

ESPAÇO, COR E DISTINÇÃO SOCIAL EM SÃO LUÍS (1850-1888)

Matheus Gato¹

Uma das principais descobertas da sociologia brasileira do século XX é que a formação da sociedade brasileira moderna – uma ordem social competitiva baseada no trabalho livre e instituições políticas republicanas – não desestruturou a correlação entre cor e status forjada na derrocada do mundo senhorial,² processo responsável pela racialização da hierarquia social brasileira, isto é, a conversão das classificações de *cor* num princípio de diferenciação e fabricação dos grupos sociais, bem como da distribuição desigual dos bens econômicos, do poder político e do prestígio entre os designados *brancos, pardos, mestiços, caboclos, negros e pretos*.

Os analistas também chamaram atenção para o fato de que a permanência da correlação entre cor e status na estruturação da sociedade de classes no Brasil foi heterogênea, conforme o desenvolvimento econômico das diferentes províncias e regiões, a influência de suas elites políticas na direção do estado nacional, as diferenças demográficas entre escravos e senhores, entre brancos e negros e em especial, as circunstâncias históricas em que o número de trabalhadores livres de cor suplantou a população escravizada.

Esta análise é uma interpretação das peculiaridades desse processo na cidade de São Luís do Maranhão durante a segunda metade do século XIX. Para tal, utilizo as classificações de cor como indício das relações de poder que regulam a distribuições dos bens econômicos, sociais e culturais entre os indivíduos e os grupos sociais. É verdade que outras diferenciações socialmente relevantes, como o gênero e o estatuto jurídico de livres, libertos e escravizados, não ignorados nesta pesquisa, poderiam servir de fio condutor para uma análise deste tipo. Entretanto, tendo em vista os objetivos

¹ Doutor em Sociologia (USP). Esta pesquisa foi financiada pela FAPESP.

² Ver: AZEVEDO, Thales. “Classes Sociais e Grupos de Prestígio”. Salvador: EDUFBA, 1996. CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. IANNI, Octávio. *As Metamorfoses do Escravo*. São Paulo: Hucitec, 1988; FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Globo, 2008; HASENBALG, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005; GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002; TELLES, Edward. *Racismo à Brasileira*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Ford, 2003.

desta pesquisa, a vantagem das categorias de cor é que, no período considerado, essas formavam as designações nativas dos grupos sociais – a linguagem da hierarquia na sociedade escravista brasileira. Neste sentido, compreender como o mundo dos senhores e dos escravos transformou-se num mundo de brancos e negros naquele estado periférico do norte agrário brasileiro é interpretar como as categorias de cor adquiriram novos significados raciais sem desclassificar inteiramente os “velhos” valores da hierarquia escravista.

Hierarquia e decadência

Em contraste com os Estados do sul agrário brasileiro, o fim do tráfico de africanos em 1850 destruiu de imediato as bases do sistema escravista no Maranhão. É verdade que as áreas urbanas apresentariam uma grande capacidade de aprisionar, concentrar e explorar pessoas escravizadas até a década de 1870, mas a capacidade de retroalimentar o cativeiro de forma constante derruiu com a lei Eusébio de Queiroz, aguçando os problemas enfrentados pelo setor exportador do algodão e da cana de açúcar.

Vale a pena lembrar que, desde 1815, as pressões inglesas haviam atingido as rotas equatoriais do tráfico de africanos para o Maranhão e o Pará. Fabio Reis argumentou mesmo que, desde 1831, o tráfico de africanos havia acabado na província “porque a baixa do preço do algodão tinha empobrecido e quebrantado o ânimo dos nossos lavradores, a ponto de não poderem pagar os negros importados ilegalmente, de mais encarecidos pela perseguição dos cruzeiros ingleses”.³ Os anos da Balaiada, bem como do tratado de Bill Aberdeen (1845), intensificaram o defluxo do tráfico negreiro para região, de modo que o desfecho da década de cinquenta era incontornável. Na década de 1870, quando a população negra livre tornou-se majoritária e a crise do sistema agroexportador intensificou-se, essas circunstâncias foram pensadas e sentidas como sinais da decadência da lavoura e do comércio do Estado.⁴

³ REIS, Fábio A. de Carvalho. Breves Considerações sobre a nossa lavoura. O Progresso. São Luís. 12 de Junho/30 de Agosto de 1886 p. 3. (Esta referência é um apud de RIBEIRO, Jalila Ayoub Jorge. A Desagregação do Sistema Escravista no Maranhão (1850-1888). São Luís: Sioge, 1990, p. 82.

⁴ Conforme uma análise sobre as vantagens da cana de açúcar publicada nos anos 1870: “Atravessa neste momento a província uma das crises mais assombrosas e graves que temos tido, devido à falta de colheita nos três últimos anos. Poucas transações se efetuam na praça, e os emissários, que vão ao interior à cobrança, voltam trazendo escravos em pagamento. O desfalque de tantos braços arrancados à lavoura, e que vão ser exportados para outras províncias, vem aumentar os nossos embaraços e escassear além do

O *boom* da economia cafeeira em províncias como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, a partir dos anos 1850, em contraste com as dificuldades crescentes enfrentadas pela produção de algodão e cana-de-açúcar, estimulou fazendeiros do norte agrário a recuperar seu capital vendendo escravos para o sul do país. Calcula-se que cerca de 200 mil pessoas tenham sido remetidas para o sudeste neste sistema que chegou ao ápice durante a década de 1870.⁵ O Maranhão foi uma das províncias que se tornou uma fonte exportadora de escravos, majoritariamente homens entre 10 e 30 anos, com destino preferencial ao Rio de Janeiro, secundado por São Paulo.⁶ O crescimento desse tipo de tráfico tornou-se uma das grandes ameaças à família escrava, sujeita à venda de entes queridos e próximos. Muitos conflitos envolvendo senhores e escravos no sudeste nos anos 1870 e 1880 tinham como pivôs pessoas que sofreram esse processo de desenraizamento, motivo para um intenso debate político, especialmente em São Paulo, em torno do “negro mal vindo do norte” e medidas restritivas ao tráfico interno, ou como dizia o deputado paulista Lopes Chaves, na assembleia provincial, “essa lepra que de todas as províncias do norte do Império vem para a nossa”.⁷

Tabela 1 - População do Maranhão 1821-1887

ANO	LIVRES	ESCRAVOS	TOTAL
1821	68.359 (44,7%)	84.534 (55,3%)	152.892 (100%)
1841	105.147 (48,4%)	111.905 (51,6%)	217.054 (100%)
1872	284.101 (79,1%)	74.939 (20,9%)	359.040 (100%)

que tem sido, a produção agrícola, muito principalmente si, como é para recluir, o inverno que está iminente, for igual ao que findou. Felizmente nota-se na lavoura uma tendência pronunciada de passar-se para a cultura da cana, que não depende tanto da regularidade das estações, nem é sujeita a tantos contratempos como o algodão. Mas esta mudança vem sempre lentamente, requer capitais mais crescidos, e conhecimentos profissionais mais completos, de modo que ainda quando se chega a conseguir a revolução agrícola, não pode ela conjurar a crise, não digo a atual, mas a que se lhe seguir, que será senão a continuação do presente, cujos efeitos parecem transitórios. No meio de tudo isso pouco pode a província para conjurar o mal, com suas finanças completamente desbaratadas, e com encargos que, no melhor intuito, assumiu, tentando por via deles animar as forças decadentes do comércio e da lavoura.” Diário do Maranhão, 21 de Fevereiro e 1874, p. 02.

⁵ GRAHAM, Richard. “Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil”. In *Afro-Ásia*, 27, 2002, p. 121-160. Salvador: Edufba.

⁶ PINHEIRO, Cristiane. “Fazendeiros, Negociantes e Escravos: dinâmica e funcionamento do tráfico interprovincial de escravos no Maranhão (1846-1885)” In: *O Maranhão Oitocentista*/ GALVES, Marcelo Cherche & COSTA, Yuri (Org.). São Luís: Ed. Uema.

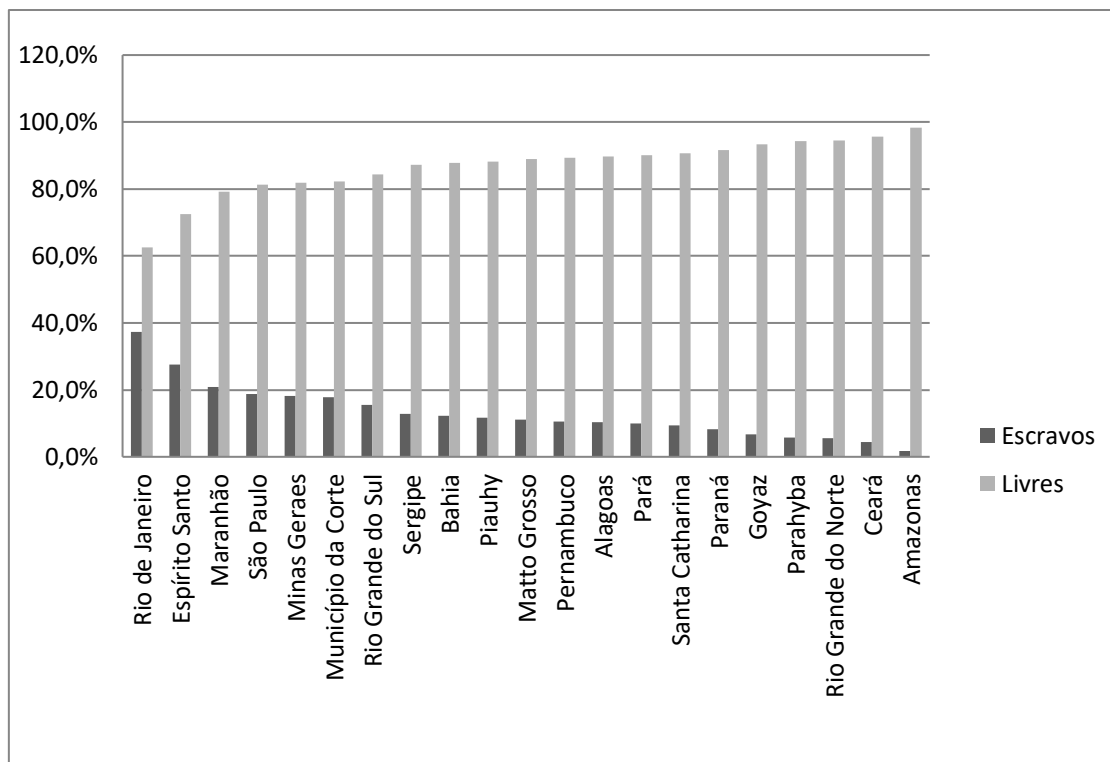
⁷ AZEVEDO, Celia Marinho de. *Onda Negra, Medo Branco*. São Paulo: Anablume, 2008, p. 96.

1887		33.446	
------	--	--------	--

Fontes: LAGO, Antonio Bernardino Pereira do. Estatística histórica-geográfica da Província do Maranhão. Lisboa: Typ. da Real Academia das Ciências, 1822 (Mapa 3); MIRANDA, 1841 (Apud CABRAL, Maria do Socorro Coelho. Política e educação no Maranhão. (1834-1889). São Luís: SIOGE, 1984, p. 142); BRASIL, Recenseamento de 1872, 1872; _____ Diretoria Geral de Estatística. Relatório e trabalho estatístico apresentado ao Ilmo. e Excmo. Conselheiro Dr. João Alfredo Corrêa e Oliveira, Ministro dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral Interino Dr. José Maria do Couto, em 30 de abril de 1875. Rio de Janeiro: Typ. de Pinto, Brandão e Comp. 1875. Elaborado por FARIA, Regina Helena Martis de. Mundos do Trabalho no Maranhão Oitocentista: os descaminhos da liberdade. São Luís: EDUFMA, 2012, p. 65.

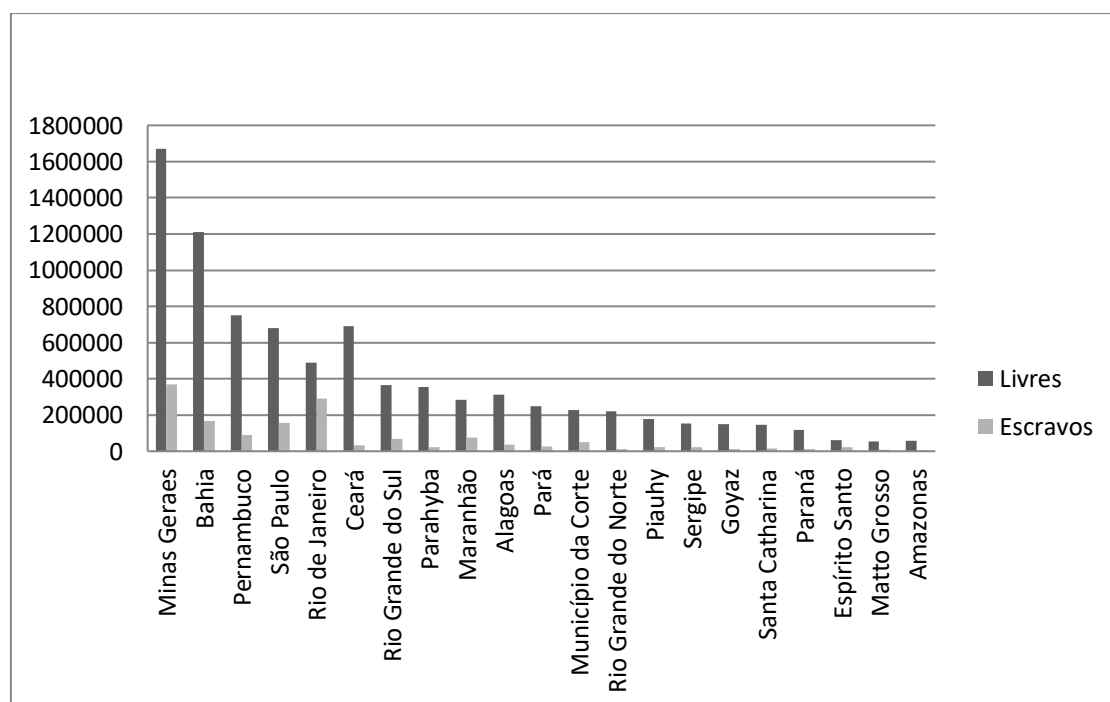
Essa conjuntura alterou a composição demográfica do Maranhão. A população livre quase triplicou em números absolutos entre 1841 e 1872, passando a representar 79,1% da população da província, enquanto o número de pessoas escravizadas, que representava pouco mais da metade de todos os habitantes durante quase toda primeira metade do século, foi reduzido a apenas 20,9% no começo da década de 1870 (Tabela 1). Entretanto, o dado surpreendente é que, malgrado a combinação de fatores políticos e econômicos que favoreciam a exportação da população cativa, os números da escravidão maranhense na década de 1870 eram altos quando comparados com as demais províncias brasileiras (Gráfico 1). De acordo com o recenseamento geral do Império, o Maranhão era proporcionalmente o terceiro Estado com o maior número de escravos, ficando atrás apenas do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, além de ultrapassar percentualmente São Paulo e Minas Gerais, regiões economicamente mais prósperas e importadoras de escravos naquela altura. Uma marca não desprezível num Estado cuja população possuía um tamanho médio dentro dos padrões brasileiros (Gráfico 2).

Gráfico 1 – Províncias com maior porcentagem de população escravizada no Brasil (1872)



FONTE: IBGE 1872

Gráfico 2 - População Brasileira por província (1872)



FONTE: IBGE 1872

A centralidade do chamado trabalhador livre nacional no campo maranhense é outra característica importante. No ano de 1821, mais de 70% da produção agrícola era realizada por escravos. Meio século depois, a situação praticamente se inverteu: a população livre era predominante entre os trabalhadores agrícolas e os escravos correspondiam a cerca de 20 % desse grupo, conforme a tabela abaixo.

Tabela 2 - Trabalhadores Agrícolas no Maranhão (1821-1872)

População	1821	1872
Escravos	69.534 (77,7%)	36.694 (29,68%)
Livres	19.960 (22,39%)	86.939 (70,32%)
Total	89.494 (100%),	123.633 (100%)

Fontes: LAGO, Estatística..., 1822; BRASIL, Recenseamento..., 1872. Elaborado por: FARIA, “Demografia...”, 2004, p. 92.

Uma das consequências políticas desse processo é que a luta social em torno das condições de vida no mundo agrário contará com a presença de uma imensa população, majoritariamente negra, e portadora de direitos civis. Em flagrante contraste com os Estados do sul agrário como São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e o Rio Grande do Sul, os projetos de imigração europeia no Maranhão, embora desejados por uma parcela da elite política, não dispunham de infraestrutura e capital que os viabilizassem em grande escala. Os proprietários maranhenses teriam que se haver com os pobres livres do Estado, pretos, pardos e caboclos, nem sempre dispostos “alugar-se” nas *plantations* de algodão e cana, em que a dureza do trabalho os aproximava da condição dos cativos, e tendo como alternativa a produção familiar para mercado interno de alimentos nas terras férteis e devolutas do Maranhão.

Essa população foi correntemente descrita nos documentos oficiais, jornais e livros da época como “vadios”, “facinorosos”, “indolentes” e “ociosos”, dada sua indisposição à precarização da liberdade, seja na plantation, seja pelo recrutamento militar obrigatório. O problema da “escassez de braços”, tão propalado pelos fazendeiros maranhenses em todo aquele fim de século, não decorre da inexistência de mão-de-obra, mas do esgotamento das táticas senhoriais de sujeição, coerção e controle do trabalho no latifúndio escravista.

Tabela 3 - Cidades de maior população escrava no Maranhão (1872)

MUNICÍPIOS	ESCRAVOS	% (POP. ESCRAVA/ POP. LIVRE)	PRINCIPAIS PRODUTOS AGRÍCOLAS
São Luís	7.026	22,2	Capital da Província
Codó	6.763	42,8	Algodão, arroz
Guimarães	5.483	39,3	Açúcar e farinha
Alcântara	4.773	30,4	Açúcar, algodão
São Luís Gonzaga	4.733	49,6	Algodão, arroz
Caxias	4.569	18,8	Algodão, arroz e farinha
Cururupú	3.822	31,8	Açúcar, farinha, e arroz
São Bento	3.604	27,1	Açúcar, farinha
São José dos Matões	3.020	19,5	Algodão, farinha e arroz
Viana	2.305	24,1	Açúcar, algodão, farinha e arroz

Fontes: BRASIL, Recenseamento..., 1872; MATTOS, Belarmino de. Almanack administrativo, mercantil e industrial. São Luís: Typ. do Progresso, 1858/1860, 1862/1866, 1868. Elaborado por: FARIA, “Demografia...”, 2004, p. 90.

