

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Jeferson Santos da Silva

O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM
CIÊNCIAS SOCIAIS

Jeferson Santos da Silva

O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana

Orientadora: Prof^ª Dr^a Josildeth Gomes Consorte

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Jeferson Santos da Silva

O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof^a Dr^a Josildeth Gomes Consorte.

SÃO PAULO

2014

Banca Examinadora

*Olhe! Não estou aqui por querer. Olhe, me trouxeram à
força; Não deixaram nem eu mesmo arrumar a minha trouxa
[...] Me jogaram num navio, lá embaixo no porão; Me
trouxeram pra um país, que só tem corrupção; No principio
eu fui escravo, a História não contou; Mas ainda sou
escravo, a cicatriz não sarou!*

*Meus neguinhos, vivem nas favelas...semi-senzala é....semi-
senzala...É tudo maltratado...só porque é neguinho, só
porque é neguinho, só porque é neguinho.*

José Cícero Honorato (Tio Colíca, enquanto fazia a barba no quintal da casa de meus pais, cantava...)

Agradecimentos

À minha orientadora, Prof^a Dr^a Josildeth Gomes Consorte, por mais uma vez ter me aceitado como orientando e por ter me guiado de forma coerente na realização deste trabalho.

Aos professores doutores Moisés de Melo Santana, Terezinha Bernardo, Maria Antonieta Antonacci, Kabengele Munanga, Dagoberto José Fonseca e Maria Celeste Mira por terem aceitado o convite para composição de minha banca examinadora, quando me ofereceram sugestões importantíssimas ao desenvolvimento deste trabalho.

Aos meus pais e família pelo apoio às minhas decisões. À tia Marlene que sempre se preocupou com os rumos da educação de seus sobrinhos.

À minha companheira Flávia e nosso filho Francisco, pelo carinho e companheirismo constantes.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL) e ao CNPq pelo financiamento de minha pesquisa por meio de uma bolsa de estudos.

SILVA, J. S. da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2014.

Resumo

A referência ao passado ao se falar do negro, por parte da classe letrada de Alagoas, é um fato facilmente constatado aos que minimamente se propõem a adentrar num meio de polígrafos que se aventuraram a relatar a vida daquele – o negro – em ensaios e escritos outros. Apesar de tal referência estar presente na quase totalidade da produção bibliográfica que por alguma razão abordou o negro no estado, a verdade é que a mesma terá nos estudos de folclore seu lugar privilegiado. Apesar da reviravolta nos estudos do negro e sua cultura – os mesmos indo da sua depreciação completa ao seu reconhecimento e valorização –, o que tivemos de fato não representou verdadeiramente uma guinada na abordagem daquele segmento pela elite nordestina, senão o golpe final de morte da presença do negro na região pois, se é bem verdade que o negro não é mais inferior, também o é que ele não está mais entre nós, assim como quiseram as pessoas de letras do estado de Alagoas, e porque não dizer de todo o nordeste.

Palavras-chave: Historiografia; Alagoas; Negro; Folclore.

SILVA, J. S. da. **O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2014.

Abstract

The reference to the past when the Alagoa's old elites talks about black people is a fact for anyone interested in black people history in such place. Although such reference be present at the most of publications that discussed on blacks, it will be in the folklore studies that such prospective will find it place. Despite of evolution on black studies and it's culture – it going from your complete depreciation to your acknowledge and valorization –, what we had in fact didn't represent a significant change in the elite's broach about that issue. Such way of broach represented the final stab on the black people existence on that region (north-east), because, if is true that black people is not inferior anymore, it's also true that blacks are not between us, because they are part of our past now.

Key-words: Historiography; Alagoas; Black People; Folklore.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1 – Dos tempos coloniais às primeiras décadas do século XX: o negro como problema a ser resolvido	18
Capítulo 2 – O lugar do negro alagoano por excelência: os estudos de folclore.....	45
Capítulo 3 – De sua abordagem no tempo passado ao passado de quem escreve: o negro nas crônicas e romances de alagoas.....	91
Considerações Finais.....	100
Referências Bibliográficas.....	105

Introdução

Qualquer pessoa que se aventure a querer saber onde está o negro na historiografia alagoana vai rapidamente chegar a uma conclusão: a população negra não está mais entre nós. Tal conclusão causaria minimamente uma pequena confusão na cabeça de quem realizou tal exercício, ao constatar que a presença da população negra na atualidade é um fato no estado. O suposto desaparecimento do negro em Alagoas não se dá pela ocultação do mesmo dos registros escritos mas sim, pelo lugar que tais registros conferem àquela população, qual seja, o lugar do passado. Seja por meio das narrativas sobre o surgimento e queda do Quilombo dos Palmares, ou mesmo pela extensa produção dos estudos de folclore no estado, o que percebemos é que a abolição da escravidão levou o negro consigo, quase que por decreto. Decreto este não sancionado pela princesa Isabel, mas sim, pela classe letrada de Alagoas. Muitos desta classe tiveram expressão nacional a exemplo de Arthur Ramos, Manuel Diegues Jr, Estácio de Lima, dentre outros. Apesar de tal expressão, seus registros bibliográficos demonstram um pertencimento bastante local quanto à linha que tomaram no relato dos assuntos concernentes a população negra no país, no intuito de fazer desta, nada além de lembranças a serem esquecidas. É importante que se diga que tal intuito foi bem sucedido, e permanece vivo até hoje, anos depois de seu surgimento nas primeiras décadas do século XX, pois ainda encontramos um conjunto de produções intelectuais que comungam da mesma perspectiva, a qual pretendemos analisar neste trabalho.

A história do negro em Alagoas ainda está por ser contada. A despeito de algumas iniciativas que temos acompanhado, a exemplo de alguns artigos disponíveis na publicação anual do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Alagoas denominada *Kulé-Kulé*, o que temos no grosso são as obras clássicas das pessoas de letras desse estado. É importante dizer que algumas dessas obras clássicas ainda assim são pouco ou mesmo não consultadas, como é o caso das crônicas e dos contos literários, os quais constituem fonte importante na composição da história do negro em Alagoas. Tais pessoas de letras, na sua maioria, compunham os segmentos das classes abastadas e bem situadas do estado, sendo estas, famílias senhoriais ou mesmo filhos de funcionários do alto escalão do poder público.

Independente do ramo ao qual se filiavam, suas perspectivas e preferências, evidenciadas em seus registros escritos, situam os mesmos dentro de uma gama de escritores nordestinos que, diferentemente do que podemos ver em alguns intelectuais da região Sul/ Sudeste da mesma época, davam continuidade ao legado freyriano, ignorando assim, qualquer tentativa de estudos sobre relações raciais, ou, melhor dizendo, referiam-se àquelas relações como sendo harmônicas, destituídas de qualquer natureza de conflito, o que por sua vez desautorizaria qualquer tentativa de análise, mesmo que fosse para confirmar o argumento acima, como o fez Thales de Azevedo. Desse modo, tal atitude constituía muito mais uma forma de negar o debate do que uma conclusão adquirida por meio de análise qualquer que seja. Negar o debate não apenas por correr o risco de se constatar o racismo evidente em nossa sociedade mas, também, e principalmente, pelo fato do mesmo ter como base primeira de discussão, o reconhecimento da presença negra em nosso meio no período pós-abolição.

Apesar da postura acima ser encontrada na quase totalidade da historiografia alagoana, é possível encontrarmos algumas raríssimas vozes dissonantes em alguns escritos pouquíssimos frequentados pelos estudiosos do tema. Nos referimos aqui em particular a duas obras, quais sejam, *Padre Cornélio: cenas da vida alagoana*, a qual constitui uma das novelas de Luiz Lavenére, publicada em 1921. Neste livro, Lavenére institui um diálogo entre os personagens no qual um deles demonstra o não desejo de ter seu filho matriculado numa escola pública do estado pelo fato da presença da população negra na mesma (pp. 110, 113). Tal livro não tem por objeto o estudo das relações raciais em Alagoas mas acaba por evidenciar uma realidade na qual o preconceito racial é vidente nos primeiros anos do século XX.

Numa outra oportunidade nos deparamos com o livro de Pedro de Carvalho Villela, intitulado *Mundaú* (1950; 1977), o qual também não se trata de nenhum trabalho sobre relações raciais, mas que também, assim como o de Lavenére, nos relata práticas locais de racismo e, neste último caso, como a população negra reagiu ao mesmo. O autor em questão faz menção à criação de um clube dançante, também nos primeiros anos do século XX, alcunhado Terpsychore, frequentado apenas por negros no município de Rio Largo, como resposta a outro congênere da capital alagoana onde apenas era admitida a entrada de brancos, o Clube Fênix. Espantoso e curioso é notar que apesar de tal constatação, o autor afirma: *E como não temos preconceitos raciais, os negros fazem o que querem em nosso país, contanto que não incomodem*

ou prejudiquem os brancos e parece que todos sentem isto, porque nunca se vê a menor desavença ou conflito. (1977; p. 174).

Alguns estudiosos ensaiaram o que poderíamos considerar como sendo estudos de relações raciais em Alagoas, a exemplo do trabalho de Nádia Fernanda M. de Amorim, intitulado *Os Mórmons em Alagoas: religião e relações raciais*, editado em 1986. Apesar do título do livro, o que o mesmo apresenta de relações raciais se resume ao fato dos componentes da referida ordem religiosa, num primeiro momento, não aceitarem negros entre os seus, o que segundo a autora será abolido posteriormente. Ainda assim, a análise é feita entre os componentes originais da ordem – estrangeiros na sua quase totalidade – e negros alagoanos. O que temos com isso é algo bastante restrito do ponto de vista de um objeto de estudo na medida em que a relação negro X branco é feita de maneira bastante pontual, não perpassando por todo o livro. Não seria forçoso afirmar que a análise feita acaba por contribuir com a idéia bastante comum entre os nossos de que o preconceito e a discriminação racial constituem práticas de uma realidade alienígena a nossa.

Outro trabalho publicado três anos antes do acima citado é o de Ernani Otacílio Méro, curiosamente também no campo da religião, *Religião e Racismo: discriminação racial nas irmandades*. Nesse livro, Ernani Mero faz uma análise dos regimentos e estatutos de algumas das irmandades religiosas presentes em Alagoas. Embora o título do livro faça menção a racismo e discriminação racial, tais fenômenos são analisados no final do século XIX, num contexto ainda escravocrata.

Alguns estudos que tiveram por objeto o negro em Alagoas, como o caso da obra de Abelardo Duarte, *Folclore Negro das Alagoas* (1974), fazem menção a questões como as de ascensão social. Vejamos o que diz Duarte sobre o assunto:

Nas Alagoas, como mostrei acima, evoluiu o fenômeno de maneira um pouco diversa; mas, não há negar, num sentido ascensional da escala social.

[...].

Estamos presenciando essa mudança de status social influir diretamente sobre a evolução dos nossos folguedos populares. A medida que vão as classes sociais entrando na posse de novas conquistas e incorporações, que ascendem a novo gabarito, ou escalão, mudam de estalão, assimilam novos hábitos, melhoram o padrão de vida pela técnica e artesanato, e adquirem pela alfabetização e culturalização outra mentalidade em relação a tudo que as cercam [...]. (DUARTE; 1974, pp. 328-329)

Num outro trecho anterior do mesmo livro, o escritor alagoano ainda se expressaria como segue:

Há problemas interessantíssimos que os fatos folclóricos estão a suscitar: o da ascensão das massas, por exemplo, sob vários aspectos por que se encare o fenômeno, incluindo a alfabetização e conseqüente mudança de estalão de cultura, e sua repercussão sobre os fatos folclóricos. (DUARTE; 1974, p. 12)

Como podemos notar, para Abelardo Duarte só se torna interessante falar em ascensão social quando a mesma servir como um dos fatores de interferência nas manifestações folclóricas. Ainda assim, apesar de seu livro tratar do negro, quando o mesmo se refere a ascensão social, não é mais o negro que parece estar em questão, mas sim, as massas, o que coloca por terra uma possível análise da parcela negra da população.

Apenas em 2011, portanto mais de cinquenta anos após o surgimento dos estudos de relações raciais no Brasil, é que teremos a publicação em Alagoas de um livro intitulado *Discriminação Racial em Alagoas: O Papel da Comissão de Defesa das Minorias da OAB/AL*, publicado pela editora da Universidade Federal de Alagoas. O livro, primeiro trabalho a tratar da temática sob uma perspectiva mais abrangente – ao menos é o que parece pretender os autores – tenta traçar um quadro de como o preconceito racial tem se manifestado localmente, por meio da análise de casos que chegaram ao conhecimento da Comissão de Minorias da Ordem dos Advogados do Brasil, seccional Alagoas. Tal estado de coisas pode ser compreendido quando nos deparamos com declarações como as do estudioso alagoano, autor de *O Banguê nas Alagoas*, Manuel Diegues Junior em artigo intitulado *O Quadro Social Oitenta Anos Depois da Abolição*, publicado na revista *Cadernos Brasileiros*:

[...] não tendo sido oferecidas aos ex-escravos e a seus descendentes oportunidades de melhoria social, dentro do rigoroso imobilismo de nossa estrutura social, foram eles relegados às camadas mais baixas da população, marginalizados no processo social, não pela cor, mas pela situação social. Esta marginalização, evidentemente, não ficou limitada a eles; alastrou-se a todos os integrantes das classes pobres da população, qualquer que fosse a origem mais

preponderante (branca, ou índia, ou negra), numa marginalização bastante ampla, cada dia mais sensível e não apenas visível, quer na sociedade rural, quer na sociedade urbana.

Esta marginalização, tanto rural como urbana, não se restringe aos negros e seus descendentes; alastra-se a brancos e mestiços. Não é exclusividade da gente chamada de cor. [...].

Desta maneira, e de um ponto-de-vista em que me coloco no exame da problemática social, creio que não se pode falar isoladamente de uma situação do negro, do ponto-de-vista social, oitenta anos depois da Abolição da Escravatura. O elemento negro oriundo da escravidão se diluiu, depois de 13 de maio, nas camadas mais baixas de nossas populações, como trabalhador rural, como serviçal urbano, como trabalhador em atividades as mais humildes na escala das profissões. E se observe que nem sempre se tratava de elemento puramente negro; mas igualmente, e sobretudo, de mestiços, ou mulatos, que engrossavam, nos últimos anos do regime escravagista, a população escrava.

Assim se me afigura porque, decorrido este tempo, a mestiçagem havida, criadas novas condições de vida, o que se verifica no quadro social brasileiro não é uma distinção de cor, mas de classe; não uma separação segundo a origem étnica, mas segundo a posição social. Na realidade, o que se observa na situação brasileira de nossos dias é menos uma separação de descendentes de antigos escravos do que uma marginalização de grandes grupos da população brasileira, indistinguidamente pela cor, mas claramente pelo *status* social. (Cadernos Brasileiros, 1968; pp 70-71)

Para Diegues Jr., a supressão do regime escravocrata acabou por tabela com a referência ao negro enquanto particularidade étnica. Dito de outra forma, a referência ao negro como segmento específico da sociedade brasileira só tinha razão de ser dentro do velho sistema colonial baseado no trabalho escravo. Segundo o autor, o ex-escravo, portanto, o negro, teria sua condição étnica dissolvida não apenas em sua inserção no mercado de trabalho livre, como também no dito processo de miscigenação de nosso povo. Esta última seria a evidencia da ausência de critérios raciais no processo de marginalização do negro. Aliás, a própria existência deste é posta em questão com tal argumento. Em resumo, para Diegues Jr., não havia um problema do negro no pós-abolição. Curiosamente, Florestan Fernandes também publicara artigo no mesmo número da revista, naturalmente com posição contrária ao do intelectual alagoano.

A ausência de estudos sobre relações raciais contemporâneas em Alagoas pode ainda ser compreendida por meio da fala de respeitado alagoano, o escritor Dirceu Lindoso, membro da Academia Alagoana de Letras, o qual em um de seus livros, *Formação de Alagoas Boreal*, pode nos informar a respeito do que pensa sobre a negritude brasileira. Vejamos:

[...] Só em nossos dias a negritude brasileira fechou-se em torno do Zumbi dos Palmares, e não poderia ser de outro modo, pois se trata do único herói negro de nossa história no período colonial de grande potencial libertador, já que Henrique Dias, negro e talvez angolano, pertencia à nobreza portuguesa. Entretanto, de um modo consciente ou não, grupos intelectuais negros se deixam seduzir perigosamente com o modelo estadunidense de negritude, esquecidos que a carga afro-cultural dos nossos negros, mesmo quando intelectuais, é muito maior que a dos negros estadunidenses, já inteiramente integrados em religiosidades não-africanas, como a Igreja Batista, seduzidos pelo conforto da sociedade industrial anglo-saxônica. Nos Estados Unidos não há xangôs. Não há candomblés. Não há macumba, como em Niterói. Nem há voduns minas-jejes, como no Maranhão. Sem compensações espirituais africanas, o negro estadunidense passa para o confronto, e cobra recompensas pela escravidão de seus antepassados. A recompensa é uma instituição jurídica protestante. De origem judaica. Só protestantes e judeus exigem recompensas por fatos históricos de um passado comum ou religioso. (LINDOSO; 2000, pp. 60-61).

Eis um dos *perigos* em se querer estudar relações raciais contemporâneas em Alagoas: a adoção do modelo estadunidense de negritude por parte do negro local. Aliás, o estudo de relações raciais também constitui modelo de origem estadunidense. Por meio de exercício pouco inteligível e bastante estranho (no mínimo), Dirceu Lindoso tenta apontar o que a seu ver constituiria equívoco de parte de intelectuais negros. Para que lutar por “recompensas” – entenda-se indenizações – se nós negros brasileiros podemos mergulhar no mundo litúrgico dos candomblés e demais religiões de matriz africana? Deixemos isso para os americanos e nos resignemos em rituais de iniciação. Nada mais difícil de se entender. Para Lindoso, como demonstra seus escritos, é muito mais interessante nos determos aos negros escravos papa-méis – coadjuvantes da Cabanada – da região norte do estado, bem como aos processos de miscigenação ocorridos nesta área, do que nos arriscarmos em cairmos em debates sobre políticas compensatórias. De todo modo, a velha acusação de imitação do modelo norte-americano permanece bem viva em nosso meio, o que nos ajuda a compreender o porquê do atraso do estudo de relações raciais na atualidade. Tais relações eram ainda descritas da seguinte maneira por Manuel Diegues Junior, em 1966:

Il faut dégager, sans hésitation, l'influence doucissante de l'Africaine et de l'Afrique dans les rapports entre les groupes sociaux ou dans le cadre des relations sociales dans ce Brésil dont la société s'élaborait. L'un comme l'autre participèrent à la miscigentaion, se métissant pour donner des types mêlés qui

diversifièrent notre ethnie. De plus, ils adoucirent les rapports des classes, facilitèrent le rapprochement des groupes et établirent des relations entre les divers éléments de la société. Ils le firent en participant aux fêtes de rues [...]. (MREEUB, 1966; p. 15)

Para Diegues Jr., antes mesmo de possibilitar uma realidade racial e socialmente estratificada, a presença do negro em nossa sociedade constituía em si mesma, elemento e agente fomentador de boas relações entre ele e o elemento branco. Assim como nos testemunha o ilustre alagoano, tais relações eram possibilitadas por meio de manifestações culturais como o Quilombo em Alagoas. Mais adiante em seu artigo, Diegues Jr. nos relataria – fechando com chave de ouro – a consequência e a razão de ser de tais relações adocicadas, senão vejamos:

C'est pour cette raison que jamais ne s'enracina chez le Bésilien issu de ces relations entre les deux groupes ethniques, un sentiment de préjugé de couleur, un type de ségrégation ou de discrimination basé uniquement sur la teinte, d'ou les formes de tolérance et l'acceptation des gens de couleur. Et ce sentiment de tolérance reflète l'esprit de bonté qui imprègne la formation du Brésilien, bonté qui, pour une grande part, pour une part fondamentale, est due au noir africain. (MREEUB, 1966; p. 19)

Com esse texto, Diegues Jr. conseguiu ir além das impressões de Gilberto Freyre e Thales de Azevedo juntos, no tratar de nossas relações raciais. Por meio do mesmo, o autor abre uma coletânea de artigos encomendados pelo governo brasileiro, os quais seriam apresentados como o retrato do país no Primeiro Festival Internacional de Artes Negras, realizado em Dakar, no Senegal, no ano de 1966. Coube à Diegues Jr. apresentar a imagem do Brasil como lugar destituído de conflitos étnicos. Como podemos ter conflitos étnicos se somos concebidos a priori como sendo portadores de um *espírito de bondade*? Parece-nos que o desejo de que as coisas – nossas relações raciais – “dessem certo,” era maior do qualquer fator empírico que evidenciasse o contrário.

