

DESAFRICANIZAR AS RUAS:
ELITES LETRADAS, MULHERES POBRES
E CULTURA POPULAR EM SALVADOR
(1890-1937)

Alberto Heráclito Ferreira Filho*

papel da mulher negra
lavagem do bairro

Construída sob bases patriarcais e, portanto, assentada na família, a sociedade colonial não demonstrou grande preocupação em ordenar as sociabilidades do espaço público. O projeto urbanístico de Salvador, de 1549, era o de cidade-fortaleza. Nada que pudesse sugerir uma maior dedicação e zelo pelo espaço público estava presente no plano arquitetônico da capital do reino lusitano no Brasil, uma vez que as elites haviam eleito os espaços privados como o lugar central da sua vida comunitária. O desordenado crescimento urbano, até o século 19, era uma consequência natural de tal concepção. Se o Rio de Janeiro, com a chegada da família real, já esboçava um projeto mais sistemático de ordenação do espaço público,¹ Salvador permaneceu, mesmo sem o perigo do inimigo invasor, trancafiada nos espaços privados, sem muito controle de uma rede de relações que se constituía e desenvolvia nas ruas e praças.²

A rua, portanto, constantemente desprestigiada por encarnar a metáfora de todos os vícios, transformou-se no lugar dos excluídos. Escravos de ganho, libertos, pobres, mendigos, prostitutas, ladrões e vagabundos faziam do espaço da rua, quando sujeito à intervenção das autoridades, um caso de polícia, uma vez que a preocupação básica dos poderes públicos era punir os infratores que nela se encontravam, es-

* Professor assistente do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS.

¹ Sobre cultura urbana no Rio de Janeiro, consultar, dentre tantos outros trabalhos, Rosa Maria Barboza de Araújo, *A vocação do prazer: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993, pp. 224-234.

² Sobre o caráter anárquico e caótico das sociabilidades públicas no Brasil colonial, consultar Emanuel Araújo, *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

Ver revista - no problema 401

Cultura

* Estética
* em double
bairros

Espaco
público
p/ negros -

quecendo de submetê-los às políticas disciplinares mais sistemáticas. Nessa desordenada paisagem urbana, hierarquias sociais foram se sedimentando: pobres e pretos, homens e mulheres, livres, libertos e cativos, mendigos e vadios, conheciam e construíam os seus lugares na geografia da cidade, reconhecendo-se e diferenciando-se mutuamente, através de uma complexa teia de distinções e diferenciações que regulava a gramática urbana.

Nesse espaço da rua, o escravo de ganho afigura-se como o trabalhador que melhor aprendeu a dominá-lo e tirar proveito dos vacilos do controle senhorial. Em 1845, o viajante inglês James Wethrell já compreendia essas circunstâncias: “o dono obriga o escravo a pagar a quantia de, digamos, um xelim por dia, e tudo o que o escravo ganhar a mais dessa soma — e isso ocorre freqüentemente —, fica sendo de sua propriedade”.³ Hostil e discriminada, palco das constantes arbitrariedades dos poderes públicos, a rua, durante a Colônia e o Império tornou-se o espaço dos mais vivos e mais hábeis e a possibilidade de liberdade para muitos.⁴

Na compreensão dos códigos reguladores desta paisagem urbana, as mulheres pobres demonstraram-se extremamente habilidosas. Ágeis, versáteis, econômicas, políticas, as libertas foram, no contexto da cidade, exemplares significativos dos que souberam driblar os obstáculos e desafios das ruas. Em muitas atividades elas acabaram delineando em grande parte o perfil do pequeno comércio urbano, produziram alternativas ocupacionais nos mais variados tipos de serviços domésticos e colocaram no mundo pretinhos e mulatinhos livres, novos personagens da complicada trama do escravismo urbano.

Toda uma gama de relações, hábitos, valores e significados próprios de uma cultura popular que se desenvolvia desde a colônia teve nas mulheres pobres e de rua uma referência marcante. Agenciadoras das resistências culturais e dos encontros sincréticos, que segundo Laura de Mello e Souza, caracterizaram a cultura popular no Brasil desde a colônia,⁵

³ James Wethrell, *Brasil: apontamentos sobre a Bahia 1842-1857*, Salvador, s. e., s. d., p. 29.

⁴ O tema vem merecendo tratamento especial da recente produção historiográfica brasileira. Sobre a Bahia, consultar, dentre outros, Maria Inês Cortes de Oliveira, *O liberto: seu mundo e os outros*, São Paulo, Corrupio, 1988.

⁵ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Cia. das Letras, 1986, pp. 292-295 e 371-378.

foram as mulheres pobres e trabalhadoras, na República, um alvo privilegiado das políticas de ordenação e disciplinarização de um sedimentado e resistente mundo das ruas.

Mesmo que a política de ordenação desse mundo das ruas remonte ao século 19, serão os governos republicanos que lhe darão um cunho mais sistemático no Brasil. Na Bahia, o primeiro governo J. J. Seabra (1912-1916) e o governo de Francisco Marques de Goês Calmon (1924-1928) constituíram-se nos momentos áureos da intervenção sanitária e disciplinar, em consonância com os conselhos médicos e as queixas sistemáticas das elites letradas de Salvador.⁶

No combate a epidemias e endemias, vírus, micróbios e outros inimigos invisíveis que tanto debilitavam a saúde baiana, um arrojado projeto de reforma urbana foi assumido por Seabra em seu primeiro mandato. No entanto, as intervenções reformadoras em Salvador guardaram questões peculiares, uma vez que elas não se impuseram, como no Rio de Janeiro e São Paulo, como resultado de um crescimento demográfico vertiginoso, propiciado, no Centro-Sul, pela industrialização em rápida escala. Se Pereira Passos, no Rio, lutava contra as feridas do progresso, J. J. Seabra, na Bahia, tentava curar as chagas do “passado colonial”, que haviam transformado, paradoxalmente, os vestígios do nobre e opulento passado colonial baiano na expressão de sua decadência, frente à nova ordem modernizadora.⁷