De qualquer forma, insistimos, a sociedade maranhense do começo dos anos 1870 caracteriza-se pela combinação surpreendente entre a progressiva descapitalização da classe senhorial e o alto número de pessoas escravizadas, quando comparada às demais províncias brasileiras. A concentração da população cativa no Maranhão seguiu a tendência manifesta desde o fim do século XVIII, em que as regiões agroexportadoras, as terras de colonização mais recente e os centros urbanos apresentam os maiores índices de pessoas escravizadas.⁸ A importância da escravidão em núcleos urbanizados como São Luís, Caxias e Alcântara, e o fato da própria capital maranhense, epicentro das principais discussões políticas e sociais do estado, concentrar a maior população de escravos, evidencia que a escravidão marcou os diferentes estilos urbanos de vida e as percepções sobre a cidade no Maranhão.

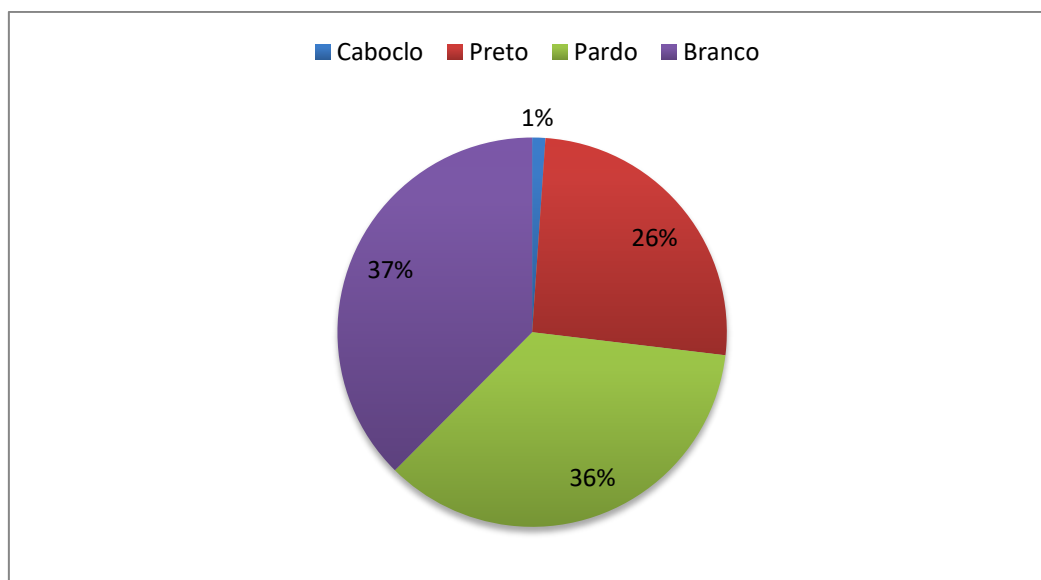
⁸ FARIA, Regina Helena. “Demografia, escravidão africana e agroexportação no Maranhão oitocentista”. In: *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 02, 2004, p 93.

Tabela 4- População da Cidade de São Luís (1872)

Cor\Raça	Homens Livres	Mulheres Livres	Homens Escravos	Mulheres Escravas	Total
Caboclo	144	189	0	0	333
Preto	1365	2101	2226	2503	8195
Pardo	4320	4554	1095	1202	11171
Branco	5903	6002	0	0	11905
Total	11732	12846	3321	3705	31604

Fonte: IBGE, 1872.

Gráfico 3 - População da Cidade de São Luís, por grupos de cor/raça (1872)



Fonte: IBGE, 1872.

A cidade de São Luís possuía aproximadamente 22,2% de habitantes escravizados, equivalentes a 7.026 pessoas num total de 31.604. Ao que tudo indica, os efeitos do tráfico interprovincial de escravos, responsável pela venda preferencial de homens para as fazendas do sul, era o principal responsável pela maior quantidade de mulheres cativas, tanto entre os pretos quanto entre os pardos. A correlação entre as classificações de cor e a condição social também são notadamente relevantes. Indivíduos classificados como brancos e caboclos não contam entre os escravizados e, entre a população dos classificados “pretos” e “pardos”, as diferenças são muito significativas nesse sentido. No grupo dos pretos, por exemplo, a maioria das pessoas vivia sob a escravidão, num total aproximado de 4729 indivíduos, representando cerca

de 57,7% do total desta população. Em relação ao total de escravos da cidade de São Luís, apenas o grupo de pretos responde por 67,7% da população cativa. Entre os pardos, ao contrário, cerca de 20,6%, do grupo era composta de cativos, correspondendo a 2297 indivíduos num universo 11.171 pessoas. No cômputo geral, a cidade possuía uma população de cor majoritariamente livre que era quase o dobro da população branca.

A imensa quantidade de classificados pardos na cidade de São Luís deve-se, provavelmente, ao fato da maioria dessas pessoas serem livres. Em geral, como demonstram diversos estudos, o termo “preto” era convencionalmente utilizado para designar pessoas escravizadas. Naquela sociedade, desrespeitar algumas convenções relativas às categorias de cor era fonte de variados conflitos. Um processo crime datado de 1865, analisado pelos historiadores Flavio Gomes e Giovana Xavier, relata um conflito entre um homem chamado Manuel Nascimento e uma mulher nomeada como “preta Rosa”, que o havia chamado de “cabra”, designação pejorativa para os mestiços durante o século XIX.

Se alguém, pois com animo de injuriar apelar-nos de cabra termo de desprezo empregado contra a gente de cor parda e que lembra o antagonismo [de] raças, não pode defender-se [a] apelante para o fato sermos mulatos, por que admitindo mesmo que fossemos mulatos isto não dá direito a que se empregue contra nós epítetos afrontosos e no intuito de se nos ferir e injuriar.⁹

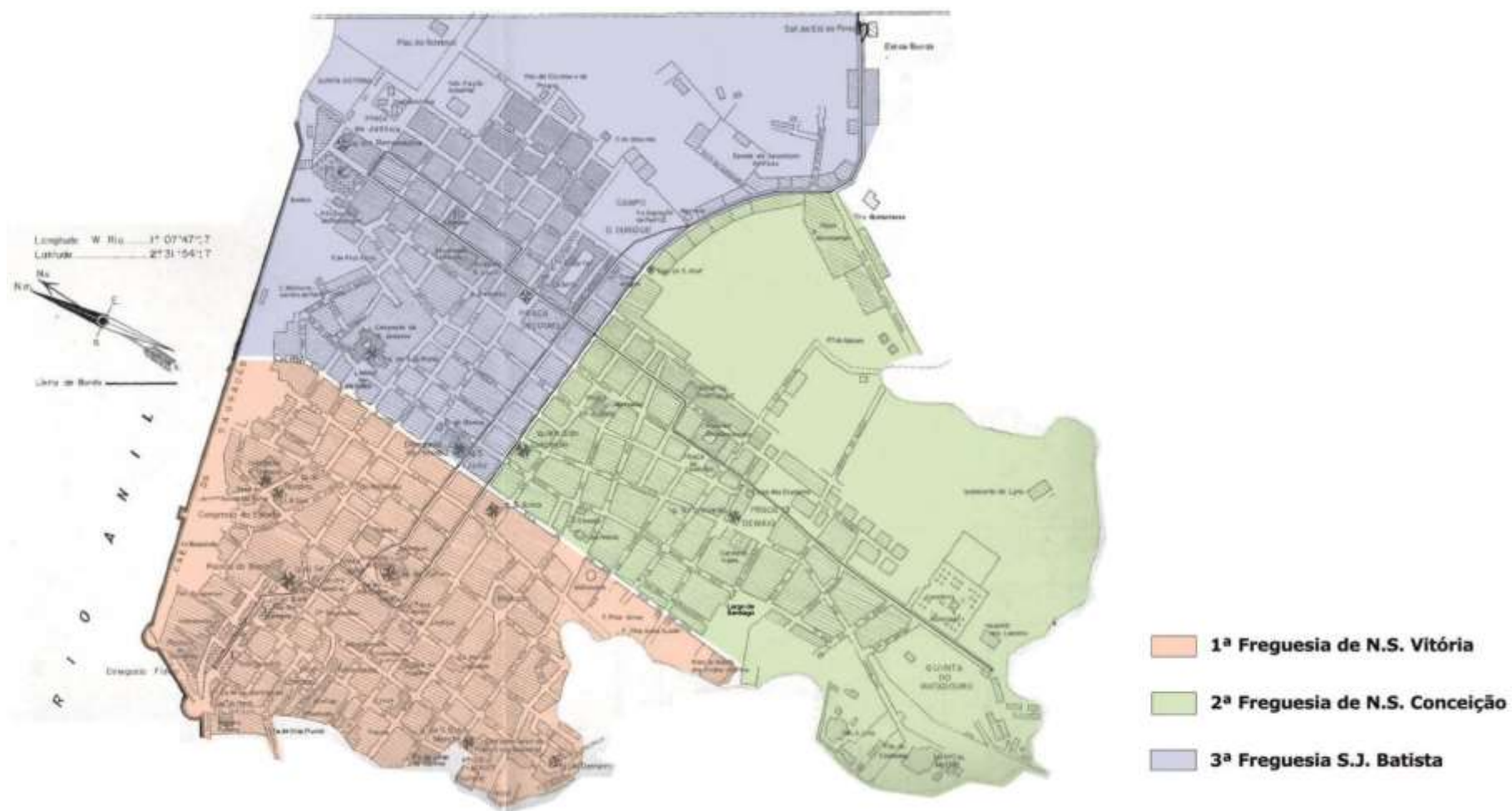
O curador que defendia a preta Rosa tentou desqualificar a acusação ponderando que “as cores não deviam servir para distinções pessoais”. Lembrou que tão logo Pombal emancipou os índios no Reino e no Ultramar, proibiu a qualificação de “negros” para as populações nativas e arrematou: “se no tempo do governo absoluto estas denominações odiosas para diferenciar as raças eram proibidas, como admiti-las hoje que todo cidadão é igual perante a lei?” Nessa lógica, se a preta Rosa havia chamado o senhor Manoel de cabra, tratava-se de uma descrição do seu tipo físico, sem intenção de ferir ou injuriar. Sem entrar no mérito da questão, o que o processo assinala é que numa época em que a maioria da população negra do Maranhão já era livre, “igual perante a lei”, diz o curador de defesa, o significado das classificações de cor,

⁹Arquivo do Tribunal de Justiça de São Luís. Processos de injúrias verbais, 1865. In: Gomes & Xavier. *Entre Cores e Hierarquias Inventadas: Sobre Taxionomias Raciais e Literatura em São Luís (1865-1915)*. In: COELHO, Mauro Cezar; GOMES, Flavio dos Santos; QUEIROZ, Jonas Marçal; MARIN, Rosa E. Azevedo; PRADO, Geraldo (org.). *Meandros da história: trabalho e poder no Pará e Maranhão, século XVIII e XIX*. Belém: UNAMAZ, 2005, p. 363.

lentamente, começavam a se autonomizar dos seus sentidos culturais predominantes na hierarquia escravista, passando a qualificar o mencionado “antagonismo entre as raças”. É essa progressiva autonomização do significado social da *cor* que a torna um indício revelador das relações sociais na capital do Estado do Maranhão.

No espaço social de São Luís havia uma relação entre cor, condição social, circulação e moradia. Três freguesias constituíam o perímetro urbano da capital maranhense: 1ª Freguesia - Nossa Senhora da Vitória; 2ª Freguesia - Nossa Senhora da Conceição; 3ª Freguesia - São João Batista. A maioria da população classificada como branca no recenseamento geral do Império se concentrava na primeira freguesia da cidade, onde se localizava o principal bairro comercial da capital e as instituições políticas. Esse grupo também avulta na freguesia de Nossa Senhora da Conceição, sendo bem menor na terceira freguesia, área ainda em expansão no começo da década de 1870. Os poucos caboclos que moravam na cidade também se concentravam na primeira freguesia, onde se localizava o porto da cidade, acesso fácil às praias licenciadas para venda de peixe. A população preta, composta majoritariamente por escravos, também se concentrava na primeira freguesia, ainda em números substantivos na Nossa Senhora da Conceição e, conforme todos os grupos analisados, tendo representação bem menor na terceira freguesia da cidade. Os pardos foram a única população a destoar do padrão de concentração dos demais grupos de cor, pois a maioria deles habitava a segunda freguesia da cidade. Eles eram encontrados numa quantidade significativamente menor que brancos e pretos na freguesia da Vitória e também eram poucos na terceira freguesia.

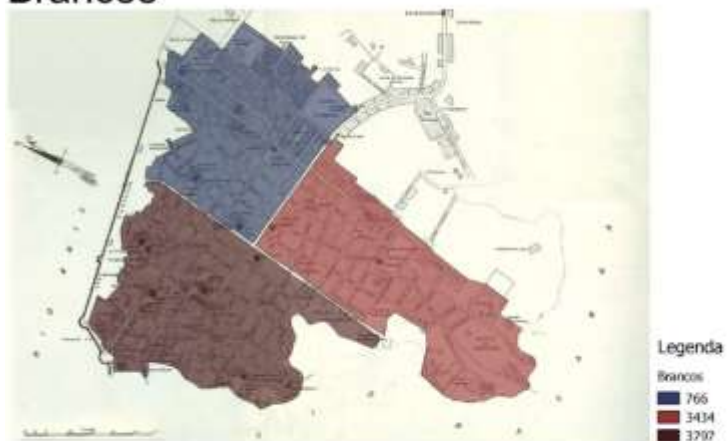
Figura 1 – Freguesias do perímetro urbano de São Luís



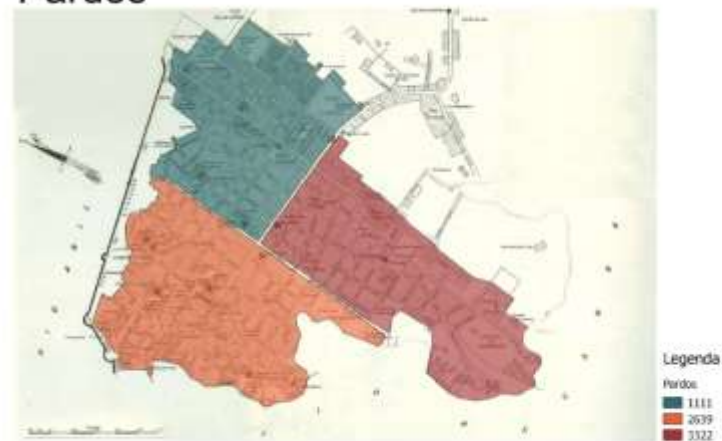
Fonte: Ferreira, Justo Jansen. Planta da cidade de São Luís (1912)

Figura 2 - Concentração populacional por grupos de cor no perímetro urbano de São Luís, 1872

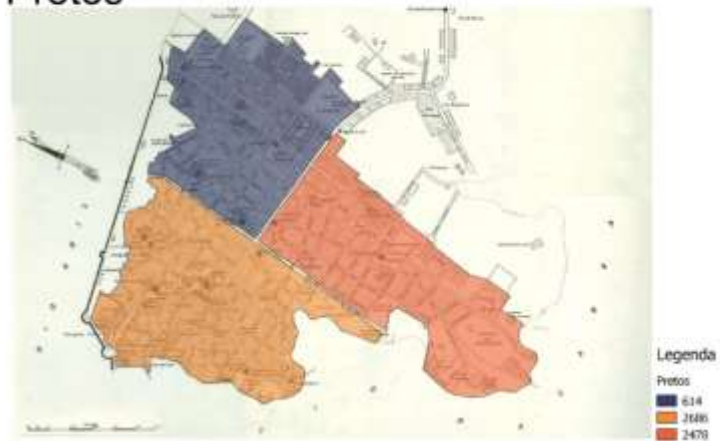
Branços



Pardos



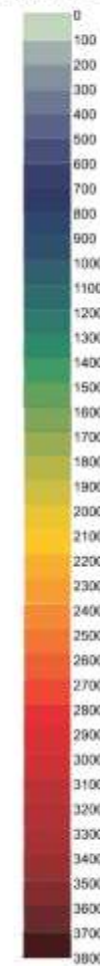
Pretos



Caboclos

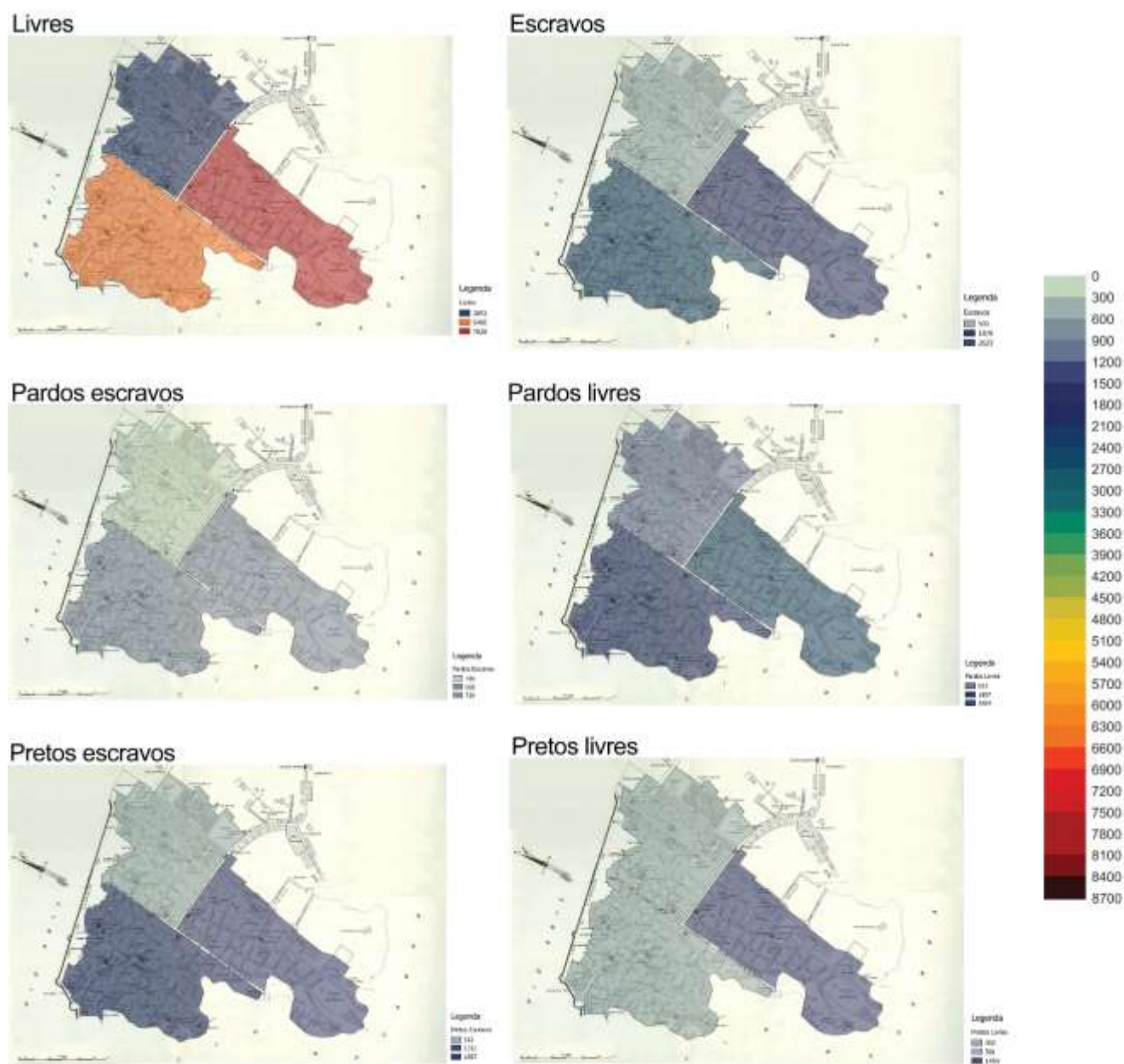


Legenda Geral



Fonte: IBGE, 1872.

