou significar as experiências do pós-abolição vivenciadas pelos negros em várias partes do Atlântico. Corroborando a ideia de Du Bois, Paul Gilroy diz que "o mundo moderno estava fragmentado ao longo de eixos constituídos pelo conflito racial e poderia acomodar modos de vida social assíncronos e heterogêneos em estreita proximidade". Cf. DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999; GILROY, Paul. *O Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência.* Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001, p. 368.
[741] Cf. MATTOS, Hebe. "prefácio." GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros.* Op. cit., p, 12
[742] Cf. CUNHA, Maria Clementina. "prefácio." In: ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O Jogo da dissimulação.* Op. cit., p. 23.
[743] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *A grandeza do homem é luz, a nobreza do sangue é pó,* APJR.

grandeza do homem reside na pele?,[744] Tranquilino Bastos defende que a "nobreza de sangue" e a "cor epidérmica" não eram determinantes na estima social.

> Prejulgar e antepor um indivíduo a outro nos cargos de competências e responsabilidades unicamente pela recomendação da cor epidérmica é comprometer a verdade, é ferir a verdade e menosprezar a justiça [...]. O indivíduo de cor preta, mas dourado pela instrução e perfumado pela virtude, é um preto pela pele e um branco por íntimo [...].[745]

Nesse contexto, a expressão "preto de alma branca" foi bastante utilizada. Esta ideia – apesar de seu caráter aparentemente racista – foi assimilada, cotidianamente, por setores da população negra, como um mecanismo de inserção social dos negros no mundo dominado pelos brancos.[746] A pessoa de cor preta, segundo Bastos, poderia ser estimada e alcançar uma posição social, caso fosse ilustrada e tivesse boa conduta. Tal relato lança luz na luta de Bastos pela instrução de libertos antes e depois da abolição e, além disso, transporta uma concepção de que as distinções individuais se fizessem em termos do mérito. Outro fragmento retirado do seu caderno de recortes e anotações, também revela um posicionamento semelhante. Abaixo do recorte de um jornal, o qual descrevia a trajetória de Joaquim Manuel de Sant'Anna, farmacêutico e orador da sociedade abolicionista Libertadora Cachoeirana, Bastos escreveu: "Era de pele escura; mas sua alma tinha o esplendor do talento e o seu coração a opulência da virtude. Foi ele, dentre os maiores da Cachoeira (em sua época) um dos mais elevados no caráter, na bondade e no saber."[747]

Mesmo o maestro tendo apresentado uma perspectiva que sugere a busca por inserção social dos negros no mundo dos brancos, ele se contrapunha à visão da época ao valorizar a juventude negra, isto é, os "moleques de cor preta ou parda". Nas suas palavras: "Livre-nos a santa paz dos moleques de cor alva. Os de cor preta ou parda são mais atendíveis por humildes, enquanto os outros, por demais audaciosos e atrevidos, por altivos."[748] Associados à vadiagem, crianças e adolescentes negros e mestiços, que faziam

---

[744] BASTOS, Manoel T. "A Grandeza do homem reside na pele?". In: O *Pequeno Jornal,* Cachoeira, s/d. (Livro de anotações e recortes de Manoel Tranquilino Bastos), APJR.
[745] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *A grandeza do homem é luz, a nobreza do sangue é pó,* APJR.
[746] Cf. DOMINGUES, Petrônio, "Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930", *Estud. afro-asiát.* vol.24 no.3 Rio de Janeiro 2002.
[747] Livro de anotações e recortes de Manoel Tranquilino Bastos, APJR.
[748] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Moleques alvos,* APJR.

das ruas seus espaços de divertimento, eram vistos com desprezo e hostilidade pelos bem-nascidos.[749]

Em relação à ambiguidade da ideologia racial construída pelos negros, o sociólogo Roger Bastide diz que "há pois uma ambivalência nessas ideologias, uma flutuação entre o racismo puro, o orgulho da cor, e um sentimento de inferioridade, que leva à imitação do branco, à adoção dos seus pontos de vista, e à tentativa de apresentar a imagem de um negro branco".[750] Flávio Gomes argumenta que seria demasiado simplista supor, como fez Bastide, que a imitação de tais hábitos culturais "embranquecedores" representasse uma contradição ou um impedimento para a afirmação de uma "consciência racial", ao se tornar "um obstáculo para a ascensão social do negro". Para Gomes, certas ações da população negra, não estavam isentas de elementos de invenção de alternativas e estratégias de sobrevivência.[751] Nesse mesmo sentido, Petrônio Domingues, ao investigar a maneira como a ideologia do "branqueamento" penetrou no meio negro em São Paulo no período do pós-abolição, afirma que a interiorização dessa ideologia pelo negro deve ser entendida como um mecanismo psicossocial, utilizado para evitar as agruras do racismo.[752]

Retomando a análise do sociólogo Antônio Sérgio Guimarães, ainda que tenha existido um consenso (hoje questionável) entre os especialistas de que a integração de intelectuais negros na sociedade brasileira nesse período se deu, primordialmente, por meio do processo de "embranquecimento", isso não significou a simples reprodução da cultura e da moral política europeia. Artistas e intelectuais negros como Bastos – "embranquecidos", assimilados ou integrados, em maior ou menor grau –, envolveram-se em diversos embates e militaram a favor da ampliação de espaços sociais para a população negra, denunciaram a violência policial contra as pessoas de cor negra e se empenharam também em introduzir práticas cultuais e ideias não-brancas, traçando caminhos, mesmo que timidamente, para a construção da "negritude" no Brasil, e no que se estava construindo como "política nacional" e "cultura nacional". Naquele contexto, como destacou Guimarães, tal esforço lhes garantiram reconhecimento público e espaços de expressão e de participação política –

[749] No livro *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*, Fraga Filho trata das estratégias de sobrevivência e também de resistência de livres e libertos na Bahia durante o século XIX. Cf. FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Hucitec, Salvador: EDUFBA, 1996.
[750] BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Brancos e Negros em São Paulo* (2ª ed., volu. 305). São Paulo, Ed. Nacional, 1959, p. 229.
[751] GOMES, Flávio. *Negros e política*. Op. cit., pp. 38-39.
[752] DOMINGUES, Petrônio. *Negros de almas brancas?*. Op. cit., p. 592.

atuação que não deve ser menosprezada por ter sido "integracionista" e, de forma alguma, esse foi um processo harmônico, sem tensões e negociações.[753]

Os ajuntamentos festivos dos negros preocupavam as elites e autoridades desde os tempos coloniais. A perseguição e a repressão policial a certas manifestações culturais de origem africana, identificadas à selvageria e ao primitivismo, como o batuque, a roda de samba, a capoeira e o candomblé, tornaram-se constantes durante o período do Império e da Primeira República. Após a Revolta dos Malês em 1835, os africanos livres sofreram perseguição por parte da polícia, e o candomblé tornou-se um símbolo de subversão africana na nação brasileira.[754] A iminência de rebeliões escravas permeou a sociedade da época, e setores da imprensa baiana ficaram encarregados de transmitir esse temor. Conforme João Reis, na primeira metade do século XIX, a festa negra, representada pelos sambas, batuques e candomblés, promovia medo e recomendava precaução aos brancos, por ser identificada como domínio exclusivo dos africanos, que formavam a parte da população escrava e liberta mais rebelde da população. Além disso, muitos a consideravam obstáculo à europeização dos costumes, um projeto abraçado por setores da elite engajada em civilizar a província, particularmente, após a Independência.[755]

Em meados século XIX, a noção de "fetichismo", o termo "feitiço" e seus derivados, passaram a penetrar na ideologia civilizatória do período, legitimando e justificando a perseguição às práticas culturais e religiosas de matriz africana. Como apontou Edmar Ferreira Santos, palavras como feitiço, feitiçaria, bruxaria, fetiche e fetichismo, foram largamente incorporadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo para a construção de um estereótipo da feitiçaria vinculado aos candomblés e às práticas de curandeirismo.[756]

Na sociedade pós-emancipação, os "costumes negreiros" igualmente deveriam ser extirpados por meio da ação repressora da polícia, para que dessem lugar ao século de progresso. As leis municipais adotadas pelas autoridades após a abolição passaram a controlar rigorosamente diversas práticas do cotidiano da população negra. Assim, nos

---

[753] Cf. GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Intelectuais negros e modernidade no Brasil.* Op. cit., p.42.

[754] Cf. REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008; REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus Joaquim de. *O alufá Rufino*: *tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (1822-1853).* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

[755] REIS, João José. "Tambores e tremores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX." In: CUNHA, Maria Clementina. (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura.* Campinas: Unicamp, 2002, pp. 101-102.

[756] Cf. SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo Baiano.* Salvador: EDUFBA, 2009, p. 33.

primeiros anos do século XX, as queixas contra sambas e candomblés apareceriam esparsamente nas páginas da imprensa local.[757] Sambas e candomblés eram frequentemente criticados como prática incivilizada e desordeira.

Neste período de intensa repressão aos candomblés e às demais manifestações culturais ereligiosas de matriz africana, Tranquilino Bastos escreveu um texto no qual criticava com veemência a violência policial aos praticantes do candomblé, defendendo a liberdade religiosa de "cada raça". Seu texto intitulado *O Candomblé e os seus perseguidores*, foi publicado n'*O Pequeno Jornal* de 1924, porém, chamamos a atenção para o fato que o maestro escreveu esse artigo em um período anterior a publicação no jornal, conforme averiguamos em seus manuscritos.

> Quem estudar e contemplar a religião de cada raça ficará sabendo que o Candomblé, de prática sincera e inofensiva, é o instinto em evolução desdobrando para a inteligência, em busca de verdades espirituais mais apuradas, mais altas e mais luminosas. Acatar e respeitar as funções desses crentes, com as solenidades de suas danças, cantos, etc, ...é o dever dos que cultivam e prezam a tolerância e o respeito às crenças alheias, tanto quanto as próprias. Não acho correto o procedimento de uma autoridade que ordena o extermínio dessas festas inofensivas, profanando o seu santuário com os pontapés em ídolos (santos)! Não deixa de ser de cabeça mal governada, a autoridade que fere a moral cristã e a letra da Constituição do país! Conspurca e enxota para os centros trevosos o progresso de uma população que vê, assombrada, a liberdade algemada e a lei açoitada! O candomblé como religião, entoa Deus os seus hinos, assim:
> *Egbêji moriô ri, okorinkam*
> *Orôhu mori ô ri okorinkam.*
> Tradução: "Poderoso, eu vos conheço como o primeiro homem"
> Coro:
> *Ô kum-kum biri-biri*
> *A já lê mori ô korim kam*
> Tradução: "Mesmo nas trevas eu vos distingo como Poderoso".[758]

Avaliamos que, mais uma vez, a "dupla consciência" se manifesta nos escritos de Bastos. O trecho acima, além de evidenciar o uso de um vocabulário de matriz africana, traz uma defesa da tolerância ao candomblé, o que pode sugerir uma visão positiva da cultura do negro no Brasil. Entretanto, Bastos não abandona o conceito de raça, empregando as noções de "evolução" e "progresso". Embora o candomblé seja

[757] Idem, p. 108.
[758] "Palestras por Manoel Tranquillino Bastos: O Candomblé e os seus perseguidores", *O Pequeno Jornal*, Cachoeira, s/d. (Livro de recortes e anotações de Bastos), APJR, Cf. também: Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *O Candomblé e os seus perseguidores*, APJR.

considerado por ele uma religião inofensiva – o que desmistificava as ideias correntes de feitiçaria –, não deveria ser perseguido, pois era um ponto de partida para uma espiritualidade superior. Assim, suas reflexões desafiavam o discurso de Nina Rodrigues (1862-1906) que fez críticas aos cultos religiosos de tradição africana, considerando seus praticantes como indivíduos inferiores.[759] Rodrigues considerava o culto público dos africanos brasileiros como manifestação de histeria nos transes místicos e nas crises de possessões. No ano de 1896, publicou o livro *O animismo fetichista dos negros baianos*, no qual teceu comentários sobre a "persistência do fetichismo", relacionando certos costumes à anormalidade moral e à degeneração social e racial. Para ele, foi a crença no feitiço que levou a sociedade baiana a frequentar o candomblé.[760] Neste mesmo livro o médico apresentou algumas notas sobre a cidade de Cachoeira e outras cidades do Recôncavo. Segundo o mesmo, em cidades interioranas como Cachoeira e Santo Amaro, o número de terreiros e oratórios era "avultadíssimo."[761] Rodrigues revela o modo como o candomblé era encarado no Brasil: com desprezo e como caso de polícia e, além disso, demonstra sua preocupação com a falta de compreensão desses cultos, que, segundo ele, deveriam ser tratados não como um ato criminoso, e sim, como objeto de estudo científico.[762]