As mensagens governamentais, as teses médicas, as notícias dos jornais, os discursos dos membros do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia nos dão conta da luta renhida das elites letradas baianas contra o secundário papel delegado à Bahia no contexto nacional, fato que havia se explicitado de forma evidente com o regime republicano. Tal grupo seletivo de homens ilustrados não tinha, como advogou Caio Prado Júnior,

⁶ Sobre as reformas urbanas em Salvador: Mário Augusto Silva Santos, *Sobrevivência e tensões sociais*, São Paulo, FFCL/USP, 1982, p. 37; Alberto Heráclito Ferreira Filho, “Salvador das mulheres: condição feminina e cotidiano popular na *belle époque* imperfeita” (Mestrado, FFCH/UFBA, 1993), especialmente capítulo III, e Rinaldo César Nascimento Leite, “E a Bahia civiliza-se... ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana. Salvador 1912/1916” (Mestrado, FFCH/UFBA, 1996).

⁷ A expressão “chagas do passado colonial” é de J. J. Seabra em seu discurso de posse no governo do Estado da Bahia, em 1912. Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHBA), *Mensagens governamentais*, ano de 1913, p. 18.

papel de defensor dos direitos da aristocracia agrária. Também não podemos pensá-lo, segundo o argumento de Cruz Costa, que o viu como representante dos segmentos urbanos e da nova burguesia.⁸ Seus ideais, bem como a sua filiação de classe, eram por demais heterogêneos. O que irmanava, contudo, brancos e ricos doutores liberais ou reconhecidos intelectuais mulatos, remediados e positivistas, era a missão, da qual se julgavam representantes, de fazer implantar nessas paragens uma sociedade moderna e civilizada, nos moldes de centros cosmopolitas europeus da época.

Para esses homens afinados com os ideais de modernidade e progresso social, a situação atrasada de Salvador se demonstrava nos fantasmas do passado que, onipresentes, assombravam as mentes sintonizadas com o ideal de civilização. Aos sombrios e decadentes casarões coloniais, às ruas estreitas e insalubres, à ameaça constante de epidemias e endemias, aos ineficientes serviços de transportes e saneamento urbanos, acrescentavam-se a predominante tez escura da população, os costumes africanizados largamente difundidos, a “licenciosidade” das mulheres pobres, a omissão dos homens frente à criação dos filhos. Higienizar o espaço público era tarefa que exigia novos padrões de sociabilidade, com vistas à reorganização radical da família, do trabalho e dos costumes. Nessa perspectiva, o projeto de reforma urbana, para além do sentido manifesto de melhorar a qualidade de vida da população, tinha fortes bases ideológicas e morais.

Para Seabra e Calmon, a reforma da cidade tinha como objetivo preparar o espaço público para o livre tráfego das famílias, uma vez que estas eram elementos fundamentais na produção de cidadãos saudáveis, cômicos das suas obrigações patrióticas.⁹ A disputa do espaço público pelas famílias (leiam-se os núcleos domésticos das classes média e alta) redefiniu o papel das mulheres desses segmentos, visto que elas seriam chamadas a romper a clausura dos tempos coloniais, pois o bom desempenho das novas obrigações domésticas impeliu-nas, mes-

⁸ Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982 e João Cruz Costa, *Contribuição à história das idéias no Brasil*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

⁹ Aliás, esse parece ter sido o propósito das intervenções modernizadoras no Brasil. A esse respeito, consultar: Araújo, *A vocação do prazer*.

mo que de forma condicionada, a uma presença mais constante no espaço urbano.¹⁰

A “moça” e a “senhora de família” seriam os novos modelos de mulher que passariam a compor o cenário urbano republicano. Protegida pelo *status* social, a “moça” encarnava a castidade e pureza necessárias à honestidade das famílias, que, por sua vez, era mantida pela fidelidade conjugal das “senhoras”. Como aliadas dos pediatras na vigilância sobre os filhos, protagonistas dos hábitos de consumo doméstico, preocupadas em instruírem-se para melhor desempenhar o seu papel familiar, engajadas em campanhas assistenciais católicas ou militantes junto ao filantrópico movimento feminista de então, as mulheres das classes abastadas iriam fazer parte da vida da cidade ao longo da Primeira República.

A redefinição da identidade social feminina, contudo, trouxe problemas. Se no interior das camadas abastadas, a “moça” e a “senhora” de família, como representantes de tipos femininos urbano-civilizados, se opunham frontalmente aos modelos rurais da donzela analfabeta ou da sinhá enclausurada da casa-grande, maior contraponto elas estabeleceriam em relação às prostitutas e trabalhadoras de rua, uma vez que elas demarcavam linhas bem definidas entre o projeto de civilização das elites letradas baianas e a barbárie dos pobres e pretos. Neste contexto, a afirmação da moça/senhora de família se deu concomitantemente a uma sistemática estigmatização das mulheres pobres (quase sempre pretas) que viviam da rua, cuja expressão mais pejorativa era a “mulher pública”.¹¹

Nas fantasias modernizantes dos ilustrados, as mulheres pobres, mais que qualquer outro segmento, encarnavam as “chagas do passado colonial” em Salvador. Como construir uma sociedade em moldes civilizados numa terra onde as mulheres não se casavam civilmente, de-

¹⁰ Sobre a nova identidade feminina que começa a se delinear na segunda metade do século 19, consultar: Silvia Alexim Nunes, “A medicina social e a questão feminina”, *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 01 (1991) e Jurandir Freyre Costa, *Ordem médica e norma familiar*, Rio de Janeiro, Graal, 1987. Uma excelente revisão teórica da condição feminina na sociedade urbano-industrial: Joseph Interrante e Carol Lasser, “Victims of very songs they sing: a critique of recent work on patriarchal culture and the social construction of gender”, *Radical History Review*, New York, Marho, 1979.