Figura 3 - Concentração populacional por condição social no perímetro urbano de São Luís, 1872



Fonte: IBGE, 1872.

A escravidão é uma das principais causas dessa distribuição demográfica e geográfica. Esse fator é visível quando correlacionamos cor, condição social e moradia. Em primeiro lugar, destaca-se que a maioria da população escravizada habitava a primeira freguesia de São Luís, dado que explica a maior concentração de pretos, majoritariamente composta por cativos, nessa região. Com efeito, quando comparamos o padrão de concentração dos pretos, distinguindo entre eles os escravos e os livres, notamos que enquanto a maioria dos cativos habitava a região da Vitória, a maioria da população livre se concentrava na freguesia da Conceição. Quando observamos o grupo dos pardos, o padrão se repete, embora a distribuição dos cativos nesse grupo seja mais equitativa entre as duas principais freguesias da cidade. O dado revelador é a imensa concentração de pardos livres na freguesia da Conceição em relação aos habitantes do mesmo grupo encontrados na primeira freguesia e na região de S. João Batista.

Neste sentido, um viajante que desembarcasse no porto de São Luís e percorresse a cidade no sentido nordeste-sudoeste – subindo a suntuosa avenida maranhense, passando defronte ao Palácio do Governo e ao Paço da Sé em direção à Igreja do Carmo, depois seguisse pela Rua Grande rumo à Igreja de São Pantaleão e a Praia da Madre de Deus – caminharia de uma cidade predominantemente branca, com muitos escravos trabalhando nas ruas, para uma cidade cada vez mais plurirracial, expressivamente negra e mestiça, onde a liberdade era marcada pela pobreza. Diferenças e desigualdades que constituíam não apenas a configuração material da cidade, mas as suas fronteiras simbólicas.

O Código de Posturas da cidade, de 1866, lei que regulava as práticas sociais e culturais admissíveis no perímetro urbano, vigente até os anos 1890, sancionava que nenhum escravo poderia estar fora de casa além das 22 horas sem autorização escrita do seu senhor.¹⁰ Também não lhes era permitido estabelecer comércio de qualquer natureza sem portar licença senhorial. A venda de legumes, peixes, aves e frutas, majoritariamente realizada por libertos, caboclos, ou escravos alugados, não poderia ser realizada na Praça do Comércio, centro econômico da primeira freguesia da cidade, sendo aplicada multa a pessoas que oferecem esse serviço. De forma ainda mais agressiva, o código também punia a construção irregular de casas cobertas de palha, sob a alegação de perigo de incêndio, empurrando toda a população pobre para os arrabaldes situados além do perímetro urbano. Aos escravos velhos e “inutilizados”, ou

¹⁰ SELBACH, Jeferson Francisco (org.). *Códigos de Postura de São Luís/MA*. São Luís/MA: EDUFMA, 2010, p. 51.

abandonados por seus senhores, não era permitida a mendicância pública, e reunião de mais de quatro cativos em quitanda ou casa de comércio onde se vendiam bebidas e se praticassem jogos deveria ser multada. A venda de fritura de peixe e a preparação de qualquer outro alimento nas portas das casas, como era hábito conhecido das negras ganhadeiras, também estava sujeita a multa. A realização de “batuques” ou “danças de pretos” também era proibida fora dos lugares sancionados pela autoridade, geralmente longe das áreas nobres e centrais da cidade.

A vigência dessas normas de conduta e de coerção da população pobre na cidade de São Luís não significa que tais regras fossem rigorosamente observadas, mas são indícios de como os significados das práticas sociais mais banais e cotidianas no espaço urbano traziam a marca simbólica da escravidão e diferenças sociais cada vez mais racializadas. Nos vale aquela observação metodológica de Norbert Elias, para quem “o que se exige de nós é um ato de reflexão sociológica a fim de tornar visível novamente o pano de fundo das tensões e coerções sociais por trás dessas ‘ninharias’ e ‘formalidades’, e das lutas que muitas vezes se desenrolam em torno delas”.¹¹ Com efeito, naquela sociedade acentuadamente aristocrática, a hierarquia distinguia e assinalava tanto o lugar e o valor cultural de bairros, pessoas e profissões, como as curvas e ornamentos de uma escada ou um azulejo. A hierarquia era a própria forma do social.

Em São Luís a sociedade estava dividida em castas, bem caracterizadas, pelos recursos, pelo traje, pela habitação e pelos bairros. Os indivíduos dessas castas eram plenamente convencidos da sua condição. O operário estava conformado com a sua pobreza e não procurava sair dela. O que ganhava dava para suas despesas. Era feliz, por isso. Os filhos frequentavam uma escola primária, e depois aprendiam um ofício qualquer, e por vezes, o próprio ofício do pai. Só envergava paletó e calçava sapatos ou botinas, aos domingos, dias santos ou feriados. E assim mesmo esses eram os mais graduados. Os mais eram descalços e em manga de camisa. Traziam chinelo de couro cru nos mesmos dias em que vestiam o paletó.

Os funcionários também viviam modestamente. Esses não tinham outra ambição que não fosse esperar que o mais graduado morresse ou se aposentasse. Pela sua pouquidade de recursos materiais, viviam encostados, numa atitude de inferioridade, aos ricos da Praia Grande, padrinhos de seus filhos, e que por isso lhes dispensavam alguma consideração e lhes faziam pequenas dádivas, ou abastados lavradores ou criadores, chefes de partidos políticos, ou figuras altamente representativas da pública administração da Província.

Havia os “camisas fora da calça”, os “camisas curtas”, ambos descalços, que não eram operários propriamente ditos, mas artesãos, trabalhadores de serviços pesados, carregadores de móveis e bagagens, que não tinham direito a coisa alguma, e moravam em mansardas, em baixos de sobrados, em casebres dos bairros mais inóspitos.

Os pobres não podiam levantar a cabeça diante dos ricos. Os ricos olhavam com desprezo para a pobreza. Os simples levantavam-se a passagem de um rico. Um da arraia miúda ao passar diante de um potentado cumprimentava-o.

¹¹ ELIAS, Norbert. *Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 77.

Conhecia-se a mulher escrava porque em lugar do casaco, usava cabeçaço.
Não havia promiscuidade. Em qualquer parte, homens e mulheres eram conhecidos pelos seus trajes. Os pobres não moravam no bairro dos ricos. Nos préstitos religiosos ou cívicos agrupavam-se as castas. Cada indivíduo procurava o seu lugar. Os pequenos não podiam comentar fatos que se passavam nas casas dos ricos.¹²

Neste trecho do conto *O Desmoronamento*, José do Nascimento Moraes relembra a cidade que viveu na sua infância. Uma sociedade com uma estrutura de classes bastante simples, mas extremamente diferenciada quanto ao *status* dos grupos sociais. Neste aspecto, difere pouco da caracterização que Thales de Azevedo¹³ realizou da cidade de Salvador, em que a classe alta, estreitamente correlacionada aos brancos, é dividida em três grupos: famílias tradicionais, famílias ricas e novos ricos, desempenhando as funções de fazendeiros, comerciantes, profissionais liberais, políticos e altos funcionários públicos; e os pobres, estritamente correlacionado aos negros, são os operários, artesãos, “arraia miúda”, além de pessoas escravizadas.

Na descrição acima, Nascimento Moraes enfatiza o caráter legítimo da hierarquia social naquela sociedade, ressaltando, na ficção, a homologia entre estilos de vida diferentes e desiguais combinados à ausência de recursos e aspirações para romper as barreiras de “casta”. Note-se que as diferenciações de *status* entre os grupos são narradas conforme suas posições relativas uns aos outros, a maior ou menor distância social. Assim, os funcionários públicos descritos como pobres possuem o prestígio da maior proximidade com os “ricos” da Praia Grande, bairro comercial da 1ª Freguesia da cidade, bem como nos políticos de relevo no Maranhão. Por sua parte, mesmo os filhos de operários que conseguiam estudar nas escolas primárias dificilmente encontravam ofício diferente dos seus pais. Próximos, também, estavam os “camisas fora da calça” e os “camisas curtas”, grupos diferentes de “artesãos descalços”, um pouco abaixo dos operários, que nos dias santos conseguiam vestir paletó com sandálias de couro, e um pouco acima das escravas, vestidas de cabeçaço.

A fórmula dessa organização social seria: juntos, mas não “misturados”. Um jogo institucionalizado de bajulação e desprezo entre ricos e pobres, através de um elaborado sistema de convenções aristocráticas socialmente visíveis em detalhes, como o jeito de olhar, a cabeça baixa, as vestimentas, os cumprimentos obrigatórios aos

¹² MORAES, José do Nascimento. *Contos de Valério Santiago*. São Luís: Centro Cultural Nascimento Moraes, 1972, p. 156-57.

¹³ AZEVEDO, “Classes sociais...”, op. cit., 1996.

passantes da elite, a umidade abafadiça e escura dos baixos de sobrado, a precariedade dos casebres; matérias-primas da etiqueta escravista das relações sociais.

O problema é que a reprodução dessa ordem de valores foi cada vez mais tensionada pela crise econômica do sistema agroexportador do algodão e da cana de açúcar, a baixa influência das elites políticas maranhenses nos destinos do estado nacional e a preponderância demográfica de uma população de cor livre na cidade de São Luís. Dado que configurou um espaço social conflituoso, no qual o sentimento de decadência das elites acirrou a luta social pelo prestígio e a cristalização simbólica de velhas hierarquias imaginadas, através de classificações de cor.

O mundo dos sobrados e a família tradicional maranhense

Na cidade de São Luís, a disposição das instituições políticas e econômicas no espaço urbano, bem como as estruturas de habitação e seus estilos arquitetônicos são indícios dos códigos de distinção e da etiqueta hierárquica das relações sociais. Observaremos, doravante, as duas freguesias mais antigas e habitadas da capital maranhense no começo dos anos 1870: a Freguesia Nossa Senhora da Vitória e a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição. Até a segunda metade do século XVIII, os bairros que formavam a Freguesia da Vitória correspondiam a todo o perímetro urbano de São Luís. Localizavam-se ali o Palácio do Governo, o Paço da Igreja da Sé e o Palácio Episcopal, a Praça do Comércio, o Teatro São Luís e as tipografias dos principais jornais da cidade. O lugar concentrava as representações do poder político, religioso, econômico e cultural do Maranhão. Para a elite de políticos, comerciantes e proprietários que ali morava e trabalhava, viver naquele lugar era estar conectado com o passado e a linhagem dos ancestrais fidalgos que inscreveram seus nomes na história política do Estado.

Essa região destacava-se na cidade pelo conjunto de grandes sobrados de dois ou mesmo três pavimentos, com suas fachadas recobertas de azulejos portugueses, além de mirantes instalados no topo da casa, que permitiam observar a baía de São Marcos. A maioria dessas edificações é datada de fins do século XVIII e da primeira metade do século XIX. Os azulejos tornaram-se moda na década de 1840, fazendo da área nobre e rica de São Luís “une ville de porcelaine”, conforme um obscuro viajante francês.¹⁴ O

¹⁴ MONTELLO, Josué. Prefácio. In ALCÂNTARA, Dora, *Azulejos Portugueses no Maranhão*. Rio de Janeiro: Fontana: Fundação Luiz La Saigne 1980, p. 07.

sobrado em São Luís, mas também nas cidades de Alcântara, Caxias e Vianna, é produto arquitetônico da opulência dos senhores do algodão.

Mas a casa maranhense oitocentista não representa apenas um estilo decorrente das relações de produção e consumo. A mistura de pesados pavimentos de pedra azulejados com as leves caixilharias de madeira determinava a medida exata da convivência do formalismo europeu com o meio tropical. Uma arquitetura forjada nas relações Metrópole-Colônia, desde a setorização do uso à implantação do lote e as soluções construtivas. As frentes, expostas ao público, são fechadas, formais, e exibem respeito e austeridade: a *Metrópole* – nas salas de visitas, alcovas e dormitórios, no equilíbrio e simetria das fachadas, nos barrados e simulados capitéis de origem renascentista, na forja de bizarras grandes do renascimento espanhol, no lioz estrutural dos vãos, na azulejaria de fabricação lisboeta, na supremacia dos cheios sobre o vazios e, até mesmo nas forrações fechadas, próprias do clima frio. Os fundos ajustados ao rigor da frontaria europeia e recolhidos aos quintais, são leves, assimétricos, abertos e despojados: a *Colônia* – nas cozinhas, dispensas e dependências serviçais, na madeira da terra, nas arejadas treliças, venezianas, forros ripados, ladrilhos de barro, informalidade da telha vã para o clima quente e húmido da baixada maranhense e, até mesmo, nos telhados rebaixados em relação às águas-mestras. Corredores e escadarias fazem as ligações, enquanto chaminés, à feição reinol, coroam os telhados das cozinhas.¹⁵

A casa é um microcosmo da estrutura social. Aquelas pedras parecem mesmo narrar e atualizar, desde os detalhes e influências do renascimento espanhol, a separação entre os cômodos e as “dependências serviçais”, a história do colonialismo português naquela porção do norte agrário brasileiro. Mas, como nos ensina Gilberto Freyre, o predomínio dos sobrados está historicamente ligado ao crescimento da importância da cidade, na primeira metade do século XIX, ao surgimento de estilos senhoriais de vida urbana, em detrimento do mundo rural, marcado pela Casa-Grande. O sobrado internalizaria em sua estrutura arquitetônica uma maior liberação da mulher no seio da família patriarcal, bem como o aumento da distância social entre senhores e escravos. No caso da Freguesia da Vitória, em São Luís, os sobrados distinguiram aquela região do restante da cidade, formando um bloco aristocrático que transmitia ao passantes a sensação de unidade e opulência.

Adentrando-se a porta central, algumas delas enormes, verdadeiros monumentos distinguindo os de dentro e os de fora, dignificando os que por ela são recebidos, entra-se num universo hierárquico e compartimentado no sentido alto-baixo e frente-fundo. Os pavimentos superiores eram destinados à habitação dos senhores e a parte térrea ao comércio, no caso dos trapiches. O porão e os baixos de sobrado eram habitados pelos criados e pessoas escravizadas. No sentido frente-fundo, a distinção aristocrática organizava-se reservando as áreas mais nobres na parte frontal da casa, quartos com sacadas, juntos da brisa refrescante e do privilégio da paisagem; ao fundo

¹⁵ SILVA, Olavo Pereira da. *Arquitetura luso-brasileira no Maranhão*. Unesco: 1998, p. 33.

localizavam-se os cômodos secundários e de serviçais, sendo o último deles a cozinha, habitualmente feminina e negra. No sentido alto-baixo, afirma o arquiteto Francisco Fuzzetti de Viveiros Filho, o mirante e a senzala constituem “dois limites extremos no desenvolvimento axial vertical do sobrado: o último e o primeiro piso; dois espaços diametralmente opostos, tanto na visão arquitetônica, como na escala da urbanidade em questão (...)”.¹⁶ O autor detalha a explicação:

Enfim, integrado à fachada, o mirante constitui o coroamento final da composição arquitetônica, definindo a paisagem em sua amplitude inter-relacionando o espaço ao seu nível, à sua altura, produzindo conforto visual, liberdade mental, tornando o sobrado um veículo de sedutora urbanidade com sua forma plástica, simbólica, que não é nenhum cúpula de Brunelleschi, mas pode muito bem nos reportar à sua elegantíssima lanterna.

A senzala nestes sobrados, pelo que se deduz, regra geral ficava no rés do chão, nos fundos das lojas, portanto; ou, ainda (...) num *rancho* nos fundos do quintal. Entendemos aqui por rancho, uma construção rústica, retangular, feita de taipa, talvez sem reboco, com caibros de mangue, coberta com palha de pindova. (...) Essas configurações espaciais, apesar de incluídas na estrutura social, eram como invisíveis (tanto que tentaram apaga-las), mas sua herança bem se pode ver hoje nos quartos de empregadas das casas burguesas.¹⁷

Por todas essas razões, o sobrado maranhense revela a analogia entre um modo de construir e um modo de pensar que inspirou Erwin Panofsky a cunhar o conceito de *habitus*. A ideologia regional maranhense está impregnada de arquitetura. O sobrado é a unidade espacial da Atenas Brasileira. A crise econômica do Estado foi frequentemente representada como um “Maranhão em ruínas”. Os azulejos e os mirantes foram cantados e decantados por diversos escritores e poetas da terra. De fato, poucos elementos dão a medida exata do aburguesamento senhorial descrito por Gilberto Freyre quanto o azulejo, esse produto luxuoso da Revolução Industrial europeia, ali distinguindo as imensas fachadas dos nobres das casas de porta-janela e das palhoças, onde vivia a arraia miúda, como se dizia, mais ao sul da cidade. Esse gosto tão lisboeta também aproximava os potentados de São Luís do seu país de origem, reafirmando, na paisagem da urbana, o ethos lusocêntrico da elite maranhense. Os mirantes, que também arejavam os sobrados, bem como serviam para identificar os navios que se aproximavam na cidade, encravaram o olhar colonial e militar do domínio territorial português à arquitetura e enquadraram-no no tempo, transmutando-o da vigília à nostalgia dos anos lucrativos do tráfico negreiro.

O relevo que damos ao sobrado nesta análise é que essa arquitetura revela o núcleo das concepções de mundo e da sociabilidade da chamada família tradicional

¹⁶ VIVEIROS FILHO, Francisco Fuzzetti. *A Urbanidade do Sobrado*. São Paulo: Hucitec, 2006, p. 141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 143.

maranhense. Pode-se dizer que, ao contrário da elite senhorial baiana e pernambucana, os maranhenses de estirpe foram forjados pelos sobrados. Conforme a análise de Gilberto Freyre, o sobrado em Pernambuco e na Bahia revela todo o conjunto de adaptações das famílias tradicionais habituadas à sociabilidade da Casa-Grande & Senzala dos tempos rurais e coloniais para o mundo urbano das cidades. Mas a chamada família tradicional maranhense, como núcleo político e social distintivo, emerge apenas a partir da segunda metade do século XVIII, com os lucros advindos do mercado agroexportador do algodão, conforme a primorosa explicação de João Lisboa:

A origem destas [famílias] não remonta, pela maior parte, além do meado do século passado, quando a agricultura, e o comércio da capitania começaram a florescer sob o governo de Joaquim Mello. Os seus fundadores, todos oriundos de Portugal (salvo alguns da velha raça conquistadora que conseguiram escapar a decadência comum), os mais deles industriais e mercadores de profissão, a que cumpre ajuntar alguns poucos oficiais, e magistrados que o serviço levava as colônias, e lá se fixavam, nobilitaram-se pela riqueza, depois sucessivamente pelos postos e empregos, alcançados por conta dela, mediante o merecimento próprio, ou pelo favor e patronato dos governadores.