Pouco tempo mais tarde, Manuel Querino (1851-1923), "homem de cor", ao estudar o negro na Bahia, se opôs a Nina Rodrigues. Empenhado em demonstrar a importância da contribuição africana à civilização do Brasil, foi acusado por outros intelectuais de completa falta de cultura etnológica. Nas palavras de Edison Carneiro (1912-1972), discípulo de Arthur Ramos (1903-1949): "[Manuel Querino] nem sabia das divisões dos negros na África."[763] Diga-se de passagem, Arthur Ramos, considerado o grande reabilitador da escola baiana de Nina Rodrigues, e seu discípulo Edison Carneiro, teciam elogios a Rodrigues, considerando-o um grande estudioso dos negros. Querino, em suas

[759] Cf. RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil.* 5.ª edição, São Paulo: Nacional, 1977. Nessa obra o médico trata da origem étnica dos africanos, suas práticas religiosas e costumes.
[760] Cf. RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555, 2005. Cf. também, MAGGIE, Yvonne. "Medo do feitiço 15 anos depois: a ilusão da catequese revisitada." In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. GOMES, Flávio Santos (org.) *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007, p. 348.
[761] RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos.* Op. cit, p, 180.
[762] Cf. REIS, Carlos Antônio. *Do convívio à colaboração das raças. Elogio da mestiçagem e reabilitação do negro em Manuel Querino.* (Dissertação de Mestrado, Franca: Unesp, 2009), p. 62.
[763] Em seu estudo sobre os africanos bantos, Carneiro afirmou que Rodrigues havia estudado somente os africanos sudaneses, excluindo os bantos. Mas, para ele "Pior que Nina foi Manuel Querino, que nem sabia das divisões dos negros na África." Cf. CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937, p. 20.

obras, tentou combater a imagem negativa atribuída ao candomblé, afirmando que esta era uma manifestação genuinamente nacional, que mais representava a religiosidade brasileira, uma vez que era fruto do sincretismo e do processo de miscigenação das raças formadoras do país.[764] Segundo o mesmo, "[...] da fusão dos elementos supersticiosos do europeu, do africano e do selvícola originou-se o feiticismo conhecido pelo nome de *'Candomblé de Cabôclo'*, bastante arraigado entre as classes inferiores dessa capital." [765] Querino também criticou a truculência da atuação da polícia a esses cultos. Para Kim Butler, Manuel Querino foi "o primeiro afro-brasileiro a publicar livros sobre a história e a cultura afro-brasileira" [766] – a título de exemplo, citamos algumas de suas obras: *Artistas baianos*, *As artes na Bahia*, *A raça africana e os seus costumes na Bahia* e *A arte culinária na Bahia* – esse fato nos permite traçar comparações com outros intelectuais negros das Américas.

Em um período posterior a Rodrigues e Querino, precisamente no ano de 1944, Roger Bastide (1898-1974) afirmou que "a filosofia do candomblé não era uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado."[767] Em seguida Bastide disse:

> O próprio negro brasileiro, ao estudar as religiões africanas no seu país, aceita o ponto de vista do branco, o da superioridade da civilização ocidental. Tende-se inconscientemente a admitir que o candomblé não pode fundamentar ou postular uma filosofia do universo e uma concepção do homem, diferentes sem dúvida das nossas, mas tão ricas e complexas quanto estas, a pretexto de que os fiéis dessa religião pertencem em geral às camadas mais baixas da população – empregadas, lavadeiras, proletários.[768]

Quatro anos mais tarde, Edison Carneiro em *Os candomblés da Bahia*, fez algumas considerações sobre o assunto. Segundo Carneiro, "O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo".[769] Ao longo das décadas de 1930 e 1940, o samba, a capoeira e o candomblé foram aos poucos incorporados como símbolos de nacionalidade brasileira. Nesse contexto, as ideias de

[764] Cf. REIS, Carlos Antônio. *Do convívio à colaboração das raças.* Op. cit, p. 63.
[765] QUERINO, Manuel. *Raça africana e os seus costumes na Bahia.* Salvador: Progresso, 1955, p. 117, *apud,* REIS, Carlos Antônio. *Do convívio à colaboração das raças.* Op. cit, p. 63.
[766] BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post- Abolition São Paulo and Salvador.* New Jersey and London: Rutgers University Press, 1998, p. 164.
[767] BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 21-28.
[768] Idem.
[769] CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948, p. 189.

mestiçagem e de democracia racial foram apropriadas para a construção de uma "cultura nacional". Entretanto, Manuel Querino, em um período anterior, e o próprio Tranquilino Bastos, já valorizavam elementos da cultura africana, lançando bases para que o candomblé fosse definido como "cultura negra" no Brasil. Defenderam as manifestações religiosas de seus "irmãos" e criticaram a atuação da polícia em relação aos seus praticantes. Dessa forma, chamo a atenção para a importância de ambos ao afirmarem os vínculos culturais – africanos, afro-brasileiros e populares –, entre a Bahia e a África, em um período ainda de divulgação das teorias raciais que remetiam o continente africano como o último na escala da evolução.

A presença de intelectuais nos terreiros de candomblé na Bahia era antiga. No final do século XIX, Rodrigues e Querino ao apresentaram pesquisas sobre as práticas religiosas de matriz africana, registraram a distinção entre os terreiros de nação jeje-nagô, congo e angola, identificaram os rituais e pessoas importantes na preservação e recriação das tradições africanas no candomblé.[770] Tranquilino Bastos também teve relação com o candomblé, embora não sabemos se ele foi iniciado em termos religiosos. Segundo Luiz Cláudio Nascimento, por volta de 1910, ele doou uma propriedade rural a um babalorixá, conhecido como Zé do Vapor, que transformou o espaço em um terreiro de candomblé. Esse terreiro denominado "Viva Deus", ainda existe e é um dos mais tradicionais de Cachoeira. Sabemos também que Bastos manteve amizade com outras pessoas que frequentavam terreiros, como José Maria Belchior, apelidado de Zé do Brechó. Belchior, filho de pais africanos, foi fundador do terreiro de candomblé jeje mahin, também conhecido como Roça de Ventura, chegando a ocupar um cargo naquela hierarquia religiosa, e sócio da Euterpe Ceciliana.[771]

Tranquilino Bastos se dedicou à prática da homeopatia durante vários anos de sua vida. Possuía uma pequena farmácia homeopática em sua residência, atendendo as pessoas que lhe procuravam em busca de remédios que ele mesmo preparava.[772] Localizamos, em seu acervo pessoal, diversas receitas de remédios prescritas em uma época na qual essa prática terapêutica, amparada de conhecimentos africanos e indígenas, era identificada como feitiçaria e perseguida pelas autoridades, no rastro da perseguição aos candomblés.

[770] ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. Uma *história do negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 240.
[771] Sobre Belchior, Cf. NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Terra de macumbeiros: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jeje - nagô em Cachoeira e São Félix – Bahia* (Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal da Bahia/ CEAO, Salvador, 2007).
[772] Cf, RAMOS, Jorge. *O semeador de Orquestras.* Op. cit, pp. 108-109.

Identificamos entre os seus manuscritos, comentários sobre a perseguição aos curandeiros: "[...] Não é sério, nem justo, o tribunal que persegue o curandeiro porque cura, processa-o porque curou e condena-o porque deu a vida a quem a fé matava."[773]

No fragmento acima o maestro se refere aos "injustos" processos movidos contra os curandeiros. Gabriela dos Reis Sampaio em sua pesquisa sobre a medicina no Rio de Janeiro imperial, demonstra que a medicina científica não era a única forma de medicina existente no século XIX, tampouco a mais procurada, apesar de todo o esforço de legitimação profissional da classe médica. Sampaio afirma que os médicos teriam estreita relação com as autoridades do governo, ressaltando também o papel da imprensa em relação à sociedade. A imprensa cobrava das autoridades o extermínio das diversas medicinas alternativas, que constituíam uma ameaça para o projeto de modernização do país. Na perspectiva dos médicos do século XIX, curandeiros, homeopatas, boticários, práticos, leigos fabricantes de remédios, eram charlatões. As perseguições se acentuaram ao longo do século XIX, sobretudo nas últimas décadas.[774] Nas palavras de Sampaio, para alcançar o monopólio das práticas de cura:

> [...] era fundamental [aos profissionais acadêmicos] que criticassem e combatessem as práticas de curas diferentes da sua – algumas muito antigas, bastante arraigadas no cotidiano de diferentes grupos sociais, representavam uma séria concorrência aos médicos científicos, bem mais recentes no país. Desta maneira, quando começaram a se formar os primeiros grupos de médicos nacionais, ainda na primeira metade do século XIX, começaram também as intenções de eliminar a vasta concorrência. [775]

Bastos defendia a utilização dos recursos oferecidos pela flora brasileira na cura das doenças colocando-se do lado dos curandeiros, considerados por ele "herdeiros de apuradas experiências dos seus antepassados em matéria de curar". O maestro também atribuía aos médicos a responsabilidade pelas perseguições aos praticantes de curas,[776] argumentando que:

---

[773] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *O curandeiro*, APJR. Cf. também: "Palestras por Manoel Tranquillino Bastos: Médico e Curandeiro", *Pequeno Jornal*, Cachoeira, s/d. (Livro de recortes e anotações de Bastos), APJR.

[774] Cf. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, pp. 21-29.

[775] Idem, p. 24.

[776] Cf. SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblé*, Op. cit., p. 58.

> Os doutores em medicina, quando em nome da higiene, perseguem pela multa, que castigam pela prisão e processo, que inutilizam os indefensos curandeiros porque curam, saem do ambiente de sua elevada e magistral profissão, e descem às profundezas da atmosfera do ciúme e do desrespeito [...] Efetivamente, os curandeiros quando aptos desse título, são facultativos práticos da nossa flora brasileira, herdeiros de apuradas experiências dos seus antepassados em matéria de curar. Por que sofre ele tamanho ciúme desdobrado em ódio? Será por que cura os desenganados incuráveis? Oh ciência de saúde, se tudo isso é verdade, até onde a vaidade, o ciúme, o orgulho e o despeito dos filhos do vosso nome, tentem baixar o nível do altaneiro prestígio que vos é peculiar?![777]

Segundo Yvonne Maggie, o Código Penal de 1890 é fundamental para entender não só a repressão aos curandeiros, mas também a construção das hierarquias ao longo do século XX.[778] Tal código republicano institucionalizou a repressão policial a alguns cultos afro-brasileiros ou às religiões mediúnicas, continha artigos que puniam a prática ilegal da medicina, a magia e seus sacrilégios e o curandeirismo. Dessa forma, o texto da lei proibia o curandeirismo e tudo o que era definido como feitiçaria. Proibia exercer a medicina em qualquer de seus ramos, entre eles, praticar a homeopatia, vedava a prática do espiritismo, a magia e seus sacrilégios.[779]

Muitos medicamentos homeopatas eram oferecidos gratuitamente por médiuns receitistas em instituições espíritas para pessoas mais necessitadas, contribuindo para a expansão do espiritismo entre as camadas populares.[780] Na contramão da lei de 1890, Bastos participava de sessões espíritas, inclusive, além de receitas homeopáticas, deparamo-nos no acervo pessoal do maestro com algumas atas de sessões mediúnicas realizadas desde 1876. Foi no final do século XIX que Tranquilino Bastos aderiu ao espiritismo. Segundo Ramos, essa adesão ocorreu no período seguinte à fundação da Sociedade Euterpe Ceciliana, em 1870.[781] No dia 26 de julho de 1888, o maestro, junto com amigos, fundou a Sociedade Espírita Cachoeirana,[782] cujo estatuto também foi encontrado entre seus documentos pessoais. Segue o artigo 1º do regimento:

---

[777] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Ainda o médico e o curandeiro,* APJR.
[778] MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço 15 anos depois.* Op. cit., p. 371
[779] Idem, pp. 351-352.
[780] Cf. DO VALLE, Daniel Simões. *Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888).* (Dissertação defendida no curso de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010), p. 86. Neste trabalho, Daniel Do Valle analisa o posicionamento de alguns intelectuais espíritas sobre a abolição da escravidão na década de 1880, no Rio de Janeiro. Tais intelectuais, por meio de instituições espíritas, envolveram-se no movimento abolicionista, publicando artigos na imprensa e promovendo *meetings* com a finalidade de divulgar seus projetos e alforriar alguns escravos.
[781] Cf, RAMOS, Jorge. *O semeador de Orquestras.* Op. cit, p. 102.
[782] Idem. p. 103.