¹¹ Nélia de Santaná, “A prostituição feminina em Salvador, 1890/1940” (Mestrado, FFCH/UFBA, 1996), trata, de forma aprofundada, dessa questão.

monstravam pouco apreço a valores como virgindade e recato, abortavam e abandonavam os filhos, deitavam-se com vários homens e assumiam muitas vezes o papel de chefe de família, tendo em vista a sintomática ausência dos homens nos lares? Tais questões estiveram constantemente presentes nas preocupações sociais das elites letradas, encarnando a “anomia” moral característica, segundo os doutores da *belle époque*, da cultura popular, que tanto dificultava a entrada de Salvador na marcha do progresso e da civilização.

Vestindo saias de decência suspeita e camisas com decotes desguelados, majoritariamente pretas, sem chapéus ou espartilhos, comercializando comidas “pouco saudáveis”, entrando e saindo de mercados, botequins e armazéns, habitando as ruas com os seus filhos raquíticos, atentando contra a moral com palavras de baixo calão proferidas em condenável português, as mulheres pobres e trabalhadoras não cabiam no postal *belle époque* de cidade desenhado por Seabra e Calmon.

Fazendo coro às primeiras investidas reformadoras de Seabra, a comissão de posturas do Conselho Municipal, logo no ano de 1912, dedicou atenção especial ao pequeno comércio de alimentos. Este, por sua vez, caracterizou-se pela massiva presença de pretas, especialmente escravas e forras, já que na África as mulheres dominavam esse tipo de atividade. Na venda de comida na rua predominava a influência africana, quer no tipo de iguarias comercializadas, quer na indumentária e prática de mercância (os pregões geralmente eram gritados em nagô), ou mesmo na conotação religiosa que assumiam muitas dessas atividades, uma vez que o Candomblé prescrevia a venda de alimentos na rua como uma das formas de as “filhas de santo” arranjam dinheiro para o cumprimento das suas obrigações rituais. A presença de mulheres nessas atividades era tão marcante que Luis dos Santos Vilhena, no século 18, descreveu as feiras livres de Salvador como lugares “onde se juntam muitas negras a vender tudo que trazem”. Cecília Soares, estudando mulheres negras em Salvador, no século 19, também constatou o caráter essencialmente feminino do pequeno comércio de alimentos nas ruas.¹²

¹² Sobre a utilização de escravas no pequeno comércio de rua, consultar Oliveira, *O Libertado*, p. 34. Sobre os séculos 18 e 19, respectivamente: Luis dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, Salvador, Itapuã, 1969, vol. I, p. 93; Cecília Soares, “A mulher negra em Salvador no século XIX” (Mestrado, FFCH/UFBA, 1993).

Na República, mesmo faltando documentação quantitativa que nos informe sobre números mais exatos, a documentação qualitativa nos leva a supor que as mulheres ainda continuavam como agenciadoras em larga escala do pequeno comércio de alimentos na cidade, uma vez que foram elas o alvo de uma atenção especial dos legisladores municipais. Condicionando a liberação das matrículas para a mercância à autorização prévia dos maridos, quando casadas, proibindo o trabalho na rua para os seus filhos menores de 14 anos (companheiros ideais das mães nas atividades de rua), reprimindo a ocupação de calçadas, controlando os horários de trabalho e condenando a venda de comida em bandejas, tabuleiros, gamelas, os poderes públicos pareciam querer obstruir a tradicional inserção das mulheres pobres na vida econômica da cidade.¹³

Uma postura municipal, de 1904, já condenava à extinção as fateiras, ao regular a venda de “carnes, vísceras de gado bovino ou lanígero às carrocinhas revestidas com tampas de folhas de ferro batido e grades de ferro, cobertas com toalhas alvas”. Além de a carrocinha ser um instrumento de trabalho tipicamente masculino, o comércio dessas mulheres era feito, tradicionalmente, em gamelas e tabuleiros.¹⁴

A qualidade da comida de rua passou a ser uma preocupação obsessiva. O suor desprendido na rotina profissional, particularmente dos pretos, pelo seu “odor nauseabundo”, o contato manual com as iguarias vendidas e as condições de fabricação das comidas de rua, segundo o pensamento higienista em voga, era a porta de entrada para os miasmas e, posteriormente, dos micróbios e dos vírus, que tanto debilitavam a precária saúde dos baianos. Por outro lado, eram comidas gordurosas, fortemente condimentadas, em cujo preparo muitas vezes utilizavam-se partes pouco recomendáveis dos animais, como as vísceras, a genitália e as patas. Mesmo que alguns intelectuais, a partir da década de 1920, louvassem as “comidas típicas” como forma de afirmação de uma identidade cultural baiana, elas não freqüentavam, neste período, as mesas das classes média e alta. Era vergonhoso para uma pessoa de prestígio

¹³ Arquivo Histórico da Prefeitura Municipal de Salvador (AHPMS), *Livro de posturas municipais*, 1912. Deve-se registrar que as Posturas em relação às mulheres casadas que necessitavam da permissão dos maridos para mercadejar nas ruas antecedem, em quatro anos, a normatização da matéria pelo Código Civil Brasileiro de 1916.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

fazer uso de tais comidas em público, fazendo-se necessária, muitas vezes, a clandestinidade para aqueles que quisessem saboreá-las.¹⁵