De resto as ideias modernas, e o principio da igualdade, consagrado nas leis, pondo a verdadeira nobreza no merecimento de seus serviços pessoais, emanciparam a geração atual dos prejuízos que aviltavam todo o gênero de trabalho, e modificaram consideravelmente, senão conseguiram extinguir de todo, as pretensões exorbitantes dos nossos nobres de raça antiga ou moderna, alguns dos quais ver-se-iam em não pequeno embaraço se os obrigassem a exibição de seus pergaminhos. Os mesmos termos de *nobreza* e *nobre* caíram em desuso, e as qualificações muito mais modestas, que hoje se empregam no Maranhão para significar as mesmas ideias, são as de *famílias distintas*, ou *principais famílias*.¹⁸

As observações acima são preciosas para destacarmos algumas especificidades das chamadas famílias tradicionais maranhenses. Em comparações com antigas regiões brasileiras, esse grupo destaca-se por seu caráter histórico mais recente e a proeminência cultural e numérica de portugueses. Stuart B. Schwarz informou que a origem da classe de senhores de engenho da Bahia, por exemplo, remontava a fins do século XVI, período anterior à própria consolidação militar da conquista portuguesa no Maranhão. Entre 1680 e 1720, aproximadamente 70% dos senhores de engenho baianos já eram nascidos no Brasil e o perfil se manteve até os 1800. A composição lusitana da elite maranhense, a “nobreza moderna” de fins do século XVIII, construtora e constructo do mundo dos sobrados, serve de base para as concepções de “cultura” e “civilização” que conformaram o mito da Atenas Brasileira. Outro dado a ser destacado do excerto acima diz respeito às noções nativas de “famílias distintas”, “principais famílias”, também chamadas “famílias tradicionais”, vigentes no Maranhão. Segundo o

¹⁸ LISBOA, João. *Apontamentos Para História do Maranhão* In: Obras de João Lisboa Volume II. Lisboa: Tipografia Mattos, Moreira & Pinheiro, 1901 [1865], p. 118.

autor, foi através desses termos que as antigas concepções portuguesas de fidalguia e nobreza persistiram e se reatualizaram na sociedade maranhense a partir do século XIX. Para o autor, a incorporação do liberalismo na constituição do Império brasileiro esvaziou muitas prerrogativas de linhagem pelo que a “nobreza moderna” não podia assegurar a pureza de seus antecedentes. O progressivo desuso dos privilégios nobiliárquicos, a influência das ideias modernas, a consagração do princípio de igualdade nas leis, nos permite compreender o fortalecimento e valorização simbólica da *cor branca* como mecanismo de distinção social, quando o número de negros livres suplanta a população escravizada. Neste sentido, no Maranhão, as categorias nativas de “família distinta”, “famílias principais” e “família tradicional” expressam a redução das insígnias nobiliárquicas à posição social no mundo da produção e na esfera política, assim como ao prestígio da cor branca.

O escritor Graça Aranha, em *O Meu Próprio Romance*, livro autobiográfico, narra a experiência social da vida nos grandes sobrados de São Luís na segunda metade do século XIX. Um testemunho pulsante sobre a composição da família tradicional maranhense e suas relações com o espaço, verdadeira genealogia de um *senhor*. “O seu ambiente [do sobrado] incorporou-se de tal forma ao meu espírito infantil, que pensar nele, invocá-lo, ressuscitá-lo, é transfigurar-me no menino imaginoso, é perder tudo o que adquiri de cultura e perversidade e voltar inefavelmente á candura exaltada, aos primeiros jatos criadores de emoção e beleza”.¹⁹ A casa surge como um organismo vivo que capta e organiza a paisagem externa e comanda o sentido subjetivo das ações de todos que nela habitam. Um cosmos dotado de tempo e territórios definidos. Um prisma que traduz e classifica tudo o que se move ao redor:

Os meus olhos abriram-se logo depois à magia da casa do largo do Palácio (...). A grande casa, larga e sobretudo profunda, é uma pessoa viva na minha lembrança. Ella via uma paisagem que a engrandecia. Do alto da barreira dominava o cais da Sagração, olhava a praia do Caju, e, estendendo o olhar por cima do convento de Santo Antônio, deliciava-se mirando o gracioso largo dos Remédios, onde Gonçalves Dias sobre a palmeira de mármore espera ouvir o sabiá, que não vem nunca. O olhar da casa afunda-se para além, para a Gamboa do Mato e para a Currupira e não podendo atingir as quintas de Roma e Bom Gosto, atira-se por cima do Anil, não se demora em Vinhaes, porque passando pela Pedreira, vem voltando para S. Marcos, de atalaia a fazer sinais aos vapores e navios, que querem entrar no porto arriscado, pela Ponta da Areia, onde um tiro do velho canhão do forte antiquado, anunciava o paquete do Sul. Marés de S. Luiz, que se diferenciam estranhamente durante o dia. (...) A grande casa protege-se desta claridade, dentro das grossas paredes de pedra e cal, nas imensas salas e nos vastos quartos. Na sombra, a tépida frescura equatorial. O que houver de vento, circulará suavemente pelas varandas e corredores. Na frente da casa, as corpulentas amendoeiras do largo do Palácio. Moleques debaixo das árvores, pedradas para derrubar as amêndoas, inveja dos meninos olhando das sacadas da janela. Carneiros, cabras e bodes soltos devorando o capim de burro,

¹⁹ ARANHA, Graça. *O Meu Próprio Romance*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1931, p. 44.

calcetas capinando o largo por onde passam às nove horas e às três da tarde, os empregados públicos da secretaria, da tesouraria e do Tesouro. Passam matutos deputados provinciais ungidos uns aos outros, de passos pesados, as cabeças brancas, chatas, passam os políticos da capital bamboando em grupos morosos, passa o chefe de polícia com duas ordenanças. Vão todos ao palácio bajular o presidente da província. Calor, modorra, indolência.²⁰

O sobrado é uma forma de ver o mundo. Uma concepção da realidade enquanto disposição da paisagem. As memórias de Graça Aranha nos apresentam o encontro dos seus olhos de menino com o “olhar da casa”, o enlace entre a subjetividade e a posição social. Ou, inversamente, o modo como a “visão da casa” incorpora-se à carne e à intimidade do seu próprio olhar. Deste ângulo, enraizado no quarteirão mais nobre de São Luís, a paisagem se dispõe, inicialmente, numa perspectiva militar. O olhar da casa localizada na colina do Palácio do Governo vigia o mar e protege a cidade. “Ela via uma paisagem que a engrandecia”. A grandeza é precisamente a posição estratégica que permite identificar os navios e vapores à distância, correr os olhos de leste a oeste ao longo da Baía de S. Marcos, alcançando numa única mirada os principais limites da cidade, observados da área norte.

Esta visão restituía ao narrador a sua linhagem de conquistadores, fidalgos e homens de Estado. Do lado paterno, suas origens remontavam “a um donatário de capitania, Bento Maciel Parente, de que gerou uma profusão de capitães-mores e homens de guerra, que (...) vararam as terras e os rios do Maranhão, do Pará e do Amazonas, em um furor de descoberta, de civilização, de escravização e morticínios de Índios”.²¹ O sobrado lhe permitia herdar a visão colonial de seus ancestrais sobre o domínio e a conquista militar do território americano. Por outro lado, “se me volto para as minhas origens maternas, uma linhagem de políticos, magistrados, generais, almirantes, almirantes, advogados. Toda de gente ligada ao Estado, girando pacificamente dentro da ordem (...)”.²² O “olhar da casa” também interiorizava no menino o espaço da política herdado pelo lado materno. Quase uma extensão “natural” do espaço doméstico: “Na frente da casa, as corpulentas amendoeiras do largo do Palácio”. O seu avô era o presidente da província do Maranhão. Por isso, logo abaixo de sua sacada, e posição social, corre toda politicagem da terra, um mundo do qual o narrador quer se distanciar, sendo o autor notoriamente um de seus produtos mais acabados. Fruto das estratégias matrimoniais que davam sentido a seu próprio corpo:

²⁰ Ibid., p. 44-45.

²¹ Ibid., p. 34-35.

²² Ibid., p. 34.

Na família do meu avô paterno o preconceito contra os negros e os mestiços era agressivo. Zelava-se a pureza da raça com furor. Esses Macieis Parentes e Aranhas não se cruzavam com os Índios. O cruzamento com negros e mulatos seria uma abominação. No interior da província, encontrei muitos desses meus parentes, na extrema indignação, de pés descalços, meros trabalhadores empregados nas fazendas, mas conservando a integral pureza do sangue branco. Eram geralmente louros, de olhos azuis, tipos que se reproduziram na maior parte dos filhos de meu pai e se mantiveram em dois irmãos meus. Minhas tias paternas, como animais de caça, farejavam e descobriam o mestiço por mais que este procurasse se disfarçar. Zeladoras infatigáveis do preconceito, se sabiam do projeto de casamento de algum parente, elas se punham a indagar de todo o *pedigree* da pretendida ou do pretendente e se descobriam a menor tintura de sangue negro ou bugre, não descansavam, enquanto não viam desfeito a malfadada aliança. Pobres tias, derradeiras representantes desse preconceito familiar a que talvez eu deva ser branco, morreram a tempo, antes da invasão da mestiçagem na velha família.²³

Nessas famílias aristocráticas, manter a tradição significa conversar a pureza das linhas de sangue, “pureza da raça”, diz Graça Aranha, através de matrimônios que pressupõem um altíssimo controle do corpo da mulher branca, responsável pela reprodução da classe dominante. Aqui não se quer mestiçagem de espécie alguma, nem no sangue nem na cultura. As famílias esforçavam-se por examinar todo passado dos pretendentes a desposar suas filhas, para que a honra de seus ancestrais não fosse maculada. O prestígio da cor branca como marca de distinção e estatuto dotado de sentidos próprios, descolada da hierarquia escravista, salta aos olhos na descrição dos parentes pobres da velha família de conquistadores que, vivendo quase na “indigência”, recusavam-se a misturar-se com os negros e os indígenas.

Mas ultrapassemos agora o portão principal daquele sobrado e entremos na intimidade da casa:

Para mim a inextinguível atração da casa estava nos seus quintais, sobretudo no grande quintal de capim, o último aberto sobre a barreira, que descia para o aterro de areia do cais coberta de árvores de mamona, que à tarde eram colhidas pelos pobres velhos da vizinhança para fabricar azeite. Esse quintal era o meu reino de menino. Ali nos reunimos, todas as tardes, uma tropilha de crianças, as de casa, minhas irmãs e meus irmãos, as da vizinhança e os moleques e as negrinhas, crias das famílias. Eu era o chefe do grupo e sob a minha inspiração inventavam-se as brincadeiras. (...) Os meninos eram cavaleiros montados em carneiros, ou em tabocas, fogosos corcéis. Tínhamos pajens que naturalmente eram os moleques. (...) Era à noitinha quando as criadas vinham cessar os jogos, dos quais nos arrancávamos transfigurados, renitentes a voltar à realidade quotidiana. Subíamos desesperados para que tudo tornasse à mentira na tarde seguinte. Minha mãe recebia os seus dez filhos com inesgotável ternura. As criadas nos preparavam para dormir, depois do banho. Vínhamos todos para a merenda, mingau de milho ou de arroz, que minha mãe distribuía em tigelas. Na funda sala de jantar, na grande varanda, minha mãe sentava-se numa cadeira de balanço. Em volta dela, bem junto, ajoelhavam-se os filhos, vestidos de compridas camisolas brancas, ajoelhavam-se no segundo plano as crias da casa e as criadas. Minha mãe puxava a reza, que todos repetiam, enquanto os sinos da Sé tocavam a ave-maria. Finda a reza, íamos para as nossas caminhas, separados em quartos diferentes, os meninos e as meninas, guardados pelas criadas. Enquanto, já de noite, os

²³ Ibid., p. 99-100.

meus irmãozinhos dormiam, eu velava. Era outra hora desejada, porque a velha Militina me contava as histórias maravilhosas do seu vasto repertório.²⁴

A hierarquia senhorial domina tudo. Molda as brincadeiras e a imaginação do menino. O quintal era o seu “reino”, ele era o “chefe” e tudo o mais em sua concepção emanava da extensão de sua vontade. Nem mesmo o esforço narrativo e linguístico de Graça Aranha para minimizar o lugar da escravidão em sua casa consegue mitigar seu efeito retumbante sobre a ordem das coisas. As crianças são rigorosamente apresentadas conforme sua condição social, diferenciando-se as “crianças da casa” e as da vizinhança em relação aos “moleques” e às “negrinhas”, os quais são chamados de “crias da casa”, nome simpático para os pequenos escravos domésticos. As brincadeiras ocorriam em perfeita conformidade à etiqueta aristocrática da vida social nos sobrados. “Os meninos eram cavaleiros montados em carneiros, ou em tabocas, fogosos corcéis. Tínhamos pajens que naturalmente eram os moleques.”. Dentro da casa, o quintal é o território infantil e diurno do senhorzinho. Anoitece e o narrador penetra o mundo feminino do sobrado. Mundo de afazeres domésticos e deveres religiosos, onde as escravas preparam as crianças para a ceia do jantar e a mãe organiza o ritual católico. A hierarquia domina todos os detalhes. Apenas a senhora senta-se durante a reza, seus filhos devem ajoelhar-se ao seu lado e os escravos, “naturalmente”, devem ocupar o fundo.

“Na parte térrea da casa, meu pai instalara a redação do seu jornal “O Paiz”. Vivi sempre entre os tipógrafos. Meu pai entendia que todo homem devia ter um ofício. Aprendi a ser tipógrafo e durante anos tirava sempre duas horas por dia para essa aprendizagem”.²⁵ O território eminentemente masculino da casa, pelo qual a política e as letras compõem o interior do sobrado. Se, do lado de fora, a bajulação ao presidente da província é observada com desprezo, no interior da residência, esse espaço é descrito como ambiente de trabalho e de cultivo intelectual em contraste com o universo infantil do quintal e a área feminina da sala de jantar. “Meu pai apoderou-se de mim. Com ele, preparava as minhas lições de português e latim, por onde comecei as humanidades”. Por “pai”, também entenda-se mais um elemento constitutivo da casa formando o olhar do garoto.

Quando notamos o feixe de relações materiais e simbólicas que se entrecruzam no seio da família Aranha, o significado político da “família tradicional” transparece por

²⁴ Ibid., p. 50-51.

²⁵ Ibid., p. 54.

completo. Quase todas as instâncias de poder daquela sociedade tem um lugar próprio naquele sobrado. A linhagem de conquistadores, pelo lado paterno, estabelecia a relação de pertencimento e domínio com o território maranhense, relação materializada na ojeriza à mestiçagem, presente neste ramo familiar, somado ao alto prestígio da cor branca. No lado materno, a concentração do poder político do Estado, sendo seu avô o presidente da Província. À mãe também cabe ritualizar e representar o poder religioso, acertando os ponteiros da rotina escravista de trabalho no espaço doméstico com os sinos da Igreja da Sé. O pai era responsável por todo o trabalho ideológico de transmissão cultural desses valores, proprietário do jornal “O Paiz”, principal órgão do Partido Conservador no Maranhão. Neste sentido, aquilo que nomeamos como “família tradicional”, indicando o topo da hierarquia social naquela sociedade, é a naturalização de todo esse trabalho político de coerção material e de violência simbólica, em insígnias como o nome, o sangue e o prestígio da cor.

Os portugueses e o comércio

A freguesia da Vitória também era caracterizada pelos grandes sobrados de três pavimentos utilizados para funções comerciais. Um ambiente marcado pela presença de negociantes e caixeiros portugueses, com padrões de conduta e estratégias sociais comunitárias de ascensão social. Impressiona a narrativa do escritor Humberto de Campos, em suas *Memórias Inacabadas*, sobre as dificuldades que enfrentou para conseguir um emprego nas casas comerciais de São Luís, tamanho o proselitismo étnico lusitano.

(...) obstáculos, por toda parte, eram os mesmos. Português, na sua quase totalidade, o comércio maranhense preferia para empregado o menino ou o rapazola de além-mar, cuja dedicação ao trabalho, valorizada pela humildade do ânimo e pelo espírito de economia, constituía um dos orgulhos da colônia. Daí as dificuldades em obter um obscuro lugar de caixeiro-vassoura para um adolescente brasileiro, que se não subordinaria, talvez, ao mesmo regime nem poderia prestar, possivelmente, os mesmos serviços.²⁶

O trabalho de “caixeiro” no mundo português do comércio maranhense não era apenas uma “profissão”, representava a própria escola da vida. No serviço pesado e maçante do comércio, um menino se convertia em homem. Não raro, famílias portuguesas aburguesadas insistiam que seus filhos trabalhassem, durante a juventude, em alguma casa de comércio. Durante a adolescência, tanto Arthur quanto Aluizio

²⁶ CAMPOS, Humberto de. *Memórias Inacabadas*. São Paulo: W. M. Jackson, 1935, p. 234.

Azevedo foram caixeiros e despachantes em casas comerciais de São Luís por decisão do seu pai, o português David Gonçalves de Azevedo. Os pobres “rapazolas” de além-mar tinham aí sua chance de remediar sua condição, ou mesmo fazer fortuna, se caíssem nas graças do dono do estabelecimento.

A narrativa de Humberto de Campos quanto ao proselitismo português no comércio maranhense, ainda que de um período um pouco posterior ao recorte aqui adotado, corrobora as informações que dispomos para o período analisado. Os dados que conseguimos sobre a população portuguesa residente no Estado do Maranhão no primeiro semestre de 1881 apontam que as funções de caixeiro e negociante eram nichos profissionais étnicos para a colônia portuguesa de São Luís.

Figura 4 - População portuguesa na província do Maranhão, 1º semestre de 1881.