O não desenvolvimento de estudos de relações raciais entre negros e brancos em Alagoas – tal qual ocorrido em São Paulo, por exemplo – se torna compreensível ainda, na medida em que nos deparamos com a produção bibliográfica de pesquisadores que compõem a principal

instituição universitária do estado. Senão vejamos o que escreveu o Prof. Enildo Marinho Guedes, em seu livro *Túmulo e Capela* (2003), no qual tenta descrever a história de sua família:

[...] Enfim, no mundo, existe muita dificuldade em conciliar a nação moderna e as diferentes origens étnicas.

No Brasil, esse foi um problema que resolvemos da forma mais inusitada possível: numa versão moral religiosa cristã, a promiscuidade entre as raças. O grande problema do Brasil é a diferença entre ricos e pobres, e não, necessariamente entre raças. (GUEDES; 2003, p. 96).

Num outro trecho do mesmo livro, o professor universitário nos daria um exemplo da ausência de diferenças raciais em Alagoas:

[...] O senhor de engenho sempre foi execrado como explorador. Guardadas as devidas exceções, sempre esteve no mesmo barco com a sua comunidade.

Na realidade, senhor de engenho mais pobre, homens livres e escravos eram todos explorados por um tempo com ciência precária e abandonados à própria sorte. (GUEDES; 2003, p. 71).

Para Enildo, o senhor de engenho enquanto indivíduo explorador e dono da força de trabalho do negro escravizado, constituía exceção no mundo colonial. Eis aqui uma perversão completa do que foi a realidade escravista no Brasil, e em Alagoas em particular. Para completar tal quadro idílico, que para o autor era o espelho de como se configurava de fato a sociedade escravocrata, o mesmo fará referência ao tratamento dispensado pelas mulheres de sua família para com as negras escravizadas que possuíam: “Se, por um lado, as mulheres eram fortes, por outro não há relatos de crueldade da senhora de engenho com as negras. [...]. As mulheres da família Marinho eram dóceis.” (GUEDES; 2003, 110-111). A narrativa presente nas biografias de famílias em Alagoas, se adéqua perfeitamente àquela situação de quando se pergunta a alguém se possui comportamento racista, e a resposta imediata é negativa, muito embora sempre se conheça alguém que o é.

Presente na produção bibliográfica alagoana desde meados do século XIX, o contingente negro se viu abordado num primeiro momento, se não diretamente, ao menos através da descrição de movimentos de base popular ocorridos no Estado, como é o caso da Revolta dos Cabanos ocorrida no segundo quartel do século XIX. Afora tal Revolta, a referência ao negro

ficaria quase que totalmente circunscrita a um único evento de nossa história colonial: o Quilombo dos Palmares. É impressionante perceber o quanto de atenção foi dado a tal evento no seio das pessoas de letras de Alagoas. Na sua quase totalidade, as investigações desenvolvidas em torno do Quilombo dos Palmares, constituíram meras descrições sobre a distribuição geográfica dos mocambos assim como das várias investidas feitas ao mesmo pelas autoridades coloniais. Destacam-se aqui os escritos do médico alagoano Alfredo Brandão – o qual certamente foi quem mais escreveu sobre - que desde o início do século XX apresentava o resultado de suas investigações nos primeiros congressos de geografia do país. A atenção à Palmares era tanta que deu lugar mesmo à literatura infantil sobre o Quilombo, como o fez Jayme de Altavila, em seu livro intitulado *Luango: o negrinho de Palmares*. Sob tal quadro somos facilmente levados a pensar que a história do negro em Alagoas se resumiu à formação e desenvolvimento da Tróia Negra.

Juntamente com a história do Quilombo dos Palmares e exatamente no contexto no qual o mesmo se formou é que temos a referência ao sistema escravista em Alagoas enquanto espaço de presença do negro também presente na historiografia alagoana. Podemos afirmar que tal assunto foi menos abordado enquanto tema específico do que a temática referida acima. Aqui nós temos a análise da situação do negro escravizado enquanto elemento fundamental do sistema escravista (DIEGUES JR., 1949; LIMA JR., 1974). A partir disso temos uma série de descrições sobre o cotidiano do negro, suas relações com o senhor de engenho – na maioria das vezes descritas como harmoniosas – e suas manifestações culturais. Nesse particular podemos incluir estudiosos como Alfredo Brandão (1914;1934;1937), Felix Lima Junior (1974;1976;2001), Abelardo Duarte (1944;1958;1974) dentre outros.

Para além das abordagens citadas acima, nós temos o ensaio de uma tentativa de relato da situação do negro no período de transição da sociedade escravista à pós-abolição da escravidão. Tal perspectiva é levada à frente principalmente por Felix Lima Junior (1976) que ao tratar de situações da vida cotidiana da cidade de Maceió, em algumas passagens faz referências às experiências diárias da população negra na capital, predominando aqui as referências às negras vendedoras de quitutes nas ruas da cidade. Afora a obra do autor citado, nós podemos perceber a presença negra em obras de crônica e literatura tais como as de J. F. Maya Pedrosa (1998), Pedro Nolasco Maciel (1964; 1976), Gilberto Savastano (1953;1960), dentre outros, que, em raras passagens deixam escapar a presença negra no estado.

Entre todas as abordagens acima citadas, uma questão em comum a todas elas nos chamou a atenção, qual seja, a narrativa da presença negra sempre como algo do passado. Tais narrativas nos parecem anunciar e mesmo denunciar uma perspectiva de estudos do negro que ganharia uma enorme força nos estudos daquele segmento em Alagoas. Poderíamos mesmo dizer que tal perspectiva seria o principal modo de abordagem dos assuntos que compreendem a população afro-alagoana. Estamos falando dos estudos de folclore. É no folclore que os estudos sobre o negro vão predominar, de forma que esse predomínio nos evidencia as intenções e objetivos das classes letradas do estado. A importância do folclore em Alagoas é tamanha que as abordagens sob a perspectiva folclórica ainda permanecem vigentes, dando lugar ao que nós temos denominado de neo-folclore.

Uma daquelas abordagens nos fez despertar para o estado de coisas no qual os estudos sobre o negro se encontram em Alagoas, o que nos convidou a ensaiar algumas palavras sobre o mesmo no presente trabalho. Mais especificamente, nos referimos a um artigo intitulado “A Presença dos negros na historiografia alagoana: o discurso do silêncio”, de Rafael (2005), no qual o autor, por meio de um exercício de certa forma simplista, ao condenar a não abordagem do negro por certos autores, acabou por congratular os folcloristas por terem feito o que aqueles autores não fizeram. O que paradoxalmente o autor do artigo não conseguiu perceber foi que quem construiu o discurso de silenciamento da presença negra no estado foi exatamente o segmento que ele felicita, os folcloristas.

De todos os trabalhos de Abelardo Duarte, porém, o mais consistente é, sem dúvida, o seu estudo intitulado *O Folclore Negro das Alagoas (Áreas da Cana-de-açúcar)*. A partir dessa sua contribuição, Abelardo Duarte passa a ser incluído naquela vertente de estudos sobre o folclore, campo privilegiado de atuação negra e que, felizmente, vicejam em Alagoas. Mesmo tendo relacionado uma série de manifestações culturais de procedência negra, resultado do entrelaçamento entre os diversos grupos étnicos que entraram em contato no Estado, Abelardo Duarte destaca a forte influência do grupo cultural bantu, cuja presença em Alagoas predominou sobre outras modalidades étnicas. (RAFAEL, 2005, p.)

O negro não foi esquecido pela historiografia alagoana. Se observarmos bem, ele está presente, no entanto, a pergunta a ser feita é: de que forma e sob qual perspectiva ele aparece? A verdade é que por meio de uma constatação de quem fala ou não em negro em sua produção

bibliográfica, o autor acabou por enaltecer os “verdadeiros vilões” da história, o que nos parece bem ao gosto da ainda presente defesa que os folcloristas possuem no estado por parte dos intelectuais contemporâneos.

Ainda na esteira do estado da arte sobre as linhas seguidas pelos intelectuais contemporâneos ao analisarem a cultura negra em Alagoas, nos deparamos com o que podemos chamar de representação máxima do neo-folclore alagoano. Não é outra coisa senão isso o que entendemos pela utilização de expressões como “heranças que transitam de forma hierárquica”, quando Barros (2006) se refere dessa forma aos termos em nossa língua, originários da presença bantu em terras alagoanas. Senão vejamos:

O interessante a observar é que o lugar ocupado por essas palavras na estrutura da língua portuguesa não é aquele da erudição, nem do jurídico, tampouco do científico. O lugar ocupado pelas palavras africanas no linguajar alagoano corresponde a outros lugares sociais, isto é, lugares econômicos e culturais, onde as “heranças” transitam, hierarquizadas. p. 13.

O mais interessante a se destacar em seu artigo é a forma como Barros estrutura o mesmo no que tange ao cenário histórico da presença do negro em Alagoas, ou seja, começando pela chegada daquele em meio ao sistema escravista, e terminando na “herança” deixada pelo mesmo em nosso português. Em outras palavras, nada referente à atualidade na vivência da população negra no estado é abordado em seu texto, ou seja, o negro como segmento social que interfere nos processos de formação de nosso tecido social ficou em nosso passado colonial.

Sob o signo da “herança”, da “sobrevivência” e da “saudade” – sem falar da apologia a mestiçagem – é que se baseia o “Manifesto Sururu” de Bezerra (2004), o qual se pretende uma crítica às concepções tradicionais da formação sócio-histórica de Alagoas. No entanto, acaba por cair numa outra vertente, também tradicional, qual seja, a da referência histórica, quero dizer, longínqua da presença negra – e também indígena – em terras alagoanas. Com uma narrativa não pouco saudosista, o autor leva seus leitores à uma espécie de *revival* dos acontecimentos e personalidades históricas dos segmentos populares e dentre estes o negro. O negro deve estar ao longe, pois o que temos hoje, segundo o próprio, é a “mistura e associação de moluscus, peixes, águas, negros, cafusos, morenos e de todas as mestiçagens possíveis das gentes alagoanas” para a formação da “gente sururu”. Eis o que temos no artigo de Bezerra, uma crítica tradicional à

tradição que, ao invés de miná-la, termina por fortalecê-la. Está aqui a mestiçagem à alagoana. Dessa forma, do negro e do índio só restaram saudades e lembranças de um tempo imorredouro:

[...] Somos ainda a derradeira sobrevivência (e isto é fantástico) do extermínio do povo Caeté. Em nossa veia além do povo Caeté, pulsa sangue negro. Os brancos nos trouxeram a mistura e (também) a morte. De todo modo, mestiços de índios, negros e brancos, estamos vivos. Cúmplices da modernidade temos o barro e a lama debaixo dos edifícios e dos asfaltos das ruas. Somos filhos de uma cidade restinga. Os nossos edifícios (assim como a nossa modernidade) foram construídos sobre os terreiros dos negros e das moradas dos pobres. A nossa modernidade foi construída sobre os aterros dos manguezais e do massapé e é por isso que as vezes ainda sentimos cócegas nos pés: são eles, os caranguejos e as lamas. Sobre os aterros, se instalaram os movimentos dos negros, seus batuques e danças. Guardamos então muitas saudades. Por uma nova cartografia: redesenhar roteiros visíveis, remarcar datas e reescrever novas geografias. Manifesto sururu: Simulações sem simulacros. Que por dentre as cenas das antenas parabólicas, outras cenas de imagens periféricas: Por uma reinvenção da cidade e celebração pública da memória dos nossos proscritos. E por falar nisso: Viva Calabar!!!! Além de toda ancestralidade, o erotismo do coco¹ e dos fragmentos de nossas raízes periféricas. Os nossos terreiros são nossas academias: sementes de ritos e lugares de celebrações e festas. Viva todas as alegrias. Viva o terreiro de Mestre Felix e de todos os mestres. Saudades daqueles tempos. Antes do *Quebra de 1912* o batuque era bem maior. (BEZERRA, 2007)

O que a sociedade alagoana – desde priscas eras – tem feito a não ser “celebrar publicamente a memória de nossos proscritos”, e dentre estes, o negro? Parece-nos que Edson Bezerra não percebeu que o problema maior da sociedade alagoana é exatamente o fato do negro estar aprisionado em nossa memória, enquanto um ser quase que inatingível. O que Bezerra parece também não entender é exatamente o fato de que o lugar guardado ao negro, é o lugar da memória. Não poderia ser diferente, haja vista que o próprio Bezerra “extermina” – para usar seus próprios termos – o negro e os demais segmentos étnicos constitutivos da sociedade alagoana, colocando em seu lugar a “gente sururu”; pretensa versão alagoana do que ficaria conhecido pela designação genérica de povo brasileiro, entendendo este como resultado de mistura étnica. As “saudades” que o autor diz sentir, não apenas ele, mas creio que o mesmo pretende fazê-la ser sentida pela “gente sururu”, dão ao negro um caráter de passado não mais tangível, a não ser pelo uso de nossa memória. Dessa forma, o que Bezerra propõe não passa de

¹ O nascimento do coco se deu no espaço de vivência da Serra da Barriga, no entranhado da mestiçagem sob a dominância da cultura Banto.

mais do mesmo, o que, por sua vez, acaba por dar continuidade à tradição alagoana quando o assunto a tratar é o negro.

Dando continuidade às discussões atuais acerca da crítica ao esquecimento por parte da sociedade alagoana ao que ela tem de negra em seu tecido social, nos deparamos com o texto de Cavalcanti (2005), o qual, na ânsia de apontar o que temos de negro em nossa sociedade, acaba por cair em contradição, ao se fundamentar e apontar os estudos dos folcloristas como prova da presença negra no estado, numa espécie de resposta aos incrédulos quanto à participação do negro em nossa formação, senão vejamos:

Foram dessas realidades negociadas a partir das fazendas e engenhos alagoanos que brotaram formas culturais ambivalentes ou ambíguas quanto ao reconhecimento social dos teores de negro-alagoanidades que as preenchem. Isso transparece com nitidez no chamado "folclore negro", que para Alagoas os estudos de Abelardo Duarte listaram: as danças do coco alagoano, do buá, do bate coxa [...].

É necessário retornar às pistas sugeridas nos poucos autores locais que se debruçaram sobre as afro-alagoanidades (à frente de todos, Abelardo Duarte), dispersas ou ofuscadas pela característica violência de nossa formação social. Foram séculos de ignorância, ironia e preconceitos, que obliteraram a clareza e obviedade do nosso cotidiano real, sem as mistificações discursivas, literárias ou outras.

Quem senão os folcloristas construíram o esquecimento do negro em Alagoas? Mais uma vez os “vilões” são transformados em “heróis”, provas incontestes de que o negro pisou em terras alagoanas. O seu esquecimento foi causado pela “ignorância”, “ironia” e “preconceitos”, claro, não dos folcloristas e sim de uma entidade chamada sociedade alagoana. Atentem que o tempo do verbo é esse mesmo, “pisou”. Não pisa mais. Com isso queremos mostrar que a crítica à nossa historiografia clássica está muito aquém do que deveria estar. Não só está aquém, como muitas vezes tem sua perspectiva reforçada, quando não, resignificada em tempos de promoção da igualdade racial. O problema aqui, é que ainda temos que escrever a história do negro ao invés de utilizar nossa historiografia clássica e os estudos de folclore em particular.

Dentre os estudiosos contemporâneos que fazem referência ao folclore, o que nos pareceria menos ou mesmo não comprometido com a manutenção de uma escrita tradicional seria Araújo (2006), o qual apesar de fazer uma crítica aos folcloristas nos moldes clássicos do movimento negro, a mesma nos parece incompleta quanto às intenções daqueles ao abordarem o

negro no estado, ou seja, suas intenções nos parecem estar para além de tornar a cultura negra “irrelevante”, “pitoresca” e “pueril”, mas sim se enquadrar ao que temos defendido no transcorrer deste trabalho.

Os estudos de folclore no Brasil tiveram seu início ainda no final do século XIX, tendo como principais estudiosos da questão Silvio Romero (1883) e Melo Moraes Filho (1888). Andando pelo país a fora, ambos colhiam as manifestações populares que encontravam pela frente. Este último chegou mesmo até as terras alagoanas, mais especificamente na cidade Penedo, sertão de Alagoas, onde registrou o que ele intitulou de Festa dos Mortos, a qual posteriormente teria atribuída sua autoria aos negros muçulmanos por Abelardo Duarte (1958). Movidos, na maioria das vezes, por uma curiosidade decorrente do caráter exótico e mesmo de inferioridade biológica que atribuíam à maior parte da população brasileira – sem falar na idéia de desaparecimento do popular sob a ameaça do desenvolvimento urbano e industrial – tais estudiosos passaram a construir um campo de saber que seria voltado para as práticas e costumes populares. Mais tarde, Arthur Ramos (1934;1935) vai se dedicar aos estudos sobre a população afro-brasileira iniciados por Nina Rodrigues no final do século XIX. É em sua obra intitulada *O Negro Brasileiro* que Arthur Ramos primeiramente se refere ao que ele classifica como folclore do negro. É também nesta obra que o mesmo vai se referir às práticas da cultura negra – os rituais religiosos em particular – como sendo representações de sobrevivências da mentalidade pré-lógica do negro brasileiro.