Freqüentemente, a crítica às formas de mercância ou mesmo às comidas vendidas na rua trazia implícita associação com a escravidão ou com costumes tipicamente negros. A “mulher do saião” fora expressão pejorativa largamente difundida na imprensa republicana para dirigir-se à trabalhadora de rua. A crítica à roupa tradicional das mulheres pobres e trabalhadoras geralmente as associava à África, à escravidão, que, por sua vez, eram relacionadas à barbárie, atraso e falta de higiene.¹⁶ A conotação africanizada de muitos hábitos era incompatível, como salientou Peter Fry, com a suposição das elites de que a cidade possuía uma cultura mais ou menos homogênea, devendo tudo aquilo que se diferenciava do projeto higienista-republicano ser tratado como desvio ou criminalizado.¹⁷

Isto fica claro na proibição à primeira lavagem da Igreja do Bonfim em tempos republicanos. Em 7 de dezembro de 1889, o arcebispo Luis Antônio Santos proibiu terminantemente a festa e, em 17 de janeiro de 1890, as devotas que resolveram desconsiderar a ordem do arcebispo e se dirigiram à igreja, tiveram as suas vassouras e os seus vasos de barro apreendidos pela guarda cívica, que, cumprindo ordens severas, repetia: “Hoje, aqui não há lavagem”. Orquestrada pelas reviravoltas políticas de novembro de 1889, a Igreja talvez tenha imaginado que já era hora de desvencilhar-se de vez do lado profano que as suas celebrações religiosas insistiam em manter, quase que alheias às prédicas romanizantes das autoridades eclesiásticas.¹⁸

A investida das autoridades contra as festas populares já começava a se tornar praxe na segunda metade do século 19. Em 1878, o entrudo foi definitivamente proibido pela polícia e o conselheiro Carneiro da Rocha mandou distribuir “máscaras e emprestar roupas do teatro São João a quem quisesse divertir-se”. Era o carnaval, festa então con-

¹⁵ A *Tarde*, Salvador, 11 jul. 1916.

¹⁶ Sobre o preconceito às saias das trabalhadoras, consultar Afrânio Peixoto, *Breviário sobre a Bahia*, Rio de Janeiro, MEC/Conselho Federal da Educação, 1980, *passim*.

¹⁷ Peter Fry et al. “Negros e brancos no carnaval da Velha República”, in João José Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade* (São Paulo, Brasiliense, 1988), p. 259.

¹⁸ Manuel Querino, *A Bahia de outrora*, Salvador, Progresso, s. d., p. 145.

cebida como familiar e ordeira que se instituía, para substituir o entrudo, associado ao popular e “promiscuo”.¹⁹

Nas lembranças de infância do folclorista baiano Antônio Vianna, dentre os antigos personagens dos entrudos que o fazia “fugir para debaixo da cama, a suar e a tremer” estava a “negra de Aluá”, com o seu “balaio grande sob a saia de alinhagem, um pau de vassoura na mão, uma lata velha à cabeça, um passo claudicante de reumático, a marcar e a ameaçar a meninada, que lhe ia ao encaço”.²⁰ O entrudo exacerbava o grotesco da sociedade como também fazia uma crítica radical ao “comportamento socialmente sóbrio e respeitável”, uma vez que o seu objetivo era, literalmente, “ridicularizar” ou “achincalhar”.²¹ Negros vestidos de nobres, homens travestidos de mulher, geralmente prostitutas ou noivas, pretas africanas carregadas em cadeira de arruar eram personagens constantes na crítica e inversões dos entrudos baianos. As mulheres do povo, principalmente as pretas, encarnavam constantemente o grotesco. No início deste século, o bloco carnavalesco “Bambá sem azeite” ostentava uma grande panela, em explícita alegoria às vendedoras de comida de rua. Os “Cozinheiros em folia” desfilava com os seus participantes ostentando enormes colheres de pau.²²

A remissão a personagens femininos foi uma das características das festividades do entrudo. As restrições morais e sexuais impostas às mulheres faziam-nas alvo privilegiado da ironia popular.²³ As mulheres do povo, ocupando zonas limítrofes e ambíguas frente aos modelos fe-

¹⁹ Em Querino, *A Bahia*, p. 226, registra-se que, no ano de 1853, já havia proibição oficial a esse tipo de comemoração. Consultar Pierre Verger, *Notícias da Bahia, 1850*, Salvador, Corrupio, 1981, p. 83.

²⁰ Antônio Vianna, *Casos e coisas da Bahia*, Salvador, Museu do Estado, 1950, p. 52. O folclorista em questão, apesar de criticar os reformadores dos costumes populares baianos, também fazia severas críticas aos folguedos do entrudo.

²¹ Sandra Graham, *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*, São Paulo, Cia. das Letras, 1992, pp. 88-112.

²² Vianna, *Casos*, p. 54.

²³ Ronaldo Vainfas, em *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro, Campus, 1989, p. 120, analisa muito bem o caráter misógino que, orientando a leitura dos letrados e religiosos modernos na colônia, derramou-se por todos os segmentos, uma vez que “As mentalidades populares não ficaram imunes a essa autêntica campanha antifeminina veiculada pelos letrados e pelos religiosos modernos. Pelo contrário, viram-se cada vez mais impregnados desses valores misóginos, expressos em adágios, cantigas, versos e mesmo em atitudes de franca hostilidade em relação às mulheres.”

mininos impostos pela sociedade branca-senhorial-dominante eram um prato cheio para a desordem simbólica desses festejos. Não estavam enclausuradas no lar — e, portanto, sob o controle dos homens, como as mulheres de elite, também não eram “castas” e “puras” como a Virgem Maria. De uma certa forma, elas denunciavam a falsa moral dominante, blasfemando contra as prédicas divinas e a moral dos brancos senhores.