Resumo do recenseamento da população portugueza, na provincia do Maranhão, em referência ao 1.º semestre do ano de 1881																								
Localidades	Sexos		Estado				Offícios e occupaões							Datas da emigração					Procedências				Total	
	Masculino	Feminino	Casados	Solteiros	Viúvos	Desconhecidos	Negociantes	Caixeiros	Artífices	Industriais	Lavradores	Diversos	Desconhecidos	Antes de 1851	1851 a 1860	1861 a 1870	1871 a 1880	1881	Desconhecidos	Norte	Sul	Ilhas		Desconhecidos
S. Luiz (capital).....	776	43	236	529	49	5	327	190	69	8	6	189	30	206	168	194	236	3	13	714	68	19	18	819
Vila do Paço.....	10	—	—	—	—	10	—	—	—	—	—	—	10	—	—	—	—	—	10	—	—	—	10	10
Cidade de Alcantara.....	39	—	12	24	3	—	9	2	1	4	8	15	—	14	11	5	4	—	5	31	7	—	1	39
Vila do Rozário.....	13	1	4	7	3	—	5	1	—	—	6	2	—	10	2	1	—	—	1	11	3	—	—	14
Vila do Icatú.....	49	—	19	29	1	—	18	—	2	1	12	16	—	15	10	12	3	—	9	12	2	—	35	49
Cidade do Itapecurú Mirim	6	—	2	3	1	—	5	—	—	—	—	1	—	2	4	—	—	—	—	6	—	—	—	6
Vila do Coroatá.....	5	—	3	2	—	—	1	—	—	—	1	3	—	—	—	—	—	—	5	—	—	—	5	5
Vila do Codó.....	28	14	29	6	7	—	3	—	—	2	30	2	5	4	34	3	—	1	—	37	—	—	5	42
Cidade de Caxias.....	49	4	31	18	4	—	16	—	15	1	11	10	—	26	8	4	1	—	14	51	2	—	—	53
Vila do Brejo.....	15	—	14	—	1	—	5	—	1	—	8	1	—	9	5	1	—	—	—	12	2	1	—	15
Vila da Vargem Grande...	3	—	3	—	—	—	1	—	—	—	—	2	—	1	1	—	1	—	—	3	—	—	—	3
Vila de Anajatuba.....	7	—	5	1	1	—	1	1	—	—	3	2	—	3	1	2	—	—	1	5	2	—	—	7
Vila de Picos.....	2	—	2	1	—	—	1	—	—	—	2	—	—	—	2	1	—	—	—	3	—	—	—	3
Vila do Pinheiro.....	8	—	1	7	—	—	2	—	—	—	1	5	—	—	—	—	—	—	8	—	—	—	8	8
Vila do Grajaú.....	13	—	8	2	3	—	3	—	1	—	4	5	—	—	—	—	—	—	13	—	—	—	13	13
Vila de S. Bento de Perizes	41	—	17	23	1	—	8	1	2	—	15	15	—	—	—	—	—	—	41	—	—	—	41	41
Vila de S. José de Penalva	15	—	6	4	5	—	6	—	1	—	6	2	—	—	—	—	—	—	15	—	—	—	15	15
Vila da Chapada.....	13	—	8	2	3	—	3	—	2	—	4	4	—	—	—	—	—	—	13	—	—	—	13	13
Vila de S. Luiz Gonzaga..	14	2	5	9	2	—	—	1	1	—	7	—	7	—	—	—	—	—	16	14	2	—	—	16
Vila do Baixo Mearim....	19	—	9	5	5	—	—	—	—	—	—	—	19	—	—	—	—	—	19	—	—	—	19	19
Vila de Monção.....	11	1	3	7	2	—	2	—	1	—	4	5	—	—	—	—	—	—	12	12	—	—	—	12
Vila da Chapadinha.....	1	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—	1
Vila das Barreirinhas....	5	—	—	—	—	5	—	—	—	—	—	—	5	—	—	—	—	—	5	—	—	—	5	5
Cidade de Viana.....	16	—	7	3	6	—	8	—	—	—	—	8	—	—	—	—	—	—	16	16	—	—	—	16
Vila de Santa Helena....	3	—	1	2	—	—	—	—	—	—	—	—	3	—	—	—	—	—	3	2	1	—	—	3
Vila do Turiassú.....	41	—	15	21	5	—	13	1	—	—	—	10	—	12	20	5	4	—	—	31	4	2	4	41
	1.203	65	441	704	103	20	438	197	96	16	128	304	72	302	366	220	249	4	220	961	93	22	192	1.268

Observações.—1º. Segundo uma inscrição, começada e concluída em 1852, havia, em toda a provincia, nessa data, 2.120 cidadãos portuguezes.—2º. No presente recenseamento, não se incluíram as mulheres estrangeiras, cazadas com portuguezes, nem os filhos menores, nascidos no império, dos quais consegui recensear, só na capital, 309.—3º. Nas procedências do norte, refiro-me ás provincias do Minho, Douro e Trás os Montes; nas do sul, a todas as outras; nas das ilhas, aos Açores e Madeira. Entre os de procedência desconhecida, vae incluído um negro da Africa, único recenseado.

A característica mais importante da comunidade portuguesa é a imensa predominância de homens e sua concentração na capital maranhense. Com efeito, a grande maioria dessa população vivia em São Luís: 819 pessoas num universo de 1268 indivíduos, que correspondiam a 64,5% de todos os portugueses residentes no Estado. Quanto à distribuição entre os sexos, apenas 65 portuguesas residiam no Maranhão no primeiro semestre de 1881, que equivaliam a 5,1% dessa população. Na cidade de São Luís, a proporção se mantém quase a mesma, aproximadamente 94,5% de homens para 5,5% de mulheres. Números importantes para compreender as estratégias matrimoniais de ascensão social entre os portugueses, como veremos adiante.

Um aspecto que caracteriza a capital no conjunto da imigração portuguesa para o Maranhão é que, ali, a maioria dos colonos havia chegado entre 1861 e 1881. Tratava-se de um fluxo migratório recente e aparentemente com tendências de crescimento nos anos 1870, pois essa última década concentra a maior cifra de emigrados portugueses. Embora os números não informem idades, trata-se, sobretudo, na década de 1870, de uma imigração de jovens rapazes entre os 10 e os 30 anos.²⁷ Pessoas com lastros culturais e sociais comuns, pois a grande maioria provinha do norte de Portugal, particularmente do Minho, Douro e Trás-os-Montes. É significativo que, na capital maranhense, 87% dos colonos portugueses compartilhassem a mesma identidade regional. Afinidades culturais que deixaram marcas na arquitetura dos trapiches, conforme a primorosa análise do arquiteto Francisco Fuzzeti de Viveiros Filho:

(...) observamos que esses trapiches comportavam também uma unidade entre si, como os membros de uma mesma família, tanto no espaço externo – na paisagem urbana: paisagem construída, como no trapiche em si – na arquitetura individualizada, particular. Além do mais, havia aberturas que os interligavam – como evidenciam as passagens internas em arco, nas paredes divisórias, hoje fechadas com alvenaria de tijolo. São fatos perfeitamente compreensíveis, quando sabemos que seus usuários (proprietários ou não) eram todos meio aparentados – sempre um genro a mais se associava ao negócio da família; um comportamento comum na estrutura da sociedade patriarcal e escravocrata da época, que essa arquitetura

²⁷²⁷ O escritor Aluísio Azevedo problematizou a questão da imigração de crianças portuguesas em *O Mulato* (1881), no personagem do assustado Manoelzinho: “Em seguida atravessou a varanda muito apressado, com as mãos escondidas nas enormes mangas de um jaquetão, cuja gola subia até a nuca, uma criança de uns dez anos, com o cabelo a escovinha, os sapatos grandemente desproporcionados, as calças de zuarte dobradas na bainha, o olhar espantado, gestos desconfiados e um certo movimento rápido e agachado, de cabeça, que indicava o hábito de levar pescoções. Este era em tudo mais novo que os outros—em idade, na casa e no Brasil; tinha chegado havia seis meses de sua aldeia no Porto, dizia chamar-se Manoelzinho e tinha sempre os olhos vermelhos de chorar à noite com saudades da mãe e da pátria. Por ser o mais moderno da casa, varria o armazém, limpava a balança e brunia os pesos; todos lhe batiam sem responsabilidade—não tinha a quem se queixar! Divertiam-se a custa dele—riam-se com repugnância de suas orelhas cheias de cera escura”. AZEVEDO, Aluísio. *O Mulato*. São Luís: Typo do Paiz, 1881, p. 36-37.

expressa com particular propriedade: um único espaço podia abrigar todos, subdividindo-se, adensando: uma característica própria do meio urbano – anúncio da urbanidade do sobrado que pelo lado das relações sociais se consubstancia na negação da distância.²⁸

Outra característica decisiva na morfologia social da colônia portuguesa em São Luís é a predominância do comércio como ocupação. Os negociantes e caixeiros somavam 63% de todos os colonos residentes na capital. Dentre os quais, 39,9% eram negociantes e 23,1%, caixeiros. O comércio era efetivamente o mundo dos portugueses, mundo esse completamente masculino, com suas próprias regras conformando um estilo de vida particular.

Os homens que nunca viveram no comércio não podem compreender, absolutamente, a mentalidade comercial. O comércio antigo constituía, sob o ponto de vista social, um mundo à parte, com a sua aristocracia e a sua moral, e um padrão especial para julgamento das virtudes e dos defeitos. O empregado de uma firma identificava-se de tal maneira com ela, que participava do orgulho dos chefes, no seio da classe. O auxiliar de uma grande casa exportadora ou importadora sentia tamanha vaidade da sua condição que, despedido, não aceitava emprego senão em estabelecimento do mesmo gênero e de equivalente prestígio na praça. Por isso mesmo, cada um procurava manter-se no lugar conquistado, sofrendo, embora, dos chefes, as mais terríveis humilhações. O patrão era quase um pai. E era preferível o castigo sofrido em família, ao desdém lá fora, diante dos companheiros. O empregado no comércio era, em suma, como essas senhoras que, no lar, apanham do marido, mas, nos passeios perante a sociedade, sentem profundo e secreto orgulho de serem portadoras do seu nome.²⁹

Os sobrados e armazéns comerciais portugueses conformavam uma ética e uma moral própria. Era exigida aos caixeiros uma forte identificação com o estabelecimento, pois ali não se oferecia apenas um emprego, mas um nome aos seus trabalhadores. As noções de parentesco utilizadas pelo narrador para elucidar o *ethos* do antigo comércio maranhense são um ponto chave, pois o sentimento de família e de comunidade étnica parece constituir a linguagem cultural que dá sentido ao trabalho. A concepção do patrão como pai reforça, nesse contexto, os sentimentos de linhagem e identidade portuguesa. Naquele “mundo à parte”, a maior virtude era a disciplina no serviço e a prática da poupança. “Trabalho e economia é a regra constante de viver da classe comercial, regra cuja monotonia somente, e quando possível, é quebrada pela diversão de viagens à Europa, a que os induz a doença ou a curiosidade”.³⁰ Esforços que, a despeito de todas as humilhações sofridas, poderiam fazer um português pobre subir na vida, conforme a crença social vigente na colônia. Nesse sentido, eles eram excelentes candidatos à condição de novos ricos na cidade de São Luís.

²⁸ VIVEIROS FILHO, *A Urbanidade...*, op. cit., 2006, p. 91

²⁹ CAMPOS, *Memórias...*, op. cit., 1935, p. 261.

³⁰ PAXECO, Fran. *Portugal e o Maranhão; as suas relações comerciais*. São Luiz : J. Pires, 1919, p. 134.

Aluísio Azevedo pintou com muito desprezo os traços utilitários dessa mentalidade, que conheceu de perto no comércio maranhense, no personagem do caixeiro José Dias: “nas cores biliosas do rosto, no desprezo do próprio corpo, na taciturnidade paciente daquela exagerada economia, adivinhava-se-lhe uma idéia fixa, um alvo, para o qual caminhava o acrobata, sem olhar dos lados (...). Lama ou brasa — havia de passar por cima; havia de chegar ao alvo — enriquecer”.³¹ Esse era o funcionário virtuoso, o mais admirado pelo negociante Manuel Pescada. A imaginação do romancista criou ainda mais dois caixeiros cujos “defeitos” contrapunham-se à ética utilitária e familiar observada naquelas casas. Bento Gonçalves, um português arruivado de seus trinta e tantos, era o mais velho trabalhador do estabelecimento e o mais humilhado, pela antiguidade no posto não lhe render a costumeira participação nos negócios. “(...) o que deveras depunha contra ele aos olhos das — raposas — do comércio; o que explicava na Praça a sua não entrada na sociedade da casa em que trabalhava havia tanto tempo, era sem dúvida a sua queda para o vinho. Aos domingos metia-se na tiorga e ficava de todo insuportável”.³² Outro era o Gustavo Vila Rica, “bonito mocetão de dezesseis anos, com as suas soberbas cores portuguesas”, sempre de bom humor e muito saudável, que nunca havia caído de cama no Brasil como tantos outros. O grande defeito deste era uma assinatura no Gabinete Português, o que levava a boa gente do comércio a dizer “que ele era um grande biltre, um peralta, que estava sempre procurando o que ler!”³³

De fato, “no comércio não se precisa de latinórios!”³⁴, afirmou severamente David Gonçalves de Azevedo, pai do romancista, quando sua esposa insistia que os filhos deviam possuir toda a elitista formação de humanidades, como a que obteve Graça Aranha junto a seu pai. Mas os portugueses, mesmo os letrados como David, possuíam outras noções e estratégias de sucesso social e político. Conforme afirmou Humberto de Campos, eles tinham uma moral própria e formavam uma comunidade singular. Fran Paxeco, comentando o estilo de vida de seus patrícios em *Portugal e o Maranhão*, afirma:

A educação profissional dos nossos comerciantes é, por via de regra, simplesmente prática ou empírica, e toda adquirida neste país, para onde costumam emigrar em tenra idade, providos apenas de uma elementaríssima e imperfeitíssima instrução, no ler, escrever, e contar. A

³¹ AZEVEDO, O *Mulato*. Op. cit., 1881, p. 41-42

³² Ibid., p. 35.

³³ Ibid., p. 36.

³⁴ *Apud* MÉRIAN, Jean-Yves. *Aluísio Azevedo, vida e obra (1957-1913)*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo Banco Sudameris-Brasil; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1988, p. 49.

educação moral e social cifra-se, de princípio, na vaga inspiração dos sentimentos religiosos e em estreitos hábitos de respeito, humildade e sujeição, que mais tarde se alargam e aperfeiçoam pela dignidade do trabalho útil e pelos exemplos recolhidos no trato de uma população honesta e desempoeirada. A instrução literária, porém, raras vezes chega a ultrapassar as noções ministradas por meio dos jornais políticos, dos romances, dos folhetos e das discussões maçônicas. Mas as crenças religiosas entibiam-se, ou antes, escondem seu caráter místico, continuando somente a revelar-se no gosto peças solenidades e pompas do culto.³⁵

Uma formação cultural bastante prática dominava a chamada “mentalidade comercial”. Malgrado Fran Paxeco deplore, como intelectual, a formação básica de seus patrícios, ela era uma marca distintiva importante numa sociedade caracterizada pelo analfabetismo entre os pretos e pardos. Por outro lado, trava-se justamente da formação que esses colonos precisavam para ascender dentro das casas de comércio, entronizando uma ética hierárquica de feitio católico – note-se o apego às “pompas” e “solenidades” do culto religioso – na qual se valorizava uma conduta de “sujeição” e “humildade” perante os superiores. Por outro lado, aquela “população honesta e desempoeirada” podia também distinguir-se, mesmo quando pobre e com baixa instrução literária, dos trabalhos “empoeirados”, ordinariamente realizados por pretos e pardos antes e depois da abolição.

Outra característica que o autor destacou era a “propensão dos nossos colonos a ligarem-se, pelo casamento, com as famílias brasileiras, pelas quais são de bom grado acolhidos (...)”.³⁶ Uma situação esperada, dada a composição demográfica eminentemente masculina da colônia portuguesa em São Luís. Lembremos que no primeiro semestre de 1881, mais de 90% dos imigrantes portugueses eram homens, muitos deles jovens em idade de casar, num ambiente em que não havia portuguesas disponíveis. Mas acredito que a referência de Fran Paxeco à “propensão” dos imigrantes em esposarem brasileiras refira-se às estratégias matrimoniais de ascensão social.

Dunshee de Abranches, num capítulo do seu livro de memórias intitulado significativamente de “O cativo das brancas”, informa sobre casamentos arranjados envolvendo ricos comerciantes portugueses e famílias tradicionais maranhenses. “Verdadeiro tráfico de esposas brancas reduzidas a objetos de mercancia entre sócios, interessados e caixeiros, para consolidarem casas mercantis, perpetuarem firmas comerciais, garantirem heranças e sucessões e não diminuïrem capitais realizados”.³⁷ Nesse sentido, os negociantes portugueses ricos podiam, pelo casamento, amealhar o

³⁵ PAXECO, Fran. *Portugal e o Maranhão...*, op. cit., 1919 p. 133.

³⁶ *Ibid.*, p. 134

³⁷ ABRANCHES, Dunshee. *O cativo*. São Luís. Ed. Alumar, 1992, p. 123

status de ingressar numa família tradicional maranhense. Estas, em contrapartida podiam aí equilibrar suas finanças. Outro arranjo matrimonial que ocorria no interior das casas comerciais era o casamento do caixeiro português “virtuoso” com a filha do patrão, que equivalia, nos sobrados comerciais, a ascender do balcão, na área térrea, para o segundo pavimento da morada. Assim, após mostrar capacidade para economizar, disciplina e tino dos negócios, o chamado primeiro caixeiro podia esposar a herdeira da família. Humberto de Campos narra um casamento desse tipo numa das casas onde trabalhou em São Luís. E no romance *O Mulato*, a motivação que leva o caixeiro José Dias a assassinar o personagem central é que, ao conquistar a filha do negociante Manuel Pescada, o mulato frustra toda a estratégia comunitária e étnica de ascensão social.

A cidade negra

Quando saímos do bairro da Praia Grande em direção à região abrangida pela paróquia de Nossa Senhora da Conceição, a paisagem social se altera. O cheiro da maresia e do bacalhau ostentado na porta das quitandas portuguesas dá lugar a outros ventos e sabores. Os azulejos começam a ficar cada vez mais raros. Os sobrados vão cedendo lugar às casas de morada inteira, meia-morada, porta e janela, nas ruas de Santana e São Pantaleão. As palhoças e casebres não autorizados pelo Código de Posturas marcam a região da Madre Deus. Os moradores vão enegrecendo cada vez mais. Os sinos que tocam o tempo católico da vida diária também são outros. Não se ouve mais o tom harmonioso e solene dos sinos da Catedral da Sé, marcando a entrada dos bispos e os grandes ritos da Igreja no Largo do Palácio, nem a barulheira álaque dos sinos da Carmo na Praça João Lisboa. Os sinos daqui são os da Igreja de São Pantaleão, que dobram em deferência aos enterros que passam rumo ao cemitério da cidade. Uma cidade mais escura durante a noite, porque essas ruas não possuíam lampiões. Também não possuíam o calçamento nem as pedras de cantaria da rua da Estrela, no bairro comercial. Eram ruas estreitas de terra, enlameadas quando das chuvas de março e abril, poeirentas durante todo o resto do ano. Governavam os seus muitos moleques, ambulantes, ganhadeiras, chifrins e pagodes de canto, a vida social daquela porção mais ao sul da cidade, em contraste ao poderio incontestado da casa, do sobrado, nas áreas mais nobres de São Luís.