É importante precisar em qual contexto se dá tal entendimento da cultura negra por parte do ilustre alagoano. Estamos falando do que nós poderíamos classificar como sendo um momento de passagem entre as velhas e as novas concepções sobre os estudos daquele segmento étnico. Em outras palavras é a passagem da concepção biologicista, a qual conferia ao negro a alcunha de ser inferior, para a concepção culturalista que via o mesmo não como inferior mas como igual aos outros segmentos étnicos, não havendo relação imediata entre natureza e cultura. Tal momento de passagem ficou bastante explícito por ocasião da realização do primeiro Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em 1934 na cidade de Recife. No entanto, não apenas isto ficaria explícito no Congresso, mas também as intenções de alguns de seus principais participantes, principalmente daqueles nacionalmente reconhecidos por sua dedicação aos estudos de folclore no país. Dentre estes destacamos o folclorista Luis da Câmara Cascudo.

Luis da Câmara Cascudo evidencia de forma mais explícita do que qualquer um outro a vontade de obliteração da cultura negra, para o que os estudos de folclore seriam uma ferramenta fundamental. Tal vontade, mais presente em uns de que em outros seria a tônica de parte considerável dos trabalhos apresentados naquele Congresso. É exatamente essa vontade de obliteração do que se refere à cultura negra que nós pretendemos analisar no presente trabalho. É o desejo de negação da cultura negra e de seu suposto desaparecimento com o passar do tempo e, por conseqüência, do próprio negro que vai povoar a narrativa do folclore. Compreendemos que não há campo mais privilegiado do que os estudos de folclore levados a cabo no país e em Alagoas em particular. Diante do sucintamente exposto, tentaremos responder algumas perguntas que nortearão nossa pesquisa: de que forma se constitui essa vontade de obliteração do negro e sua cultura em Alagoas? Como a narrativa que aprisiona o negro no passado é construída? Até que ponto tal narrativa permanece vigente nos estudos do negro no estado?

Os estudos de folclore ganham força a partir da década de 1930 e passam a se consolidar em definitivo a partir do final da década de 1940 com a criação da Comissão Nacional de Folclore em 1947, da qual Théo Brandão, folclorista alagoano, é um de seus fundadores. A criação de tal Comissão estava dentro dos desdobramentos pleiteados pela UNESCO após a segunda grande guerra, os quais tinham o intuito de preservar as culturas locais. Sob tal aspecto em particular, é curioso percebermos que a UNESCO estaria por trás, tanto do fomento aos estudos de folclore, como também, posteriormente, dos estudos sobre relações raciais, já no começo da década de 1950. Certamente que, dentro do que se pode considerar como cultura, a ênfase dada aos estudos de folclore – ou se preferir, a folclorização de nossa cultura – constituiria iniciativa local. Em Alagoas, a Comissão Alagoana de Folclore é criada em 1948 sob os auspícios do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. A mesma passará a aglutinar o que temos chamado de pessoas de letras do Estado.

No primeiro capítulo de nosso trabalho intitulado *Dos tempos coloniais às primeiras décadas do século XX: o negro como problema a ser resolvido*, tentamos esboçar e analisar o processo de construção do negro como um ser indesejado por parte de nossa elite intelectual e política. Em seguida, ainda no mesmo capítulo, abordamos como essa mesma elite iniciou os primeiros passos para tentar se ver livre do referido problema. A partir de então passamos a mostrar o contexto no qual a idéia do negro como algo em via de desaparecimento se desenvolve.

No capítulo seguinte, chamado *O lugar do negro alagoano por excelência: os estudos de folclore*, pretendemos analisar os estudos de folclore como o principal espaço de construção do negro como algo do passado por meio do discurso adotado pelos folcloristas alagoanos no decorrer de seus trabalhos. Analisaremos ainda neste capítulo, como a linguagem saudosista presente nos escritos da literatura alagoana tem contribuído de forma decisiva para o atraso e consequente não efetivação da análise de nossas relações raciais no período do pós-abolição em Alagoas.

De sua abordagem no tempo passado ao passado de quem escreve: o negro nas crônicas, contos e romances de alagoas, tenta analisar mais uma das tentativas de aprisionamento do negro num tempo distante. Dessa vez, esboçamos uma análise da presença do negro em alguns estilos literários tais como contos e crônicas, bastante presentes em nossa literatura.

Dessa forma, ao final, teremos observado como a mesma prática se desenvolve de três maneiras diferentes, porém, com o mesmo resultado final.

Diferentemente dos anseios de nossa escrita tradicional, a qual tentou por todos os meios promover o esquecimento do negro alagoano, este, não permitiu que o mesmo se desse de forma plena, sem constituir um discurso que se contrapusesse ao argumento verbalizado pela classe pensante alagoana. É dessa forma que, se quisermos, podemos perceber no próprio discurso que trancafia o negro no passado – a exemplo da produção dos memorialistas – uma evidencia em si mesma de sua presença entre nós. Tal presença, na contemporaneidade, pode ser visualizada a partir das organizações do próprio movimento negro que, por meio de sua atuação, passam a colocar e garantir a visibilidade da população negra local, colocando em pauta os assuntos que a convém. Uma daquelas organizações foi por nós estudada em trabalho de conclusão do curso de História – a Associação Cultural Zumbi – e, posteriormente, tivemos a oportunidade de debatermos em texto dissertativo, o discurso verbalizado por outras entidades do movimento negro local, a exemplo da Banda Afro Mandela, do Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê, dentre outras organizações. Atualmente, numa época de promoção dos direitos daquela população, temos uma importante iniciativa desenvolvida pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro da Universidade Federal de Alagoas, o qual publicou alguns números da revista Kulé-Kulé, onde se pretende começar um novo fazer historiográfico para as realizações da população negra no estado.

Atualmente o estado de Alagoas conta com mais de setenta por cento de sua população sendo considerada negra, segundo dados do último censo do IBGE de 2010. Apesar das expectativas e aspirações da elite brasileira e da alagoana em particular, a população negra nunca deixou de figurar em nosso meio, sendo ainda importante parcela definidora dos rumos de nossa sociedade.

Gostaríamos ainda de salientar que a crítica feita às abordagens desenvolvidas por folcloristas, memorialistas e demais escritores, não implica no não reconhecimento de sua importância enquanto estudiosos fundamentais para o conhecimento da vivência e das realizações negras em terras alagoanas. Dito de outra forma, sem tais estudos nada ou quase isso, teria chegado até nós sobre a realidade vivida pelo negro. Por outro lado, não podemos nos furtar de desenvolver toda uma análise crítica sob a forma como tais registros se deram, ainda mais quando inserimos a mesma dentro do percurso percorrido pelo pensamento brasileiro, o qual se caracterizava por um forte desejo de desaparecimento do elemento negro de nosso convívio social.

Capítulo 1 – Dos tempos coloniais às primeiras décadas do século XX: o negro como problema a ser resolvido

A preocupação com o negro no Brasil, enquanto algo incômodo surge desde o momento em que este pisou em terras brasileiras. Aliás, se quisermos, ela começa quando o mesmo ainda habitava em solo africano. Trazido para as Américas para compor, principalmente, a mão-de-obra à trabalhar nos engenhos de cana-de-açúcar, uma vez chegando aqui, o negro logo se viu envolvido numa série de tentativas de ruptura com o sistema escravista que o oprimia. Seja de forma individual, seja coletivamente, por meio da formação de Quilombos, a resistência ao escravismo sempre foi uma constante. Constante também era o medo vivenciado pelo senhor de engenho e a sociedade colonial como um todo, do que poderia ocorrer num local dotado de considerável número de escravos. Abundam os relatos de senhores de engenhos e autoridades locais queixando-se ao império português, temerosos do que poderia lhes acontecer enquanto retaliação de sistema tão perverso. Frequentes eram as destruições de engenhos e de seus donos por parte do negro escravizado. Eis aqui, trecho de um parecer de possível ex-governador da Capitania de Pernambuco, relatando à *Vossa Majestade* os inconvenientes perpetrados pelos quilombolas palmarinos:

Deste asilo seguro, e valhacouta / sic / infestam todas aquelas terras de Pernambuco com tão exorbitantes desaforos que não estão seguras as vidas, honras e fazendas dos moradores de toda aquela conquista, por que dando assaltos repetidas vezes em várias partes as destroem, roubando tudo, levando as mulheres e filhas donzelas, em atando-lhes os pais e maridos, porém entre todas as povoações que se conhecem mais perseguidas destes negros tem o primeiro lugar a Villa das Alagoas, Porto Calvo e o Rio São Francisco que por ficarem mais vizinhos dos Palmares experimentam cotidianamente seus insultos. (FREITAS, 2004; pp. 49-50)

Podemos tomar o Quilombo dos Palmares como um exemplo do que ocorria em todo o território nacional, onde quer que o sistema escravista tenha sido implantado. Os prejuízos não se restringiam às possessões da família senhorial, muitas vezes destruídas, mas à sociedade colonial como um todo, que tinha que arcar financeiramente com os esforços de desbaratamento dos

quilombos, principalmente os cofres públicos, que se viam onerados com os constantes transtornos dos quilombolas.

Tais transtornos se fizeram presentes em todo o período colonial da história brasileira, chegando ao Brasil Império não apenas sob a forma de revolta quilombola, mas também, sob a explosão de revoltas populares como foi a Revolta dos Cabanos, particularmente em seus desdobramentos no estado de Alagoas, segundo relato de um de seus governadores, o senhor Antonio Joaquim de Moura:

[...] os Cabanos surpreendendo a três moços de família ilustre [...] os queimaram vivos, depois de os pendurar em huma trave do engenho com grande fogo por baixo!...Mais de 20 bons engenhos bem fabricados foram arrazados e reduzidos a cinzas!...e a sua escravatura roubara para della fazerem a phalange dos *Papa usis*, legião de demônios com figura humana e cor escura!! A penna repugna continuar a exposição inaudita dos acontecimentos; foram horrores sobre horrores, barbaridades sobre barbaridades de que os Cabanos foram [...] agentes [...]. (TENÓRIO, 2009; pp. 47-48)

É de Alagoas a última condenação a pena de morte do país, ocorrida em 1876, no município de Pilar. O escravo Francisco, juntamente com seus camaradas também escravos, Prudêncio e Vicente, matou o senhor e a esposa destes últimos, senhor João Evangelista de Lima e a senhora Josefa Marta de Lima, no ano de 1874. Francisco foi punido exemplarmente, tendo sua morte se constituído num verdadeiro espetáculo a céu aberto que se deu desde sua condução da cadeia municipal até o local do enforcamento². Atitudes como as de Francisco e seus companheiros se deram aos montes no Brasil colonial, o que fazia do sono dos senhores de engenho verdadeiros palcos de pesadelos e preocupações pelo que estaria por vir no dia seguinte. Os assaltos por parte de negros fugidos a comerciantes e transeuntes eram constantes na sociedade colonial. Constituíam verdadeiro desafio às autoridades provinciais que, para tentar manter a ordem, não hesitavam em tomar medidas as mais abomináveis. Dentre estas, podemos citar o nacionalmente difundido toque de recolher, o qual limitava o horário no qual o escravo poderia permanecer na rua. A sua presença para além do horário permitido se dava apenas por meio de carta a ser escrita pelo seu respectivo senhor, justificando tal fato. Em Maceió – e

² Tal “espetáculo” constitui atividade anual no calendário de acontecimentos importantes do município de Pilar, o qual é encenado a cada dia 28 de abril, dia da morte de Francisco.

certamente em outras províncias no país – era o sino da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres a responsável pelo toque de recolher, assim como nos informa Moacir Santana, em seu livro intitulado *Uma Associação Centenária*:

“Visando reduzir ao mínimo a fuga dos escravos, usava-se de vários artifícios. Um deles era o toque de recolher, às 9 horas da noite, anunciado pelo sino da Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres. E, todo aquele escravo que fosse encontrado após aquele toque ‘sem escrito do seu senhor datado do mesmo dia, no qual declare o fim a que vai, será recolhido a prisão e multado o senhor em 3\$000; e caso recuse pagar sofrerá 50 açoites o escravo e será solto.’ Era o que estipulava o parágrafo 4º do título 7º das Posturas Municipais em vigor. (SANTANA, 1966; 31)

Para além de uma política de redução da fuga de escravos, o toque de recolher evidenciava uma sociedade regida pelo medo ininterrupto de seus subordinados, a ponto dos mesmos serem postos sob total vigília. Tal medo pode ainda ser constatado nos Códigos de Posturas das Comarcas alagoanas, como é o caso do Código de Posturas da Comarca de Maceió que, em 1845, aprovou a seguinte Lei: “*Os donos das tavernas ou outra qualquer casa pública, não consentirão ajuntamento de escravos sem estarem comprando, sob pena de mil réis de multa*³.” Ainda no mesmo Código: “*Fica proibido dentro das casas e sítios batuques, cantorias e danças de pretos que possam incomodar a vizinhança. O dono da chácara ou da casa será multado em três mil réis*⁴.” Tais Leis evidenciam o policiamento exercido sobre a população negra alagoana nos últimos anos do regime escravista. O medo de um possível motim acompanhava o dia-a-dia da sociedade colonial.

Com o passar do tempo, a preocupação com o negro não seria mais algo a ser manifestado pelos senhores de engenho, mas pelos seus filhos, uma vez já inseridos na vida política e intelectual do país. O crescimento econômico da colônia portuguesa logo trouxe consigo a possibilidade da independência política e econômica em relação à metrópole europeia, a qual se deu pela constituição de uma classe senhorial e burguesa local, ávida de se tornar senhora de seus próprios destinos e lucros. O desejo de se tornar uma nação autônoma trouxe

³ GALVÃO, Olympio Serra de Arroxellas; ARAUJO, Tiburcio Valeriano de. Compilação das Leis Provinciais de Alagoas (de 1835 a 1870). Tomo II. p. 165.

⁴ Ibidem, p. 170.

consigo uma série de preocupações por parte de nossa elite política e intelectual. O modelo de nação a ser seguido obviamente seria o modelo europeu. Este não compreendia apenas as instituições a serem implantadas nos trópicos (serviços de saúde, educação, burocracia estatal, etc.), mas também e principalmente, as características físicas (traços fenotípicos) e culturais das quais a população brasileira deveria ser possuidora. Em outras palavras, a composição étnico-racial de nossa população passou a ocupar um lugar central dentre as inquietações de nossa elite, pois como sabemos, uma nação é composta por um povo, e este, foi – porque não dizer que continua sendo? – a pedra no calo de nossa classe letrada, haja vista a presença negra e indígena na constituição do mesmo, assim como nos mostra Monteiro Lobato em carta escrita a um amigo:

Num desfile, à tarde, pela horrível rua Marechal Floriano, da gente que volta para os subúrbios, perpassam todas as degenerescências, todas as formas e más formas humanas – todas, menos a normal. Os negros da África, caçados a tiro e trazidos à força para a escravidão, vingaram-se do português da maneira mais terrível – amulatando-o e liquefazendo-o, dando aquela coisa residual que vem dos subúrbios pela manhã e reflui para os subúrbios à tarde. (...) Como concertar essa gente? Como sermos gente no concerto dos povos? Que problemas terríveis o pobre negro da África nos criou aqui na sua inconsciente vingança! Talvez a salvação venha de São Paulo e outras zonas que intensamente se injetam de sangue europeu. Os americanos salvaram-se da mestiçagem com a barreira do preconceito racial. Temos também aqui essa barreira, mas só em certas classes e certas zonas. No Rio, não existe. (LOBATO, 1944; p. 133)

A fala de Monteiro Lobato, renomado escritor brasileiro, demonstra claramente o estado de perturbação e perplexidade no qual intelectuais como ele se encontravam diante de algo tão desabonador, como era tida a presença do negro entre nós. Parecia mesmo constituir um verdadeiro sofrimento diário o convívio cotidiano com tais pessoas, muito embora este constituísse, ainda que falsamente, o nosso grande orgulho como nação. Nação esta que para Lobato parecia estar fadada ao fracasso – pra não dizer envenenada - e que, para se erguer, deveria se valer de antídoto a ser injetado, não na população negra, pois constituiria miscigenação, reprovada pelo mesmo, mas sim em nosso território nacional e, com isso, daríamos o “troco” à “inconsciente vingança” perpetrada pelo negro. O incomodo causado pela presença dos segmentos citados acima é facilmente constatado nas falas de personalidades nacionais, como a referida acima, seja no âmbito político ou acadêmico. É o que nos indica o

parlamentar alagoano, nacionalmente conhecido, Aureliano Candido Tavares Bastos em um de seus vários discursos, senão vejamos:

O homem livre, o homem branco, sobretudo, além de ser muito mais inteligente do que o negro, que o africano boçal, tem o incentivo do salário que percebe, do proveito que tira do serviço, da fortuna enfim que pode acumular a bem de sua família. Há entre esses dois extremos, pois, o abismo que separa o homem do bruto (BASTOS, 1975; p. 88)

Mais adiante, Tavares Bastos daria um exemplo das conseqüências da presença do negro entre nós:

Faça-se um paralelo entre o desenvolvimento da província da Bahia, que possui relativamente o maior numero de negros, e o do Rio Grande do Sul, que contém os maiores núcleos de colonos europeus. Enquanto a agricultura, o comércio e as rendas da primeira definham a olhos vistos, a outra prospera em tudo...Cada africano que se introduzia no Brasil, além de afugentar o emigrante europeu, era, em vez de um obreiro do futuro, o instrumento cego, o embaraço, o elemento de regresso de nossas industrias. (BASTOS, 1975; pp. 90-91)

Tavares Bastos representou de forma bastante fiel as concepções e intenções de nossa classe dirigente, imbuída na tarefa maior, qual fosse, a do desenvolvimento e crescimento econômico do país, seguido do desaparecimento deliberado da população afro-brasileira. Desenvolvimento econômico e imigração européia eram sinônimos, assim como atraso e mão-de-obra negra também o eram, haja vista a já constatada inferioridade intelectual do negro perante o branco. O ilustríssimo alagoano foi um dos porta-vozes da ideologia racista fortemente presente em nossas primeiras agremiações de intelectuais, tais como as primeiras faculdades de direito e medicina, bem como os primeiros institutos históricos e geográficos do país. O negro se constituiu num problema a ser resolvido, e assim aconteceu. Juntaram-se a ele outros intelectuais tais como Oliveira Viana, Silvio Romero e mesmo o presidente Getulio Vargas em quase meados do século XX, dentre outros. É importante notarmos que Silvio Romero, político e crítico literário brasileiro, foi um dos maiores senão o maior reproduzidor das teorias racistas do século XIX e, não

coincidentalmente, se constituiu num dos nossos primeiros pesquisadores da cultura popular brasileira, em particular a cultura denominada folclórica. Parece-nos que Silvio Romero ainda no século XIX, encontraria a saída que seria mais tarde seguida pelos seus conterrâneos nordestinos até os anos oitenta do século XX. Sobre tal assunto nos deteremos melhor no último capítulo.