Dessa forma, o estruendo demonstrava — e isso ameaçava — uma clara consciência popular dos antagonismos sociais. As transgressões alegóricas que aconteciam nos dias de folia acenavam, como salientou Roberto Da Matta, para uma artificialidade dos papéis sociais, uma vez que eles eram negados, achincalhados ou invertidos durante os festejos.²⁴ Por outro lado, a rua explicitava-se como um território popular por excelência. Blocos de pretos traziam para as ruas suas crenças e tradições, pobres e trabalhadores dirigiam severas críticas às autoridades e patrões, mulheres cantavam e sambavam em estreita intimidade com os homens, nos múltiplos batuques que se espalhavam em todos os cantos da cidade. A exibição de toda uma humanidade “degenerada”, aos olhos da elite, deixava clara a tensão dos vários mundos que a cidade abrigava, que em outras épocas do ano era arrefecida pela segregação dos espaços sociais, pelos padrões morais hegemônicos e pelas ações enérgicas das autoridades.

Mesmo sendo o estruendo substituído pela “familiar” comemoração carnavalesca, o lado subversor do evento momesco ainda parecia resistir. Em 1905, a Secretaria de Polícia da capital baiana baixou portaria proibindo o uso de máscaras nas ruas depois das 18:00 horas, mascarados maltrapilhos e críticas ofensivas a personalidades e corporações. As sociedades carnavalescas que desfilavam na avenida teriam de ter os seus temas liberados pelas autoridades policiais e os clubes africanos com batuques foram proibidos.²⁵ O pacote de medidas moralizadoras da festa parecia querer proteger os interesses dos novos grupos sociais que passaram a se apropriar da comemoração. Ricas senhoras e se-

²⁴ As análises aqui empreendidas são baseadas nas obras de Roberto Da Matta, *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979 e *A casa e a rua*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

²⁵ Hildegardes Vianna, *Breve notícia sobre acontecimentos na Bahia no início do século XX*, Salvador, Centro de Estudos Baianos/UFBA, 1983, p. 14.

nhorinhas, homens abastados, políticos e ilustrados, protegidos pelos clubes carnavalescos, sobre suas suntuosas pranchas alegóricas, não podiam conviver com esse momento de suspensão das convenções ou, como melhor o denominou Da Matta, de “inversão da ordem”.²⁶

A proibição dos batuques à moda africana fez parte de um conjunto de medidas de caráter “jurídico-policial e ideológico”, como observou Anamaria Morales, cujo objetivo era reprimir as expressões culturais que reforçavam uma identidade negra. Tal prática de retaliação cultural, segundo a autora, caracterizou as políticas de ordenação da cidade republicana.²⁷ Os grandes clubes carnavalescos de pretos, esquecidos da sua ascendência étnica e que seguiam a orientação do desfile “civilizado”, não foram proibidos pela polícia, pois os mesmos já demonstravam terem absorvido os elementos da cultura branca dominante.²⁸

A tentativa de normatização das festas de rua guardava, entre outros aspectos, a franca intenção de desertizá-las. Grande parte das campanhas de depreciação das manifestações populares tinha como justificativa a licenciosidade das mesmas. Ritmos como o maxixe, o samba, a umbigada, com os seus movimentos de cintura, nádegas e ventre, eram vistos como imorais, pelo explícito apelo erótico dos mesmos.²⁹ Em 1916, um certo professor Bahia, apresentado pelo jornal *A Tarde* como um conhecedor das festas tradicionais baianas, escreveu uma longa matéria sobre a lavagem do Bonfim. Nesta, o beco do Gilú merecia especial atenção. Descrito como “uma pândega” com “proporções de uma saturnal”, o beco era o local para onde se “transladavam todas as mulatas e crioulas da cidade, com um séquito enorme de capadócios, pernósticos e trovadores”. Comidas afro-baianas, mulheres de cor, ca-

²⁶ Da Matta, *A casa*, p. 33.

²⁷ Anamaria Morales, “O afoxé Filhos de Gandhi pede paz”, Reis (org.), *Escravidão*, p. 256.

²⁸ Fry, “Negros e brancos”, p. 251.

²⁹ Rachel Sohiet, *Vivências e formas de violência: a mulher de classe subalterna no Rio de Janeiro (1890/1920)*, São Paulo, FFLCH/USP, vol. II, pp. 81-83. A feminista católica baiana Amélia Rodrigues descreveu o maxixe como “a dança imoral das mulheres sem brio... Só as mulheres que Baudelaire chamou ‘flores do mal’ queriam para si esse privilégio tristíssimo”. “O Carnaval”, conferência pronunciada pela presidente da Liga Católica das Senhoras Brasileiras, no Salão dos Vicentinos à Mouraria, em 28.03.1915. Instituto Feminino da Bahia, dossiê Amélia Rodrigues (mimeo).

chaça e samba acabavam emprestando à festa ali realizada um gosto especialmente apimentado.³⁰ Na documentação pesquisada, notamos que as expressões “mulata” ou “crioula” volta e meia estavam revestidas de uma conotação sexual, portanto, incompatíveis com os deserotizados papéis femininos da família burguesa, como a “moça” e a “senhora”, traçando desta forma uma linha demarcatória entre a barbárie dos pretos e o projeto de civilização das elites letradas republicanas.