> A Sociedade Espírita Cachoeirana tem por objetivo o estudo da ciência que trata da natureza, da origem e do destino dos espíritos e das relações com o mundo corpóreo, e por assunto o exame de todos os fatos, históricos e contemporâneos, que se apresentam no mundo físico sob o caráter de sobrenaturais, e por fins o desenvolvimento moral e intelectual do homem, conforme os princípios científicos estabelecidos pela filosofia espírita. [783]

. O espiritismo por ser uma doutrina de caráter científico, foi aderido por vários intelectuais brasileiros atentos às novas correntes filosóficas e científicas que surgiam na Europa.[784] Mesmo sofrendo constante oposição, as publicações de livros na capital baiana e a formação de centros espíritas, repercutiram nas cidades do interior, formando um grupo de adeptos em diversos lugares da província. Sabe-se que em 1857, foi fundado em Salvador, o Conservatório Dramático da Bahia, no qual participavam personalidades como Rui Barbosa e Luís Olímpio Teles de Menezes.[785] Em 1865, Teles de Menezes fundou o Grupo Familiar do Espiritismo. Mais tarde, em novembro de 1873, foi fundada a Associação Espírita Brasileira da Bahia.[786] Menezes viajou pelo interior, disseminando a doutrina entre os baianos. Há indícios de que esteve em Cachoeira se reunindo com os adeptos do espiritismo e, provavelmente, estava entre eles, Tranquilino Bastos.

Bastos possuía textos de fundo religioso, afirmando seus valores cristãos por meio do espiritismo. Acreditava que a ressurreição e a reencarnação levavam ao aperfeiçoamento dos espíritos: "Creio que tantas graças que Deus concedeu a nós, seus filhos, a maior delas é a reencarnação. É ela que nos permite o tempo necessário para a realização dos progressos que nos faltam e a possibilidade de chegarmos à perfeição [...]".[787] Além de abordar temas religiosos, abarcou, ainda que sob uma linguagem muitas vezes religiosa, os problemas sociais da época, como demonstra o fragmento abaixo, intitulado *O meu credo religioso*:

> [...] Creio, com inabalável convicção, no conceito do sábio Antônio Vieira: Melhor não haver igreja que não haver hospital, porque a imagem de Cristo que está na igreja é morta, não padece. Os pobres são imagens vivas que padecem. Se não houver outro modo, converta-se a igreja em hospital, que Cristo será mais contente disso [...][788]

[783] Estatuto da Sociedade Espírita Cachoeirana, APJR.
[784] DO VALLE, Daniel Simões. *Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão.* Op. cit., p. 78.
[785]Teles de Menezes foi professor, funcionário da Assembleia Legislativa e atuou como redator nos periódicos *Diário da Bahia* e *Jornal da Bahia.*
[786] Livro da Associação Espírita da Bahia, 1874. Série Governo da Província, maço: 1579, APEB.
[787] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Ainda o meu credo religioso,* APJR.
[788] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *O meu credo religioso,* APJR.

A combinação de termos como "aleluia" e "hosana", para se referir à Abolição, também estava presente em seus textos, indicando o uso de um vocabulário expresso em temáticas religiosas. Dessa maneira, Tranquilino Bastos escrevia textos que enfatizavam o tema da escravidão e sua abolição, mas que também retinham o tom religioso, como se pode observar no texto abaixo:

> Salve este feliz dia meus amigos. Todos os dias são santificados, não é assim? Mas, há dois dias em que um traz o bem moral e o outro o bem físico. O primeiro que é o 3 de Maio, pelo emblema da redenção dos espíritos (que é a cruz)! O segundo, o 13 de Maio que deu lugar a redenção da carne. O dia de hoje, tem duas fases: que empobrece aos espíritos atrasados e a que enobrece aos adiantados.[789]

O dia 13 de maio de 1888 marcaria simbolicamente a vida de Tranquilino Bastos. Em diversos momentos da sua trajetória o maestro rememorou esta data, que mais tarde seria retratada por ele na composição *Airosa Passeata*, composta em evocação à histórica noite do Treze de Maio. Essa composição é conhecida e bastante executada pelas filarmônicas do Recôncavo baiano nas comemorações da Abolição.

Por meio da crônica *O 13 de maio,* o autor também relembra aos leitores d'*O Pequeno Jornal* que o fim da escravidão era motivo de festa e alegria para aqueles que haviam passado pelo cativeiro, o que justificava a sua defesa de não ocultação das comemorações desta data.

> O 13 de maio é a abolição do crime e alforria dos mártires. Entre os usurpadores da liberdade, que se constituíram senhores, e os usurpados que se curvaram como escravos, há neles duas atitudes em contraste. Os primeiros foram infelizes pela perversidade diabólica do seu comércio; os segundos, os felizes por formentados! Efetivamente, não há razão para se ocultarem as homenagens festivas dessa data gloriosa os mártires da perversidade humana, cedendo a eles (os infelizes) a vanguarda das festas da redenção da moral e física, como se o pecado fosse virtude e a virtude, pecado. Avante, pois, ao "13 de Maio"! Festejamos a inumação do crime, do erro e da perversidade, e a exumação e a ressureição do Direito e da Justiça.[790]

O Treze de Maio deveria ser celebrado por ex-escravos e seus descendentes, pois marcaria o momento de ruptura com o passado e o início da liberdade. No trecho acima, o

[789] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *Treze de Maio,* APJR.
[790] Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos, *O 13 de maio,* APJR. Cf. também: *O Pequeno Jornal,* "O 13 de Maio" por Manoel Tranquilino Bastos, s/d. (Livro de anotações e recortes de Bastos, APJR).

maestro, provavelmente, se refere à política de esquecimento que existiu em torno da data durante a República, se opondo às mudanças pelas as quais passava o seu significado. Assim como nas políticas de repressão às manifestações afro-brasileiras, no primeiro período republicano, os governantes tinham o interesse de esvaziar o Treze de Maio de seu sentido reivindicativo, impondo um civismo republicano e letrado que tendia a mediar as formas de celebrações.[791] Como argumentou Walter Fraga, existiu uma política de esquecimento em torno da data. Afinal, a Abolição era a grande realização da Monarquia e celebrar esta data gerava incômodo para as autoridades republicanas.[792]

Apesar das tentativas de esvaziamento das celebrações do Treze de Maio durante todo o período republicano, a festa parece ter resistido nos candomblés do Recôncavo, através do culto ao preto velho, e nas ruas de Cachoeira,[793] sendo comemorada e representada por estratos da população negra. Assim, a data continuou a ser festejada por meios não oficiais e por celebrações promovidas por ex-escravos e seus descendentes que, da mesma forma que Bastos, viam o Treze de Maio o início de uma nova era. Cabe destacar que esta data permaneceu como feriado nacional de 1890 até 1930, início da era Vargas. Sob a influência de novas abordagens historiográficas e com o fortalecimento do movimento negro na década de 1970, elegeu-se outra data como símbolo da luta dos afro-brasileiros por direitos, movendo uma campanha contra o Treze de Maio. Suas lideranças argumentavam que o 13 de Maio de 1888, data da Lei Áurea, firmada pela princesa Isabel, não garantiu a inclusão do negro na sociedade brasileira, sobretudo no mercado de trabalho.[794] O dia de aniversário da Abolição cambaleou e, em seu lugar, elegeu-se o 20 de Novembro como o Dia da Consciência Negra, data que relembra Zumbi dos Palmares.[795] Entretanto, atualmente as discussões sobre as datas da abolição encontram-se em uma nova fase. Sem colocar o 13 de Maio e o 20 de Novembro em lados opostos, a questão seria avaliar como as duas datas se complementam,[796] ressignificando o 13 de Maio, não por ser uma data que remete a ação da Coroa, mas porque foi um momento de intensa participação social, que envolveu e ainda envolve diversos atores no cenário político.

---

[791] Cf. FRAGA FILHO, Walter, *Os 13 de maio e as celebrações da liberdade*, Op. cit. p. 88.
[792] Idem.
[793] Idem, p. 89.
[794] Cf. DOMINGUES, Petrônio, *A redempção de nossa raça*, Op. cit.
[795] Idem. Embora seja comemorada há mais de 30 anos por ativistas do movimento negro, foi somente em 2011 que se instituiu uma lei que transformou o dia 20 de Novembro, oficialmente, em Dia da Consciência Negra. Por ser feriado facultativo, cabe a cada município decretá-lo. No estado da Bahia, apenas três municípios têm o Dia da Consciência Negra no calendário oficial de comemorações: Alagoinhas, Camaçari e Serrinha.
[796] Idem.

As crônicas e composições musicais do maestro, bem como as produções de inúmeros músicos e intelectuais envolvidos na causa abolicionista, sejam no próprio momento da festa de 1888 ou nos anos subsequentes, nos permitem compreender a cristalização de certas imagens e significados em torno da efeméride. Anualmente, no dia 13 de Maio, a filarmônica Lyra Ceciliana repete o ritual do desfile abolicionista de 1888, executando as composições de Bastos, entre elas o *Hino Abolicionista*, o *Hino 13 de Maio* e a *Airosa Passeata.* Essas representações indicam que por meio da música, o "dia da liberdade" seria lembrado e festejado pela população negra e pelos descendentes de escravos. As comemorações do aniversário da Abolição, mesmo um século depois, demonstram a sobrevivência dessas memórias e a forma como foram apropriadas e ressignificadas, reatualizando, assim, antigas lutas e esperanças pelo fim do cativeiro e pela cidadania, como apontou Walter Fraga.[797] Para Maria Angélica Zubaran, que analisou as comemorações da liberdade negra em Porto Alegre, tais celebrações podem ser interpretadas como "lugares de memórias negras, como espaços de transição da invisibilidade para a visibilidade, onde os afro-brasileiros reinventaram a liberdade e questionaram as desigualdades étnico-socais no pós-abolição."[798]

[797]FRAGA FILHO, Walter, *Os 13 de maio e as celebrações*. Op. cit. p. 89.
[798] ZUBARAN, Maria Angélica, *Comemorações da liberdade*, Op. cit., p. 162.

CONCLUSÃO

Era noite de segunda-feira, 13 de Maio de 2013, quando a filarmônica Lyra Ceciliana, fundada por Manoel Tranquilino Bastos, após diversos dias de ensaio, desfilou pelas ruas de Cachoeira, Recôncavo baiano, repetindo o mesmo trajeto do desfile de celebração da abolição da escravidão de 1888. Foi um dia de festa e como de praxe em toda noite de comemoração desta data, a banda executou músicas de autoria do maestro Bastos, como o *Hino Abolicionista* – composto em 1884 para ser tocado nos *meetings* promovidos pela Sociedade Libertadora Cachoeirana – o *Hino 13 de Maio* – composição improvisada para as festividades do dia 13 de Maio de 1888 – e a *Airosa Passeata* – inspirada na jubilosa noite de comemoração do fim da escravidão. Na medida em que o cortejo avançava, novas pessoas iam se agregando, sendo possível perceber os olhares de curiosos que espiavam pelas janelas de suas casas e, envolvidos pelo som, seguiam a banda. Após o desfile, a banda se concentrou na Praça Maestro Tranquilino Bastos, no Largo Monte, local da antiga residência do maestro e da Igreja de Nossa Senhora do Monte.