Essas marcas ainda eram visíveis no pós-abolição. No romance *Vencidos e Degenerados*, Nascimento Moraes faz uma descrição de um festejo nas imediações da Igreja de São Pantaleão:

No adro de São Pantaleão, em dias de festa, não se encontra à ufa leões da moda, os princípios da elegância e do bom tom. O bairro pode-se dizer que é da pobreza, e por isso é ela quem se diverte nesses dias, mal vestida, em geral, modesta e simples: mas arruaceira, armada de grossos cacetes e vozes ásperas para os moços bonitos da cidade, como dizem os rapazes, em tom de mofa, enfezadamente agressivos. E por – da cá aquela palha – o pau é o triunfo e há pancadaria de criar bicho. A polícia é mal vista por lá, a cabroeira dos outros bairros também não é bem recebida e, assim, quando menos se espera, por causa de raparigota qualquer, que se faceira e requebra co, indivíduo estranho ali, o fecha, a capoeiragem se desenfreia e quem puder que se salve: fecha-se o tempo, atoa os ares um alarido medonho, correm as doceiras com as bandejas, os vendedores de garapa e rolete, com os seus apetrechos, fecham-se, batendo com violência, as portas das casas vizinhas, e alguns cidadãos pacatos que queriam divertir-se, frustrados nos seus intentos de flagrar e conquistar as caboclinhas novas que vão fariscar doces e malacachetes em festas de arrarial, puxam do apito e trilha demoradamente chamando a polícia que não pode conter nem resistir o charivari, especialmente quando há na dança o pessoal do Carrapatal, núcleo do bando mais terrível de desordeiros de todo o bairro.³⁸

A noite é um território dos pobres. Na medida em que a tarde cai, findam as rezas que levaram as famílias respeitáveis à igreja mais ao sul da cidade, o povo toma conta do espaço e faz a festa. Naqueles dias existe iluminação no adro de São Pantaleão e essa claridade tão diferente da escuridão rotineira do bairro deixa ver um pouco mais sobre as coisas. “Conhece-se à primeira vista as que não são do bairro, e que ali se acham deslocadas”.³⁹ As rodas de conhecidos são diferentes, os hábitos são outros, como é notável no riso, nas vestes e na sensação de deslocamento. A lua traz consigo os domínios sociais da rua, a animação dos botequins, os vendedores de garapa e rolete, o jogo nas casas de sorte, moças bonitas, pobres, “caboclinhas”, sem os artifícios e a elegância das damas da sociedade. A polícia é mal vista, pois é chamada para destruir aquela sociabilidade, impondo-se sobre os homens que fazem a ordem do lugar, gente considerada “perigosa”, hábil na capoeira, armada de paus e cacetes, sensível ao menor descumprimento de suas regras. Uma moral sempre difícil de obedecer à risca, como não mexer com as moças do lugar nem revidar com macheza os olhares agressivos dos donos do bairro.

Com efeito, a região abrangida pela freguesia de Nossa Senhora da Conceição, marcada pela grande concentração de pardos e pretos livres, conforme o recenseamento do Império, distinguia-se pelas práticas sociais e culturais que regulavam o estilo de

³⁸ MORAES, Nascimento. *Vencidos e Degenerados* & Contos de Valério Santiago. São Luís: Centro Cultural Nascimento, 1982, p. 54-55.

³⁹ Ibid.

vida dos pobres na capital maranhense. Essa área, junto à região do bairro do Desterro, na 1ª Freguesia, abrigava a *cidade negra* de São Luís, os territórios marcados simbolicamente como de “pretos”, da “arraia miúda”, de “negrinhas”, “ninfas de cortiço”, de “pés-frescos”, da “rapaziada de cor”, e outras metonímias para designar o povo. Ali se localizavam os principais terreiros da cidade, a *Casa das Minas* e a *Casa de Nagô*, também existiam esconderijos de escravos fugidos, alguns cortiços afamados pela “desordem” e “barulheira” de seus habitantes, além de muita feitiçaria, chinfrins e festas de tambor. Entretanto, apesar das designações generalizantes, eram muito importantes as diferenciações da população negra entre os africanos cativos e os livres, os crioulos e as crioulas escravizados e os libertados por alforria, a primeira geração de ingênuos do ventre livre nos anos 1870, além de homens e mulheres negros nascidos livres. A cidade negra emergiu da forma como essas pessoas de estatuto social tão variado lutavam para ampliar seus espaços de autonomia na capital maranhense.

A cidade negra é o engendramento de um tecido de significados e práticas sociais que politiza o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico – isto é, no sentido da transformação de eventos aparentemente corriqueiros no cotidiano das relações sociais na escravidão em acontecimentos políticos que fazem desmoronar os pilares da instituição do trabalho forçado. (...) Em suma, a formação da cidade negra é o processo de luta dos negros no sentido de instituir a *política* – ou seja, a busca da liberdade – onde antes havia fundamentalmente a rotina.⁴⁰

Os espaços de autonomia e lazer dos pobres nesse período da história brasileira são, por excelência, um dos lugares de instituição da política como busca da liberdade e quebra da rotina instaurada pela cultura escravista das relações de trabalho. O conjunto de notas, denúncias e publicações a pedido existentes na imprensa em torno desses momentos, ainda que raros, ocorrendo em dias e horários definidos pela dinâmica do trabalho, são interessantes para notarmos os sentidos das classificações de cor e a configuração das fronteiras simbólicas da cidade negra na capital maranhense. Em geral, esses ambientes de lazer são descritos como promíscuos, muito perigosos, frequentados por gente baderneira e violenta. No espaço social da cidade, as representações sociais sobre a cor dos indivíduos, o estatuto de cativo ou livre e o território conformam fronteiras simbólicas da “civilização”.

Queixam-se os moradores da calçada da Zimbra de uns ensaios de “chegança”, uma coisa que parece nunca chegar ao fim, os quais se fazem todas as noites por ali, em certa casa que facilmente se descobrirá escutando se atento de onde sai a toada. Há sempre umas manias

⁴⁰ CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 186.

assim, nesta decantada terra de Athenas. Sempre uns sambas incômodos, chegada, bumba meu boi e outras tantas coisas iguais.⁴¹

As cheganças, sambas e bumbas pareciam afundar ainda mais a decantada terra de Atenas e suas celebradas raízes europeias. Embora em discursos desse tipo a cultura popular negra que pulsava na cidade madrugada afora fosse estigmatizada como um todo homogêneo, na maioria dos casos, as representações sobre esses espaços de autonomia e lazer da gente miúda referiam-se a práticas específicas, distinguindo para cada uma delas malefícios singulares. Assim, o que irritava os porta-vozes da Atenas brasileira nos “sambas” realizados em casas e cortiços na rua das Crioulas, São Pantaleão, Direita, Misericórdia, rua 28 de Julho, no largo de Santiago, nas imediações da Fonte das Pedras, era a presença de mulheres livres pobres e escravizadas, a importância da cachaça e demais bebidas alcoólicas e alguns conflitos originados nesses eventos, cujas razões ou são desconhecidas ou são consideradas superficiais, manifestações de pura barbárie.

Um observador, sob o pseudônimo de “Coruja Branca”, recomendava à polícia dar um passeio “nas noites de sábado e domingo na rua da Fonte das Pedras, pois há nesses dias ali um grande samba de negrinhas que não respeitam as famílias que por ali moram”.⁴² Neste caso, o uso do termo “negrinha” indica o rebaixamento de status de algumas das participantes do samba, mulheres de cor livres que possivelmente frequentavam a festa por comungarem daquele ambiente de lazer. “Estavam um tal Fernandes e a negrinha, a *cabeça de chibata*, e estes eram os que mais faziam algazarra, saltavam, berravam e gritavam muitos nomes indecentes, e até jogaram as taponas”.

Nestes juízos senhoriais em que o status social dos escravizados e livres pobres estigmatizava as suas práticas, as mulheres são descritas como particularmente imorais e indecentes. “Lá para a rua das Cajazeiras em um quartelado conhecido sob a denominação de *buraco*, o belo sexo tem umas representantes que por si sós fariam meia humanidade detestar a mulher; porque as tais são umas linguarudas, rés de lesa-moral pública”.⁴³ Mulheres do “buraco”, “negrinhas”, mal enquadradas nos signos patriarcais de feminilidade, pouco delicadas, nada silenciosas e muito menos frágeis, “dizem palavrões, fazem escândalo por qualquer dá cá aquela palha e matam o bicho com uma sem cerimônia de marinheiro”. Numa missiva dirigida ao chefe de polícia, assinada por “A Moral”, deplorava-se a existência de “um ajuntamento noturno na

⁴¹ A Pacotilha, 15 de janeiro de 1884, p. 03.

⁴² A Pacotilha, 3 de setembro de 1883, p. 03.

⁴³ A Pacotilha, 21 de abril de 1884, p. 03.

quitanda à rua do Mocambo, canto da praça d'Alegria; composto de typos de má reputação e mulheres desordeiras que por meio da mais infernal algazarra perturbam o sossego da vizinhança e como atos imorais ofendem a moralidade pública".⁴⁴ Uma linguagem em que esses espaços coletivos e populares de relativa autonomia do mundo do trabalho são taxados como ameaça aos valores e costumes da Atenas brasileira.

Mas voltemos ao "samba". Tratava-se, neste caso, de um nome genérico para diferentes tipos de chinfrins e batuques, e não do estilo musical que hoje conhecemos como um símbolo da cultura nacional brasileira. O termo descreve mais o caráter da festa, e o "typo" dos seus frequentadores, os locais em que as reuniões ocorriam e sua propensão a degenerar em criminalidade que uma forma de composição com ritmo singular e instrumentos característicos. Dado observável em notas como: "Pedem-nos que chamemos a atenção da polícia para um cortiço de negros e negrinhas, que há na rua das Crioulas, entre as da Palha e Misericórdia. Há sambas constantemente, barulhos, descomposturas, vaías em quem passa – o diabo enfim".⁴⁵ Samba é coisa de negro, de negrinhas, de vagabundo, de cortiço, assunto de polícia. Na rua da Ingasseira "um batalhão de desordeiros, unido a uma linha de ninfas de cortiço organizaram um samba, em que a cachaça corria de instante a instante, exaltando os ânimos. *Melados* todos não tardou a formar-se um formidável rolo e foi para ver a desgraça. Taponas, socos, pontapés choveram em profusão (...)".⁴⁶

A constante associação entre bebida alcoólica, violência e criminalidade definia, neste regime discursivo, os signos masculinos do desregramento na ocasião dos sambas, um imaginário tecido em torno de notícias policiais sobre os valentões das áreas negras e pobres da cidade. "Um preto e um sujeito descascado entraram em uma luta brutal, perante grande concurso de cidadãos vadios que constituíram uma espécie de *jury* para conferir as palmas do pugilato ao vencedor. Os contendores estavam bêbados de cachaça".⁴⁷ A menção ao "sujeito descascado" parece informar que aquelas práticas culturais associadas aos "pretos" desvalorizam a brancura dos pobres.

Esses estereótipos relativos à cor, à condição social, à violência e à cachaça compõem a tipificação do homem que promove sambas e "ajuntamentos". Os moradores da rua 28 de Julho, provavelmente no bairro do Desterro, pediam providências para que "cesse um baile ou samba de mais de 40 pretos de ambos os

⁴⁴ A Pacotilha, 25 de janeiro de 1884, p. 03.

⁴⁵ A Pacotilha, 24 de agosto de 1883, p. 03.

⁴⁶ A Pacotilha, 19 de novembro de 1885, p. 03.

⁴⁷ A Pacotilha, 9 de setembro de 1885, p. 03.

sexos, que no sobrado velho n. 31 da mesma rua, todas as noites até às 10 horas e às vezes até amanhecer atormentam a vizinhança com danças e palavras indecentes ao som de um fagote incomodativo”.⁴⁸ Muito da irritação neste caso é que o termo “preto” pode referir-se a escravos, posto que a festa ocorria, em geral, até às 10 horas da noite, hora limite para cativos circularem na rua, segundo o código de posturas. Porém, embora a nota enfatize que a festa sempre acaba em “desordem” e que da última vez estariam todos a “matar-se” não fosse a polícia, o próprio relato dá indícios de bastante organização e solidariedade na estrutura do evento, informando que “o principal inquilino desse velho prédio é um músico de samba, e dizem que os pretos contribuem com uma certa quota para sustentação de uma tal imoralidade”. Outro promotor de farras era um velho Graveteiro que organizava um samba no Largo de São Tiago:

A música espalhava pelo ar uns sons desordenados de velha rabeca chinfrineira, que se prolongavam ruidosos nas asas da brisa, por entre os carrapateiros em flôr. Aquelas gaitadas ecoavam em todo bairro de S. Thiago.

O samba era em casa do Graveteiro. Estava animado, havia calor de cachacinha de 38 graus.

Os pândegos, a flor da rapaziada de cor de canela estava disposta.

Pilheriavam.

Mas foi só uma vez que saiu uma pilhéria de grande efeito.

Cacetes cruzaram-se em plena sala, vibrados por uns braços musculosos, de força.⁴⁹

Todas as notícias citadas sobre os sambas na cidade de São Luís pertencem à década da Abolição, daí o enorme deslize semântico de classificações como a “fina flor da rapaziada de cor de canela”, que aproximam social e culturalmente pessoas negras, com estatuto social possivelmente diferenciado de homens livres, libertos e cativos. Dignos de nota são também aquelas categorias que sugerem nojo, sujeira e perigo como “carrapateiros”, uma espécie de vocabulário do asco e da repulsa social. Mas como disse o jornal do dia seguinte, Graveteiro, um “velho da pá virada”, disse aos “gritos” e “berros” que a polícia não entraria em sua casa, e o samba continuou, para desespero da ordem e dos bons costumes.⁵⁰

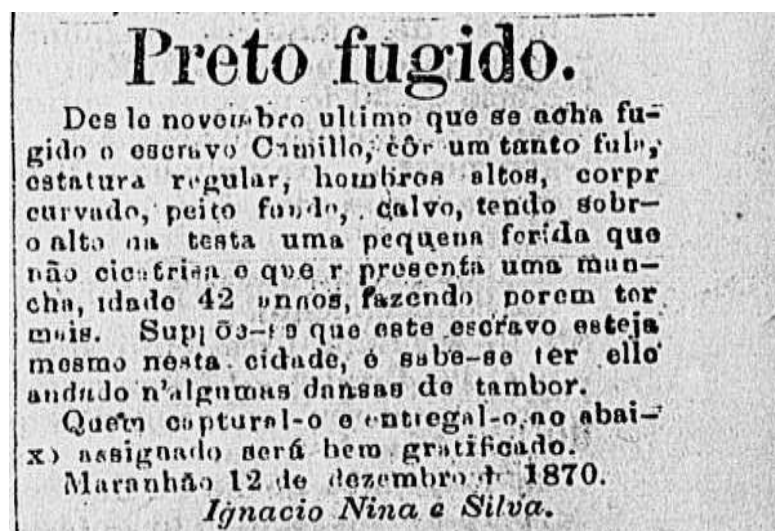
Outra forma de lazer e divertimento que fazia da 2ª Freguesia de São Luís e suas imediações uma cidade imaginada como negra era o brinquedo de *tambor*, atualmente conhecido como tambor de crioula. Conforme a definição do folclorista Domingos Vieira Filho, trata-se de “um simples batuque, caracterizado, do ponto de vista coreográfico, pela *umbigada* que entre nós [maranhenses] tem a designação de

⁴⁸ O Paiz, 1º de fevereiro de 1881, p. 01.

⁴⁹ A Pacotilha, 26 de setembro de 1883.

⁵⁰ A Pacotilha, 27 de setembro de 1883, p. 03.

punga. A umbigada, sabe-se, é uma constante em inúmeros outras danças africanas. (...) Nos tempos da escravidão era o folguedo predileto dos negros”.⁵¹ Os depoimentos de brincantes de *tambor*, alguns deles nascidos no fim do século XIX, coletados nos anos 1977-1978, remetem a origem do folguedo aos “pretos fugidos” que se internavam no mato em pequenos quilombos. Afirmam, ainda, que os instrumentos não eram os mesmos de hoje. Um informante disse que “(...) os nagô batia, no começo, em pedaços de troncos que eram deitados no chão e batidos com vaquetas”⁵². A referência aos “nagôs” indica a participação dos africanos na concepção da festa. Outros depoimentos narram a origem do folguedo como forma de *pernada* e luta praticada exclusivamente por homens até o começo do século vinte. Talvez por isso apareça nos jornais apenas como *tambor*, e não *tambor de crioula*.



Fonte: Publicador Maranhense, 14 de Dezembro de 1870, p. 3.

Com efeito, nas matérias de jornal que encontrei, não há menção à participação de mulheres no *tambor*, como é comum em relação aos sambas. E, de fato, o folguedo aparece bastante associado à escravidão, como no anúncio acima de “preto fugido”, e a festa é mencionada como um local onde possivelmente se poderia localizar o paradeiro de Camilo, escravizado pelo senhor Ignacio Nina e Silva. Os tambores alargavam a liberdade na cidade negra de São Luís. A região do Largo do São Tiago, vizinha da

⁵¹ VIEIRA FILHO, Domingos. *Folclore Brasileiro – Maranhão*. Brasília: Ministério da Educação, 1977, p. 20.

⁵² FERRETI, Sergio (org.). *Tambor de Crioula: ritual e espetáculo*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002, p. 50.

Madre de Deus, onde o velho Graveteiro organizou sambas afamados na década de 1880, também frequentou as páginas da imprensa devido às rodas de *tambor*:

Quando chega uma noite sábado, reúne-se um troço de pretos no largo de Santiago e sendo aí formam uma roda de tambor e *punga* vai *punga* vem até “quando a aurora soberba aparece”. Mas o tambor é uma coisa insuportável, capaz de quebrar ao diabo as oíças. Os moradores do lugar passam uma noite incômoda enquanto reina aquele prazer bucólico. Se o alferes Belmiro, o simpático comandante de urbanos tivesse notícia disto, ah! tambor!⁵³

O destaque irônico à *punga* deve-se a sua centralidade na coreografia da dança. É utilizada para convidar alguém para a roda, saudar uma pessoa conhecida, além de assinalar os brincantes entendidos do *tambor*, pois exige sincronia com o ritmo da música. No excerto acima, muito provavelmente o termo “preto” refere-se a homens escravizados. A importância do Largo de Santiago para este tipo de sociabilidade o tornava fonte de constantes investidas e repressão policial. “Tem havido ultimamente nos bairros de Santiago, um batuque ou tambor que bastante tem incomodado a vizinhança; felizmente pelo sr. Dr. Chefe de polícia foi proibida tal brincadeira, repreendidos seus autores e apreendidos os tambores que lhes serviam de música”.⁵⁴ Assim, o *tambor* também era prática que dava cor a determinados territórios da cidade.

Outra manifestação popular que demarcava as fronteiras simbólicas de São Luís era o bumba meu boi, folguedo que pertence ao calendário das festas de S. João, no Maranhão. As denúncias e reclamações dos porta-vozes da “Atenas brasileira” com relação a essa prática, por vezes, referem-se ao fato de que, em regra, os brincantes não tinham autorização para dançar o bumba no perímetro urbano de São Luís.