Mas o que mais incomodava a elite culta, ávida por rápidas conquistas modernizadoras e às famílias abastadas, crentes na possibilidade de europeização da negra Cidade da Bahia, eram as religiões afro-baianas. Com uma presença significativa na cidade e transitando, mesmo que por vias tortuosas, entre os diversos segmentos sociais, elas encarnavam, no entender dessas elites, mais do que outro aspecto, o atraso cultural baiano. Os jornais, logo nos primeiros anos da República, vão desencadear uma campanha ferrenha contra as casas de Candomblé, mesmo sendo a liberdade de culto uma das prerrogativas salvaguardadas pela avançada Constituição de 1891. Estabelecendo uma campanha sistemática de depreciação às casas de culto, a imprensa insuflou a arbitrariedade policial contra os terreiros, que teve largo curso na cidade.³¹

No ano de 1905, além das medidas moralizadoras das festas carnavalescas já discutidas, várias batidas policiais a terreiros de Candomblé foram efetuadas. Um grande aparato policial, constituído de forças de cavalaria e infantaria, foi montado para a invasão do candomblé do Bate-Folha, após “um boato” de que uma moça de família havia enlouquecido nessa casa. Na ação policial foram invadidas duas casas, sendo presas várias pessoas e apreendidos animais e objetos ligados ao culto. Relembrando os autos de fé inquisitoriais, o subcomissário do primeiro Distrito de Santo Antônio fez organizar uma procissão dos presos, com os mesmos empunhando objetos e animais ligados ao culto. Segundo o jornal *Diário de Notícias*: “essa ridícula procissão percorreu diversas

³⁰ *A Tarde*, Salvador, 17 jan. 1916.

³¹ Sobre o assunto, consultar a coleção de notícias sobre repressão ao Candomblé organizada por Angela Lühning: “Acabe com este santo, Pedrito vem af... mito e realidade da perseguição ao candomblé baiano entre 1920 a 1942”, *Revista USP*, 28 (1995-1996), pp. 194-220. Para os primeiros anos da República, Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, 7ª ed., São Paulo, Nacional/Brasília UNB, 1988.

ruas do distrito do Santo Antônio por entre chacotas de quantos afluíram às janelas”.³²

Angela Lühning, respaldada em farta documentação jornalística, demonstrou que era praxe da imprensa culpar a própria polícia pela existência e disseminação dos cultos afro-baianos em Salvador, uma vez que para os órgãos de imprensa a polícia não agia com a necessária severidade nas ações repressivas. A insistência com que esse argumento foi veiculado nos jornais, ainda segundo a autora, parece indicar que a campanha de repressão às religiões negras era liderada pela imprensa local e não pela polícia.

A popularidade das práticas religiosas de origem africana em Salvador, na Primeira República, contudo, há muito tempo já havia sublevado as barreiras das classes. “Inspetores de quarteirões ogãs” rebelando-se contra a investida policial aos terreiros que freqüentavam,³³ “soldados de polícia” e “gente de automóvel” de “todo o canto da cidade que caem no santo”, “moça elegante” que despacha ‘bozó’ na porta Rio Branco ilustram o heterodoxo quadro de devotos da “primitiva religião africana” na cidade, pintado pelos jornais da época.³⁴ Distanciada da teologia católica romanizada, sem sofrer grandes influências dos credos protestantes e alheia ao cientificismo típico dos meios eruditos, volta e meia o Candomblé se colocava como uma alternativa utilizada pela população, no enfrentamento dos dissabores cotidianos.

Se as instituições públicas católicas e a mídia jornalística não foram capazes de acabar com o culto a orixás e caboclos, nem de evitar a sua disseminação, elas se demonstraram absolutamente eficientes em estigmatizar a livre expressão dessas manifestações religiosas. Veiculando costumeiramente a imagem de que o Candomblé incomodava o silêncio público com o seu “barulho infernal dos batuques”, prejudicava a limpeza e a higiene com os seus ebós “porco[s] e degradante[s]”, praticava o “exercício ilegal de medicina”, submetia pessoas a cárcere privado e torturas a “título de tratamento”, a imprensa procurava respaldar o argumento dos que temiam o livre exercício da cidadania popular e étnica.³⁵

³² *Diário de Notícias*, Salvador, 9 maio. 1905.

³³ *A Tarde*, Salvador, 24 abr. 1922.

³⁴ Respectivamente: *A Tarde*, Salvador, 12 nov. 1926 e 23 out. 1926.

³⁵ *A Tarde*, Salvador, 10 nov. 1925 e 16 jan. 1924, dentre outros.

Outro argumento, largamente difundido, era o da promiscuidade reinante nos terreiros, fato que objetivava distanciar o povo-de-santo da instituição familiar. As mulheres envolvidas com o culto eram vistas como prostitutas que serviam a ogãs e pais-de-santo. Mesmo aqueles que, pioneiramente, defenderam a liberdade de culto para os candomblés, como Nina Rodrigues, não deixavam de acreditar no clima de licenciosidade que diziam existir nos terreiros, pois, segundo o ilustre intelectual, “são notórios os excessos e orgias que reinam nos grandes candomblés”.³⁶ Seduzindo “moças de família” ou prostituindo jovens pobres e indefesas, o argumento da defesa da honra feminina alimentou fortemente as medidas repressivas contra os terreiros.³⁷ Em 1916, o jornal *A Tarde*, ao noticiar a batida policial ao candomblé de Antônio Sapateiro, para enfatizar o caráter saneador da medida, ressaltou: “numa pequena sala, ao fundo, oito mulheres, quatro rapazes e seis menores estavam deitados no chão, na maior promiscuidade”.³⁸

No interior das famílias, o Candomblé parecia também provocar conflitos. Por ser filha-de-santo é freqüentar o terreiro do Gantois, a bela mulata Zezé de Iansã tinha constantes brigas com o marido, Manoel, um preto de destaque entre os pobres por ser funcionário da Faculdade de Medicina, na década de 1930. Manoel, que parecia comungar perfeitamente com o argumento dos doutores e jornalistas, não permitia que Zezé freqüentasse os rituais de Candomblé, temendo que a mesma viesse a se prostituir.³⁹ Atentando contra a religião católica, a virgindade feminina, a família nuclear e as tentativas de embranquecimento cultural da população baiana, o Candomblé virou alvo da ira impiedosa dos católicos, moralistas, progressistas e eugenistas defensores — cada qual à sua maneira — da ordem e dos bons costumes.