No mesmo dia, em Santo Amaro da Purificação, iniciou a programação da tradicional festa do Bembé do Mercado, caracterizada como um ritual popular e religioso, que celebra todos os anos a abolição da escravatura, mesclando os festejos pela extinção legal da escravidão com homenagens a entidades cultuadas no candomblé. Os terreiros de candomblé da região se reuniram no ornamentado barracão localizado no Largo do Mercado e, além das manifestações religiosas, as atividades que duraram seis dias consecutivos também foram marcadas por expressões culturais como samba de roda, *maculelê*, capoeira e apresentação do Nego Fugido,[799] e pela 3º Conferência da Promoção da Igualdade Racial. Naquele ano, pela primeira vez, a festa foi realizada como Patrimônio Imaterial da Bahia.[800] Entre os participantes, havia integrantes de candomblés, da população dos bairros mais carentes da cidade e de pessoas de diferentes lugares que foram a Santo Amaro conhecer o ritual festivo. A tradição do Bembé do Mercado se mantém há

[799] Tradição popular comum em algumas cidades baianas, como Santo Amaro. Com rostos pintados com pasta de carvão e boca com tinta vermelha, os participantes encenam perseguições, capturas e libertação dos escravos. "Trata-se de uma encenação da conquista da liberdade na qual cartas de alforria são entregues aos "negos fugidos" pelo Imperador, depois que a Princesa Isabel intercede a favor deles." ALBUQUERQUE, Wlamyra. *A exaltação das diferenças.* Op. cit., p. 153

[800] Título concedido pelo IPAC e o Governo do Estado em setembro de 2012.

muitos anos. Segundo a tradição oral, essa celebração começou em 1889 por iniciativa de um famoso pai-de-santo local, chamado João de Obá.[801]

Retornando a cidade de Cachoeira, durante as comemorações do Treze de Maio, em 2011, após o tradicional desfile da filarmônica Lyra Ceciliana pelas ruas, foi encenada, no adro da Igreja do Rosarinho,[802] a peça teatral *Navio Negreiro*. Durante a *performance* teatral, a filarmônica Lyra Ceciliana executou como trilha sonora a música *Navio Negreiro*,[803] de autoria do maestro Bastos, e os atores proferiram partes da letra do *Hino Abolicionista*. A peça rememorou o passado da escravidão no Recôncavo Baiano, o movimento abolicionista e a atuação de Tranquilino Bastos, entre outros protagonistas do abolicionismo na cidade, bem como a luta constante da população negra de combate ao racismo.[804]

Tranquilino Bastos também foi lembrado no ano anterior, em 13 de março de 2010, quando realizou-se na Câmara de Vereadores de Cachoeira, uma sessão solene em homenagem ao aniversário de 173 anos da elevação de Cachoeira à categoria de cidade. A solenidade aberta ao público contou com a presença de políticos, autoridades e integrantes da filarmônica Lyra Ceciliana. Em seu discurso, o jornalista Jorge Ramos, orador oficial da sessão, destacou aspectos relacionados à origem da cidade e sua importância para a história do país. Ramos também enalteceu os seus "filhos ilustres," ressaltando, do passado, a atuação dos abolicionistas André Rebouças e Manoel Tranquilino Bastos, fundador da

[801] Em 13 de maio de 1889, para comemorar um ano da libertação dos escravos, João Obá, ex-escravo de origem *malê*, reuniu um grupo de negros e bateu Candomblé nas proximidades do Rio Subaé, onde hoje é a Praça do Mercado. Como o Candomblé era proibido nas ruas, originou-se o nome Bembé como adaptação da palavra. Cf. MACHADO, Ana Rita Araújo, "Bembé do Largo do Mercado: Memória sobre o 13 de Maio", (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009), pp. 12-13.

[802] A Irmandade dos Nagôs foi responsável pela construção da Igreja do Rosarinho, fundada em 1864, e do Cemitério dos Pretos em 1874. Essas obras foram consequência da ocupação que vinha acontecendo ao redor da colina, por negros libertos e escravos urbanos. SANTOS, Sara Pereira dos.,"Territorialização afrodescendente em Cachoeira: Resistências e Negociações", In: *I Encontro de História do CAHL*. Cachoeira, BA, 2010.

[803] Composição inspirada no poema de Castro Alves. Obras como *Vozes d'África*, *Navio Negreiro* e *Saudação a Palmares* serviram de inspiração para muitos militantes do abolicionismo no Brasil e foram recitadas em praças públicas e teatros, em reuniões e comícios abolicionistas. A produção literária de Castro Alves expressava uma consciência emancipadora e uma identidade negra. A pesquisa de Martha Abreu apresenta informações sobre a apropriação das obras de Castro Alves pelo político negro Monteiro Lopes e pelo músico Eduardo das Neves. No enterro de José do Patrocínio, organizado por Monteiro Lopes, em janeiro de 1905, das Neves se apresentou, ao lado de Lopes Trovão, com suas modinhas ao violão e com uma poesia de Castro Alves (Lúcia, a escrava). Cf. ABREU, Martha. *O crioulo Dudu.* Op. cit., pp. 23-24; COSTA, Emília Viotti da.. *Da Senzala à Colônia*. Op. cit., p.406; GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*. Op. cit., pp. 83-99.

[804] A encenação da peça *Navio Negreiro* está disponibiliza em: http://oxotavideo.ru/watch/Xk8BB9sfYB4/navio-negreiro-teatro-em-cachoeira.html, acessado em 09 de dezembro de 2014.

Lyra Ceciliana e autor do *Hino Abolicionista* e do *Hino de Cachoeira*. Nas palavras do jornalista:

> Tranquilino Bastos é um dos muitos cachoeiranos que honram nossa história. Artista talentoso, formador de várias gerações de músicos baianos e compositor profícuo (...) na noite de 13 de maio de 1888 desfilou pelas ruas de Cachoeira à frente de uma multidão comemorando a assinatura da Lei Áurea, o fim, apenas formal, mas o fim da escravidão no Brasil.[805]

As manifestações descritas acima, incluindo as *performances*[806] artísticas, como música e teatro, o discurso oficial e as expressões religiosas, evidenciam a forma que diversos atores sociais reconstruíram o passado da escravidão e sua abolição – selecionando fatos, datas e personagens. As descrições anteriores nos remetem, ainda, à construção de uma memória coletiva em torno das experiências de vida do maestro Tranquilino Bastos e a memória que ele próprio projetou sobre o Treze de Maio de 1888. Além de memórias, articulam, de maneira tensa, ideias, valores, crenças, símbolos, ritos e mitos.

Segundo o relato do memorialista Pedro Celestino da Silva, já idoso e doente, com uma enfermidade que o impedia de andar, aquele "notável maestro" costumava dizer aos amigos: "quando morrer, em lugar de tocarem a beira do meu túmulo a marcha fúnebre de Chopin, toquem o meu Hino 13 de Maio, que certamente meu espírito se sentirá satisfeito",[807] numa clarividente intenção de construir uma memória de si atrelada à Abolição. De fato, durante o seu sepultamento, descrito na introdução desta tese, as filarmônicas presentes executaram, ao invés da marcha fúnebre de praxe, o *Hino da*

[805] Disponível no site da Câmara de Cachoeira: http://camaradecachoeira.blogspot.com/search?updated-min=2010-01-01T00:00:00-08:00&updated max=2010-04-20T03:40:00-07:00&max-results=50&start=50&by-date=false, acessado em 09 de dezembro de 2014.

[806] O conceito de "*performance*" vem sendo trabalhado em diversos estudos sobre a América Latina a partir de uma perspectiva política e cultural. À guisa de exemplo, Diana Taylor explora como a *performance* transmite memórias, conhecimento sobre um passado, faz reivindicações políticas e manifesta o senso de identidade de um grupo. (TAYLOR, Diana. *Performance and/as History,* TDR (1988-),Vol. 50, No. 1 (Spring, 2006), pp. 67-86). Cf. também: CASTILHO, Celso T., "Performing Abolitionism, Enacting Citizenship: The Social Construction of Political Rights in 1880s Recife, Brazil", In: *Hispanic American Historical Review* 93:3, pp. 337-409, 2013; TAYLOR, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas,* Durham, NC: Duke Univ. Press, 2003; LANE, Jill, *Blackface Cuba, 1840 -1895,* Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2005, pp. 60-103; BEEZLEY, William H., *Mexican National Identity: Memory, Innuendo, and Popular Culture,* Tucson: Univ. of Arizona Press, 2008, pp. 98-145; PALTI, Elías J. , "La Sociedad Filarmónica del Pito: Ópera, prensa y política en la república restaurada (México, 1867–1876)," *Historia Mexicana* 52, no. 4, 2003, 941–78;

[807] SILVA, Pedro Celestino da, "Galeria Cachoeirana", *Revista do IGHBa*, n. 68, 1942, p.77, IGHB.

Cachoeira, o *Hino ao 13 de Maio* e o *Hino da Sociedade Victória*, todos compostos por Bastos.[808] Estava lançado o alicerce para a construção do mito de "Maestro da Abolição", de uma memória de Bastos atrelada à sua atuação na campanha abolicionista. Tendo cultuado a memória de heróis da Abolição – Luís Gama, André Rebouças, D. Pedro II e Princesa Isabel – após sua morte, o próprio maestro viria a integrar o panteão de heróis do Treze de Maio em Cachoeira, ficando a sua figura atrelada diretamente à luta pelo fim da escravidão no Recôncavo baiano. Para o memorialista Celestino da Silva "o seu funeral foi uma verdadeira apoteose", mais que isso, "uma imponente manifestação de saudade que pungia os corações de uma população inteira." Diversas capelas foram oferecidas com expressivas dedicatórias ao distinto maestro, além de um crescente número de bandejas de flores e demonstrações de que o povo cachoeirano não se esqueceria do seu nome e dos seus feitos.[809]

Diante da descrição de tão importantes homenagens prestadas a Manoel Tranquilino Bastos durante o seu séquito fúnebre, que se transformou em um evento capaz de reunir grupos sociais tão diversificados, é possível notar a imagem que seus contemporâneos imprimiram sobre esse personagem – sempre o adjetivando de "ilustre cidadão", "notável professor e consagrado compositor", "extraordinário maestro", "inolvidável cachoeirano" e "maestro abolicionista". Essa memória cristalizou-se e ainda hoje possui grande presença em Cachoeira e em outras cidades do Recôncavo baiano, sendo visível em discursos proferidos na Câmara Municipal, apresentações musicas e teatrais, comemorações do Treze de Maio, estudos biográficos e na própria praça que leva o nome do maestro.

Os contornos do delicado jogo de memória, de definição do que deveria ser lembrado e o que tinha de ser soterrado,[810] estava presente em suas produções, bem como de outros intelectuais da época, contribuindo, assim, para a disseminação de uma determinada "cultura histórica". No entanto, tal cultura histórica não deve ser compreendida como conceito fechado. Evidencia como um determinado grupo lida com o seu passado e promove os usos dele, buscando sempre a seleção e valorização de elementos específicos do passado.[811] Se a escravidão era um passado que envergonhava o

[808] *O Pequeno Jornal*, Cachoeira, 26/03/1935, IHGB.
[809] SILVA, Pedro Celestino da, *Galeria Cachoeirana*, Op. cit. p.77.
[810] Cf. POLLACK, Michael. "Memória, Esquecimento, Silêncio." In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15
[811] Cf. OLIVEIRA, Laiana Lannes de. *Entre a Miscigenação e a Multirracialização: Brasileiros Negros ou Negros Brasileiros? Os desafios do movimento negro brasileiro no período de valorização nacionalista*

país, os heróis do abolicionismo tinham que ser lembrados. Os escritos de Bastos buscavam ratificar uma versão da história, intentava consolidar uma memória sobre o processo vitorioso naquela data e glorificar seus heróis, como demonstramos nos capítulos 3 e 4 por meio da análise de suas obras musicais e crônicas. Após sua morte, em 1935, a imagem de herói abolicionista cachoeirano ganhou corpo. "Fiel e móvel", como qualquer memória, essa imagem foi sendo construída por meio de embates e possibilidades, de acordo com intenções e razões daquele momento.[812]

Portanto, as obras de Tranquilino Bastos remontam a "lugares de memória", evidenciam como ele imprimiu seus próprios significados para a escravidão/abolição e projetou a memória do Treze de Maio, e também suscitam a criação de outras memórias. Os sentidos que as narrativas memorialísticas atribuíram à sua trajetória estavam fortemente relacionados à sua luta política, cuja abolição da escravidão era a principal delas. Nas trilhas dessa memória, surgem diferentes Bastos: músico, maestro, educador, abolicionista, monarquista, espírita, homeopata, defensor do candomblé e da cultura negra. O estudo da trajetória desse personagem nos revelou experiências pontuadas pelas ambivalências de sua época, expectativas e dificuldades vivenciadas na luta cotidiana pela ampliação de participação política, inclusão social naquela jovem República e combate ao racismo – nas complexas relações sociais no Brasil do final do século XIX e início do XX.

De modo algum se intencionou instaurar generalizações a partir de um caso particular, mas sim perceber esse indivíduo em interação e diálogo com seus pares e adversários, reconhecer tanto distâncias quanto proximidades entre eles. Ao longo desta tese esperamos ter demonstrado que a análise de episódios da trajetória de Manoel Tranquilino Bastos, assim como as experiências de tantos outros "homens livres de cor", permite matizar as possibilidades de atuação política e cultural abertas aos ativistas de ascendência africana. Avaliamos que o estudo de cenários e personagens fora dos grandes centros urbanos contribui para a história social da abolição e do pós-abolição, traz luzes para entendermos as lutas pelo fim da escravidão e os significados da liberdade em diferentes sociedades escravistas. Também amplia a nossa concepção sobre conexões políticas e culturais negras em extensões que ultrapassam os limites de uma história regional ou nacional.