As primeiras faculdades de direito e medicina do Brasil – onde se formou também a intelectualidade alagoana – se viram presenteadas com as teorias européias a respeito das populações não-brancas no mundo. Em tempos de colonização do território africano – num primeiro momento para a captura de mão-de-obra, posteriormente para ocupação territorial – se fazia necessária a legitimação de tal empreitada, fosse do ponto de vista divino e, principalmente, do ponto de vista do que se entendia por ciência há época. Foi nesse sentido que se desenvolveram estudos que acabavam por enquadrar as populações acima dentro de um modelo de análise que as classificavam como sendo de alguma forma inferiores – e todas as conseqüências daí decorrentes – à parcela branca da população mundial. Tais estudos foram ministrados em disciplinas como antropologia criminal e medicina legal, os quais se constituíam numa série de mensurações de partes do corpo humano (nariz, crânio, etc.) que por sua vez eram associadas a certos padrões comportamentais, de forma a identificar o perfil de possíveis criminosos no seio da população. Em Alagoas, tivemos como um dos propagadores de tais perspectivas, o médico Gilberto de Macedo, o qual se dedicou aos estudos de criminologia. Gilberto de Macedo foi um dos fundadores dos cursos de Medicina e Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, como também foi membro da Academia Alagoana de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Mais tarde chegou a ocupar a posição de presidente da Sociedade Brasileira de Neurologia e Psiquiatria. Assim se manifesta o eminente alagoano no seu livro intitulado *Criminalidade em Alagoas*:

Uma outra *orientação* básica da Criminologia contemporânea é a que se dirige para a investigação da *personalidade do criminoso*, mais do que para o crime. Aqui, a nossa conclusão interpretativa exposta com detalhes no corpo do volume: *a cada criminoso o seu crime!*, que guarda em relação a asserção fundamental precedente – um crime específico para cada sociedade – um caráter amplo de contemporaneidade. [...].

A concepção de criminalidade que temos tentado desenvolver adiante [...] apóia-se nos princípios enunciados pela *teoria da personalidade* [...].

Foi assim, ao usarmos as *técnicas neurológicas* para o estudo sobretudo das *encefaloses criminógenas*, que começam a preocupar grandemente os

investigadores modernos, conforme se viu no recente Congresso Internacional de Criminologia: ai, nesse capítulo difícil e sugestivo da *Criminologia Neurológica*, foi necessário o emprego de exames baseados nos novos dados decorrentes, sobretudo, dos estudos sobre *inibição e facilitação nervosas*, da nova *neurofisiologia dos reflexos*, da *fisio-patologia do sistema piramidal*, etc., que, sabe-se agora, desempenham uma função importante nas reações internas e sociais do indivíduo [...]. (MACEDO, 1953; 7-9)

Muito embora as explicações puramente biológicas dos atos criminosos estivessem cada vez mais desacreditadas, Gilberto de Macedo permanecia dentro do biológico que, não se manifestava apenas sob as características fenotípicas do indivíduo, mas também, nos seus traços psicológicos. Na mesma linha de Gilberto de Macedo, aparece o também médico alagoano, formado na Faculdade de Medicina da Bahia, José Lages Filho que, em sua tese para o pleito à cátedra de Medicina Legal da Faculdade de Direito de Alagoas intitulada *Tatuagens e Tatuados da Penitenciária de Alagoas*, fazia considerações da mesma espécie das do seu conterrâneo, senão vejamos: “[...] É que o meio, embora predisposto à prática, não é tudo. Mais do que ele influe o elemento psíquico, que, como sabemos, entre, os criminosos, não raro, apresenta-se desviado”. (LAGES FILHO, 1939; 30). Mais adiante na mesma tese, transformada em livro, Lages Filho elegeria a tatuagem como sinal e evidencia da delinquência enquanto atributo de quem a carrega:

A literatura médico-legal está referta de documentos eloquentes que comprovam o seu grande valor no reconhecimento dos delinquentes, especialmente reincidentes. [...]. Daí o seu aproveitamento forense na identificação. De fato, si a identidade tem atualmente possibilidades enormes com o método de Bertillon e com a dactiloscopia, as tatuagens não ficam relegadas em plano secundário, pois permitem seguir muitas vezes o comportamento social do indivíduo que nelas exterioriza a sua vida passada ou a sua constituição delinquencial. (LAGES FILHO, 1939; 36)

O resultado desse exercício pseudo-científico – bastante crível à época – pode ser ainda observado na fala de um antigo professor da Faculdade de Direito de Recife, publicada na Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife: “*Somos o que somos será porque sejamos uma sub-raça, um paiz de mestiços, uma fusão de elementos ethnicos inferiores ou porque sejamos uma nacionalidade em vias de formação o que explica o estado de delinquência*”

social do povo brasileiro?”(RAFDR, 1919; p.54). Desnecessário dizer que os “elementos ethnicos inferiores” diziam respeito às populações não-brancas.

Prosseguindo com os depoimentos desabonadores da população afro-brasileira em nosso meio acadêmico, temos agora um trecho retirado da revista *Brazil Médico*, publicação semanal vinculada à antiga Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, vejamos:

Claro está que um branco imbecil será inferior a um preto inteligente. Não é porém, com excepções que se argumenta. Quando nos referimos a uma raça, não individuallizamos typos della, tomamol-a em sua accepção mais lata. E assim procedendo vemos que a casta negra é o atraso; a branca o progresso a evolução... A demência, é a forma em que mais avulta os negros. Póde-se dizer que tornam-se elles dementes com muito mais freqüência, por sua constituição, que os brancos... (BM, 1904; 178)

O trecho citado acima converge com o que brevemente esboçamos anteriormente quanto à relação oposta estabelecida entre negros e brancos e seus respectivos qualificativos. Não restam dúvidas que, para nossa elite intelectual, a presença do negro – e mesmo do mestiço – constituía um verdadeiro obstáculo à nossa realização enquanto nação. Instituições como estas foram responsáveis pela formação de nossa classe política que, em 1945, por intermédio do então presidente Getúlio Vargas, instituiria um decreto Lei incentivando a emigração de forma a termos presente entre nós *as características mais convenientes de nossa ascendência européia*⁵. Apesar da emigração européia ter sido maior nos estados da região sul e sudeste do país, os estados da região nordeste, Alagoas em particular, também receberam suas porções de emigrantes europeus, os quais se beneficiaram com leis estaduais que proibiam o comércio e a constituição de serviços diversos por parte dos negros alagoanos⁶, o que, por sua vez, acabava por deixar o comércio enquanto atividade empreendedora circunscrita aos emigrantes (italianos na sua maioria), alcunhados de mascates. Nesta mesma linha de pensamento temos ainda outro ilustre alagoano, o escritor Graciliano Ramos, o qual, ironicamente, dezenove anos após a publicação do trecho a seguir, traduziria para o português o livro intitulado *Memórias de um Negro* do líder negro norte-americano Booker T. Washington. Vejamos o trecho:

⁵ Decreto Lei Nº 7.967/ 45

⁶ Lei Provincial de Alagoas nº 356 de 1859

Não direi, pobre matuto desengonçado, que sejas resoluto, forte, vivo, esperto. Eu mentiria se o fizesse. És apenas um pobre homem derreado ao peso da enxada, sofrivelmente achacado, otimamente obtuso. És o representante de uma raça condenada a desaparecer, absorvida por outras raças mais fortes, quando o país povoar-se. És o homem do deserto e acabarás quando o deserto acabar. (RAMOS, 2002; 49)

Desnecessário dizer que “as raças mais fortes” às quais o ilustríssimo alagoano se refere se trata dos imigrantes europeus. Em outros escritos, Graciliano Ramos seria mais direto, senão vejamos o que diz de um indivíduo que intitula de “Um Homem Notável”:

Residia no interior e tinha duas qualidades que lhe adoçaram a vida, e eximiram de inquietações: era branco e analfabeto. Se não fosse branco, nivelar-se-ia à canalha da roça, mais ou menos cabocla, mais ou menos preta, sentir-se-ia pequeno, disposto à obediência. (RAMOS, 1980; 114)

Eis no que se constituía o negro para Ramos, a ralé. A pequenez e obediência advogada por Ramos como sendo parte constitutiva do indivíduo negro se traduziria num ser pouco pensante, onde as idéias constituiriam verdadeira raridade, senão vejamos as considerações feitas pelo ilustre alagoano ao mencionado líder negro norte-americano, Booker T. Washington em *Linhas Tortas*, uma de suas obras póstumas:

[...] Chegou a Hampton, sabia manejar a vassoura e espanar móveis; ao cabo de três anos concluí o curso e era nomeado diretor de uma escola de negros. Não podemos dizer que isso tenha sido vôo de inteligência superior às inteligências ordinárias. Não. Booker Washington diferia pouco dos homens comuns. Em arte escrita admirou os jornais e a biografia. Achincalhou o grego e o latim, com ironia grossa, e indignou-se ao ver um rapaz embrenhar-se nos mistérios da gramática francesa. Passou três meses na Europa, dormindo regularmente quinze horas por dia. E as observações que lá fez, nos instantes roubados ao sono, foram curtas e bocejadas. [...]. Apesar dessa indigência interior, Booker Washington deixou-nos traços firmes da vida rural no seu país. Nas paginas em que se eximiu da obrigação de expor idéias foi simples, verdadeiro e humano. Talvez se deva a sua prosperidade à escassez de idéias. Booker Washington pensava num reduzido número de coisas, mas pensava com energia. Teve desejos limitados e concretos [...]. (RAMOS, 2002; 205-206).

Não se contentando com sua descrição do “jeca” americano, Booker T. Washington, como um ser pobre de pensamento, Graciliano Ramos também investe nos feitos do celebre negro, o que se dá sob os seguintes termos:

[...] De algum modo o instituto de Tuskegee prolongou a escravidão. Iniciado numa estrebaria e num galinheiro, possuía, dezenove anos depois, quarenta edifícios, dos quais trinta e seis tinham sido construídos pelos alunos. Entre estes havia pedreiros, ferreiros, marceneiros, eletricitas, oleiros e agricultores. As moças mourejavam na lavanderia, na colchoaria e na cozinha. (RAMOS, 2002; 206)

Queremos acreditar que Ramos deva ter se sentido ultrajado quando do recebimento do convite para traduzir *Up From Slavery*, no final da década de 1930, por parte da Companhia Editora Nacional. Suas considerações sobre Booker Washington e suas obras, deixam bem a perceber o que pensava da posição/condição ocupada pelo negro – não apenas aquele existente em sua própria terra, como aos outros escravizados em outras partes do globo –, qual seja, a de ser inferior. Não é outra coisa o que deixa parecer a sua insistência em afirmar que Booker Washington não tinha idéias, o que por sua vez o habilitava a afirmar que o mesmo era portador de uma “indigência interior”. A má fé de Graciliano Ramos é tamanha que o mesmo passa a mentir, invertendo o real papel de Tuskegee que era o de preparar negros para uma situação de pós-escravidão e, com isso, contribuir para o fim da mesma e não sua manutenção como grosseira e irresponsavelmente afirma o intelectual alagoano. Do suposto perfil sonolento de Washington não poderia advir nada de inventivo e criador.

A crença numa suposta diferença biológica – e por tabela ética e moral – entre negros e brancos era tamanha que, por exemplo, Nina Rodrigues, afamado médico da Faculdade de Medicina da Bahia, chegou mesmo a pleitear a formulação de códigos penais diferentes, haja vista que os não-brancos teriam certa propensão a cometer crimes que os brancos, por sua vez, não teriam, o que justificaria um julgamento diferenciado.

Compartilhando os pensamentos de Nina Rodrigues, porém sob a forte influência de escritores como Graça Aranha, com quem mantinha estreita relação, o intelectual e anarquista alagoano, da cidade de Penedo, Elysio de Carvalho, também não ficou para trás no rol dos

depreciadores da raça negra. Fortemente influenciado pelo debate nacional em torno de qual modelo de nação deveria o Brasil ser correligionário, o polígrafo alagoano também enveredou pelos pressupostos científicos da dita inferioridade do negro, vendo o mesmo como sendo pertencente a uma raça subalterna, prestes a desaparecer (CARVALHO, 1922).

Os estudos sobre o negro a se darem de forma mais sistemática tiveram início com o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Catedrático da cadeira de medicina legal da Faculdade de Medicina da Bahia na segunda metade do século XIX, Nina Rodrigues mergulhou nos candomblés daquele estado relatando suas práticas e procedimentos religiosos. Portador das convicções de sua época, o médico maranhense se viu influenciado por teóricos como Cesare Lombroso, Joseph Arthur de Gobineau e Georges Vacher de Lapouge, os quais se constituíam como alguns dos maiores pensadores da ideologia racista daquele século. O resultado de tal influência foi a condenação do negro ao fracasso, por conta de sua suposta inferioridade biológica. Dessa forma podemos afirmar que aquele segmento étnico era algo bastante indesejável no momento. O que temos até os primeiros anos do século XX é algo bastante desfavorável àquela população.

Para ilustrarmos um pouco a caracterização que estamos fazendo de Raimundo Nina Rodrigues, eis um trecho de seu mais conhecido livro, *Os Africanos no Brasil* (1890-1906):

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo [...] consideramos a supremacia imediata ou mediata da raça negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo.
(NINA RODRIGUES, 1976; p. 7)

A inferioridade do negro era um fato para Nina Rodrigues. Tais estudos não se deram por mera curiosidade acadêmica mas sim, com o objetivo de melhor conhecer para expurgar da civilização brasileira tal mal. Não é outra coisa a não ser isso o que o fez classificar a presença do negro como sendo “nociva” entre nós. Alguns anos mais tarde, tal exercício sobre os assuntos do negro seria desenvolvido com as mesmas intenções por um dos maiores folcloristas do Brasil, o potiguar Luis da Câmara Cascudo, sob o qual nos deteremos mais adiante. Tais concepções se

inserir num contínuo do que temos denominado como uma pedra no calo da elite econômica e, por tabela, intelectual, do nordeste brasileiro. Apesar de o quadro ser majoritariamente desfavorável ao negro, algumas vozes se sobressaíam não detratando o mesmo nos primeiros anos do século XX, como foi o caso do intelectual negro baiano Manoel Querino em de seus trabalhos intitulado *Costumes Africanos no Brasil* (1988).

Em 12 de outubro de 1917, o intelectual alagoano, Octávio Brandão, em uma de suas conferências em torno de sua obra intitulada *Canais e Lagoas*, proferiu as seguintes palavras:

Em torno dos CANAIS e das LAGOAS, salvo seja, pretendo fazer uma série de conferências. Esta é a 2ª. As outras versarão sobre os vegetais, os animais, o passado longínquo e a alma contemporânea das populações, isto é, o misticismo medieval, o panteísmo indígena e o animismo africano, englobados, originando superstições horrorosas, costumes retrógrados, crenças idiotas [...]. (BRANDÃO, 2001; p. 160)

Eis o lugar guardado ao indígena e ao africano em suas manifestações culturais para Octávio Brandão, qual seja, o lugar da *superstição*, do *retrógrado*, do *idiotia*. Como se não bastasse sua postura conservadora quanto ao seu entendimento das culturas acima, o autor se refere às mesmas de forma desrespeitosa ao tachá-las de “idiotas”. Se preferirmos, podemos dizer que se trata de verdadeiro senhor de engenho dando suas impressões grosseiras sobre seu plantel de escravos. É o que pensaria um leitor desavisado da ciência praticada no Nordeste. Na mesma perspectiva de Octávio Brandão, um outro alagoano possuidor do mesmo sobrenome – Moreno Brandão – assim se referiu à religião professada pelo negro africano ao tentar descrever os costumes dos negros aquilombados em Palmares: “[...] *seguiram todos a mesma religião, mixto do monoteísmo católico, e das aberrações fetichistas dos africanos.*” (BRANDÃO, 1981; p. 31). Como podemos ver, a intelectualidade alagoana não se viu excluída da ideologia racista que tomou conta da elite dos demais estados do país. Não poderia ser diferente haja vista o estado constituir um dos celeiros de nossa formação nacional e, o que permite compreender, ter sido palco de um dos maiores massacres de terreiros e de Pais e Mães de Santo do país, como foi o episódio do Quebra de 1912, ocorrido em Maceió, o qual acabou por espalhar terror entre seus praticantes em todo estado, chegando mesmo a modificar a forma na qual o culto era desenvolvido a partir de então (RAFAEL, 2004).

A legitimação de práticas repressivas violentas, autorizadas sob a base de pensamentos como aquele de Octávio Brandão, fez com que a perseguição às religiões de matriz africana se perpetuasse por muito tempo em Alagoas. É o que nos indica ainda, o documento redigido por Edison Carneiro, por ocasião da IV Semana Nacional de Folclore, ocorrida em Maceió, em 1952. Vejamos o próprio:

Por delegação da IV Semana Nacional de Folclore, reunida em Maceió (1952), e em resposta à solicitação do governo de Alagoas, cabe-nos declarar o seguinte, acerca do funcionamento das casas de culto conhecidas pela designação de *xangôs*.

I – Constitui um direito inalienável do cidadão o de cultivar os seus deuses da maneira que lhe parecer mais conveniente e mais eficaz. Esse direito, alias, é reconhecido expressamente pela constituição Federal, com a simples cautela de que não ofenda a moral ou os bons costumes. Parece-nos que os *xangôs* se enquadram bem neste dispositivo constitucional, não havendo, portanto, razões legais que justifiquem qualquer constrangimento à realização de suas cerimônias religiosas.

II – Entretanto, para prevenir surpresas, achamos que a medida mais acertada que o governo alagoano poderia tomar de referencia aos *xangôs* seria a de induzi-los ao registro como sociedades civis, fazendo acompanhar o respectivo pedido do calendário das festas públicas obrigatórias do ano.

III – Os *xangôs* assim constituídos em sociedades civis poderiam, subsequentemente, organizar-se em União ou Federação, em base democrática, com igualdade de representação, voz e voto, mas sem direito a interferência em questões de prática e ritual das suas filiadas, embora com força coercitiva em assuntos e obrigações civis. O governo alagoano poderia destacar alguma das suas repartições, de preferência não policiais ou militares, para manter contato permanente com essa organização.

Consideramos que os *xangôs*, que já não são formas africanas de religião, mas também ainda não constituem formas brasileiras de culto, representam um passo importante para a nacionalização da vida espiritual do negro; que esse processo tem de ser pacífico para poder dar os resultados que desejamos, mas que não obteríamos, antes retardaríamos, com o uso de proibições e violências; e, finalmente, a experiência nos tem demonstrado, cabalmente, que os *xangôs* satisfazem necessidades de ordem moral, física e espiritual que a sociedade brasileira, no estado em que se encontra, não tem maneira de satisfazer.

Os excessos, que por acaso se verifiquem no uso da liberdade de culto, já estão previstos nas leis brasileiras e poderão ser corrigidos através da sua aplicação. (CARNEIRO, 1964; 188-189).

Desnecessário afirmar que tal repúdio à violência aos *xangôs*, presente neste documento, se dirige ao Estado, em particular, sua força policial. É o que nos parece quando o mesmo faz

menção ao não envolvimento daquela força na questão em debate. Pelo que consta no final do documento, o governo parece ter se queixado de possíveis excessos por parte das casas de xangô. Nesse sentido, Carneiro pareceu ser bastante astuto em sua resposta, pois tentou organizar os xangôs do ponto de vista político ao mesmo tempo em que sugeriu uma espécie de controle do mesmo por parte do Estado, ao sugerir que o mesmo instituisse um órgão que se comunicasse com aquelas casas. O teor da proposta de Carneiro se assemelha a de Camara Cascudo, citada em nossa introdução. Certamente que Carneiro, diferentemente de Cascudo, não tinha o intuito de ver as manifestações religiosas do negro desaparecer de nosso meio, muito embora ele pareça dar essa impressão, quando diz que o xangô não é nem africano e nem brasileiro e insere o mesmo dentro de um processo ainda não terminado.