Mesmo bombardeadas pela ira discursiva dos letrados, as casas de culto afro-baiano sobreviviam e proliferavam na Salvador republicana.⁴⁰

³⁶ Rodrigues, *Os africanos*, p. 237.

³⁷ Em 20 ago. 1928 o jornal *A Tarde* acusava os candomblés de “perverter mulheres e crianças”.

³⁸ *A Tarde*, Salvador, 16 set. 1916.

³⁹ Ruth Landes, *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, p. 160.

⁴⁰ Ver em *A Tarde*, Salvador, 24 ago. 1921 a matéria “A Tarde vai a um dos mil templos de bruxaria”, onde o autor sugere a grande presença das seitas afro-baianas em Salvador. Consultar também Júlio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés de Salvador*, Salvador, CEAO/UFBA, p. 96.

A importância sócio-política das mesmas, na recessiva conjuntura econômica e no complicado quadro social do período, acabava por ultrapassar a dimensão religiosa, atraindo para si importantes atividades de assistência social, além de exercer funções de lazer, terapêuticas e estéticas que foram fundamentais à sobrevivência de parte significativa das camadas pobres da população, excluídas, como sempre foram, das preocupações dos poderes públicos.⁴¹

Além de estar respaldada numa sólida legitimidade, a comunidade dos terreiros soube estabelecer com as autoridades e segmentos dominantes, relações negociadas que foram fundamentais à manutenção dos cultos afro-baianos em Salvador, garantindo, com isso, espaços sociais e simbólicos significativos para a afirmação de uma identidade negra.⁴² Efetivamente, esta complicada negociação sem termos foi viabilizada, em grande parte, pelas primeiras mães-de-santo baianas. O prestígio social e a forte expressão comunitária de muitas sacerdotisas não podiam ficar alheios ao jogo político da República.⁴³ O oferecimento do título de ogã a autoridades e intelectuais, do qual Nina Rodrigues foi pioneiro, foi um elemento importante para a construção de laços de solidariedade e proteção entre os terreiros, o Estado e demais pessoas de prestígio social, viabilizado por essas mulheres.⁴⁴

Com a autoridade advinda do papel de mãe — numa época muito propícia à valorização da família —, as sacerdotisas rechaçavam o discurso sobre a promiscuidade dos terreiros, reforçando os laços domésticos que uniam os seus membros. A abnegação da vida pessoal e uma

⁴¹ As análises aqui desenvolvidas são inspiradas em João José Reis, “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú”. in J. Reis e E. Silva (org.), *Negociação e conflito: a resistência escrava no Brasil escravista* (São Paulo, Cia. das Letras, 1989), pp. 32-61.

⁴² Sobre o assunto, consultar, dentre outros: Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima, *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987 e Braga, *Na gamela*.

⁴³ Como nos lembra Édison Carneiro, *Os candomblés da Bahia*, 7ª ed., São Paulo, Civilização Brasileira, 1986, p. 105, “os nomes das mulheres são mais importantes do que os dos homens, na chefia dos candomblés.” Nesse trabalho, Carneiro elenca uma extensa lista de ialorixás baianas que gozaram de reconhecimento público em Salvador. No tocante aos homens que exerceram funções sacerdotais nos terreiros, Carneiro destaca apenas três nomes: Gregório Maquende, Bernardino do Bate-Folha e Procópio do Ogunjá.

⁴⁴ Renato Silveira, “Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Oriente”, in J. Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade*, p. 183.

dedicação intensa e exclusiva à comunidade do terreiro tornaram-se elementos fundamentais na posituação da imagem pública das ialorixás. Escolástica Maria da Anunciação, a mãe Menininha do Gantois, secundarizou a sua relação com Álvaro McDowell de Oliveira, famoso advogado baiano com quem vivia e tinha duas filhas —, por priorizar o seu papel de sacerdotisa.⁴⁵ A exibição da imagem pública das lideranças religiosas, associada ao complexo processo de reconhecimento da autoridade da mesma no interior da seita, pautado nos requisitos da senhoriaidade, faziam das pessoas velhas da comunidade-de-santo virtuais candidatos para assumirem os cargos de maior prestígio nos terreiros. Vivaldo da Costa Lima assinalou, como uma das características excepcionais de Aninha do Axé Opô Ofonjá, o fato de a mesma ter assumido o papel de mãe-de-santo aos 41 anos de idade.⁴⁶ A antropóloga Ruth Landes também foi atenta ao fenômeno em relação a Mãe Menininha.⁴⁷ A hostilidade que as mais afamadas mães-de-santo de Salvador nutriam pela “bela” e “jovem” Sabina, uma ialorixá de terreiro angola, na década de 1930, devia-se, não só à sua filiação étnica mas também ao seu comportamento mundano e à sua pouca idade. Vestia roupas americanizadas, alisava os cabelos, consumia e desfilava pelo centro comercial da cidade com a mundanidade de uma moça.⁴⁸

A composição sócio-política dos terreiros, o comportamento dos seus sacerdotes e a capacidade que os mesmos demonstravam em estabelecer alianças com pessoas e autoridades que ocupavam papéis importantes na vida da cidade, já conseguiam estabelecer relações diferenciadas entre as ações dirigidas pelo Estado às casas de culto afro-baiano, ainda na década de 1920. “Proteção e amizade” e “discriminação e violência”, como interpretou Costa Lima, demarcavam tratamentos distintos dispensados pelas ações policiais aos locais de culto afro-baiano em Salvador.⁴⁹ As casas mais respeitadas — aquelas que estabeleciam relações mais íntimas com a sociedade inclusiva — eram pou-

⁴⁵ Ver sobre o assunto as reflexões de Landes, *A cidade*, especialmente às páginas 164, 165, 247 e 259.