(1930-1950) A Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro. (Tese de doutorado em história, Niterói, UFF, 2008), p. 4.

[812] Cf. a análise da trajetória de Ângelo Agostini. BALABAN, Marcelo. *Poeta do lápis: a trajetória de Ângelo Agostini no Brasil Imperial – São Paulo e Rio de Janeiro -1864 - 1888.* (Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp), 2005, p. 26.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

Acervo Particular Jorge Ramos (APJR)

Manuscritos:

Manuscritos de Manoel Tranquilino Bastos.

Manuscritos e Impressos:

Livro de anotações e recortes de Manoel Tranquilino Bastos.

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB)

Atas, Estatutos e Livros de Sociedades Antiescravistas (Seção do Arquivo Colonial e Provincial – Presidência da Província):

Atas da Sociedade Abolicionista Libertadora de Cachoeira. maço: 2878 (1884);

Estatuto da Sociedade Libertadora Cachoeirana. maço: 2879;

Livro de caixa beneficência para libertação de escravos da Sociedade Libertadora Cachoeira. maço: 2875 (1884-1886);

Livro de inscrição abolicionista da Sociedade Libertadora Cachoeira. maço: 2877, (1884-1885);

Livro da Sociedade Abolicionista Comercial. maço: 1575, (16/06/1873);

Livro da Sociedade Humanitária Abolicionista. maço 1575;

Livro da Sociedade Libertadora 25 de junho. maço: 1575, (1870-1871);

Livro da Associação Espírita da Bahia. maço: 1579, (1874).

Jornais:

Diário da Bahia, Bahia, 15/05/1888 - 22/05/1888.

Arquivo Regional de Cachoeira (ARC)

Livro de qualificação de votantes:

Livro de qualificação de votantes, Cachoeira, (1875;1878).

Arquivo da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos (ASMPAC)

Atas:

Livro de Atas da SMPAC, 1888.

Biblioteca do Congresso (BC)

Livros de Memorialistas e Coleções Musicais (Seção: Performing Arts):

BROWN, William W. *Narrative of William Wells Brown, an American slave.* Boston: The Anti-Slavery office, 1847 (Class.: E444 1849, NC: 14004708);

BROWN, William W. *The Anti-Slavery Harp: A Collection of Songs.* Boston: Abner Forbes, 1848 (Class.: M1664.A35 B8, NC: 74212908);

CHAPMAN, Maria Weston. *Songs of the Free, and Hymns of Christian Freedom.* Boston: Isaac Knapp, 1836 (Class.: E449 .C462, NC: 19003952);

CLARK, George W. *The harp of freedom*, New York: Miller, Orton and Mulligan, 1856 (Class.: M1664.A35 C5, NC: unk84118186);

_____. *The free Soil Minstrel*, New York: Martin & Ely, 1848 (Class.: M1664.F8 F6, NC: unk84110773);

_____. *The Liberty Minstrel.* New York: Leavitt & Alden, 1844 (Class.: M1664.A35 C54 1850, NC: 2009541039);

HATFIELD, Edwin F. *Freedom's Lyre; or, Psalms, Hymns, and Sacred Songs for the Slave and His Friends.* New York: S. W. Benedict, 1840 (Class.: E449 .H363 1969, NC: 77083910);

KING, D. S. *Liberty and Antislavery Song Book*. Boston: Kidder & Wright, 1842 (NC: unk84102483);

LINCOLN, Jairus. *Anti-Slavery Melodies*: *For the Friends of Freedom.* Hingham: Elijah B. Gill, 1843 (Class.: M1664. A35 L73, NC: unk85063579);

WILLIAMS, H.W. *The anti-slavery picknick: a collection of speeches, poems, dialogues and songs; intended for use in schools and anti-slavery meetings.* New York: American Antislavery Society, 1842 (Class.: E449 . C7, NC: 01010092).

Biblioteca Nacional (BN)

Jornais (Acervo da Hemeroteca Digital):

Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 12/05/1929;

Gazeta da Bahia, Salvador, 7/09/1884;

Gazeta da Tarde, Rio de Janeiro (1881, 1883, 1889).

O Asteróide, Cachoeira (1887-1888);

O Guarany, Cachoeira (1884-1886);

O Santelmo, Cachoeira, 29/03/1880.

Partituras Musicais (Setor de Obras Musicais):

MESQUITA, Henrique Alves de. *Batuque.* In: Sociedade Cultural e Artística Uirapuru. Música Imperial. (MUS 01903);

MURAT, Luís; MILANEZ, Abdon. *Hino da Redenção,* s/e,s/d. Partitura Impressa, (Série: Império/N-III-15, DIMAS/BN);

QUAGLIA, H. *Emancipação*. Rio Grande do Sul, s/e,s/d. Partitura Impressa. (MUS I DG-I-46);

SEVERO, Frederico e MOREIRA, Maestro. *Hynno da Sociedade Cearense Libertadora*, Ceará, s/e,s/d. Partitura Impressa. (MUS I M-II-20);

SILVA, Adolpho. *Penna de Ouro.* Rio de Janeiro: Imperial Estabelecimentos, 1888. Partitura Impressa. (MUS I BG-II-11);

ZOSNE, Fausto. *Lei 3353*. Rio de Janeiro: Isidoro Benvilaqua, s/d. Partitura Impressa. (MUS I B-I-43).

Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEB)

Partituras Musicais (Setor de Obras Raras):

Coleção Musical de Manoel Tranquilino Bastos.

Jornais:

Diário de Notícias, Bahia, 16/09/1929;

A Tarde, Salvador, 24/10/1974.

Almanaques (Setor de Obras Raras):

Almanach da Comarca de Cachoeira para o ano de 1889. Bahia: Imprensa popular, 1888.

Livros de Memorialistas:

FONSECA, Luís Anselmo da. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Recife,Fundaj/Editora Massangana, 1988, (Edição fac-similar de 1887).

Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB)

Jornais:

O Pequeno Jornal, Cachoeira (1924-1935);

O Tempo, Cachoeira (1888-1890).

Revistas:

SILVA, Pedro Celestino da. "Galeria Cachoeirana". In: *Revista do IGHBa*, Salvador, n. 68, 1942.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

Partituras:

Canção do Abolicionismo Brasileiro, Música Impressa.

Livros de Memorialistas:

JARDIM, Silva. *Memórias e viagens*: *campanha de um propagandista (1887-1890).* Lisboa: Tipografia da Companhia Nacional Editora, 1891.

Vanderbilt Univrsity (VU)

Jornais (Coleções: 19th Century U.S Newspapers e African American Newspapers - Acervo Digital)

Douglass' Monthly, Rochester, N.Y., (1861-1863);

The Liberator, Boston, Massachusetts (1831-1851).

2. BIBLIOGRAFIA

ABRAHAMS, Roger D. *Singing the Master: The emergence of African-American culture in the Plantation South.* New York: Penguin Group, 1992.

ABREU, Martha. "Pensamento católico, abolicionismo e festas religiosas no Rio de Janeiro, 1870-1890." In: PAMPLONA, Marco Antonio (org.). *Escravidão, exclusão e cidadania*. Rio de Janeiro: Acess, 2001.

_____. "Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950." In: *Afro- Ásia*, 31, 2004.

_____; DANTAS, Carolina Vianna. "Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890-1920." In: CARVALHO, José Murilo de. *Nação e Cidadania no Império: novos horizontes.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. "O crioulo Dudu: participação política e identidade negra nas histórias de um músico cantor, 1890-1920." *Topoi*, n. 20, v.11, jan-jun de 2010.

_____; DANTAS, Carolina Vianna. "É chegada a ocasião da negrada bumbar: comemorações da abolição, música e política na Primeira República." In: *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 27, nº 45: p.97-120, jan/jun 2011.

_____; VIANA, Larissa. "Lutas políticas, relações raciais e afirmações culturais no pós-abolição: os Estados Unidos em foco." In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (orgs.). *História das Américas: novas perspectivas.* Editora: FGV, Rio de Janeiro, 2011.

_____; DANTAS, Carolina Vianna; LONER, Beatriz; MATTOS, Hebe; MOSMA, Karl (orgs.). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos*, volume 3, Niterói: Editora da UFF, 2014.

_____. "O legado das canções escravas nos Estados Unidos e no Brasil: diálogos musicais no pós-abolição." *Revista Brasileira de História,* vol.35, n.69, São Paulo, Jan./June 2015.

ALBUQUERQUE, Wlamyra. "Patriotas, festeiros, devotos... As comemorações da Independência na Bahia (1888-1923)." In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas:* ensaios de história social da cultura. Campinas: UNICAMP, 2002.
_____. *A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880 -1890).* 2004. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas, 2004.

_____; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

_____. "Conserva-se a palavra senhor!: abolição, racialização e a cidadania dos homens de cor." *Centros de Estudos Africanos,* Universidade do Porto, 2008.

_____. *O Jogo da Dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. "Cor que faz a diferença". In: FIGUEIREDO, Luciano (org). *Revista de História da Biblioteca Nacional* (Coleção Revista de História no bolso, 3), 2009.

_____. "A vala comum da 'raça emancipada': abolição e racialização no Brasil, breve comentário." In: *História Social*, n. 19, segundo semestre de 2010.

ALLEN, Rose Mary. "Music in Diasporic Context: The Case of Curaçao and Intra Caribbean Migration." In: *Black Music Research Journal*, volume 32, number 2, fall 2012.

ALONSO, Ângela. "Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* Vol. 15, no 44, pp. 36-55, 2000.

_____. *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império.* São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. "A teatralização da política: a propagada abolicionista." *Seminário Temático Sociologia, História Política*. Programa de Graduação em Sociologia, USP, 2010.

_____. "Associativismo *avant la lettre* – as sociedades pela abolição da escravidão no Brasil oitocentista." *Sociologias,* Porto Alegre, ano 13, no 28, set./dez. 2011.

_____. "Repertório, segundo Charles Tilly: uma história de um conceito." In: *Revista de Sociologia e Antropologia,* vol. 02.03: pp.21-41, 2012.

_____. "O Abolicionismo como Movimento Social." In: *Novos Estudos,* Edi. 100, novembro de 2014.

_____. *Flores, votos e balas. O movimento abolicionista brasileiro (1868-88).* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, Mário de. *Dicionário musical brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

ANDREWS, George Reid. *Negros e Brancos em São Paulo.* Bauru: Edusc, 1999.

_____. *Afro-Latin America (1800-2000).* Oxford: Oxford University Press, 2004.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUGEL, Moema Parente. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix, 1980.

AUGUSTO, Antônio J. *Da pérola mais luminosa à poeira do esquecimento: a trajetória de Henrique Alves de Mesquita, músico do Império de Santa Cruz.* Rio de Janeiro: EMUFRJ, 2009.

AZEVEDO, Célia Marinho. "Quem Precisa de São Nabuco?." *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 85-97.

_____. *Abolicionismo*: *Estados Unidos e Brasil, uma história comparada,* século XIX. São Paulo: Annablume, 2003.

_____. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*. 2° edição. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. "A recusa da raça. Cidadania e anti-racismo no Brasil dos anos 1830." In: *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 297-320, jul./dez. 2005.

AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha. A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo.* Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 1999.

_____. *O direito dos escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo.* Campinas, SP; Editora da Unicamp, 2010.

BAHIA, José Péricles Diniz. *Ser Baiano na medida do Recôncavo*: *o jornalismo regional como elemento formador de identidade.* Tese de doutorado. UFBA, Salvador, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. A *cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo/Brasília: Hucitec/UNB, 1993.

BALABAN, Marcelo. *Poeta do lápis: A trajetória de Ângelo Agostinho no Brasil imperial* – São Paulo e Rio de Janeiro – 1864-1888. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2005.

BARICKMAN, Bert. J., "Persistence and Decline: Slave Labour and Sugar Production in the Bahian Reconcavo, 1850-1888", In: *Journal of Latin American Studies,* Vol. 28, No. 3, Brazil: History and Society (Oct., 1996).

_____. "*Até a véspera:* o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo baiano (1850-1881)". *Afro-Ásia,* 21-22 (1998-1999), pp. 209-227.

_____. *Um Contraponto Baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BASILE, Marcelo. "Festas cívicas na Corte Regencial". In: *Vária História.* Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.494-516, Jul/Dez 2006.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Brancos e Negros em São Paulo* (2ª ed., volu. 305). São Paulo, Ed. Nacional, 1959.