As práticas da sociedade alagoana, com respeito às religiões de matrizes africanas podem ser constatadas na fala de Oséas Rosas, em 1943, quando da apresentação de um trabalho seu em um centro espírita de Maceió. Rosas foi jornalista policial do já extinto *Jornal de Alagoas*, no qual escreveu artigos em uma sessão denominada “Bruxaria”, onde também relatou o ocorrido no episódio do Quebra de Xangô. Em sua fala, publicada sob os auspícios da Casa Ramalho Editora com o título *Macumba, Macumbeiros e Espiritismo*, Oséas Rosas mencionaria a utilidade a qual pretendia alcançar com seu estudo:

Sirva como um toque de alerta aos ingênuos, aos simples, aos crédulos, que gastam tanto tempo e dinheiro, inutilmente, com bugigangas de moçôs, de feitiços, de macumbas.

Devemos combater a ignorância. E muitos erram porque não são melhormente instruídos.

Os fanáticos não costumam raciocinar. Nem sabem mesmo o que isto quer dizer. (ROSAS; 1943, p. Duas Palavras)

Mais adiante, Rosas faria a seguinte fala:

O grande número de malucos, de impressionados, que vemos entre o povo, procede das casas de macumba.

E a policia quando age severamente, age em defesa da sociedade, que não pode ficar à mercê de embustes criminosos.

Cumpra ela uma missão de higiene social. (ROSAS; 1943, p. 17)

Embora Oséas Rosas tente estabelecer uma diferença entre o que considera como sendo uma macumba original – trazida pelos africanos escravizados, e segundo o próprio, em vias de desaparecimento – que não teria malefício algum, e uma macumba mais vulgarizada, esta sim a maléfica, em sua fala, esta última é confundida com a primeira, de forma que ao final do raciocínio nenhuma das duas seria merecedora de respeito. Mais do que isso, como afirma o próprio jornalista, à polícia caberia a função de proceder com a limpeza da cidade por meio de batidas policiais como o mesmo relata:

Dezenas de sessões estão assim espalhadas por esta cidade. Umas, iludindo a vigilância da polícia e outras sob a proteção dos donos das casas, gente de quem as autoridades não suspeitam.
 Nas batidas que as autoridades dão nestas casas de advinhação apreendem um mundo infinito de material de que se servem os macumbeiros, para a feitura dos despachos jogados alta noite nas encruzilhadas ou nas portas das vítimas.
 Na última vez que os agentes deram guerra a um grupo de fazedores de bruxaria foi apreendida a seguinte oração, para quebrar as forças de uma pessoa...[...].(ROSAS; 1943, p. 21)

Eis aqui os motivos pelos quais a organização da IV Semana Nacional de Folclore, ocorrida em Maceió, elaborou documento visando a extinção das batidas policiais nesta cidade. Em síntese, para Oséas Rosas, o desaparecimento das religiões de origem africana deveria ser realizado ou pela força do tempo, por meio de um suposto desaparecimento natural, ou pelo necessário uso da força policial, para combater o que considerava fruto da ignorância popular.

Dando continuidade ao falar depreciativo alagoano ao referir-se ao negro e suas realizações, passemos agora a um trecho da obra de Isabel Loureiro de Albuquerque (1989) que, embora seja mais contemporâneo do que os anteriormente citados, parece dar prosseguimento à fala preconceituosa sobre o negro, senão vejamos:

Quilombo era um agrupamento de negros fugidos, formando uma *rudimentar* república, com um chefe destemido e poderoso. Os habitantes chamados quilômbolas ou quilombolas, procuravam se refugiar em lugares inacessíveis e ali, voltavam aos *primitivos* costumes da África. (grifo nosso). p. 54.

Ainda que seja em termos mais amenos que os já citados, Albuquerque não disfarça sua proximidade com a perspectiva evolucionista, ao adotar termos que admitem uma concepção de sociedade na qual se constataria a presença de culturas avançadas e atrasadas. Referimos-nos à perspectiva evolucionista apenas como uma mera tentativa de enquadramento teórico no que se tem de acúmulo histórico nos estudos das sociedades, no entanto, acreditamos que muito mais importante do que enquadrar autores em “padrões” de escrita pré-concebidos é tentar perceber tal escrita como fruto de algo interno àquela sociedade, de forma que a mesma passa a constituir seu próprio sistema de escrita. No caso da sociedade alagoana, o preterimento do negro sempre foi uma constante. Tal preterimento muitas vezes também se traduziu numa prática bastante comum por parte daqueles que tentaram descrever suas impressões de comunidades do continente africano, que era referir-se àquelas como estando mergulhadas num estágio de seres contemplativos, emotivos e exóticos. É dessa forma que o negro é descrito pelo pai do Ex-Presidente Fernando Collor de Melo, o jornalista, político e empresário alagoano, Arnon de Mello que, representando a Associação Brasileira de Imprensa em uma viagem ao continente negro em 1939, descreveu as impressões do que presenciou no livro *África: Viagem ao Império Português e a União Sul-Africana*, de onde retiramos o seguinte trecho:

O preto não pensa no futuro e seu culto do passado vae em geral somente até o avô, pelo medo e confiança que lhe infundem as almas dos mortos. Displicente, indiferente a tudo, vive o dia que corre. Trata de controlar o coração, dominando perfeitamente os sentimentos, que só se exprimem a bem dizer através da música e da dança – as únicas cousas que o inspiram e exaltam, e para as quaes o seu ser complexo e mysterioso não tem segredos.
(MELLO, 1941; 222).

Para não sair do padrão descritivo de comunidades negras vigente naquela época, Arnon de Mello também faria referência à suposta infantilidade dos negros com os quais manteve contato: “[...] aparecem-me criaturas suaves e felizes que brincam risonhas como crianças, com as physionomias mais innocentes do mundo. Ainda não tinha visto dança mais rápida e mais infantil.” (MELLO, 212).

A literatura depreciadora do negro no Brasil e, em Alagoas em particular, é extensa. Dos gêneros romanescos ao cientificismo acadêmico, as referências negativas àquela constituíram

uma onipresença delineadora de nossa formação social. Com isso, só restava ao negro a condição de pária da sociedade brasileira, e assim o foi. Concebido como uma doença a ser extirpada de nosso meio, o negro se viu vítima de políticas que evidenciaram o quanto ele era indesejado nas aspirações de nossa classe letrada, a qual não poupou esforços para vê-lo e fazê-lo desaparecer, seja fisicamente, seja na concepção de povo apregoada por tal classe, de forma a torná-lo um ser invisível, como que algo perdido no dito caldeamento das raças.

A idéia de caldeamento de raças, significando aqui mistura étnica, passou cada vez mais a tomar força em todos os espaços nacionais. Desnecessário afirmar que tal fato constituiu e ainda constitui uma das saídas à desonrosa presença da população negra em nosso meio, a qual num primeiro momento foi apregoada de forma deliberada como antídoto ao nefando mal e, posteriormente, passando a se situar num discurso enaltecedor de um povo que seria resultado da miscigenação. Na primeira situação, nós tivemos o incentivo da imigração européia como panacéia de nossos problemas, os quais não se restringiam apenas à composição étnica de nossa população mas, uma vez sendo esta atacada, tudo o mais se veria resolvido, assim como quis Silvio Romero (1949): *Conjuremos sempre por novas levas de emigrantes europeus a extenuação de nosso povo*. Muito embora Silvio Romero tenha sido um dos nossos grandes conhecedores de nossa cultura popular e, por conseqüência, conhecedor do povo brasileiro em várias de suas facetas, o mesmo se viu por muito tempo na condição de um dos principais, senão o principal depreciador da raça negra em terras tupiniquins que, ao lado de Oliveira Viana, prestou grandes desfavores a raça negra no Brasil.

Oliveira Viana, autor de *Populações Meridionais do Brasil*, não ficou atrás de Romero em suas considerações racistas, senão vejamos:

Esse caráter ariano da classe superior, tão valentemente preservado na sua pureza pelos nossos antepassados dos três primeiros séculos, salva-nos de uma regressão lamentável. Fazendo-se o centro de convergência dos elementos brancos, essa classe, representada principalmente pela nobreza territorial, se constitui entre nós no que poderíamos chamar o “sensorium” do espírito ariano, isto é, num órgão com a capacidade de refletir e assimilar, em nossa nacionalidade, a civilização ocidental e seus altos ideais. O negro, o índio, os seus mestiços, esses não nos podiam, na generalidade dos seus elementos, dar uma mentalidade capaz de exercer essa função superior. (VIANA, 1987, V. I; p. 108)

O caráter ariano de nossa classe superior, como afirma Viana teria no preconceito de cor um mecanismo fundamental – e, óbvio, defendido por ele – para a garantia de nosso sucesso enquanto nação:

Os preconceitos de cor e sangue que reinam tão soberanamente na sociedade do I, II e III séculos, têm, destarte, uma função verdadeiramente providencial. São admiráveis aparelhos seletivos, que impedem a ascensão até às classes dirigentes desses mestiços inferiores, que formigam nas subcamadas da população dos latifúndios e formam a base numérica das bandeiras colonizadoras. (VIANNA, 1987, v. I; p. 103)

Tal entendimento de nossas relações raciais fez com que Oliveira Viana chegasse a afirmar que uma suposta “desorganização” socioeconômica do Haiti se devia ao fato de sua classe dirigente ser composta por negros e mestiços. Aqui temos Viana se equiparando a Monteiro Lobato ao se referir às benesses (no seu entendimento) do preconceito racial norte-americano.

O que temos demonstrado nas linhas acima nada mais é do que o medo e os anseios da elite brasileira – e alagoana em particular – em querer construir uma nação por meio de políticas essencialmente eugenistas ao mesmo tempo em que também garantiam sua manutenção no poder, de forma a preterir a população negra da riqueza que produzia. É nesse sentido que o policiamento feito sobre a população negra sempre esteve presente seja nas políticas voltadas para essa população, seja no pensamento de nossa classe letrada. É bem verdade que com o passar do tempo os termos utilizados pra se referir àquela população tornaram-se menos fortes em seu conteúdo racista, no entanto, também é verdade que a mesma não se viu completamente livre das preocupações nacionais. Tal era a preocupação de nossos dirigentes com o futuro do negro no Brasil – ou ainda, com o que seria do Brasil com esse segmento populacional – que podemos afirmar que este país teve um projeto não dito para tal segmento étnico, o qual foi desenvolvido com bastante êxito, podendo este ser constatado nos atuais índices de desenvolvimento humano do mesmo.

Apesar de todas as ações e prognósticos que ansiavam pela diminuição da presença do negro no seio de nossa população, assim como o expressou E. Roquette Pinto em 1929 (SCHWARCZ, 2001), por ocasião do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia ao diagnosticar

o desaparecimento gradual do negro entre nós, a verdade é que este, o negro, parecia persistir em querer se fazer presente entre os que o caluniavam. Outras saídas foram encontradas pelos nossos intelectuais como forma de lidar com tamanho inconveniente. Tais saídas se viram também influenciadas por novas perspectivas que apareciam no cenário dos estudos culturais, principalmente nos Estados Unidos. O modelo de segregação racial norte-americano, conhecido como *Jim Crow*, serviria à elite brasileira como um exemplo do que não deveria ser feito em terras nacionais, uma vez que tal modelo acabava por perpetuar a presença do negro em nosso meio, o que não poria fim às inquietações da mesma, seja pela simples presença do negro, seja pelos seus possíveis protestos por melhores condições de vida, assim como se deu nos Estados Unidos e, porque não dizer, como vinha se dando mesmo em terras nativas, a exemplo dos nossos quilombos.

A década de 1930 parece anunciar tempos melhores à população negra no Brasil, ao menos no que diz respeito a como era compreendida por nossa elite intelectual, em particular, aquela que tinha o negro como objeto de estudo. Ainda sob a égide da influência estrangeira sobre as perspectivas de nossos escritos – não mais sob aquela de Lapouge, Gobineau, dentre outros, embora ainda presentes –, nos deparamos com a vertente culturalista de Franz Boas que, em sua crítica ao evolucionismo, acabava por trazer o debate para o campo da cultura, sendo esta não mais superior ou inferior a outra, mas sim, cada qual dotada de sua singularidade na forma de se relacionar com o meio. É nessa esteira que surge Gilberto Freyre – enquanto um dos discípulos de Boas – e sua obra fundadora de nossa brasilidade, *Casa Grande & Senzala*, publicada em 1933.

É em *Casa Grande & Senzala* que Gilberto Freyre vai lançar um novo olhar ou, se preferir, vai dar uma nova abordagem ao papel desempenhado pelos nossos contingentes étnicos, evidenciando supostas relações cordiais entre o senhor e seu escravo – e mesmo entre os demais segmentos da sociedade escravocrata – por meio das quais o negro intervinha com toda sua influência no cotidiano daquela sociedade. Tais relações seriam assim descritas por Arnon de Mello:

Seria o branco luso no novo continente um elemento civilizador e criador, a misturar sangues, aceitar muito do que o preto trazia de seu e reduzir distancias sociaes, atravez das suas grandes qualidades de acclimatabilidade, miscibilidade, mobilidade, indiferente a preconceitos raciaes e só fazendo

restrição em matéria religiosa, pois quem não fosse católico não podia entrar no paiz. (MELLO, 1941; 347)

Ainda sob a mesma perspectiva de Arnon de Mello, tivemos um outro alagoano, também do município de Rio Largo, um dos tantos a frequentar as aulas da Faculdade de Medicina da Bahia, tendo se notabilizado neste estado pelos cargos e posições que ocupou. Nos referimos à Estácio de Lima que, em seu *O Mundo Místico dos Negros* também fez algumas considerações a respeito de uma suposta realidade favorável ao negro brasileiro:

O escravo, no Brasil, por mais que padecesse, não padecia maiores coações e angústias do que aquelas sofridas pelo africano dentro da própria casa... Houve, no Brasil, “senhores” cruéis e terríveis. Mas pouco a pouco a discriminação “física”, passou, antes, a ser cultural e econômica. Sem aspectos nítidos de “repulsa radical”. A mestiçagem avançou. Brancos e negras largamente... Também umas poucas sinhazinhas pariram mulatos. As possibilidades de ascensão do homem de cor, em nossa terra, são apreciadas, com satisfação, pela Costa d’África, ainda hoje. Muitos, por lá, se referem à Nilo Peçanha, como um Presidente negro do Brasil, e conhecem, pelo nome, pretos e mestiços que ascenderam em nosso país. (LIMA, s/d; 25).

Dessa forma, não cabia mais ao negro o papel de responsável por nossa suposta inferioridade enquanto povo, assim como o quis Nina Rodrigues em sua celebre obra *Os Africanos no Brasil*. Passávamos assim a tê-lo não mais como razão de nossa desgraça, mas sim, motivo de orgulho em nosso processo de formação. Antes de Gilberto Freyre tivemos intelectuais como Manuel Querino, que já no início do século XX começava a escrever sobre os costumes dos negros baianos de forma bastante positiva. Seja no falar, no jeito de ser, na culinária, na adoção de novas palavras, o negro, segundo Freyre, nos influenciou de forma positiva em nossos costumes. Tal influencia se daria principalmente por caminhos nos quais a sexualidade estaria presente, fosse nas relações sexuais entre o senhor e a escrava, fosse no leite saído dos seios da também escrava para o estômago do filho do senhor. O resultado desse processo seria uma sociedade miscigenada na qual os segmentos étnicos originários de nossa nação estariam dissolvidos num único povo, o brasileiro.

Apesar de termos nos referido à perspectiva Freyriana como sendo possuidora de um “novo olhar” sobre as questões concernentes à população negra, ao enquadrá-la em nossa perspectiva de análise, tal novo olhar não passaria – guardando as devidas proporções – de uma simples mudança lexicográfica nos termos para se referir àquela população. Dito de outra forma, se preferirmos, Gilberto Freyre se vê tão incomodado pela presença do negro em quase meados do século XX quanto uma autoridade colonial que faz suas reclamações à Corôa por conta dos infortúnios levados a cabo pelos quilombolas no século XVI. Tal incômodo, para Freyre, foi resolvido com a obliteração do negro entre nós, por meio do caldeamento racial desenvolvido em terras brasileiras. Com isso, o que queremos dizer é que Gilberto Freyre não constituiu marco algum na forma como nossa elite se referiu ao negro, ao menos no que consideramos como central no presente trabalho. Ao invés de representar uma ruptura no fazer historiográfico nacional, Freyre representou verdadeiramente uma continuidade nas aspirações de nossos colonizadores europeus, aqui assentados no século XVI.

As inquietações de nossa elite com relação à presença do negro não ficariam circunscritas às declarações da mesma nos primeiros congressos assumidamente eugenistas. A questão do negro constituía motivo tão imperioso no Brasil que o mesmo mereceria um congresso a parte, onde fosse possível discuti-la amplamente, se não isso, ao menos a exposição de algumas questões seguidas de seus devidos encaminhamentos. É assim que temos a realização do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, sediado em Recife, em 1934, sob a responsabilidade organizacional de Gilberto Freyre e Ulysses Pernambucano. Tal Congresso se deu em meio principalmente à publicação da mais consagrada obra de Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, que, juntamente com outros estudos sobre o negro, a exemplo dos levados a frente por Arthur Ramos, dentre outros, pareciam reclamar uma saída ao problema posto. Os segmentos que freqüentaram o Congresso foram os mais variados, indo desde intelectuais a trabalhadores rurais. Como consequência disso, tivemos abordagens sobre temas e perspectivas também diversas, mas que, curiosamente, pareciam não sair dos limites presentes na abordagem *freyriana* e, consequentemente, da elite intelectual de então.

As reuniões da comissão organizadora do Congresso, nas dependências da Assistência aos Psicopatas de Recife, nos denunciam duas situações: a primeira, como é de nosso conhecimento, evidencia o trato histórico que os assuntos referentes à população negra tem tido entre nós, qual seja, o de conteúdo das disciplinas de saúde mental e medicina legal de nossas

primeiras faculdades de direito e medicina, assim como referido linhas acima. A segunda, apesar de estarmos num pretense novo momento nos estudos sobre o negro, nos mostra uma espécie de continuidade da primeira situação, muito embora não mais executada sob os mesmos moldes de outrora, porém com as mesmas preocupações centrais quanto ao que fazer com a referida população. Seguindo nossa fala anterior, na qual nos referimos à perspectiva freyriana como constituindo uma mera mudança lexicográfica nos estudos do negro, poderíamos melhor definir esse momento do Congresso como um momento de coexistência entre os mais radicais e os mais moderados em suas abordagens àquele segmento. Poderíamos ainda melhor definir tal situação entre os que não escondiam suas reais pretensões e os que assim o faziam. Para melhor ilustrarmos o que estamos falando, nos atentemos a dois trechos de dois estudiosos que se fizeram presentes no I Congresso Afro-Brasileiro, quais sejam o folclorista potiguar Luiz da Câmara Cascudo e o intelectual alagoano Alfredo Brandão. Começemos pelo primeiro:

A sugestão do ambiente justifica, nos nervos predispostos e nos cérebros fracos, ser o catimbó, na sua acepção de baixo-espíritismo, um dos grandes fornecedores dos Hospícios.