⁴⁶ Oliveira e Costa Lima, *Cartas de Édison*, p. 55.

⁴⁷ Landes, *A cidade*, p. 82.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 190 passim.

⁴⁹ Oliveira e Costa Lima, *Cartas de Édison*, pp. 39-65, analisa esse fenômeno.

co admoestadas pelas ações repressivas e quase esquecidas pela crítica impiedosa dos jornais.⁵⁰ Talvez se deva a tal política, o fato de as sacerdotisas afro-baianas mais reverenciadas na história social de Salvador pertencerem a essas casas, demonstrando que prestígio místico e habilidade sócio-política estabeleciam laços estreitos.

A política de diferenciação demonstrada pelas elites econômicas, Estado e ilustrados com relação ao tratamento dos negros e dos pobres, será, em grande parte, responsável pelo caráter excessivamente pessoal que as relações sociais insistiam em manter na Bahia. Estabelecendo formas de interlocução distintas entre os indivíduos desses segmentos, os setores dominantes acabaram por favorecer uma ideologia de reconhecimento social que, fatalmente, afastava o eleito do seu grupo de origem, exagerando os seus dotes pessoais. Era um negro que surpreendia ou uma mulher pobre que emocionava.⁵¹ As mães-de-santo baianas constituem referencial emblemático dessa complexa negociação. Desta forma, parece-nos, o caminho de reconhecimento de mulheres, negros e pobres pelas autoridades e instituições escamoteava problemas maiores e afastava, habilmente, aqueles que eram socialmente reconhecidos de questões coletivas mais sérias. Talvez seja este o maior ônus das estratégias e negociações políticas empreendidas pelas camadas subalternas. Ao narrar a forma como Pedro Arcanjo, protagonista do romance *Tenda dos milagres*, conseguiu empregar-se como bedel na Faculdade de Medicina em 1900, Jorge Amado nos esclarece sobre as incursões políticas das ialorixás baianas: “O lugar fora obtido graças à intervenção de Majê Bassã, multipotente em suas relações e amizades, temida até por graúdos do Governo. Com freqüência, ao ouvir a citação de um bambambã da política, do comércio, de um potentado, até mesmo de sacerdotes da Igreja, mãe Bassã murmura: ‘esse é dos meus’”.⁵²

Se, no plano micro-político, laços pessoais serviram para a preservação de espaços consideráveis da cultura negra em Salvador, no

⁵⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁵¹ Donald Pierson, *Branco e pretos na Bahia: estudo de contato racial*, Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1945, estabelece análises sobre essa questão, particularmente no capítulo “Composição racial das classes na atual sociedade bahiana”, pp. 240-297.

⁵² Jorge Amado, *Tenda dos milagres*, 7ª ed., Rio de Janeiro, Record, 1977, p. 104.

mundo do trabalho e do comércio informal, as restrições do mercado formal de ocupações, a pobreza urbana resultante das exclusões e restrições econômicas da falida economia agro-exportadora do Estado, aliadas ao caráter artificial do projeto de reformas urbanas, garantiram a perpetuação de velhas práticas de trabalho e renda agenciadas por mulheres, mesmo que na contramão das intenções modernizantes. Em 1916, o jornal *A Tarde* bradava com o sugestivo título “Para que servem as Posturas? Para não serem cumpridas”, a persistência da venda de comida por mulheres, “em todas as partes da cidade, dia e noite”, sem a “cobertura de telas de arame” impostas pelas Posturas de 1912.⁵³ No ano de 1922, contra a “proclamada civilização que lhe querem atribuir os louvaminheiros do Sr. Seabra”, as fateiras insistiam em vender os seus produtos, apesar das restrições de 1904, em gamelas “expostas ao sol e à poeira horas e horas sem a menor cobertura e proteção”.⁵⁴ Tais fatos talvez estivessem em consonância com a “doentia descrença”, segundo a expressão do Dr. Saturnino Rodrigues de Brito, “com que a população recebe o alvorecer de um melhoramento ou de um progresso novo, como se uma fatalidade cruel lh’o obstasse”.⁵⁵

As mulheres pobres e trabalhadoras, mais que outro segmento, explicitavam as contradições inerentes aos projetos europeizantes de uma elite letrada mais atenta às prescrições dos compêndios franceses que a realidade à sua volta. Eram como viúvas necessitadas de criar seus filhos, mães de rebentos vitimados pelo abandono paterno que um grande número de mulheres justificava a sua presença nas ruas, tocando desta forma as feridas da moralidade patriarcal dominante. Se, como trabalhadoras, elas eram depreciadas por habitarem o mundo da rua, a atividade econômica das mulheres no espaço público sensibilizava a opinião pública quando denotava esforço para a manutenção dos filhos e descendentes. Certamente que as mães-de-santo que galgaram prestígio social se afiguram como referencial simbólico dessa prática largamente utilizada pelas mulheres pobres baianas.

⁵³ *A Tarde*, Salvador, 10 out. 1916.

⁵⁴ *A Tarde*, Salvador, 7 nov. 1922.

⁵⁵ IGHBA. Saneamento da Bahia (Cidade de Salvador, 1926). Relatório dos projetos. Por F. Saturnino Rodrigues de Brito. Salvador, 1928, p. 20.