_____. *O candomblé da Bahia: rito nagô.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BEEZLEY, William H., *Mexican National Identity: Memory, Innuendo, and Popular Culture,* Tucson: Univ. of Arizona Press, 2008.

BENNETT, Herman L. "The subject in the plot: national boundaries and the "history" of the black Atlantic." *African Studies Review*, v. 43, n. 1, p. 101-124, 2000.

BERGSTRESSER, Rebecca B. *The movement for the abolition of slavery in Rio de Janeiro, Brazil. 1880 -1889.* Stanford University, PhD dissertation, 1973.

BERSTEIN, Serge. "A Cultura Política." In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (orgs.). *Para uma história cultural.* Lisboa: Estampa 1988.

BETHELL, Leslie; CARVALHO, José Murilo de. "Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos. Correspondência, 1880-1905." *Estudos Avançados*, vol.23 n. 65 São Paulo, 2009.

BEZERRA, Nielson Rosa. "Escravidão, biografias e a memória dos excluídos." In: *Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, nº 49, ago. 2011.

BINDER, Fernando Pereira. *Bandas militares no Brasil*: difusão e organização entre (1808-1889). 2006. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2006.

BLACKBURN, Robin. *A queda do escravismo colonial*, 1776-1849. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

BOOTS, Cheryl C. *Singing for Equality. Hymns in the American Antislavery and Indian Rights Movements, 1640-1855.* North Carolina: McFarland & Company, 2013.

BOSCH, Caio César. *Os leigos e o poder. Irmandades Leigas e Política Colonizadora.* São Paulo, Ática, 1986.

BRASIL, Hebe Machado. *A música na cidade de Salvador:* 1549-1900. Salvador: Publicação da Prefeitura Municipal de Salvador, 1969.

BRITO, Jailton Lima. *A abolição na Bahia: uma história política, 1870 -1888*. Salvador: CEB, 2003.

BRITO, Luciana da Cruz. **"**Abolicionistas Negros, a Escola Americana de Etnologia e a consolidação no racismo científico nos EUA pré-Guerra Civil." In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: ANPUH, 2013.

BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post- Abolition São Paulo and Salvador*. New Jersey and London: Rutgers University Press, 1998.

CALMON, Francisco Marques de Góes, *Vida Econômica-Financeira da Bahia: elementos para a história de 1808 1899.* Salvador: Secretaria de Planejamento, Ciência e Tecnologia, 1979.

CARDOSO, Ciro Flamarion, BRIGNOLI, Hector Pérez. *História Economica da América Latina.* Rio de Janeiro: Graal, 1983.

_____; *Escravidão e Abolição no Brasil: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1948.

_____. *Ladinos e crioulos* (Estudos sobre o negro no Brasil). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, J. M. de. *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

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

_____. "Escravidão e Razão Nacional." In: _____. *Pontos e Bordados: escritos de história e política.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. "Liberdade é terra." In: FIGUEIREDO, Luciano (org). *Revista de História da Biblioteca Nacional* (Coleção Revista de História no bolso, 3), 2009, pp. 85-87.

CARVALHO, Vinicius Mariano de. "Música de Combate". In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 5, n. 51, dez. 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro.* Rio de Janeiro: Ediouro. s/d.

CASTAGNA, Paulo. *A música urbana de salão no século XIX*. Apostila do curso de História da Música Brasileira Instituto de Artes da UNESP, n. 11, s/d.

CASTILHO, Celso Thomas. *Abolitionism Matters: The Politics of Antislavery in Pernambuco, Brazil, 1869-1888.* A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History in the Graduate Division of the University of California, Berkeley. Berkeley: University of California, 2008.

_____. "O '25 de março' e a radicalização dos embates abolicionistas no Recife", *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

_____; COWLING, Camillia. "Bancando a liberdade, popularizando a política: abolicionismo e fundos locais de emancipação na década de 1880 no Brasil." In: *Afro-Ásia*, 47, 2013.

_____. “Performing Abolitionism, Enacting Citizenship: The Social Construction of Political Rights in 1880s Recife, Brazil”, In: *Hispanic American Historical Review* 93:3, pp. 337-409, 2013.

_____; MACHADO, Maria Helena (orgs.). *Tornando-Se Livre: Agentes Históricos E Lutas Sociais No Processo De Abolição.* São Paulo: Edusp, 2015.

CHALHOUB, Sidney. “Medo branco de almas negras – escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio.” In: *Revista Brasileira de História* - ANPUH, vol. 8, nº 16, pp. 83-105, mar/ago-1988.

_____. *Visões de Liberdade: uma história das Últimas Décadas da Escravidão da Corte.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____; NEVES, Margarida de Souza, PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda (orgs). *História em Cousas Miúdas.* Campinas: UNICAMP, 2005.

_____. *A força da escravidão. Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista.* São Paulo: Companhia das Letras. 2012.

CHAMON, Carla Simone. *Festejos imperiais*: *festas cívicas em Minas Gerais (1815-1845).* Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2002.

CHASTEEN, John Charles. “Black Kings, Blackface carnival, and Nineteenth-Century Origins of the Tango”. In: BEEZLEY, William e CURCIO-NAGY, Linda. *Latin America Popular Culture.* Wilmington, SR Books, 2000.

_____. *National Rhythms, African Roots. The Deep History of Latin American Popular Dance,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004.

CHERNAVSKY, Analía. *A construção dos mitos e heróis do Brasil nos hinos esquecidos da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro, Programa Nacional de Apoio à Pesquisa - FBN/MinC, 2009.

CÍRIO, Noberto Pablo. “La presencia del negro en grabaciones de tango y géneros afines.” In: *Em Pauta*: Porto Alegre, v. 15 - n. 25 - julho a dezembro de 2004.

CONCEIÇÃO, Miguel Luiz da. *O aprendizado da liberdade: educação de escravos, libertos e ingênuos na Bahia oitocentista*. (Dissertação de mestrado. Salvador, UFBa), 2007.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-1888).* 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

COOPER, Frederick; HOLT, Thomas; SCOTT, Rebecca. *Além da escravidão. Investigação sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

COSTA, Emília Viotti. "O mito da democracia racial." In: *Da Monarquia à República - Momentos Decisivos*, 2 ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *Da senzala à Colônia*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

COSTA, Manuela Areias. "*Vivas à República'*: representações da banda "União XV de Novembro" em Mariana-MG (1901-1930)," (Dissertação defendida no curso de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012).

COSTA, Rafael Maul de Carvalho. *A "escravidão livre" na Corte. Escravizados moralmente lutam contra a escravidão de fato* (Rio de Janeiro no processo da Abolição). Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2012.

COTA, Luiz Gustavo Santos. *O sagrado direito da liberdade: escravidão, liberdade e abolicionismo em Ouro Preto e Mariana (1871 a 1888).* Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.

_____. "A liberdade entre o salão e a rua: festas e abolicionismo em Minas Gerais nos últimos anos da escravidão." In: PAIVA, Eduardo; AMANTINO; Márcia, IVO, Isnara. (Org.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo; Belo Horizonte: Annablume; PPGH-UFMG, 2011.

_____. *Ave, Libertas*: *abolicionismos e luta pela liberdade em Minas Gerais na última década da escravidão.* (Tese de doutorado em história social, Niterói, UFF, 2013

COWLING, Camillia. "Debating Womanhood, Defining Freedom: The Abolition of Slavery in 1880s Rio de Janeiro", *Gender & History*, v. 22, n. 2 , 2010.

CRATON, Michael. "Proto-Peasant Revolts? The Late Slave Rebellions in the British West Indies, 1816-1832." *Past & Present*, vol. 85, nov. 1979.

_____. *Testing the Chains: resistance to slavery in the British West Indies.* Ithaca, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAIBERT JÚNIOR, Robert, *Isabel, a "redentora" dos escravos: uma história da Princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988),* Bauru, SP: EDUSC, 2004.

DANTAS, Carolina Vianna. *Manoel da Motta Monteiro Lopes, um deputado negro na Primeira República.* Programa Nacional de Apoio à Pesquisa, Fundação Biblioteca Nacional/Minc. Rio de Janeiro, 2008.

DAVIS, David Brion. *Slavery and human progress*. Nova York, Oxford University Press, 1984.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Tradução de Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DAUWE, Fabiano. *A libertação gradual e a saída viável. Os múltiplos sentidos da liberdade pelo Fundo da Emancipação dos escravos.* (Mestrado em história, Universidade Federal Fluminense), 2004.

DEAN, Warren. *Rio Claro. Um Sistema Brasileiro de Grande Lavoura, 1820-1920*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

DEGLER, Carl N. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States,* Nova York: MacMillan, 1971.

DINIZ, André. *O Rio musical de Anacleto de Medeiros: A vida, a obra e o tempo de um mestre do choro.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Joaquim Callado: O Pai do Choro.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

DOMINGUES, Petrônio. "Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930", *Estud. afro-asiát.* vol.24 no.3 Rio de Janeiro 2002

_____. "Esses intimoratos homens de cor: o associativismo negro em Rio Claro (SP) no pós-abolição." In: *História Social*, n. 19, segundo semestre de 2010.

_____. "A redempção de nossa raça: as comemorações da abolição da escravatura no Brasil," In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 31 n.62, dez. 2011.

_____. "Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930)." In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 34, nº 67, 2014.

_____. "Cidadania levada a sério: os republicanos de cor no Brasil." In: DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio (orgs.). *Políticas da raça. Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil.* São Paulo: Selo Negro, 2014.

DOURADO, Henrique Autran. *Dicionário de termos e expressões da música*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DO VALLE, Daniel Simões. *Intelectuais, espíritas e abolição da escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888).* (Dissertação defendida no curso de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010).

DRESCHER, Seymour. "Two variants of anti-slavery: religious organization and social mobilization in Britain and France 1780-1870". In: BOLT, Christine & DRESCHER, Seymour (orgs.). *Anti-slavery, religion, and reform: essays in memory de Roger Anstey*. Folkestone, uk; Hamden, Conn., W. Dawson/ Archon Books, 1980.

_____. "Brazilian Abolition in Comparative Perspective." *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 68, No. 3 (Aug., 1988).

DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra.* Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

DUQUE-ESTRADA, Joaquim Osório. *Abolição. Um esboço histórico.* Brasília: Editora do Senado Federal, 2005.

EAKLOR, Vicki L. *American antislavery songs: a collection and analysis*, Greenwood Press, New York, 1988.

FARIA, Sheila de Castro. "A riqueza dos libertos: os alforriados no Brasil escravista." In: SILVEIRA, Marco Antônio; CHAVES, Cláudia Maria das Graças. *Território, conflito e identidade*. Minas Gerais: Argumentvm, 2007.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes.* 2 vols., 3ª ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERREIRA, Lígia F. (Org.). *Luiz Gama – Primeiras Trovas Burlescas. São Paulo,* Martins Fontes, 2000.

FERREIRA, Lusirene Celestino França. *Nas asas da imprensa: a repercussão da abolição da escravatura na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro (1885- 1885).* (Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de São João Del Rei. São João Del Rei, 2010).

FISHER, Miles Mark. *Negro Slave Songs in United States.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1953.

FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e o seu legado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. "O Significado da Liberdade." *Revista Brasileira de História*, vol. 8, n. 16, São Paulo, 1988.

FONER, Laura, GENOVESE, Eugene. *Slavery in the New World; a reader in Comparative History*. New Jersey: Prentice-Hall, 1969.

FRANCISCO, Luís Roberto de. *Elias Álvares Lobo, um momento na música brasileira.* Itu, SP: Ottoni Editora, 2001.

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

_____. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910).* Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. Os 13 de maio e as celebrações da liberdade, Bahia, 1888-1893. In: *História Social*, n. 19, segundo semestre de 2010.

FRANKLIN, John Hope. *Raça e História. Ensaios Selecionados (1938-1988).* Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FRUNGILLO, Mário D. *Dicionário de percussão*, São Paulo: Unesp, 2003.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 27 ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1998.

GENOVESE, Eugene. *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. Nova York: Pantheon, 1974.

_____. *Da rebelião à revolução: as revoltas de escravos negros nas Américas*. São Paulo: Global, 1983.

_____. *A terra prometida. O mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência.* Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.* Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____; PONI, Carlo. "O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico." In: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios.* Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, pp. 203-14.

GOMES, Ângela de Castro. "História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões." In: (orgs) SOIHET, Raquel; BICALHO, Maria Fernanda B. e GOUVÊA, Maria de Fátima S. *Culturas políticas: Ensaios de história cultural, história política e ensino de história.* Rio de Janeiro: FAPERJ/MAUAD, 2005.