O bumba – que seja permitido nos arrabaldes da cidade e nas noites de S. João e S. Pedro, tolera-se, apesar dos males que podem dar-se; mas o que não é tolerável é que os tais foliões continuem por todo este mês, a horas mortas da noite, no centro da cidade, a incomodar os moradores com a infernal berraria.⁵⁵

Outra nota pedindo intervenção da polícia contra um bumba meu boi próximo ao cemitério dos Passos, e que em seus ensaios já começava a alcançar o Caminho Grande, é ainda mais explícita, quando o irritado afirma: “Breve estarão, pelo que se vê, dançando no Largo de Palácio, ainda mesmo contra a postura municipal, que os priva de ir a cidade, e mesmo de ensaiar; pois os mesmos ensaiadores, além do batuque que

⁵³ A Pacotilha, 20 de abril de 1884, p. 03.

⁵⁴ Diário do Maranhão, 22 de outubro de 1888, p. 02.

⁵⁵ O Paiz, 6 de Julho de 1881 p. 02.

fazem, costumam visitar os quintais da vizinhança, como já tem acontecido”.⁵⁶ O bumba, “brinquedo pouco civilizado”,⁵⁷ devia ser realizada no seu devido lugar, longe da cidade letrada, dos grandes sobrados, do bairro comercial e das instituições políticas e religiosas de São Luís.

Assim como as demais festas associadas aos negros, o bumba era considerado coisa de gente violenta e, no limite, criminosa. “Por causa de uma brincadeira de *bumba meu boi* houve ultimamente no Caminho Grande, junto ao cemitério dos Passos, um formidável rolo entre uns negros, que jogavam as cacetadas de um modo espantoso”.⁵⁸ E como não poderia deixar de ser, o Largo de Santiago, nas imediações do bairro da Madre de Deus, era também um foco importante das festas juninas maranhenses e dos espaços de autonomia e lazer da população pobre. “Lá para as bandas de São Thiago começaram ontem, pelas 10 horas da noite, os grandes ensaios do *bumba meu boi*, com geral satisfação da arraia miúda, que se regala com semelhante coisa e grave escândalo da vizinhança que se vê ameaçada por um flagelo horrível de gritos e berros atroadores”.⁵⁹ Mas à diferença do *samba* e do *tambor*, os festejos de *bumba meu boi*, lentamente, começaram a ser representados não apenas como coisas de negros, de cativos, da arraia miúda, mas também como um costume regional maranhense. Assim, na década da Abolição, os bumbas conseguiam encontrar alguns defensores na imprensa maranhense.

Já não é o vizinho, mas *incomodado*, que pretende opor resistência a inocente folia do bumba meu boi, só com o fim de levar avante a promessa que fez de que o boi não dançaria este ano, como si habitássemos uma terra, onde qualquer *manga de camisa* pudesse dar ordens a gente boa e séria.

Que tolo é o tal *incomodado*. Pobre diabo carregado de esteiras velhas, empalmador do espólio do seu falecido irmão, como qualquer *Martins das vestias*, *cachaceiro*, pretende uma vez, uma só, ser gente por meio dos seus figurados incômodos cansados pela dança do bumba, o que não há de conseguir porque, nesta terra, a autoridade pública não serve de instrumento a paixões e ódios pessoais, e muito menos de cachaceiro.⁶⁰

Nesta resposta a uma denúncia contra ensaios de *bumba meu boi* em lugares considerados inapropriados, embora o autor use a linguagem corrente dos jornais para desqualificar os pobres, como a menção a “qualquer manga de camisa” e a “cachaça”, para humilhar o “vizinho” que se colocou como defensor da moralidade e da

⁵⁶ A Pacotilha, 17 de junho de 1881, p. 02.

⁵⁷ Diário do Maranhão, 27 de junho de 1876, p. 02.

⁵⁸ A Pacotilha, 23 de julho de 1883, p. 03.

⁵⁹ A Pacotilha, 13 de maio de 1883, p. 03.

⁶⁰ A Pacotilha, 23 de junho de 1881, p. 03.

civilização, a festa é representada como uma “inocente folia” e seus praticantes “gente boa e séria”. Além do mais, o boi dançava todos os anos durante o S. João, obedecendo a um calendário católico havia anos. Não se devia opor resistência a ele, pois tratava-se de uma festa tradicional da terra. O problema seriam os “abusos”, festas nas áreas proibidas da cidade, a violência dos busca-pés, mas não a festa do boi em si mesma, que para uns poucos letrados começava adquirir o prestígio de ser uma manifestação cultural típica do Maranhão.

Problema muito diverso da intolerância sofrida por outras práticas da cultura popular como o *samba*, o *tambor*, e em especial, a *pajelança*. Uma prática ritual apresentada nos jornais maranhenses da década de 1870 como uma “nova religião” referia-se tanto ao *tambor de mina*, de marcada origem afro-brasileira, quanto ao que propriamente tornou-se conhecido como *cura* ou *pajelança*, considerada uma herança dos índios, a chamada “linha de pena e maracá” dos terreiros maranhenses. Segundo a antropóloga Mudicarmo Ferreti “a palavra *pajé*, conhecida como de origem tupi, foi usada também no Maranhão, desde meados do século XIX, para designar “feiticeiros” negros, que realizavam “curas” e rituais reprimidos pelas autoridades, participados por negros e pessoas das camadas populares (...)”.⁶¹ A *pajelança* tornou-se nacionalmente conhecida a partir da repercussão, em jornais de São Paulo e do Recife, do processo contra a preta liberta Amélia Rosa, chamada em São Luís a “Rainha da Pajelança”, muito procurada pelos negros para cura espiritual e de doenças, presa junto a mais de doze mulheres de cor, acusada de praticar sevícias no corpo de uma escrava de nome Joana. O ambiente do julgamento em que a chefe espiritual e mais doze mulheres de cor foram condenadas informa sobre alguns dos sentimentos e concepções socialmente partilhadas em tono dessas práticas religiosas:

Segundo Antonio Gonçalves de Abreu: Amélia, além de padecer de suas faculdades mentais, [...] achava-se coacta, cercada de tropa e flagelada pela multidão frenética, mesmo diante da autoridade, a insultavam e apedrejavam. De sorte que, em tal conjuntura, balda de razão e conselho, com o espírito exacerbado, ficou alucinada e proferiu essas palavras que fora tidas por verdadeiras e ditadas pela consciência. E tanto é certo que ela está fora do seu estado normal, que d’então pra cá tem piorado, metida na prisão privada da convivência de sua mãe e outras pessoas da sua amizade, sendo conduzida em procissão por diversas ruas recebendo apupadas (*vaia prolongada*) e maltratada em seu trajeto de ida e volta deste juízo, e aí, no Santuário da Justiça exposta a irrisão (*escárnio*) e sofrendo motejos (*zombaria*) dos

⁶¹FERRETI, Mudicarmo. “A Mina Maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras” In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 192.

expectadores, quando a lei recomenda que os réus sejam tratados com urbanidade do mal de que forem ameaçados.⁶²

Ainda carecemos de estudos mais aprofundamentos sobre os julgamentos contra feitiçeiros negros na segunda metade do século XIX, em especial, no que tange à atmosfera de linchamento social, agressões físicas e simbólicas a essas pessoas. Nos jornais da década de 1880, a *pajelança* é denunciada como credice e charlatanismo, fruto de uma mentalidade primitiva que desconhece os princípios da razão e da ciência; falsários e malandros de povo que lucram com a ignorância alheia.

Informaram-nos que lá pela rua do Norte, em casa de uma tal Zeferina, rola continuamente uma pajelança enorme, tremenda, onde observam-se as mais pequenas formalidades do culto prestado ao deus-feitiço.

A malandra reveste-se de uma certa importância de sybila, em presença de pessoas que vão consulta-la.

O que ela promete fazer é extraordinário: - arranja casamentos, separa os maridos das mulheres, tira besouro dos ouvidos, cura moléstias velhas, enfim, tudo que o pândego Satan tem imaginado no inferno.⁶³

É interessante que, embora o autor desqualifique a *pajelança* como um charlatanismo de Zeferina e suas promessas extraordinárias, descreve as “formalidades do culto ao deus-feitiço” como forças diabólicas do mal que reúnem tudo aquilo que “Satã tem imaginado do inferno”. No Maranhão, foi em torno da *pajelança* que se construiu o imaginário da “magia negra”. Muito provavelmente devido à importância da lógica do *feitiço* ou dos *encantamentos* nessa prática. Nos jornais, por vezes, *pajelança* é tida como sinônimo de feitiço. Assim é que Luiza, moradora da rua das Barrocas, foi acusada por Maria Benta e suas irmãs, moradoras da rua de Santana, de atirar na porta de sua casa “um papel que trazia embrulhado um bocado de pajelança tanto que na ocasião para se verem livre dela precisou ser enxotada com um cabo de vassoura o que patenteamos ao público para ver que tal é a bisca”.⁶⁴ Havia toda uma expertise social para identificar o exercício da feitiçaria, que incluía suspeitas sobre casas permanentemente fechadas durante o dia, bem como o manuseio de determinado tipo de produtos: “há na rua de Santa Rita uma mulher que, todos os dias, ao meio dia e a tarde,

⁶² SILVA, Jacira Pavão. “Pajelança de negro e religião afro-brasileira do Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa (1876-1878) In: FERRETI, Mundicarmo (org.). *Um Caso de Polícia! Pajelança e Religiões Afro-brasileiras no Maranhão (1876-1977)*. São Luís: EDUFMA, 2015, p. 45.

⁶³ A pacotilha, 9 de outubro de 1883, p. 03.

⁶⁴ A Pacotilha, 29 de agosto de 1888, p. 03.

ocupa-se a derramar azeite e outras coisas na sua porta e nas dos vizinhos. Dizem que é uma pajelança que lá está se arranjando”.⁶⁵

Caso terrível foi o do cearense de nome Joaquim, enfeitado por Francisco Pagé, “que presentemente exerce suas artes diabólicas no lugar *Timbotina*”, na paróquia de S. José do Bacanga. “O sr. Agostinho trouxe em sua companhia o pobre Joaquim para esta capital e meteu-o no hospital da Misericórdia, onde presentemente se acha, talvez com risco de vida, pois tem na cabeça uma grande brecha, pela qual supõe o padecente haver o pajé introduzido uma cobra”.⁶⁶ Mas assim como a *pajelança* poderia trazer malefícios, também era capaz de curar as pessoas de sofrimentos diversos. “Em um sitio do Rio Bacanga existe um preto que se dedica a pajelança. Não há muitos dias um português, morador a rua de S. Pantaleão, foi a este sitio levar uma sua filha para ser tratada pelo bruxo, que afirma já lhe ter haver tirado do corpo, *diversos bichos*. E duvidam que haja quem acredite em feitiços”.⁶⁷ Nos jornais, a *pajelança* é contraditoriamente definida ao mesmo tempo como uma “arte diabólica” capaz de malefícios reais, assim como uma espécie de charlatanismo e credence, que a rigor não teriam efeito nenhum, mera falsidade perante os rigores da ciência.

A requerimento dos filhos de uma mulher de nome Inocência, que faleceu no dia 17 do corrente mês, concedeu o sr. delegado de polícia permissão para se proceder a autópsia no cadáver da dita mulher que, há quatro para cinco anos, tinha o ventre e estômago assaz volumoso, sem se conhecer a causa de tal incômodo.

Foram peritos o srs. Dor. Trajano Borge de Abreu Marques e o cirurgião dentista José Pereira Pinto Júnior, os quais verificaram, pelo exame feito, que toda aquele sofrimento era devido a um Kisto no ovário.

Houve bastante aglomeração de pessoas no lugar do exame, todas ansiosas para saber: porque a pagelança da terra dava a finada por *enfeitada*!

Uns diziam que era um jacaré que estava na barriga!

Outro uma cobra! Outros encantamentos de mãe d’água! Houve gente que a ouvia gemer, roncar e até chocalhar!...

Felizmente a ciência fez calar a bruxaria.⁶⁸

Porém, naquela cidade em que a maioria da população não tinha acesso regular aos hospitais, cujas condições eram péssimas, e a ciência era coisa de “doutores”, gente branca com diploma, os chamados *pajés*, conhecedores das plantas medicinais da terra, ofereciam os primeiros socorros aos mais necessitados, além da assistência espiritual e comunitária. Por outro lado, posto que a polícia era instituição exclusivamente repressiva para os cativos, libertos e homens e mulheres livres pobres, a lógica do

⁶⁵ A Pacotilha, 13 de setembro de 1881, p. 03.

⁶⁶ A Pacotilha, 2 de agosto de 1881, p. 02.

⁶⁷ A Pacotilha, 2 de novembro de 1881, p. 02.

⁶⁸ Diário do Maranhão, 1º de agosto de 1887, p. 02.

feitiço e dos *encantamentos* era uma alternativa de regulação de conflitos, de “fazer justiça”, como se diz, de modo relativamente autônoma do escrutínio senhorial, numa linguagem cultural complemente diversa daquela da “Atenas brasileira”. A *pajelança* que corria solta pela rua da Misericórdia, em casa de Felicidade, na praça do mercado, “sob a chefia de uma tal Agarra a Chica”, na praça d’Alegría, a cargo de um preto velho que esmolava pelas ruas e a conhecida Carmina *papae*, na rua do Poço, onde a frequentava Francisca Canela, compõe a geografia imaginária da cidade negra em São Luís.⁶⁹ Um território simbólico de fronteiras móveis, mas enraizado nos largos do Desterro e de Santiago, na região da Fonte das Pedras e da Fonte do Apicum, nas imediações da Igreja de São Pantaleão, na rua do Mocambo e da Crioulas, no bairro da Madre de Deus, lugares que compunham a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição e suas cercanias.

Os últimos africanos de São Luís

É nessa região que os africanos estabeleceram seus territórios mais duradouros na cidade. Segundo o recenseamento do Império, essa população já era pouco numerosa em São Luís do ano de 1872, cerca de 282 pessoas sendo 117 homens e 165 mulheres. Situação muito diferente de Salvador, na Bahia, onde a presença da população africana era marcante ainda nas primeiras décadas do século vinte. Em *Os Africanos no Brasil*, o médico criminologista Nina Rodrigues narra que chegara a conhecer os últimos africanos da capital maranhense.

Em viagem que fiz ao Maranhão em 1896, fui visitar os últimos negros africanos que existiam na capital daquele Estado e que são ali geralmente conhecidos por negros Minas. Eram duas velhas, uma gege, hemiplégica e presa a uma rede de que não mais se levantava, e a outra, uma nagô de Abeokutá, ainda forte e capaz de fazer longas caminhadas, residindo ambas em pequenas casinhas nas proximidades de São Pantaleão.⁷⁰

A designação “mina” referia-se aos africanos escravizados vindos para o Brasil através do Forte de Elmina ou S. Jorge da Mina, na Costa do Ouro, na atual República de Gana. Mas também designa, de modo mais abrangente, os negros de origem sudanesa, como por exemplo, os nagôs, fantis e jêjes. Como diz o ditado, “os minas, tão

⁶⁹ Os locais mencionados são citados nas seguintes notas de jornal, respectivamente: A Pacotilha, 17 de Agosto de 1883, p. 03; A pacotilha, 24 de Maio de 1884, p. 02; 16 de Agosto de 1883, p. 03; A Pacotilha, 19 de Novembro de 1883, p. 02.

⁷⁰ RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de pesquisas sociais, 2010, p. 116.

bravos, que aonde não podem chegar com o braço, chegam com o nome...”. Com efeito, eles fizeram história no Maranhão. Esses africanos deixaram marcas duradouras na memória social de São Luís, na religiosidade popular e mesmo na arquitetura da cidade. Famosa foi Catarina Mina, rica comerciante que estabeleceu seu negócio num imponente sobrado da Praia Grande, ladeando e competindo com os portugueses e os grandes comerciantes da terra. Catarina Rosa Pereira de Jesus, oriunda da região da Costa da Mina, conseguiu comprar sua alforria vendendo quitutes no bairro comercial, foi senhora de escravos e fez fortuna com a qual alforriou diversos amigos. Distinguiu-se ao caminhar pela cidade seguida de suas escravas descalças, em observação à etiqueta senhorial, mas vestidas de rendas e bordados, ostentando pulseiras, brincos e colares de ouro. Mulher belíssima, segundo os cronistas, adorava vestir-se de seda e brocados no passeio público, como as brancas finas de São Luís, e muitas, muitas joias.

O cartunista maranhense João Afonso (1855-1924), no livro *Três Séculos de Modas* (1923), realizou a descrição mais pormenorizada dos modos da “preta mina” enquanto um tipo social específico e emblemático das ruas de São Luís:

Chegados ao Maranhão, se aí já não for habitual cruzar nas ruas a “preta mina”, pelo menos haverá quem se recorde de a ter visto, há menos de cinquenta anos, pomposamente adereçada nos dias das grandes festas. A “preta mina” vestia camisa e saia; camisa decotada, de mangas curtas, toda guarnecida de belíssima renda almofada, quando não era de labirinto, ou de “cacundê”; saia de finíssimo e alvíssimo linho, tendo na beira largo fôlho, também de renda, como de renda é o lencinho que ela cuidadosamente segura na mão direita; e se a salaia portuguesa exhibe, no dia do oráculo da sua paróquia, o melhor de seus haveres, representados em dices e teteias de ouro, o “ouro” da “preta mina” é muito mais abundante, e mesmo muito mais sólido: na cabeça um par de pentes, e um par de “travessas”, de tartaruga, chapeados de ouro cinzelado nas orelhas, enormes brincos de ouro, obra do Porto; a começar pelo pescoço, até ao decote da camisa, não se vê a pele no colo, oculta sob uma sucessão de enfiadas contos de ouro em grossos bagos, a última das quais tem dependurado, no centro, um grande crucifixo de ouro maciço, e, por último, em separado, um cordão de fortes elos de ouro, de que pendem, na frente e nas costas, os “bentinhos”, ou escapulários, de N. S. do Carmo, ou de N. S. das Mercês, segundo a confraria a que a preta pertencia, e que, enquanto gente de poucos recursos se contentava em forrar com oleado, para preservar do contato da transpiração do corpo, ela queria que fossem metidos em entre duas chapas de ouro; nos braços, dois ou três pares de braceletes, de pulseiras de ouro, de alentada grossura e esquisitos feitios; em cada dedo das duas mãos, dois, três, quatro anelões de ouro, de variados labores. E com toda esta ostentação de estofos finos, rendas caras e adornos de ouro, a “preta mina” vai descalça.⁷¹

Não apenas a descrição como a imagem que lhe serve de suporte consistem em caricaturas. Mas atestam o lugar simbólico que as africanas conquistaram no imaginário da cidade de São Luís. Verdadeiras personagens das ruas, trazendo no corpo as

⁷¹ NASCIMENTO. João Afonso do. *Três Séculos de Modas*. Belém: Tavares Cardoso & Cia, 1923, p. 124-125.

insígnias das irmandades religiosas a que pertenciam e o ouro que as distinguia tanto das portuguesas e com das crioulas da terra, vestidas habitualmente com panos de chita.