Antes de mandar fechar as macumbas e prender os catimbozeiros, tornando-os, aos olhos do Povo, uns martyres de abnegação, devíamos estudar detalhadamente o mecanismo de seu funcionamento para contraminar sua influencia malefica ou dissolvente.

Uma série de trabalhos informativos podiam simplificar a tarefa dos psychiatras e criminalistas. (FREYRE, 1937: 76)

Câmara Cascudo parece não se importar minimamente em expor o que pra ele deveria ser a função primordial de todo estudioso da cultura negra – e daquele Congresso em particular -, ou seja, o auxílio às autoridades vigentes que, assim como ele, se viam sedentas pela extinção definitiva da população negra. Certamente seria essa a função do Congresso que, por meio de “uma serie de trabalhos informativos” prestaria um enorme serviço ao seu país, seja diminuindo o número dos internos em hospícios, seja diminuindo as estatísticas de criminalidade, assim como quis o folclorista. Seu texto parece mesmo ter algo como que de desespero e aflição frente o que considerava problemático. Câmara Cascudo parecia preocupado com a possibilidade de ver aumentado o panteão de deuses das classes populares ao temer que os “catimbozeiros” se tornassem “martyres”. Na verdade, sua preocupação estava na possibilidade de consolidação de

mais uma característica da cultura negra em nosso meio, quando na verdade deveríamos estar somando esforços para extirpar-las de nosso convívio. Pelo que vimos, Câmara Cascudo ainda estava filiado à escola detentora dos velhos métodos de análise, embora com a mesma aspiração da escola da época, a freyriana. Seu texto deve ter sido aceito com certa resistência para publicação, no entanto, quem se arriscaria a negar um texto do maior folclorista de então.

Na mesma linha de pensamento de Câmara Cascudo, se encontra Arthur Ramos, intelectual alagoano e uma das maiores autoridades no assunto à época, continuador dos estudos de Nina Rodrigues sobre o negro. Ramos, em seu livro *O Negro Brasileiro* (1934), além de também ter constatado o suposto problema da presença de manifestações religiosas afro-brasileiras no nosso meio, sugeriu uma forma de “contraminar sua influencia malefica”, assim como o quis seu amigo potiguar, senão vejamos:

[...] Os responsáveis pela cultura e progresso sociais devem atentar bem neste problema. Da mesma forma que a catequese foi uma ilusão, também a repressão pura pela sociedade falhará, devido a este choque de mentalidades. Como já o disse com relação à repressão ao curandeirismo, torna-se necessária uma lenta educação do meio, com a oposição de normas corretas de pensamento às práticas místicas, *pré-lógicas*, da religião negra. (RAMOS, 2001; 236)

Compactuando com o raciocínio de Lévy-Bruhl (1922;1925;1927), o qual apregoava uma idéia de mentalidades mais adiantadas do que outras, Ramos tinha o negro como portador de um pensamento inferior – se preferir, como o próprio autor insinua, pensamento incorreto – e, para ter seu problema sanado, seria necessário alguma espécie de banho de cultura – européia, certamente – para se ver liberto de tal estado de atraso. Para Arthur Ramos, a cultura negra não passava de superstição.

De volta ao Congresso Afro-Brasileiro, não é casualmente que o texto de Renato Mendonça constitui o primeiro na ordem dos artigos presentes no livro que reúne os trabalhos apresentados no Congresso. Ao abrir os trabalhos apresentados no volume intitulado *Estudos Afro-Brasileiros*, Renato Mendonça estaria dando o tom do que a partir de então deveria predominar na produção escrita que viesse a ter o negro como objeto de pesquisa. Isso vale principalmente quando nos referimos às publicações oriundas da classe letrada nordestina que, quer queira quer não, constituía o que o país tinha de intelectualidade no momento. Não mais em

uma exibição flagrante de desabono e desaprovação da cultura afro-brasileira deveria se expressar um estudioso. Muito embora esse fosse o sentimento geral dos estudiosos daquela época, o mesmo agora se travestiria de uma redenção e perdão pelos supostos erros cometidos em outrora e, o que é melhor, resolvendo o persistente problema que era a presença do negro entre nós. Vejamos ao que nos referimos nas palavras de outro alagoano também presente no I Congresso Afro-Brasileiro, o intelectual Manoel Diegues Junior:

Quanta coisa linda o negro nos deixou! Quanta coisa boa e gostosa! E no entanto elle vivia ahi como inferior. A nossa sociologia escutava as licções de Lapouge e de Gobineau, esquecendo da verdadeira realidade da terra. Sem estudar o negro e o seu papel preponderante na formação brasileira, os sociólogos só citavam Gobineau. Só liam Lapouge. (...) O negro era inferior. O ariano era que tinha feito o Brasil. (...) Por isto mesmo a grande significação do I. Congresso Afro-Brasileiro de que os arianos não acreditam em êxito. Partindo de um movimento de idéias, foi a concretização de quanto vale o negro na formação brasileira. Tanto mais que é o prosseguimento do livro admirável de Gilberto Freyre na reabilitação do negro. (“Música Afro-Brasileira”, DP, 16/11/1934)

Com isso nós temos quase que um pedido de desculpas ao negro por ele ter sido vitima de nossa sociologia maldosa, turiferária de Lapouge e Gobineau. Ao pedido de desculpas se somaria um sentimento de gratidão pelos serviços prestados pela heróica raça, senão vejamos o que nos diz Otavio de Freitas Junior, também presente no Congresso:

O Congresso afro-brasileiro vai ser sem duvida um feito de grande alcance. (...). Será acima de tudo um movimento de gratidão. O Brasil mostra-se reconhecido aos negros, pois ele sabe que foram os negros que fizeram pedra por pedra os alicerces do grande edifício que inegavelmente hoje somos. (DP, 07/11/1934)

Para além das impressões que tivemos ao nos reportar às falas acima, resta-nos ainda uma única impressão. A de que o Congresso estaria se despedindo do negro. Se atentarmos bem para forma como os estudiosos acima se referem ao negro, perceberemos que, curiosamente, o tempo no qual eles proferem suas palavras – com raríssimas exceções – é sempre o do passado:

“deixou”, “fizeram”. É como se o negro não estivesse mais entre nós. Dessa forma teríamos a presença do negro circunscrita ao nosso passado colonial assim como parece indicar o médico alagoano Alfredo Brandão em seu artigo apresentado no Congresso, intitulado “Os Negros na História de Alagoas”. Brandão deixa claro na maneira pela qual ele organiza seu texto o que ele pensava da história do negro em Alagoas e, conseqüentemente, do próprio negro. Assim se encontram divididos os sub capítulos de seu texto: *A época da introdução do elemento negro em Alagoas e discriminação das raças; A guerra dos Palmares; Scenas da vida de engenho no tempo da escravidão; Folk-lore do negro alagoano; O movimento abolicionista em Alagoas*. Não precisamos nem mesmo atentar para o conteúdo de seu texto, sendo suficiente uma simples observação do conjunto dos tópicos que compõem o mesmo. O que nos mostram tais tópicos senão uma idéia de um negro restrito/a à escravidão? Todos os tópicos desenvolvem-se em tal época, não sobrando nada para o contexto pós-escravidão.

Alfredo Brandão possui uma frase no referido artigo que parece resumir bem o que temos apresentado acima, na qual é possível notar um misto de reconhecimento enaltecendo do negro com desejo de que o mesmo desapareça, senão vejamos: “O negro, em Alagoas, foi um dos maiores elementos de civilização.” Poderíamos facilmente afirmar que tal forma de escrever constituiria normalidade, haja vista que o Congresso foi concebido há pouco mais de quarenta anos após a abolição do regime escravista. Por outro lado, se bem atentarmos, o que temos aqui é uma tentativa de abolição da presença do negro em terras brasileiras e particularmente em Alagoas. Isso passa a ficar mais claro na medida em que os escritos posteriores serão realizados majoritariamente sob tal perspectiva, o que veremos mais adiante.

O maior estudioso do negro em Alagoas, o também alagoano Abelardo Duarte, não poderia ficar de fora. Assim como Alfredo Brandão, também frequentou os bancos da Faculdade de Medicina da Bahia, onde se formou médico em 1926. Desde então Abelardo Duarte tem contribuído consideravelmente com os estudos do negro em Alagoas. Dentre tais estudos, citamos aqui o texto também apresentado no I Congresso Afro-Brasileiro:

O contingente negro no caldeamento do povo brasileiro foi grande, como é sabido.

Registe-se que, por espaço de três séculos, continuamente, se manteve o tráfico africano que só cessou em 1850, quando foi abolido.

No “caos ethnico, donde vai sahir o nosso typo anthropológico e racial” (Oliveira Vianna), esse contingente exerceu uma influencia considerável [...].

A percentagem dos negros na população brasileira tem decrescido bastante, pois de 19,7% que era em 1872, cahiu para 14,6% em 1890, segundo O. Vianna, e estacionara, em 1922, em 14% [...].

O cruzamento entre brancos e pretos e entre estes e os mulatos vai diluindo cada vez mais o teor de sangue negro da nossa população. (Congresso Afro-Brasileiro, 1935. V. 1: 176)

Assim como os estudiosos anteriores, Abelardo Duarte em seu artigo intitulado “Grupos sanguíneos da raça negra”, não apenas vai situar o “contingente negro” num tempo passado como também vai dizer que o mesmo está desaparecendo em representação populacional. Para fechar com chave de ouro, e para que não se tenha dúvida de que aquele “contingente” não está mais entre nós, o estudioso também pretende decretar a extinção do que o mesmo considera como sangue negro corrente em nossas veias. Talvez tenhamos aqui a maneira mais completa de como se deve proceder para se fazer obliterar um dado segmento.

O que temos tentado demonstrar neste capítulo equivale a uma forma específica de se referir ao negro por parte da classe letrada alagoana. Tal forma, inserida num momento que poderíamos alcunhar de pós-detratação do afro-brasileiro, se caracterizou por constituir um conjunto de estudos sobre a população negra – alagoana, em particular – que se realizaram de forma a ter a mesma circunscrita a um passado não muito distante, porém, o suficiente para os anseios daquela classe. Ao conjugar verbos no tempo passado, aqueles estudiosos baniam para longe a possibilidade da presença da parcela afro-brasileira da população nacional, ainda que o mesmo se desse sob um misto de gratidão e despedida, assim como nos referimos outrora. Se quisermos não seria exagero afirmar que o negro apenas se torna objeto de estudo para atingir tal objetivo, haja vista que poucos são os exemplos que fogem do padrão aqui apresentado para aquela época. Mais uma vez poderíamos dizer que se tratava de um misto entre despedida e reconhecimento de sua contribuição à civilização brasileira que supostamente não lhe teria mais como segmento populacional. Não queremos dizer com isso que todos os estudos feitos tinham tal objetivo como questão principal. No entanto, por outro lado, não podemos negar a concomitância nos mesmos, ou seja, ao passo que se estudava o negro, também era decretada sua morte. Dito de outra forma, estudava-se para que seu legado não fosse esquecido.

A construção de tal esquecimento foi realizada ainda por meio de outras formas as quais pretendemos apresentar nos capítulos seguintes. A principal delas chegou a se consolidar como área específica do conhecimento no interior da academia, provocando alguns debates que discutiam sua legitimidade enquanto tal (FERNANDES, 1978). Estamos nos referindo aos estudos de Folclore. Em Alagoas, a criação daquele legado, teve nos estudos de folclore um campo ideal pra sua consolidação e disseminação. Para os menos avisados e pouco atentos, os estudos folclóricos em Alagoas não passaram de mero passa-tempo, distração de nossa classe letrada que, em suas horas vagas, faziam anotações nos seus caderninhos sobre curiosidades e coisas pitorescas presentes no seio de nossa população. O fato é que o exercício supostamente desprezioso daquela classe acabou por constituir o principal e mais enobrecido estilo literário na terra dos caetés.

Enquanto que em Alagoas os estudos de folclore se ampliavam e se fortaleciam, em outras regiões do país, os mesmos eram paulatinamente deixados para trás, na medida em que os estudos sobre *relações raciais* ganhavam espaço, principalmente os que se davam sob o patrocínio da UNESCO. Dito de outra forma, se em outras regiões do país, a exemplo de São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia – mesmo que fosse para afirmar a existência de cordiais relações raciais – a realidade contemporânea do negro pós-abolição foi problematizada, em Alagoas a mesma não passava de Folclore.

Capítulo 2 – O lugar do negro alagoano por excelência: os estudos de folclore

Folclore é por nós entendido neste trabalho, como um conjunto de práticas e manifestações populares assim denominadas por um amplo grupo de estudiosos, que pretenderam fazer do mesmo, objeto de área específica do conhecimento acadêmico. Os estudos de folclore a nosso ver, tiveram uma perspectiva de abordagem de seu objeto de estudo bastante clara, o que constitui um dos objetivos deste trabalho. Desta forma, tais estudos não são aqui considerados substantivamente, mas sim como um *modus* muito bem elaborado de se referir àquelas manifestações populares. Como é sabido, os estudos de folclore se desenvolvem num contexto no qual as teses que postulavam a inferioridade biológica do negro iam ficando para trás, na medida em que o debate sobre sua cultura ganhava cada vez mais força em abordagens que o via como importante parte constituinte da formação do povo brasileiro. No entanto, como afirma Consorte (1991), se por um lado isso representou um avanço positivo na maneira como se encarava as questões do negro, por outro, também trouxe consigo uma série de estudos que não ultrapassariam a preocupação de ver o negro em seus aspectos culturais, em detrimento de estudos sobre sua situação socioeconômica no pós-abolição. Tais estudos sobre o negro no pós-abolição se desenvolveram posteriormente em outros estados do país, porém, o mesmo não ocorreu em Alagoas, assim como em boa parte dos estados nordestinos.

O estado de Alagoas possui forte tradição nos estudos de folclore. Seus estudiosos, ao menos os principais, formaram-se médicos e advogados nas Faculdades de Medicina da Bahia e de Direito em Recife, como era de praxe naquela época ocorrer com boa parte dos filhos da elite local. A tradição de ambas as instituições formaram médicos e advogados não apenas versados nos compêndios de medicina legal, mas também, no legado dos estudos sobre o negro de Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Em Alagoas, até a década de 1980, podemos afirmar que a maioria dos estudiosos voltados para as ciências sociais – assim como aqueles que assim o faziam por hobby, que não por formação, como nos parece ser a maioria – também se aventuravam no ofício de folclorista. Dentre estes, destacamos Théó Brandão, Abelardo Duarte, Alfredo Brandão, Aloízio Vilela, José Pimentel de Amorim, José Maria de Melo, Felix Lima Junior, dentre outros,

curiosamente constantes na contracapa das edições do Boletim Alagoano de Folclore, seguidos dos respectivos endereços de suas residências.

O Boletim Alagoano de Folclore constituía publicação impressa onde eram compilados os estudos dos folcloristas alagoanos e de convidados de outros estados que, por sua vez, também recebiam as contribuições dos estudiosos alagoanos em seus respectivos boletins, a exemplo da contribuição de Felix Lima Junior ao Boletim da Comissão Catarinense de Folclore (1957/1958), com o artigo intitulado *Tipos Populares de Alagoas*. Seu primeiro número data de 1956 e fazia parte dos esforços da Comissão Alagoana de Folclore na promoção do mesmo. Sua publicação era realizada graças ao auxílio irregular de alguns órgãos estatais e municipais a exemplo da Imprensa Oficial do Estado e da Prefeitura Municipal de Maceió, o que demonstra o envolvimento do Estado com tal empreitada. Tal envolvimento se dava de forma quase que natural haja vista que muitos folcloristas ocupavam ou já tinham ocupado cargos públicos. Com o posterior recebimento de recursos federais, advindos da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, o Boletim passou a ter edição semestral. Nesta tarefa de divulgação do folclore alagoano, também se aventuraram os acadêmicos da Academia Alagoana de Letras – muitos dos quais também eram folcloristas – por meio também de sua publicação, a Revista da Academia Alagoana de Letras, a qual guardava em suas edições uma seção dedicada àqueles estudos. O que não nos causa surpresa é o fato daquela seção ser o lugar guardado ao negro de Alagoas.

A Comissão Alagoana de Folclore, criada em 09 de abril de 1948, fazia parte de um esforço nacional levado a cabo pela Comissão Nacional de Folclore que, por sua vez, era fruto das ações do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura, órgão ligado ao Itamaraty que na verdade se constituía numa espécie de seção brasileira da UNESCO, a qual se empenhava em ações de respeito à diversidade cultural no mundo do pós-guerra e nazismo (VILHENA, 1997). Antes da Comissão Alagoana de Folclore existiu a Sociedade Alagoana de Folclore, criada em 1942, a qual teve por primeiro presidente o médico folclorista José Maria de Melo. A existência desta Sociedade, anterior a Comissão Alagoana de Folclore, evidencia o engajamento da elite local bastante anterior aos incentivos da UNESCO. Outros estados também sediaram Comissões da mesma natureza. A participação alagoana na Comissão Nacional de Folclore por meio de Manuel Diegues Junior, além da participação de Théó Brandão no Conselho Nacional de Folclore, mostra o quanto esse estado estava envolvido com aquelas ações. Tanto que a criação da Comissão Alagoana de Folclore se deu no ano seguinte à criação da Comissão Nacional de

Folclore. A Comissão Alagoana de Folclore teve como uma de suas principais atividades a realização da IV Semana Nacional do Folclore, realizada em Maceió, em 1952, que contou com a participação de folcloristas de todo o país.

O empenho dos folcloristas alagoanos na promoção do folclore era tamanho, que os mesmos discutiam a necessidade de sua implantação no interior das escolas, assim como evidenciado em José Maria Tenório Rocha (1990) em seu livreto intitulado *Repensando o Folclore Nordestino: verificando sua aplicabilidade em sala de aula*:

Longe de ser um aprendizado de dança ou folguedo folclórico tentando fazer a multiplicação, interpretação ou estilização dos mesmos, a função da disciplina Folclore, no Curso de Educação Artística é uma tentativa de compreensão do homem folc brasileiro, particularmente do alagoano. (ROCHA, 1990; 26).

Posteriormente o nobre alagoano traça uma série de métodos e técnicas de como cada disciplina deveria abordar a temática, a exemplo das disciplinas de Matemática, Estudos Sociais, Comunicação e Expressão, dentre outras:

EM COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO

- Aproveitamento dos Contos, Mitos e Lendas Populares principalmente em leituras, estudos de textos e interpretação dos mesmos;
- Análise e interpretação dos provérbios e adivinhas; [...].

EDUCAÇÃO FÍSICA

[...].

- Execução de folguedos e danças locais, tendo o acompanhamento de um mestre autêntico [...].