_____; ABREU, Martha. "A nova "Velha" República: um pouco de história e historiografia." *Tempo*, v.13, n.26, 2009.

GOMES, Flávio. "No meio das águas turvas; racismo e cidadania no alvorecer da República: a Guarda Negra na corte.- 1888-1889." *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n.21, 1991.

_____. "História, protesto e cultura política no Brasil escravista". In: SOUZA, Jorge Prata de, (org.). *Escravidão: ofícios e liberdade.* Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro – APERJ, 1998.

_____; Carlos E.L., *Sedições, haitianismo e conexões no Brasil: outras margens do Atlântico negro.* Novos Estudos, São Paulo, v.63, p.131-144, 2002.

_____. *Experiências Atlânticas. Ensaios sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil.* Passo Fundo: UPF, 2003.

_____. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

_____; CUNHA, Olívia Maria (orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologia da pós-emancipação no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

_____. "Cidades como espaços atlânticos: sobre biografias, diásporas, marinheiros e africanos." In: SANGLARD, Gisele; ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de.; SIQUEIRA, José Jorge (orgs.) *História Urbana: memória, cultura e sociedade.* Rio de Janeiro: FGV, 2013.

GOMES, Heloísa Toller. *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos.* Rio de Janeiro,EdUERJ, 2009.

GRADEN, Dale. *From slavery to freedom in Brazil*: *Bahia 1835-1900.* Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2006.

GRAHAM, Richard. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. "O Motim do Vintém e a Cultura Política do Rio de Janeiro 1880". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo. V. 10; nº20; mar./ago., 1991.

GRANJA, Maria de Fátima. *A banda: Som e Magia*. Dissertação (Mestrado em Sistema de Comunicação) – Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

GRINBERG, Keila. *Liberata - a lei da ambigüidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *O fiador dos brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. "Senhores sem Escravos; a propósito das ações de escravização no Brasil Imperial, *Almanack*, 6, nov. 2007.

_____. e PEABODY, Sue. *Escravidão e liberdade nas Américas*. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Intelectuais negros e modernidade no Brasil.* Oxford: Centre for Brazilian Studies, 2004.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas. "O pai Tomás no romantismo brasileiro." *Teresa* – Revista de Literatura Brasileira [12|13]; São Paulo, 2013.

GUTMAN, Herbert. *Power and culture: essays on the American working class*. Nova York: Pantheon Books, 1987.

HALL, Stuart. *Da Diáspora, Identidades e Mediações culturais.* Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva.* Tradução de Laia Teles Benoior. São Paulo: Centauro, 2004.

HAMBY. Alonzo L.. *Um esboço da historia americana.* Departamento de Estado dos Estados Unidos. Escritório de Assuntos Públicos. Edição 2012.

HANCHARD, Michael; CHUNG, Erin, "From Race Relations to Comparative Racial Politics: A Survey of Cross-National Scholarship on Race in the Social Sciences," In: *Du Bois Review*, 2004.

HERTZMAN. Marc. *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil*. Durham, NC: Duke University Press. 2013.

_____. "Um contrapeso brasileiro: música, propriedade intelectual e a diáspora africana no Rio de Janeiro (1910-1930)." In: DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio (orgs.). *Políticas da raça. Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, et al. *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro/São Paulo: Diefel, 1976.

HOLT, Thomas. *Black over white: negro political leadership in South Carolina during Reconstruction.* Urbana: The University of Illinois Press, 1979.

_____. *The problem of freedom: race, labour and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: The Jihn Hopkins University Press, 1992.

_____. "Explaining Racism in American History", In: MOLHO, Anthony, ed., *Imagined Histories: American Historians Interpret the Past*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

IANNI, Octávio. *As metamorfoses do escravo.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. 2 vols. São Paulo: EDUSP e Imprensa Oficial, 2001.

JONES, Martha S., "Hughes v. Jackson: Race and Rights Beyond Dred Scott," In: *N. C. L. Review*, 2013.

KIEFER, Bruno. *A história da música brasileira: dos primórdios ao início do século XX*. Porto Alegre: Movimento, 1977.

KITTLESON, Roger A. "Campaign all of Peace and Charity": Gender and the Politics of Abolitionism in Porto Alegre, Brazil, 1879-88. *Slavery & Abolition*, Vol. 22, No. 3, December 2001, pp.83–108.

_____. "Women and Notions of Womanhood in the Brazilian Abolitionism." In: SCULLY, Pamela; PATON, Diana. *Gender and Slave: Emancipation in the Atlantic World*. Durhan and London: Duke University Press, 2005.

KLEIN, Herbert. "The colored freemen in brazilian slavery society." *Journal of Social History*, v. 3, n. 1, 1969.

KRAAY, Hendrik. "Definindo nação e Estado: rituais cívicos na Bahia pós-Independência (1823-1850)." *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 3, setembro de 2001.

_____. "O Ritual Político e a Política dos Rituais: Festas Cívicas no Rio de Janeiro, 1823 1831". In: *XI Encontro Regional de História- ANPUH-RJ:* Democracia e Conflito18 a 22 de Outubro de 2004.

_____. "Livres como o país". *RHBN*, ano 4, n. 48, setembro 2009.

LANE, Jill, *Blackface Cuba, 1840 -1895*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2005.

LANGE, Francisco Curt, "A Música na Irmandade de São José dos Homens Pardos ou Bem Casados", *Anuário do Museu da Inconfidência*, Ouro Preto: Ministério da Educação e Saúde / DPHAN, ano III,1979.

_____. "A música do período colonial em Minas Gerais", In: *Seminário sobre a cultura mineira no Período Colonial,* Belo Horizonte: Conselho Estadual de Cultura Mineira no Período Colonial, 1979.

LARA, Sílvia H. *Campos da violência. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. "Blowin' in the wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil." *Projeto História*. São Paulo: PUC, outubro, 1995.

_____. "Marronagge et pouvoir colonial. Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle." *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* 2007/3 62e année.

LEAL, Vítor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1948.

LEVI, Giovanni. "Sobre a Micro-história." In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas.* São Paulo: EDUNESP, 1992.

_____. "Entrevista à Juan José Marin." *Revista de História*. No. 41. Enero – Junio del 2000. EUNA-EUCR. (Heredia – Costa Rica), p. 131-148.

LEVINE, Lawrence W. *Black Culture and Black Conciousness.* New York: Oxford University Press, 1977.

LIMA, Lana Lage da Gama. *Rebeldia negra e abolicionismo.* Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

LINEBAUGH, Peter. "Todas as Montanhas Atlânticas se estremecem." *Revista Brasileira de História*. São Paulo, V. 8, núm. 16, 1988.

_____; REDIKER, Marcus. *A hidra de muitas cabeças*: *marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário.* São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LONER, Beatriz Ana. *Classe operária*: *mobilização e organização em Pelotas e Rio Grande (1888-1937).* (Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999).

LOVEJOY, Paul E. "Identidades e a miragem da etnicidade. A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas." *Afro-Àsia*, n. 27, 2002.

MAC CORD, Marcelo. *Andaimes, casacas, tijolos e livros: uma associação de artífices no Recife, 1836-1880*. (Tese de doutorado em História, UNICAMP) 2009.

MACHADO, Ana Rita Araújo, "Bembé do Largo do Mercado: Memória sobre o 13 de Maio", (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009).

MACHADO, Humberto Fernandes. *Palavras e brados: a imprensa abolicionista do Rio de Janeiro, 1880-1888.* Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1991.

MACHADO, Maria Helena. "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão." *Revista Brasileira de História,* vol. 8, n. 16, São Paulo, 1988.

_____. *O Plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ-EDUSP, 1994.

_____. "From Slave Rebels to Strikebreakers: The Quilombo of Jabaquara and the Problem of Citizenship in Late-Nineteenth-Century Brazil", *Hispanic American Historical Review*, 86, 2006.

_____. "De Rebeldes a Fura-Greves: As duas faces da experiência da liberdade dos quilombolas do Jabaquara na Santos Pós-Emancipação". In: CUNHA, Olívia; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Quase-cidadãos. Histórias e antropologias da Pós-Emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

_____. *O Plano e o Pânico*: *Os Movimentos Sociais na Década da Abolição.* 2º edição, São Paulo: EDUSP, 2010.

_____. "Os Abolicionistas Brasileiros e a Guerra de Secessão". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva (orgs.), *Caminhos da Liberdade: histórias da Abolição e do pós-abolição.* Niteroi: PPG:UFF, (e-book), 2011.

_____. *Crime e Escravidão*. (2º edição) São Paulo: Edusp, 2014.

MAGGIE, Yvonne. "Medo do feitiço 15 anos depois: a ilusão da catequese revisitada." In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. GOMES, Flávio Santos (org.) *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil.* Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

MATA, Iacy Maia. *"Os treze de maio": ex-senhores, polícia e libertos na Bahia pós-abolição (1888-1889).* 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico.* Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____; RIOS. Ana Maria. "O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas." In*: Topoi,* v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004.

_____; RIOS, Ana Lugão. *Memórias do cativeiro.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____; RIOS, Ana Maria Lugão. "Para além das senzalas: campesinato, política e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-abolição". In: GOMES, Flávio; CUNHA, Olívia (orgs). *Quase-cidadão*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

_____. "Racialização e cidadania no Império do Brasil". In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Bastos Pereira das (orgs.), *Repensando o Brasil do Oitocentos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. "André Rebouças e o Pós-abolição: entre a África e o Brasil (1888-1898)." *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal: ANPUH, 2013.

MATTOSO, Katia. *Bahia século XIX: uma província no Império.* Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.

MARTIN, Denis-Constant. "A herança musical da escravidão." In: *Tempo,* vol.14, nº 28, jan-jun de 2010.

MARTINS, Luiza Mara Braga. "Racismo e música popular: a experiência dos Oito Batutas no Atlântico Negro na década de 1920." In: ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (orgs.). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos*, volume 3, Niterói: Editora da UFF, 2014.

MARZANO, Andrea. *Cidade em cena: O ator Vasques, o teatro e o Rio de Janeiro (1839 – 1892),* Rio de Janeiro: Folha Seca, 2008.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de; SANTOS FILHO, Juvino Alves dos. "O pós-abolição na Bahia: memória à construção da vida livre." In: NASCIMENTO, AD; HETKOWSKI, TM., (orgs). *Memória e formação de professores*. Salvador: EDUFBA, 2007.

MENDONÇA, Joseli. Maria Nunes**.** *Entre a mão e os anéis*: *A Lei de Sexagenário e os caminhos para a abolição*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.

MINTZ, Sidney. *Caribean Transformations.* Baltimore: The Hopkins University Press, 1974.

_____; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica.* Rio de Janeiro: Pallas. Centro de estudos Afro-brasileiros, 2003.

MONTEIRO, Maurício. *A construção do gosto: música e sociedade na Corte do Rio de Janeiro – 1808-1821*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

MOORE, Robin. *Nationalizing blackness: afrocubanism and artistic revolution in Havana, 1920-1940.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1997.

MORAES, Evaristo de. *A Campanha Abolicionista (1879-1888).* 2º edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

MORAIS, Renata Figueiredo. "As festas da abolição: o 13 de maio e seus significados no Rio de Janeiro (1988-1908)," (Tese de doutorado em história social da cultura, Rio de Janeiro, PUC, 2012).

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano.* Porto Alegre – 1858-1888. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo.* Coleção Grandes nomes do pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000.

NASCIMENTO, Giovana Xavier da Conceição. "Brancas de Almas Negras? Beleza, racialização e cosmética na imprensa negra pós-emancipação (EUA, 1890-1930)." (Tese de doutorado em história social, Campinas: UNICAMP, 2012).

NASCIMENTO, Luiz Cláudio. *Terra de macumbeiros: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jeje - nagô em Cachoeira e São Félix* – Bahia. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia/ CEAO, Salvador, 2007.

_____. *Bitedô, onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jêje-nagô no Recôncavo baiano.* 1º. ed. Rio de Janeiro: Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, 2010.

NETO, Provino Pozza. "Aqui abro-lhe os braços da liberdade": os rumos abolicionistas no Amazonas Imperial". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva. (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil,* Niterói: PPGHistória - UFF, 2011.

OATES, Stephen B. *The Fires of Jubilee*: *Nat Turner's Fierce Rebellion*. New York: Perennial, 1990.

OLIVEIRA, Laiana Lannes de. *Entre a Miscigenação e a Multirracialização: Brasileiros Negros ou Negros Brasileiros? Os desafios do movimento negro brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950) A Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro*. (Tese de doutorado em história, Niterói, UFF, 2008).