Mas sem dúvida, é o *Querebentã de Zomadônu*, conhecido na língua portuguesa como Casa Grande das Minas, ou simplesmente Casa das Minas, é um dos patrimônios mais marcantes construído por esses africanos na cidade de São Luís. O terreiro onde se cultuam os *voduns*, entidades espirituais africanas, é considerado uma das matrizes do chamado tambor de mina no Maranhão. A casa também é conhecida pela afirmação de Pierre Verger, seguida por diversos especialistas e contestada por outros, como sendo o único lugar fora da África onde são conhecidas e cultuadas entidades da família real de Abomey, no antigo Daomé, atual República do Benim. Dado que origina a especulação de que o terreiro foi fundado pela rainha Nã Agotimê, que teria sido vendida como escrava pelos inimigos políticos de sua família após a morte de seu marido. Sabe-se que seu filho Ghezo, quando chegou ao poder em 1818, enviou emissários para diversas partes das Américas em busca da mãe. Acredita-se que o terreiro tenha sido fundado pela rainha Nã Agotimê, ou que as primeiras mães da casa tenham sido feitas no santo pelas mãos da própria rainha. O fato é que o vodum Zomadone, “o dono do lugar”, atravessou o Atlântico com seus filhos, que trouxeram consigo o *pégi*, carregando as pedras sagradas de sua identidade.

Ele mesmo compôs uma canção para as fundadoras do terreiro onde explica que veio de Abomey para o Brasil porque suas filhas, as *vondusis*, foram muito maltratadas e pediram a sua proteção. Conforme a tradição oral, a casa teria sido fundada por gente do “contrabando”, africanos escravizados depois da lei que proibiu o tráfico em 1831. A edificação é localizada na Rua de São Pantaleão, esquina com o Beco das Minas, paróquia de Nossa Senhora da Conceição, na região da Madre Deus. O folclorista Nunes Pereira, filho de uma das *noviches* da casa, “irmã” em língua jeje, afirmou que “há séculos a Casa Grande das Minas já se erguia nesse trecho da rua São Pantaleão, fixando-lhe a minha memória, desde 1900, esses mesmos aspectos coloniais: baixa, com várias janelas de rótulas sobre aquela rua, hoje denominada Senador Costa Rodrigues”.⁷² Entretanto, o documento mais antigo foi localizado pelo antropólogo Sergio Ferreti data de 1847, em nome de Maria Jesuína e suas companheiras.⁷³ Os pesquisadores apontam, com base em depoimentos, que poderia tratar-se de uma segunda casa, dado que remontaria a fundação do terreiro a fins do século XVIII.

⁷² PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 21.

⁷³ *Ibid.*, p. 54.

Dona Amélia, nascida em 1903, diz que conheceu várias das velhas africanas. Elas tinham o rosto “lanhado”, com marcas tribais. Diz que elas eram marcadas como os índios e falavam embrulhado. Muitas vendiam na rua angu quente e mindubi torrado e usavam o sobrenome do seu senhorio, como sua avó Cecília Maria do Nascimento Bandeira, que era africana e dançava na Casa das Minas. Dona Deni, que frequenta a Casa desde 1936, diz que ainda conheceu velhas africanas que falavam mal o português, como Mãe Preta, e que as primeiras velhas deviam já ter vindo da África preparadas como filhas-de-santo.⁷⁴

Neste sentido, o terreiro é uma indicação importante para compreender aspectos da comunidade africana que viveu em São Luís do Maranhão. “A Casa tem uma alma, naturalmente; nem todos a veem, decerto, mas todos a pressentem”, escreveu Nunes Pereira, protegido do vodun Badé, mesclando suas próprias lembranças de menino no Querebentã, no início do século XX, com os depoimentos que colheu mais tarde da venerada Mãe Andresa. “A Casa das Minas, a casa de Andresa Maria ou a Casa de Mãe Andresa reflete a alma africana que alma daquela velhinha, posta diante dos meus olhos, herdou e conservou, sem deformações, até a geração que aí está”. Malgrado a pretensão de “pureza africana” impregne todo o seu relato, o autor capturou através da figura de sua grande *nochê*, mãe em língua jeje, líder espiritual e comunitária do terreiro, o estilo de vida que aqueles africanos e seus descendentes construíram em São Luís desde a primeira metade do século XIX.

A Casa é das Minas, sim, uma sociedade africana transplantada para o Brasil, mas o patrimônio que ela representa está confiado a uma verdadeira Mãe: autoritária, quando é mister; boníssima, sempre.

A presença da Dona dessa Casa se denuncia no mais obscuros fatos domésticos e nas maiores solenidades religiosas. Devem-se ao seu gosto estético, muitas vezes, algumas “descobertas”, quer na disposição interna da Casa, na sua ornamentação, como traje e nas atitudes dos membros daquela família.

A disposição de alguns penteados, a que se submetem as meninas é conservada pelos adultos, sofre influência do gosto daquela Mãe. E o mesmo acontece com o preparo e a ornamentação dos pratos de quitutes típicos, pois a cozinha africana tem naquela Mãe uma orientadora esperta e delicada.

Os quitutes assim, conservam, através das gerações que sucedem nessa Casa, o sabor que lhes senti pela primeira vez, o sabor que tiveram outrora e ainda o têm hoje na África longínqua. E o azeite que se vaza nas lâmpadas votivas, é o mesmo, e as velas que se acendem propiciatoriamente para os Voduns têm o mesmo tamanho e a mesma conformação.

Não há questões jurídicas entre os membros daquela família sujeita a Mãe tão diligente, tão tradicionalista e tão austera; mas houvesse, a sua figura se revestiria da imparcialidade de um juiz.⁷⁵

O relato faz transbordar o carisma e o poder de Mãe Andresa na direção de sua comunidade. Sergio Ferreti calcula que Andresa Maria de Sousa Ramos nasceu na

⁷⁴ FERRETI, Sergio. *Querenbetã de Zomadonu*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2009, p. 55.

⁷⁵ PEREIRA, A Casa..., op. cit, 1979, p. 22.

cidade de Caxias por volta de 1855. Não era africana, mas provavelmente tinha ascendência jeje e chegou ainda jovem ao terreiro, tornando-se uma das suas *gonjaí* no último quartel do século XIX. Ela conheceu, conviveu e incorporou muito do estilo de vida das velhas africanas que ainda habitavam a Casa nas primeiras décadas do século XX, conforme a tradição oral. Tornou-se a segunda *nochê* brasileira do terreiro em 1915, por volta dos sessenta anos, e faleceu bem mais tarde, dia 20 de abril de 1954. Neste sentido, embora o relato seja da década de 1940, acredito que Nunes Pereira tenha decifrado uma lógica simbólica de longa duração, em particular, as noções de autoridade e hierarquia que presidiam a vida comunitária daquela morada. Noções que, *latu senso*, com significados culturais diversos, eram possivelmente compartilhadas por outros africanos da cidade, na segunda metade do século XIX, uma vez que se tratava de indivíduos originários de sociedades dinásticas, teocráticas, compostas de estamentos e castas. Não é exagero supor que havia uma concepção hierárquica de organização da vida cotidiana entre esses negros estrangeiros que lhes permitiu desenvolver padrões conduta relativamente autônomos do poderio senhorial e do catolicismo tradicional.

O mesmo se pode dizer da *Casa de Nagô* cujas relações com os jejes que fundaram Casa das Minas, conforme a memória oral negra do Maranhão, data de fins do século XVIII. Pai Euclides M. Ferreira (Talabyan), narra que:

De acordo com a nossa memória oral, os negros nagôs Abionton e os Jeje-Fon, no Maranhão firmaram parcerias e estabeleceram laços, propiciando o nascedouro de uma amizade que não floresceu em suas terras de origem.

Nesse período, os dois grupos estavam trabalhando na construção da Fonte do Ribeirão na cidade de São Luís, sendo que a Casa de Nagô estava instalada na antiga Rua das Crioulas, atual Cândido Ribeiro, nº 779 e a casa dos negros Jeje, na Rua de Santana. Tendo em vista a amizade entre eles, os Nagôs convidaram os Jejes para conhecerem a região onde os mesmos estavam e verificando a referida localidade, se agradaram da mesma e a partir daí providenciaram a mudança da Rua de Santana para a Rua de São Pantaleão onde estão instalados até hoje.⁷⁶

O autor informa que Mãe Rosalina, que chegou ao terreiro antes da Abolição, afirmava que a Casa de Nagô “foi fundada dia 1 de janeiro de 1792, por africanos de nações diferenciadas, como os Cabindas, Bisagós, Cacheus, Felupes, Tapas, e outros. No entanto, a condução do processo ficou reservada aos Nagôs ou Anagonus.”⁷⁷ Outros relatos, colhidos de pessoas antigas no culto, afirmavam que a Casa era da “época de D.

⁷⁶ FERREIRA, Euclides M. *Itan de Dois Terreiros Nagôs*. São Luís: Casa Fanti-Ashanti, 2008, p. 35.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 37.

Pedro I” e teria sido fundado por “malungas” africanas “de nação”.⁷⁸ A legendária Vitorina Tobias dos Santos, mais conhecida em São Luís como Mãe Dudu, contava que a primeira chefe do terreiro chamava-se Josefa e era conhecida por ‘Zefa de Nagô’, que juntamente com Maria Joana de Bem Fica e Agostinha, fundou o clã Nagô no Maranhão. “Eu ouvi falar - disse Dudu – que Josefa tinha sinais tribais no rosto e era de Angola. Não sei se isso era verdade. O senhor dela era Rei Badé”.⁷⁹

A Casa de Nagô marcou a própria toponímia da cidade. Segundo a memória oral negra de São Luís, o nome antigo da rua em que a mesma está localizada chamava-se Rua das Crioulas em referência a existência do terreiro. Além do quê, diferente da Casa das Minas que não originou novos terreiros, os nagôs Abiuton expandiram seu culto na cidade, tornando-se a segunda grande referência para cultura e religiosidade de matriz africana na capital maranhense.

Trata-se de uma meia morada, com uma porta e duas janelas na fachada. No salão de frente fica um altar católico, com a acesso para o quarto dos orixás, este com porta para a varanda de dança, cujo piso é de terra batida, a semelhança de outras casas antigas. A varanda tem vários peitoris e dá para um pátio, onde as pessoas de fora assistem o tambor. Este pátio tem comunicação com a casa, através de duas portas, e é continuado pelo quintal, onde são cultivadas plantas usadas ritualmente. Depois da varanda, há um longo corredor, que dá para vários quartos. No primeiro fica o “vandercome” e dentro dele o peji, lugar sagrado onde se encontram os assentamentos dos principais orixás desde o começo da casa, juntamente com os seus fundamentos. Depois do “vandercome”, há outros quartos, nos quais reside o pessoal da casa. Seguindo o corredor chega-se à cozinha grande, em que são preparadas as comidas de obrigação.⁸⁰

O dado revelador da Casa das Minas e da Casa de Nagô no espaço social de São Luís, enquanto polos culturais da cidade negra, é que essas moradas constituíam mesmo uma espécie de contraponto africano às visões de mundo talhada nas pedras e azulejos dos trapiches e sobrados das áreas comerciais e nobres da cidade. Elemento que se torna ainda mais interessante quando comparamos a sua estrutura à do *compund*, modelo típico de morada africana, encontrado na região da atual da Nigéria e da República Popular Benin, donde eram originários os *voduns* cultuados na Casa das Minas, e presumivelmente, alguns de seus habitantes, fiéis e descendentes.

Mariano Carneiro da Cunha, em *Da Senzala ao Sobrado*, realizou um estudo pioneiro sobre a interferência dos “brasileiros”, traficantes negreiros e africanos retornados ao seu continente, na evolução da arquitetura africana. O autor define o

⁷⁸ SANTOS, Maria do Rosário Carvalho. *O Caminho das Matriarcas Jeje-Nagô*. São Luís: FUNC, 2001, p. 47.

⁷⁹ Ibid., p. 26.

⁸⁰ Ibid., p. 47.

compund como um conjunto arquitetônico urbano de casas arranjadas em composições quadrangulares. Tratava-se da justaposição de várias “casas de três pernas”, unidade básica de habitação iorubá. “As partes mais importantes do *compaund*, sem dúvida, são a varanda, o vestíbulo e o pátio, pois é nela que se realizam a vida social. (...) Os quartos tem apenas a função de dormitórios. São escuros, não têm janelas ou, se as tiverem, as persianas são mantidas fechadas.” Assim, o espaço se fecha em torno de zona interna privilegiada, a varanda e o pátio, que constituí o centro da sociabilidade coletiva. Um achado do pesquisador foi demonstrar como a enorme expansão da arquitetura brasileira na Nigéria e no Benin teve que responder a essa focalização interna no espaço do *compund*, fazendo-o a base do sobrado brasileiro na África Ocidental.

De um pátio aberto cercado de construções uniformes, conforme descrito, a casa ioruba tornou-se um sobrado coberto, de desenho quadrangular, e o que era antes uma grande área central reduziu-se a um corredor. Mesmo assim, todas as qualificações espaciais permaneceram idênticas. O convívio social continuou a se dar no corredor, como anteriormente se dava na varanda, no saguão, ou mesmo no pátio. Essa parte central da casa permaneceu investida de todos os traços culturais que a caracterizavam outrora. Em outros termos, ela permaneceu o foco para o qual convergia toda a vida do *compaund*, podendo servir, se necessário, de cozinha.⁸¹

Em São Luís do Maranhão, o que parece acontecer no exemplo da Casa das Minas é o fenômeno inverso. Uma casa colonial portuguesa evolui para uma forma próxima ao *compund*, adequando-se à exigência de focalização interna da arquitetura africana tradicional. No fim do século XIX, a comunidade das minas possuía apenas um casarão de taipa de esquina, equivalente aos cômodos da família espiritual de Davice, a qual pertence *Zomadone*, vodun das fundadoras do *Querebentã*. Mas durante a gestão de Mãe Hosana (1910-1914), primeira *nochê* brasileira do terreiro, o prédio ao lado foi adquirido e a Casa das Minas tornou-se um conjunto de duas casas geminadas de aproximadamente 1500 m², com uma grande varanda comprida e um pátio central chamado *Gume*. Estes locais da casa, como no *compund*, constituem o centro da vida social e religiosa daquela morada em oposição aos quartos que servem de dormitório.⁸²

⁸¹ CUNHA, Mariano Carneiro da. *Da Senzala ao Sobrado*. São Paulo: Nobel\EDUSP, 1985, p. 109.

⁸² A memória de Nunes Pereira sobre a Casa segue de perto os usos sociais e culturais do espaço: “Como vários compartimentos em minha meninice me eram defesos, nessa Casa só uma área me ficaria minunciosamente na lembrança: a do terreiro, largo, com plantas ornamentais, com árvores frutíferas, uma copada cajazeira e vários pés de ginja, ácidas e vermelhinhas, a cuja sombra brincavam as crianças e se assentavam em esteiras algumas velhas, cachimbando, silenciosamente horas a fio. (...) Um corredor só, desde a porta quase à esquina, vai ter a varanda onde os Voduns dançam em certas solenidades. Essa varanda é separada do terreiro por um muro de um metro e tanto de altura, com pilares que lhe pousam ao longo, arrimando o telhado sem calhas. Ver PEREIRA, *A casa...*, op. cit, 1979, p. 22-23. Muitas das festas

Mas todo o *Querebentã* parece mesmo voltar-se para o pátio. O *Gume* onde os africanos fizeram os assentamentos da Casa e onde se localiza a cajazeira sagrada. As distinções entre as famílias dos voduns preside a distribuição dos demais quartos da Casa, onde apenas as pessoas que pertençam àquela linhagem espiritual podem habitar. A saleta mais especial da casa é o *Comé* onde foi assentado o *pégi*. Apenas a *nochês* da Casa e as *vondunsis* antigas podiam adentrá-las no tempo de Mãe Andresa. “Eu quero beber água, minha garganta está em tuas mãos” era o pedido de licença que as velhas africanas pediam para adentrar o recinto.⁸³ Num dos cantos desse cômodo está *pégi*, representado por um triângulo isósceles traçado no chão onde estão depositadas jaras com água representando os voduns cultuados no *Querebentã*.

A comunidade africana de São Luís, pouco numerosa e por isso menos diferenciada da população negra em geral, constituía uma das principais referências da cultura popular maranhense. “O abaixo assinado tem a honra de convidar as exmas famílias e o público em geral para assistirem a morte do *bumba meu boi* – “ESTÁ NA FAMA” – que terá lugar amanhã (domingo) às 5 horas da tarde na rua S. Pantaleão, casa das minas”.⁸⁴ A imagem de um festejo de morte do *bumba meu boi*, na presença de excelentíssimas famílias e do público geral, revela a enorme capacidade de mediação simbólica e articulação de universos culturais distintos; toda a sabedoria daquelas velhas africanas.⁸⁵ Esses negros estrangeiros também são apontados como os criadores do tambor de crioula, uma das manifestações populares mais características do estado, além de construírem o próprio *Tambor de Mina*, cultuadíssimo no Maranhão. Não sem razão, conformavam um polo de organização ética e moral dos estilos vida em São Luís.

O dilema da sociedade maranhense a partir da década de 1850 é que o crescimento da população negra livre ameaçava os critérios de distinção entre os grupos sociais, configurados pela etiqueta escravista. Tensão social tanto mais grave e acirrada devido ao aprofundamento da crise do setor agroexportador do algodão, do arroz e da cana de açúcar e a pouca influência das elites maranhenses na construção do estado

litúrgicas da Casa das Minas ocorriam nessa área da varanda, também chamada *guma*, onde se assiste diversas cerimônias de culto aos voduns.

⁸³ PEREIRA, A Casa..., op. cit, 1979, p. 29.

⁸⁴ A Pacotilha, 4 de agosto de 1900, p. 03.

⁸⁵ Com efeito, elas se fizeram respeitar numa sociedade preconceituosa e intolerante “Pede-se a pessoa que levou por brincadeira ou com má intenção, a imagem do Menino Deus, da casa das Minas, que se achava no altar ali armado, queira fazer o obséquio de ir entrega-lo na referida casa, pois viu-se perfeitamente a pessoa que tirou-a e não se lhe disse nada para não envergonhá-lo, e não dizer-se – enfim é festa de pretos (...)”. A Pacotilha, 22 de junho de 1887, p. 03.

nacional. Nestas circunstâncias, a situação periférica da província na política e na economia brasileira configurou um espaço social no qual as categorias de *cor* precisavam ser mobilizadas para distinguir não apenas senhores e escravos, mas também assinalar o prestígio da cor branca, bastião simbólico do lugar social a despeito da percepção e do sentimento da “decadência”, categoria cada vez mais comum no discurso dos letrados da Atenas brasileira.

A ausência de significados culturais fixos nas classificações de cor utilizadas para designar os grupos subordinados, isto é, sua relativa autonomia em relação ao *stricto sensu* escravista bem antes da Abolição – como é notório no discurso dos letrados sobre os espaços de autonomia e lazer da população pobre de São Luís – foi o resultado do alargamento semântico de termos como “preto” e “negrinha” para classificar e subjugar uma população negra imensa e majoritariamente livre. Das afinidades eletivas entre a “decadência” das elites maranhenses e o processo de emancipação na província emergiram as bases materiais e simbólicas do racismo moderno no Maranhão.