MATEMÁTICA

- Observações sobre as superstições relativas a determinados números, como sete, treze, etc [...]. (ROCHA, 1990; 27-28)

Dessa forma, percebemos que o folclore em Alagoas constituiu não apenas a atividade intelectual predileta de nossa classe letrada, como também ganhou espaço no âmbito das discussões sobre políticas públicas, na esfera do sistema educacional alagoano. A Comissão Alagoana de Folclore possuía uma verdadeira agenda na promoção do folclore local, o que

também contemplava o pleito junto às instituições estatais quanto à manutenção de grupos folclóricos do estado, por meio de apoio material e financeiro. Na atualidade, as manifestações folclóricas ainda permanecem ocupando lugar privilegiado no estado, na medida em que constituem um dos principais símbolos de nossa alagoanidade, o que é bastante evidente nas propagandas institucionais, sejam elas na área do turismo ou no âmbito do apelo cívico-patriótico local. É bem verdade que nem sempre foi assim. Por ocasião do I Congresso Afro-Brasileiro, Manuel Diegues Junior juntamente com Waldemar Cavalcanti, fizeram uma denúncia do governo alagoano pelo fato deste realizar perseguições àquelas manifestações culturais por meio de sua polícia, razão pela qual propuseram que o Congresso telegrafasse uma mensagem ao referido governo, na esperança de que tais perseguições cessassem (LARETA & GIUCCI, 2007; 514).

Vejamos agora como o mais afamado entre os folcloristas alagoanos, o viçosense Théó Brandão, procura definir o que viria a ser o Folclore:

Folclore é uma palavra inglesa, criada em 1846 pelo arqueólogo britânico William John Thoms para significar o que se entendia anteriormente como antiguidades populares (popular antiquities) e que seu autor definiu como o “saber ou o conhecimento tradicional do povo”, isto é, aquilo que o povo sente, pensa e faz tradicionalmente. Correspondendo portanto à nossa designação de Tradições Populares.

A palavra inglesa é formada de duas palavras do antigo idioma anglo-saxão: FOLK e LORE – que significam respectivamente: “povo” e “conhecimento”.

Para o saber, o conhecimento geral ou formal, o inglês possui outro termo que é “learning”, do mesmo modo que para povo, genericamente, possui o vocábulo “people”.

O povo de FOLK, o povo que pode ser considerado FOLK não é todo e qualquer povo, mas tão somente aquele que é portador, criador ou possuidor do conhecimento e do saber tradicionais. E este povo, é o povo vulgar, o “comum people” dos ingleses, o povo indouto ou de conhecimento não sistematizados ou institucionalizados. Aliás, a palavra inglesa como a sua correspondente alemã VOLK (escrita com “v”), é derivada do vocábulo grego antigo VOKLOS que deu em latim “vulgus” VULGO.

De outra parte, o LORE que o FOLK possui, não é qualquer espécie de saber, qualquer conhecimento partilhado pelo povo, mas tão somente aquele saber que se transmite de geração em geração, por via preferentemente oral, através dos atos comuns da vida, sem qualquer intuito deliberado de ser aprendido e adquirido tal como é no caso dos conhecimentos adquiridos e transmitidos nas escolas ou em outras instituições de aprendizagem. (BRANDÃO, 1982; 15)

Como posto nos dizeres de Brandão, os folcloristas estariam preocupados com as manifestações culturais dos segmentos situados na base da pirâmide social. Claro está que, na condição de maior folclorista de Alagoas, Théo Brandão não teria uma visão crítica sobre a natureza de seu exercício intelectual. Dito de outra forma, não caberia a ele criticar tais estudos, o que poderia chegar ao máximo a críticas quanto à utilização de determinadas técnicas de coleta de dados. Tal visão caberia a Florestan Fernandes que, em seu livro *O Folclore em Questão* (1978), teceria algumas considerações a respeito do que pensava dos estudos de folclore e suas pretensões. Vejamos então o que Florestan Fernandes tem a dizer sobre ao que se propõe o folclore:

[...] ele se propõe um problema essencialmente prático: determinar o conhecimento peculiar ao *povo*, através dos elementos materiais e não materiais que constituíam a sua *cultura*. Ou seja, o folclore propunha-se estudar os modos de ser, de pensar e de agir peculiares ao “povo”, por meio de fatos de natureza ergológica, como técnicas de trabalhar a roça, ou manipular metais, de transporte ou de esculpir objetos etc., e de natureza não material, como as lendas, as superstições, as danças, as adivinhas, os provérbios etc. (FERNANDES, 1978; 38)

Eis aqui o objeto do folclore para Fernandes, a criação de um saber popular. Vejamos agora em que forma de pensamento e em que concepção de sociedade está inserido tal exercício. Continuemos com o autor:

A necessidade de estudos desse gênero estava incluída no modo de compreender a vida humana e os fenômenos a elas relacionados – principalmente os culturais – pelos positivistas e evolucionistas. Porque, se se admite que o desenvolvimento da sociedade é gradual, à semelhança dos seres vivos, passando a sociedade sucessivamente de uma fase ou estado para outro posterior e imediato, é claro que a simples análise dessas fases ou estados em conjunto se revelaria insuficiente, porquanto a persistência de elementos relativos a etapas mediata ou imediatamente anteriores é inevitável. A explicação desse fenômeno – persistência de elementos sobreviventes, de etapas anteriores – constituía, portanto, um dos problemas de grande importância para o pensamento da época, no mínimo para impedir a invalidação de seu esquema de compreensão da vida naquilo que eram exceções a regra geral e que no fundo constituíam formas de conduta incompatíveis com os valores característicos e dominantes num estado qualquer considerado – o “positivo”, por exemplo, para Comte – estabelecido teoricamente. (FERNANDES, 1978; 38-39)

Os estudos de folclore estavam, dessa forma, diretamente ligados ao pensamento positivista de então. Não apenas ligados como também e principalmente, legitimavam uma forma de pensamento, o positivista que, sob a égide do desenvolvimento industrial, precisava definir e diferenciar o “moderno” do “atrasado”. A partir de então, o que é conhecido nos tempos atuais como cultura popular e cultura erudita – juntamente com o hiato que separa as duas – se via cada vez mais consolidado. O que parece não ter passado pelo pensamento de Florestan Fernandes é que, para a tradicional elite brasileira, a abordagem levada a cabo pelos estudos de folclore, muito mais do que refletirem uma adesão à perspectiva positivista por parte dos folcloristas, os estudos folclóricos se adequavam muito bem aos interesses da intelectualidade brasileira de então pois, qual segmento será majoritariamente abordado sob tal perspectiva a não ser o negro? Curiosamente, é a foto de um negro tocando um pandeiro que consta na capa do livro do autor em questão.

Condizente com a linha seguida por Fernandes, Gabriel Magalhães Beltrão em seu artigo intitulado *A Continuidade da Abordagem Positivista Acerca do Folklore na Obra de Théó Brandão* (2010), nos fornece a seguinte afirmação:

À guisa de conclusão, a formação capitalista alagoana bem como a vinculação de classe do autor são os elementos que fundamentam a sua absorção da abordagem positivista a respeito do folclore. Os fundamentos básicos da conceituação positivista clássica a respeito do folclore servem bastante ao seu intento: encarar o folclore como uma área específica do saber à medida que possui um objeto *sui generis* – a civilização tradicional como diz o próprio autor – ; ciência essa que está isenta das explicações causais comuns ao saber científico pelo fato de que seu objeto não possui implicações sociais amplas, pois se trata de anacronismo em relação à modernidade em voga. (p. 16).

Beltrão realiza um mero enquadramento dos postulados de Théó Brandão aos preceitos da ciência positivista, além de considerar o folclore como algo substantivo. Desse modo temos o contexto da produção literária brasileira e seus fins ignorados, do ponto de vista do que esta pensava do negro no Brasil. Dar a pecha de positivista ao nobre alagoano não apenas nos parece insuficiente como também em certa medida empobrece as possibilidades de análise do autor em

questão, na medida em que o reduz a um simples exemplo da escola positivista em detrimento de uma análise onde a conjuntura local seja privilegiada. Portanto, uma análise de dentro para fora, e não o inverso. Isso exemplifica, em certo sentido, o estado de coisas da crítica aos folcloristas no Estado. Apesar do exposto, Beltrão se insere no quase inexistente quadro de estudiosos que tecem críticas aos folcloristas alagoanos, haja vista que estes dispõem de uma espécie de redoma protetora, o que enfraquece a possibilidade de estudos críticos de suas produções. O fato de Beltrão tomar o folclore como algo substantivo evidencia muito da naturalidade na qual o mesmo é percebido no estado.

Os estudos de folclore em Alagoas significaram, além do exposto, sob o ponto de vista estrito da prática intelectual, uma forma de se abordar os segmentos populacionais menos favorecidos – em oposição ao positivismo clássico – nas suas práticas cotidianas, as mais corriqueiras, sem necessariamente ter que abordar tais segmentos sob o prisma de uma análise da estrutura socioeconômica, onde os mesmos estavam inseridos. A esse respeito nos confirma Manuel Diegues Junior:

A história, por mais estranho que pareça, não se faz apenas com os heróis, com os líderes, com os chefes; ela é movimentada pela grande massa anônima dos desconhecidos, dos simples, dos obscuros. O extraordinário, o guerreiro, o efêmero de uma glória transitória passam, muitas vezes, é certo deixando rastros luminosos. O simples, o normal, o cotidiano, estes ficam, permanecem, continuam a desenvolver a história. A mesma massa que faz os acontecimentos que se tornam históricos, faz também o folclore. Os que criam os fatos históricos criam também os fatos folclóricos. (DIEGUES JR, 1953; 6)

O que queremos acrescentar a isso e ao mesmo tempo fazer um paralelo é que, se por um lado, os estudos desenvolvidos pela UNESCO se contrapunham à historiografia tradicional, abordando aqueles segmentos, focando em seus mecanismos de criação e manutenção de uma sociedade sócio e racialmente estratificada, na região nordeste e, particularmente, em Alagoas, foi o estudo do estritamente cultural, das manifestações da cultura popular – leia-se, negra –, que tomaram corpo. Certamente que o fato da maioria dos folcloristas alagoanos pertencerem às tradicionais famílias senhoriais no estado, deva ter pesado em tal escolha. Tal pertencimento também permitiu uma maior proximidade do que viria a ser o seu objeto de estudo mais adiante, uma vez que os agregados e as crias da Casa-Grande constituiriam suas principais personagens

na trama folclórica, o que, por sua vez, prolongaria a condição de objeto da população negra local.

Ao se definir enquanto área de estudo que privilegia os segmentos que constituem a base da pirâmide social, ou seja, as classes populares menos abastadas, os estudos de folclore iriam inevitavelmente ter a população negra como um dos principais – senão o principal – contingentes étnicos a ser estudado em sua dimensão cultural.

Em Alagoas, queremos crer que quem primeiro se debruçou sob algum aspecto da cultura negra local foi o poeta, cronista e folclorista, Alexandre José de Melo Morais Filho, mais conhecido por Melo Morais Filho. Baiano, filho de pai alagoano de mesmo nome, Morais Filho se constituiu num dos pioneiros nacionais a se lançar nos estudos da dita cultura popular entre o final do século XIX e começo do XX. Tendo seguido os passos do pai, historiador e patrono de cadeiras do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e da Academia Alagoana de Letras, em seu livro, *Festas e Tradições Populares do Brasil*, originalmente escrito em 1901, Morais Filho nos apresenta artigo no qual descreve um ritual realizado por negros de origem muçulmana na cidade de Penedo, em Alagoas. Em *A Festa dos Mortos*, por meio de linguajar bastante poético e com uma pitada “natural” de preconceito da época, Morais Filho descreve o ritual negro, do qual citamos o trecho a seguir:

No Penedo, a festa dos mortos dividia-se em três partes: o jejum e as rezas; os sacrifícios; os banquetes e as danças.

Retirando-se para sítios afastados, internando-se no intrincado das matas, trinta ou mais africanos, recolhidos em casa humilde e espaçosa, entregavam-se à contemplação mais aturada, às cismas de além-túmulo.

Nesse grupo de penitentes, em expiação de culpas das almas, havia chefes e subchefes, dignidades subalternas e gradativas.

Vestidos todos de uma espécie de alva, e tendo à cabeça bonés brancos, unicamente o chefe distinguia-se dos demais pela vestimenta listrada, por um barrete de molde diferente.

Muitos dias antes da festa, a abstinência de licores fortes, de bebidas alcoolizadas lhes era de rigor, e bem assim das viandas e cereais, que, consultando aos seus usos, desvirtuavam o rito.

De raros legumes, de pequena quantidade de leite e água, se compunham as refeições desses bárbaros, que destarte iniciavam, para consagrar aos mortos, uma conduta de abnegações propícias, uma pratica de virtudes admiráveis.

Constituindo uma feição do sacerdócio, esses africanos passavam a primeira noite velada, em monótonas melopeias, ao som de seus rudes instrumentos, findando essas preces, essas orações lúgubres antes do segundo dia da festa funerária. (MORAIS FILHO, 1967; 363-364)

O caráter descritivo do texto de Moraes Filho era uma característica bastante comum aos estudiosos da cultura popular daquela época, o que por sua vez, dotava a manifestação cultural em apreço de um exotismo também regularmente presente naqueles estudos.

Assim como Melo Moraes Filho se dedicou ao estudo das tradições populares mais performáticas, Silvio Romero, também precursor nos estudos da cultura popular, percorreu vários estados do país em busca das manifestações orais de nossa cultura, de forma a registrar cantos e contos no final do século XIX. Alagoas foi um dos estados pelos quais passou Silvio Romero, onde pode registrar cantos das regiões de Maragogi e Penedo. Os escritos de Moraes Filho e Romero foram frutos de uma época na qual o dogmatismo da tão propalada inferioridade biológica de nossos segmentos étnicos começava a se enfraquecer – embora ainda muito presente – dando lugar a uma maior valorização às realizações e manifestações da população brasileira. Tal valorização na verdade constituía muito mais um exercício de captação, compilação e posterior catalogação daquelas manifestações do que propriamente um real reconhecimento e mesmo valorização das mesmas. O que levou ambos – principalmente Romero – a se debruçarem sobre tal prática foi a ideia de que aquelas manifestações culturais estariam se perdendo.

Acreditamos que o primeiro alagoano a fazer referência a uma manifestação folclórica atribuída à população negra foi Alfredo de Barros Loureiro Brandão (1914). Natural da cidade de Viçosa, em Alagoas, Alfredo Brandão assim como parte considerável dos folcloristas de então, compunha família tradicional, possuidora de engenhos de açúcar e que, como era de costume em tais famílias, emigrou para Salvador para se formar médico na tradicionalíssima Faculdade de Medicina da Bahia em 1902, onde defendeu tese que tratava de Tabagismo. Para além de ter sido formado em meio aos ensinamentos de Nina Rodrigues, Alfredo Brandão foi membro associado do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Alfredo Brandão participou ainda dos primeiros congressos nacionais de geografia, onde teve a oportunidade de apresentar seus estudos sobre o posicionamento espacial do Quilombo dos Palmares, bem como as investidas militares feitas sobre o mesmo pelo governo imperial. É em seu primeiro livro, *Viçosa de Alagoas* (1914), que Alfredo Brandão vai registrar suas primeiras impressões sobre o folclore e o negro. No primeiro trecho escrito do livro, intitulado “Duas Palavras”, Brandão nos dá pistas sobre o lugar ocupado pelos estudos de folclore, senão vejamos: “Da vida do engenho, tão pouco estudada pelos nossos folk-loristas – cuja atenção tem se voltado mais particularmente para as zonas do sertão –

delineei alguns quadros que evoquei das reminiscências da minha infância, quase toda escoada na solidão dessas mattas”. A partir desse trecho do livro de Brandão, nos parece bastante claro o lugar ocupado pelos folcloristas e seus estudos, qual seja, o de principal área do conhecimento a desenvolver estudos sobre um dado fenômeno. Tal tarefa não caberia a um antropólogo ou historiador, mas sim a um folclorista. É desse modo que o folclore vai se constituindo enquanto principal exercício de pesquisa em terras alagoanas. Em *Viçosa de Alagoas*, temos a primeira descrição de uma manifestação cultural negra feita por um alagoano, vejamos:

O torneio popular conhecido pelo nome de *quilombo*, é uma festa que tende a se acabar, não somente na Viçosa, mas ainda nos outros logares do centro.

Entretanto é uma festa puramente alagoana que relembra um dos factos mais importantes da nossa história – a guerra dos Palmares [...].

Era no dia do orago que se realizava o torneio do *quilombo*: ao amanhecer, em um canto da praça, via-se organizado um reducto de paliçada, poeticamente enfestonado de palmas de palmeira, de bananeiras e de diversas arvores virentes e ramalhosas que durante a noite haviam sido transplantadas. Dos galhos pendiam bandeiras, flores e cachos de fructas. No centro da paliçada erguiam-se dois thronos tecidos de ramos e folhas; o da direita estava vazio, mas o da esquerda achava-se occupado pelo rei, o qual trajava gibão e calções brancos e manto azul bordado, tendo na cabeça uma coroa dourada e na cinta uma longa espada. Em torno os negros, vestidos de algodão azul, dançavam ao som de *adufos, mulungus, pandeiros e ganzás*, cantando a instantes a seguinte copla:

Folga negro
Branco não vem cá
Se vier
O diabo há de levá

Depois estrugiam gritos guerreiros, os instrumentos redobravam de furor; ouviam-se sons de buzina e os negros dispersavam-se para vender o saque da noite. Esse saque era representado por bois, cavallos, carneiros, gallinhas e outros animaes domésticos, que haviam sido cautelosamente transportados de diversas casas da Villa para o *quilombo*. A vendagem era feita aos próprios donos os quaes, em regra geral, davam aos vendedores um tostão ou 200 réis. Por volta das 10 horas, o rei, à frente dos negros, ia buscar a rainha, uma menina vestida de branco, a qual, no meio de muitas zumbaias, musicas e flores era conduzida para o throno vazio. As festas, as danças, os cantos e os gritos guerreiros continuavam até o meio dia, quando appareciam os primeiros espias dos caboclos, os quaes, apenas trajando tangas e cocar de pennas e palhas,

vinham armados de arcos e flechas. Apareciam cautelosos, procurando conhecer as posições do inimigo através da folhagem.

Os negros em grande alarido, preparavam-se para o combate.

Logo depois surgiam todos os caboclos, tendo a frente o seu rei, o qual usava espada e manto vermelho. Marchavam cantando e dançando o *tore*, dança selvagem acompanhada pela música de rudes e monótonos instrumentos, formados de gommos de taquaras e taquarys rachados, e de folhas enroladas de palmeira. A luta se travava na praça, em frente ao *quilombo*, e depois de muitas refregas, de retiradas simuladas e assaltos, o rei dos caboclos acabava subjugando o rei dos negros e apossando-se da rainha.

Nesse momento os sinos repicavam, a girândolas etrugiam em frente a matriz e no meio das vaias e gritaria da garotada, os negros, batidos pelos caboclos, recuavam para o centro do *quilombo*, o qual era cercado e destruído. Terminava a festa com a vendagem dos negros e a entrega da rainha a um dos maiores da Villa, que para *fazer figura* tinha de recompensar fartamente os vencedores. (BRANDÃO; 1914, 95-98)

Como afirma Alfredo Brandão, o Quilombo constituía *torneio popular* prestes a se acabar. O testemunho de que o mesmo um dia se fez presente em terras alagoanas, ficaria a cargo das *reminiscências* presentes no arcabouço do passado histórico vivido pelo autor. A esse respeito voltaremos a tratar no próximo capítulo. Dessa forma Alfredo Brandão dava continuidade ao que outrora fora iniciado por Melo Moraes Filho e Silvio Romero.