OLIVEIRA, Maurício de Lima. *Patápio Silva, o sopro da arte. Trajetória de um flautista mulato no início do século XX.* 2007. Dissertação (Mestrado em História).

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrários, económicos y su transculturación.* Madri: CubaEspaña, 1999.

OZOUF, Mona. *La Fête Révolutionnaire* (1789-1799). Paris: Gallimard, 1976.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII. Estratégias de resistência através dos testamentos*. Belo Horizonte: Annablume, 1995.

PALTI, Elías J., "La Sociedad Filarmónica del Pito: Ópera, prensa y política en la república restaurada (México, 1867–1876)," *Historia Mexicana* 52, no. 4, 2003, 941–78.

PAMPLONA, Marcos. "Joaquim Nabuco e a luta abolicionista dos primeiros tempos (1879-1886) – ação parlamentar, campanha nas ruas e conexões com abolicionistas britânicos e norte-americanos." In: *Revista de História Ibero-Americana*, vol. 3, n. 1, 2010.

PARÉS, Nicolau, "O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750-1800)". In *Revista Afro-Ásia*,n.33 (2005).

PENNA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial. Jurisconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001.

PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e Catolicismo. A participação da Igreja na extinção da escravidão no Brasil*. (Dissertação de mestrado em história, Universidade Federal Fluminense), 2011.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. "E o Rio dançou. Identidades e tensões nos clubes recreativos cariocas (1912-1922)." In: Maria Clementina Pereira Cunha. (Org.). *Carnavais e outras frestas.* 1º ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002.

_____. *A dança das identidades: Trabalhadores, associativismo e ritmos nacionais no Rio de Janeiro e em Buenos Aires e (1861-1933).* (Projeto financiado pelo South Exchange Programe), 2010.

PEREIRA, Matheus Serva. *Uma viagem possível: da escravidão à cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil*. (Dissertação de mestrado em História Social, Niterói, UFF, 2011).

PESSANHA, Andréa Santos da Silva. *O Paiz e Gazeta Nacional: Imprensa republicana e abolição.* (Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2006.

PINTO, Alexandre Gonçalves. *O Choro — reminiscências dos chorões antigos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. *Fortes laços em linhas rotas: Literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX.* (Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp), 2014.

POLLACK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio.” In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PRECIOSO, Daniel. *Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

PRIORE, Mary del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

QUEIROZ, Elisangela Mendes. “Negros batuques, áureos festejos: a celebração da liberdade em maio de 1888.” In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão.* ANPUH/SP-USP. São Paulo, 2008.

QUERINO, Manoel Raymundo. *Artistas Bahianos.* Rio de Janeiro: Impressa Nacional, 1909.

RADANO, Ronald. *Lying up a nation. Race and Black music*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2003.

RAMOS, Jorge. *O semeador de Orquestras. Histórias de um maestro abolicionista*. Edição: Solisluna, Salvador, 2011.

REIS, Carlos Antônio. *Do convívio à colaboração das raças. Elogio da mestiçagem e reabilitação do negro em Manuel Querino.* (Dissertação de Mestrado, Franca: Unesp, 2009).

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. REIS, João José. “Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785.” In: *Revista Brasileira de História*, v 8, n. 16, São Paulo, mar/agos. 1988, pp.57-81.

_____; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____.“Recôncavo Rebelde: Revoltas Escravas nos Engenhos Baianos.” *Afro-Ásia*. Número 15. Salvador, 1990.

_____. “Tambores e Temores: A Festa Negra na Bahia na Primeira Metade do Século XIX”. In *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. CUNHA, M. C. P. (org.). Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. *Domingos Sodré um sacerdote africano*: *escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus Joaquim de. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (1822-1853).* São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REIS, Maria Lúcia Alves dos. *A cor da notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana 1888-1937.* Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 2000.

RIO, João do. *A Alma encantadora das ruas*. Belo Horizonte: Crisálida, 2007.

RIVIÉRE, Claude. *As Liturgias Politicas.* Rio de Janeiro: Imago, 1989.

ROCHA**,** Antônio Penalves. *Abolicionistas brasileiros e ingleses***.** *A coligação entre Joaquim Nabuco e a British and Foreign Anti-Slavery Society (1880-1902).* São Paulo: UNESP, 2009.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil.* 5.ª edição, São Paulo: Nacional, 1977.

_____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555, 2005.

ROMERO, José Luís. *As cidades e as ideias*. Trad. Bella Josef. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SALLES, Vicente. *Sociedade de Euterpe. As Bandas de Músicas no Grão- Pará.* Brasília: Edição do Autor, 1985.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial.* Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SAMPAIO, Maria Clara Carneiro. "Emancipação, expulsão e exclusão: visões do negro no Brasil e nos Estados Unidos nos anos 1860. " *Sankofa* nº3, junho/2009.

SANT'ANNA, Thiago. "Noites abolicionistas": as mulheres encenam o teatro e abusam do piano na cidade de Goiás (1870-1888)," *OPSIS - Revista do NIESC*, Vol. 6, 2006.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo Baiano.* Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS FILHO, Juvino Alves dos. *Manuel Tranquilino Bastos: um estudo de duas obras para clarineta.* Dissertação (Mestrado em Música) - Universidade Federal da Bahia: Salvador: UFBA, 2003.

_____. "Bandas, filarmônicas e o Mestre Manuel Tranquillino Bastos na Bahia do século XIX e XX." BIASON, Mary Ângela (org). *Anais do I Seminário de Música do Museu da Inconfidência:* Bandas de música no Brasil. Ouro Preto: Museu da Inconfidência, agost. 2008.

SANTOS, Sara Pereira dos.,"Territorialização afrodescendente em Cachoeira: Resistências e Negociações", In: *I Encontro de História do CAHL*. Cachoeira, BA, 2010.

SCHWARCZ, Lilia. *O Espetáculo das raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasi*l. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *As barbas do imperador*: *d. Pedro II, um monarca nos trópicos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____; GARCIA, Lúcia. *Registros escravos: repertório das fontes oitocentistas pertencentes ao Acervo da Biblioteca Nacional*. FBN, 2006.

_____. "Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da Abolição brasileira". In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da., GOMES, Flávio dos Santos. *Quase-cidadão: histórias e antropologia da pós-emancipação no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

_____. "Abolição como dádiva." In: FIGUEIREDO, Luciano (org). *Revista de História da Biblioteca Nacional* (Coleção Revista de História no bolso, 3), 2009

SCHWARTZ, Stuart. "Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás – Bahia, 1814." In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio*. *História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCOTT, Rebecca J. "Exploring the meaning of freedom: postemancipation societies in compative perspective". *Hispanic American Historical Review*, 68, número 3, 1988.

SEIGEL, Micol. *Uneven Encounters*: *Making race and nation in Brasil and the United States*. Durham: Duke University Press, 2009.

SEVCENKO, Nicolau. "O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusão do progresso." In: _____ (org.). *História da vida privada no Brasil – República: da Bella Époque à Era do Rádio.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SHARP, Jim. A História Vista de Baixo. In: BURKE, Peter. *A Escrita da História*: Novas Perspectivas. São Paulo: EDUNESP, 1992,

SILVA, Ana Carolina Feracin da. *De "papa-pecúlios" a tigre da abolição*: *a trajetória de José do Patrocínio nas últimas décadas do século XIX*. Campinas: Tese (Doutorado em História) - IFCH/UNICAMP, 2006.

SILVA, Denílson de Cássio. "Intelectuais, escravidão e liberdade em São João del-Rei no final do século XIX". In: ABREU, Martha; PEREIRA, Matheus Serva. (orgs.), *Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil,* Niterói: PPGHistória-UFF, 2011.

SILVA, Eduardo. *Dom Obá d'África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. “Integração, globalização e festa.” A abolição da escravatura como história cultural. In: PAMPLONA, Marcos A. (org.) *Escravidão, exclusão e cidadania.* Rio de Janeiro. Access, 2001.

_____. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura: uma investigação de história cultural.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. “Resistência negra, teatro e abolição da escravatura.” In: *26ª Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa História*. Julho, 2006.

_____. “Sobre versos, bandeiras e flores.” In: VENÂNCIO, Renato Pinto (Org.). *Panfletos abolicionistas*: *o 13 de maio em versos.* Belo Horizonte: Secretaria do Estado de Cultura de Minas Gerais/ Arquivo Público Mineiro, 2007.

SILVA, Kátia Maria de Carvalho. *O Diário da Bahia e o século XIX*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

SILVA, Kellen C. *A Mercês crioula: estudo iconológico da pintura de forro da igreja de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos de São José Del Rei, 1793-1824*. (Dissertação de Mestrado em História, São João Del-Rei, UFJF), 2012.

SILVA, Luiz Geraldo. “Da festa à sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814).” *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 30, 1999.

SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Os Caminhos e descaminhos da abolição. Escravos, Senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888).* Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2007.

_____. “Eduardo Baraúna Carigé (1851-1905): O Antônio Bento baiano.” *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011.

SIMAS FILHO, Américo. *Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira*: *plano urbanístico de Cachoeira.* Salvador: UFBA, 1976-1979. v. 2.

SLENES, Robert. “O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX.” In: *Estudos Econômicos*, São Paulo, 13, n. 1, 1983.

_____. *Da senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850-1890.* Rio de Janeiro: Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1994.

SOBRINHO, Juliano Custódio. “Por que então a reserva, o silêncio medroso ante um crime tão grave? A atuação protestante no Sul de Minas Gerais no limiar da Abolição.” In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História,* Natal, 2013.

SOUZA, Antônio Loureiro de. *Notícia histórica da Cachoeira*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972.

SOUZA, Fernando Prestes de; LIMA, Priscila de. "Músicos Negros no Brasil Colonial: trajetórias individuais e ascensão social (segunda metade do século XVIII e início do XIX)." In: *Revista Vernáculo*, n. 19 e 20, 2007.

SOUZA, Jacó dos Santos. *Vozes da abolição: escravidão e liberdade na imprensa abolicionista de Cachoeirana (1887-1889).* (Dissertação em história regional e local, Santo Antônio de Jesus, Bahia/UNEB, 2010).

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. "Coartação – Problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (orgs). *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SOUZA, Silvia Cristina Martins de. "Que venham negros a cena com maracas e tambores: jongo, teatro e campanha abolicionista no Rio de Janeiro," *Afro-Ásia,* 40 (2009).

SCULLY, Pamela; PATTON, Diana. *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World.* Durham and London: Duke University, 2005.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil (1817-1820).* São Paulo: Melhoramentos, 1976.

STAUFFER, John. *The Battle Hymn of the Republic: A biography of the song that marches on.* Oxford University Press, 2013.

STEIN, Stanley Julian. *Vassouras*: *um município brasileiro do café (1850-1900).* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SWEET, James. "Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingues Àlvares, and the methodological challenges ok studying the Africa Diaspora."*AHR*, v. 114, número 02, 2009.

TANNENBAUM, Frank. *Slave and Citizen. The Negro in the Americas.* Vintage Books / Random House, 1946.

TAYLOR, Diana, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, NC: Duke Univ. Press, 2003.

_____. *Performance and/as History*, TDR (1988-),Vol. 50, No. 1 (Spring, 2006), pp. 67-86).

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Senhores e Caçadores: a origem da Lei Negra.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Costumes em Comum*. *Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

TINHORÃO, José Ramos. *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998.

_____. *Os sons dos negros no Brasil*. *Cantos, danças, folguetos: origens*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

TOPLIN, Robert Brent. "Upheaval, Violence, and the Abolition of Slavery in Brazil: The Case of Sao Paulo." *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 49, No. 4 (Nov., 1969).

_____. "Reinterpreting Comparative Race Relations: The United States and Brazil." *Journal of Black Studies*, vol. 2, no. 2 (Dec., 1971), pp. 135-155.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Editora UFRJ, 1995.

WADE, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*, London: Pluto Press, 1997.

_____. "Compreendendo a África e a negritude na Colômbia: a música e a política da cultura." In: *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, n.1, 2003.

WESLEY, Charles H. "The Negro in the Organization of Abolition." In: *Phylon* (1940-1956), vol. 2, no. 3 (3rd Qtr., 1941).

ZUBARAN, Maria Angélica, "Comemorações da liberdade: lugares de memórias negras diaspóricas", *Anos 90*, Porto Alegre, v.15, n.27, p.179-182, jul. 2008.

_____. "A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre", *Revista Fênix*, volume 6, 2009.