É Alfredo Brandão que dá início a uma série de estudos – na maioria dos casos não passam de mera repetição com palavras diferentes – sobre o Quilombo dos Palmares. Durante muito tempo, estudar o negro em Alagoas, significou estudar a Tróia Negra, seja nas abordagens mais conservadoras, seja nas análises mais críticas. Nas publicações sobre a história de Alagoas, Palmares aparece como o capítulo concernente à presença negra no estado. Com o seu aniquilamento, o que restou foram as manifestações culturais atribuídas à sua existência, seja como lembrança do acontecimento – o caso do *Quilombo* –, seja como suposto local onde se teriam criado e desenvolvido tantas outras manifestações culturais, como é o caso da capoeira. O desbaratamento de Palmares quase que coincide com um suposto desaparecimento da presença do negro em Alagoas, é o que parece indicar a historiografia alagoana. Para além dos trabalhos que realizaram uma análise sobre a Tróia Negra é também possível encontrar alguns romances como *O Tigre dos Palmares* de Adalberon Cavalcanti Lins (1978).

Alfredo Brandão compunha um quadro de intelectuais que consolidavam a necessidade cada vez mais premente de constituição de uma agenda de estudos sobre o negro brasileiro. Junto a ele, dentre os alagoanos e os radicados em Alagoas, podemos citar ainda Renato Mendonça,

Mário Marroquim, Abelardo Duarte, Manuel Diegues Junior, Arthur Ramos, Luiz Lavenère, dentre outros, que, juntamente com Gilberto Freyre, fizeram do negro um grande campo de estudos. É nesse sentido que a década de 1930 será testemunha do 1º Congresso Afro-Brasileiro em 1934. É nesse ano que Mário Marroquim vai lançar seu livro *A Língua do Nordeste: Alagoas e Pernambuco*, onde o mesmo, dentre outras coisas, aponta a influência do negro no falar nordestino. Será ainda sobre a mesma influência que o pilarense Renato Mendonça se debruçará em seu livro *A Influência Africana no Português do Brasil* em 1935. Também em 1934, Arthur Ramos vai lançar o seu *O Negro Brasileiro*. Com isso chegamos facilmente a conclusão de que a década de 1930 dá início a uma produção num volume nunca antes presenciado no país. E, nesse momento, o destaque deve ser feito a participação de intelectuais nordestinos.

Tais intelectuais se reuniram em 1934 e posteriormente em 1937, no 1º e 2º Congresso Afro-Brasileiro, nas cidades de Recife e Salvador. A participação de estudiosos alagoanos nos mesmos é bastante significativa. Renato Mendonça abriria a coletânea de artigos apresentados no 1º Congresso com o texto *O negro no folk-lore e na literatura do Brasil*. Logo na sequência temos o texto de Arthur Ramos, *Os mythos de Xangô e sua degradação no Brasil*. Posteriormente temos o texto de Alfredo Brandão, *Os negros na história de Alagôas*. E, por último, temos o artigo de Abelardo Duarte, *Grupos sanguíneos da raça negra*. No 2º Congresso tivemos novamente a participação de Renato Mendonça, com o artigo *O Negro e a cultura no Brasil*. Arthur Ramos, com *Culturas negras: problemas de acculturação no Brasil* e *Nina Rodrigues e os estudos negro-brasileiros*. Alfredo Brandão, com *Documentos antigos sobre a guerra dos negros palmarinos*. E, finalmente, Manuel Diegues Junior, com *Dansas negras no Nordeste*.

Muito embora tenhamos nos referido a este período como um momento no qual parecia estar se constituindo uma agenda no que diz respeito aos estudos do negro no Brasil, o mesmo não implicava numa preocupação com o negro em sua situação contemporânea. Dito de outra forma – e aqui reside o objeto problema de nosso trabalho –, o que nos chama a atenção é que, apesar do caráter de atualidade que era revestida a questão do negro, este, era cada vez mais entendido como algo que ficava para trás. É notória a forma como tais estudiosos se referiam ao negro a partir de então. Como pudemos verificar no final do capítulo anterior, a referência ao negro como este sendo pertencente ao nosso passado, foi feita por meio da inserção do mesmo em argumentos que tinham o tempo pretérito como fator comum. Os estudos de folclore trariam consigo a mesma situação, porém de forma mais estruturada, ou seja, por meio da criação de uma

área particular de estudo. Apesar de a academia ter relegado àqueles estudos um lugar marginal, sem muita importância, caberia aos mesmos constituir a última ação objetivando um dos antigos anseios da elite brasileira para com o negro. Os Congressos Afro-Brasileiros foram um palco importante na verbalização daqueles estudos. Renato Mendonça, abrindo o conjunto de artigos publicados sob o título de *Estudos Afro-Brasileiros*, vai compor o quadro de estudiosos que iriam se aventurar na linguagem folclórica.

Em seu artigo, *O negro no folk-lore e na literatura do Brasil*, Renato Mendonça nos daria uma ideia inicial do pensamento e dos termos que permeariam os estudos de folclore. É nesse sentido que o intelectual em questão faria afirmações como as que seguem: “Todavia, as crenças totêmicas aqui subsistiram e perduraram embora transformadas. A feitiçaria negra, como a que ainda hoje resiste ao aniquilamento no Brasil, é uma derivação totêmica em todos os seus aspectos” (Estudos Afro-Brasileiros, 1988; p. 2-3). Mais adiante, teríamos ainda a seguinte afirmação: “Desta maneira, perdura em nossas camadas populares e mesmo entre pessoas de certa posição [...] o espírito supersticioso do africano” (Estudos Afro-Brasileiros, 1988; p. 3). Está bastante claro nas palavras do diplomata alagoano a forma como era percebida a cultura negra naquele período. Termos como “subsistiram”, “perduraram”, “resiste” passaram a ocupar com grande frequência os escritos daqueles estudiosos. Tais termos – o último em particular – trazem consigo, num primeiro momento, uma ideia de condenação ao esquecimento quase que inadiável da cultura negra e, por consequência, do próprio negro. É como se estivesse presente naquele momento histórico uma noção de progresso que colocava a existência daquela cultura em cheque. E era exatamente essa a noção em questão, vide as estimativas de Roquette Pinto no começo do século XX e que, em Alagoas, vai durar ao menos até a década de 80 do mesmo século, como veremos mais adiante.

O mais ilustre dentre os alagoanos, o médico e professor Arthur Ramos, em seu livro *O Folclore Negro do Brasil* (1935), daria enorme contribuição a este processo de esquecimento do negro, o qual nos referimos linhas acima. Discípulo ardoroso de Nina Rodrigues, de quem é considerado continuador de seus estudos, Arthur Ramos se viu na condição de manter algumas ideias, ao mesmo tempo em que pôde criticar – ainda que levemente – e não dar continuidade à alguns dos pensamentos de seu mestre. É dessa forma que a tese de inferioridade biológica do elemento negro, apregoada pelo insigne maranhense, seria refutada por Ramos. Tal refutação constituía quase que lugar comum entre os estudiosos da época. Sobre o assunto, Ramos teceria

as seguintes palavras: “Muitas das suas ideias evidentemente não resistirão à crítica científica do nosso tempo, que já não poderá falar numa ‘inferioridade antropológica’ do negro, ou numa pretensa ‘degenerescência’ da mestiçagem” (RAMOS, 1940; pp. 337-8). Se por um lado, Arthur Ramos não deu vazão a alguns dos conceitos racistas de seu mestre, por outro lado, ele se utilizou de tantos outros conceitos que, se não eram da mesma magnitude em importância, nem por isso deixavam de exercer um papel danoso aos afro-brasileiros. Não nos referimos aqui às teses do pensamento evolucionista tal como a ideia de um pensamento pré-lógico ou mesmo de fetichismo religioso do negro. Queremos tratar de um termo, ou ainda, de uma concepção, que seria adotada pelos estudos de folclore e que, ao nosso ver, constitui eixo central no desenvolvimento e no propósito dos mesmos. É do emprego de concepções como a de *sobrevivência* que pretendemos nos ocupar agora.

Queremos crer que a presença de termos tal como o citado acima se fizeram presentes nos estudos do negro desde os seus primórdios nos escritos de Nina Rodrigues. Em *Os Africanos no Brasil*, já é possível notar o emprego do mesmo. Ao estudar os candomblés da Bahia, eram como sobrevivências que eram interpretadas as religiões de matriz africana. Tal entendimento terá prosseguimento nos escritos de Arthur Ramos, assim como demonstra a nomenclatura dos cinco primeiros capítulos de seu *O Folclore Negro do Brasil*: “A sobrevivência mítico-religiosa”; “A sobrevivência histórica: Congos e Quilombos”; “A sobrevivência totêmica: autos e festas populares”; “A sobrevivência totêmica: o ciclo do boi”; “A sobrevivência da dança e da música”. Podemos ainda perceber o mesmo no seguinte trecho do mesmo livro:

O folclore é uma sobrevivência emocional. É a conservação de elementos pré-lógicos que persistem no esforço das culturas pela sua afirmação conceitual. [...]. Há uma persistência de elementos pré-lógicos que imprimem uma ‘coloração’ específica às várias formas de cultura. É o caso ainda do folclore negro do Brasil, no referente às sobrevivências mágico-religiosas. (RAMOS, 1954; p. 28)

O que o intelectual alagoano classifica como “sobrevivências mágico-religiosas” não é outra coisa que não o Candomblé da Bahia, a Macumba do Rio de Janeiro e o Xangô de Alagoas e Pernambuco. A ideia de “persistência” também presente nos escritos de Ramos, completa o raciocínio do autor evidenciando um sentimento de mal-estar, por parte dos intelectuais da época,

para com as manifestações culturais negras. Sob a mesma ótica é também possível notar os argumentos de Renato Mendonça, o qual nos referimos linhas acima como um exemplo do que os estudos do negro passariam a ser a partir de então, na medida em que o mesmo abre os trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro e, dentre os subitens do artigo de sua autoria consta *Sobrevivências africanas na poesia popular*, o que mais uma vez exemplifica a questão que estamos abordando neste trabalho.

Alguns estudiosos ao tentarem se debruçar sobre a trajetória percorrida pelos estudos do negro no Brasil, atribuiriam as razões de tal fenômeno ao fato daqueles intelectuais pretenderem estudar o negro no Brasil com base em modelos interpretativos e de análise forjados em outros países e, portanto, não aplicáveis às nossas questões, o que por sua vez, acabava por incutir no negro aspectos de exotismo e de pitoresco, o que se coaduna com a fala presente nos movimentos sociais negros, inclusive o sediado em Alagoas, como afirmado páginas acima por um de seus componentes. Este é o caso de Guerreiro Ramos (1995) que, ao avaliar o fenômeno em questão da referida maneira, encara os formuladores daquelas ideias como sendo equivocados ou portadores de má-fé. Concordando parcialmente com Guerreiro Ramos, temos o intelectual baiano Edison Carneiro (1964) que considerou que aqueles estudiosos – incluindo ele próprio – assim o fizeram por terem pensado que não havia mais nada a ser estudado do negro a não ser sua existência na condição de escravo, daí o fato de os estudos sempre se reportarem ao tempo passado, negligenciando dessa forma qualquer abordagem no tempo atual.

Para nós a razão era outra, e tentaremos completar nossa explicação no decorrer deste trabalho. Voltemos, portanto, a análise de utilização de termos como o de sobrevivência por parte da classe letrada alagoana.

Como temos visto, o estado de Alagoas teve considerável contribuição quando o assunto em questão eram os estudos do negro no Brasil. Se quisermos, podemos distinguir dois assuntos majoritários sob os quais aquela classe – num primeiro momento – se debruçaria com maior ênfase. São eles: os estudos de folclore, e as investigações em torno da Tróia Negra, o Quilombo dos Palmares. Os dois assuntos foram abordados de maneira tão demasiada – em especial o último – que poderíamos facilmente chegar a conclusão apregoada por Edison Carneiro, qual seja, a sensação de que não teríamos mais nada a tratar sobre o negro a não ser darmos voltas em círculos por meio de repetições incansáveis sobre as investidas do poder colonial sobre a república negra e descrições sobre a dinâmica interna da mesma. Na maioria das vezes, tais

relatos constituem o capítulo concernente à presença negra nos compêndios da história do estado. Apresentando-nos um debate menos cansativo, porém bastante descritivo – como era a *praxi* de então – em torno da origem dessa ou daquela manifestação popular, os estudos de folclore em Alagoas construíram um vasto campo de manifestações *folk* com as quais seus seguidores teriam contato desde seus tempos de infância vividos no interior dos velhos banguês, como nos indicam Renato Mendonça em Pilar e, Alfredo Brandão em Viçosa, dentre outros.

Dentre os estudiosos alagoanos que mais se destacaram nos estudos de folclore, e principalmente aquele atribuído ao negro, o nome de Abelardo Duarte se afigura como o de maior significância. O interesse do médico alagoano pela temática negra nos parece advir de seus estudos sobre grupos sanguíneos, formalizados em 1926, em sua tese doutoral, defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, sob o título *Contribuição ao estudo dos grupos sanguíneos na Bahia*, onde dedicou “um capítulo ao estudo dos typos sanguíneos e as raças” (Estudos Afro-Brasileiros, 1988; 176-177). Posteriormente à defesa de sua tese, já em Maceió, uma vez associado às agremiações de intelectuais, tais como o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, à Sociedade Alagoana de Folclore, à Academia Alagoana de Letras, dentre outras, Abelardo Duarte publicará uma série de artigos e livros que terão o negro por temática principal. Afora os já citados neste trabalho, podemos citar: *Grupos sanguíneos da raça negra* (1934), *Nosografia do Negro em Alagoas* (1941-42), *O Negro na Colonização de Alagoas* (1944), *Sobrevivência do Culto da Serpente (Dãnh-gbi) nas Alagoas* (1948-50), *Sobre o Panteão Afro-Brasileiro: Divindades Africanas nas Alagoas* (1948-50), *Aspectos da Mestiçagem nas Alagoas* (1951-53), *Um Folgado do Povo: O Bumba-Meu-Boi* (1957), *Negros Muçulmanos nas Alagoas: os Malês* (1958), *Três Ensaio* (1966), *Os Papa-Méis alagoanos* (1973), *Folclore Negro das Alagoas* (1974), *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança* (1974), *Origem do Coco Alagoano: Dança e Nome* (1981), *Baianas* (1983), *O Esquentada-Mulher* (1989).

Os trabalhos referentes à religiosidade afro-alagoana em particular, foram fruto do envolvimento de Abelardo Duarte com os artefatos dos terreiros de Xangô de Maceió, em específico os que foram vítimas de depredações em 1912, como já falado por nós em páginas anteriores. Abelardo Duarte, juntamente com Théo Brandão, foram os responsáveis pela transferência daqueles artefatos, da extinta Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados do Comércio de Maceió para o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, bem como também, foram responsáveis pela sua posterior catalogação. Tal catalogação foi publicada em 1974, ano

também no qual o autor publicou sua obra mais conhecida, *Folclore Negro de Alagoas*, a qual, segundo nos apontam alguns escritos do mesmo, nos parece ter tido mais de vinte anos de gestação.

A filiação de Abelardo Duarte à Sociedade Alagoana de Folclore e, posteriormente, à Comissão Alagoana de Folclore nos anteciparia as ferramentas de análise das quais se serviria um dos filhos da velha Faculdade de Medicina da Bahia. Da biologia às ciências sociais. Eis o caminho percorrido por Duarte. Aliás, como é sabido, durante muito tempo as duas ciências se confundiram até o momento em que formalizaram sua separação (ao menos em tese), o mesmo acontecendo com o insigne alagoano. Dos estudos sobre tipos sanguíneos de nossa população, perpassando pela análise das doenças prevalentes em negros alagoanos, e indo até os estudos de folclore, Abelardo Duarte foi afunilando seu interesse pelas relações sociais e pela realidade vivida pelo negro brasileiro, em particular, aquele que vive ou viveu – principalmente este último – em terras alagoanas. O momento histórico no qual Abelardo Duarte desenvolve suas pesquisas se caracteriza como sendo um período de transição, da não mais indiscutivelmente aceita ciência racista, ao início do que poderíamos chamar de redenção tardia do negro ou, usando as palavras do autor, a “reabilitação” do mesmo. É nesse sentido que, em seu trabalho, intitulado *Grupos Sanguíneos da Raça Negra*, ele vai de alguma forma mostrar a evidencia de cruzamentos entre segmentos étnicos diferenciados por meio de amostra sanguínea, bem como atestar o não pertencimento de certos tipos sanguíneos à determinados segmentos étnicos. Em seu trabalho seguinte, *Nosografia do Negro em Alagoas*, Abelardo Duarte discorrerá sobre doenças que acometem mais o segmento negro da população. Neste artigo em particular, o autor tenta desmistificar e negar o que segundo o mesmo era bastante corrente à época, qual seja, a atribuição da maioria das doenças presentes no país ao negro, este sendo seu principal portador.

A “reabilitação” do negro advogada por Duarte se vê bem nítida nos parágrafos finais do texto em apreço, onde o autor coloca em questão a ideia de raças superiores e inferiores, obviamente fazendo alusão ao branco e ao negro. Pra finalizar, Abelardo Duarte chama a atenção para os benefícios e a importância do negro no desenvolvimento do país, senão vejamos:

Quasi tudo devemos nós brasileiros ao negro [...] Foi o escravo que arroteou as nossas terras, que as cultivou. Quando a catagem do ouro nas minas do sul exigia sua ajuda para lá seguiu com o mesmo espírito de resignação e sacrifício;

também quando se fez preciso defendeu o nosso território, de armas nas mãos, como um filho dedicado e brioso. Nunca será desmedido realçar essa grande e inestimável ajuda do escravo; na cultura da cana de açúcar ou do café, nas nossas roças, no trabalho das minas, na defesa do nosso solo, enfim, em outros setores da atividade humana, vamos encontrar o êxito de sua ação. [...] Trazido das terras adurentes da África [...] longe de constituir um elemento negativo e mau, o negro, embebendo o solo do Brasil com o seu sangue, encharcando-o com o seu suor, integrando-se na nossa formação étnica, representou saliente papel na história da nossa civilização e da nossa nacionalidade. (Revista do IHGAL; 1941/1942, pp. 144-145).

O texto acima, de autoria de Abelardo Duarte, foi escrito em 1938, como parte integrante de um curso sobre a história de Alagoas, assim como salienta o autor no cabeçalho do original. Aqui fica bem clara a nova leitura que era feita do negro pelos estudiosos de então. O reconhecimento positivo de sua intervenção em nosso tecido social passava a circular quase que unanimemente nos escritos sobre o assunto. A partir de então, Duarte começará a se dedicar mais aos aspectos socioeconômicos relacionados à presença negra em Alagoas. É nesse sentido, que no ano de 1944, publicará *O Negro na Colonização de Alagoas*, na Revista do Instituto Histórico de Alagoas. Neste artigo, Abelardo Duarte fará uma breve discussão sobre a origem étnica dos negros importados para a Comarca e, posteriormente, Província das Alagoas, onde constata a maior presença do elemento bantu entre os aqui aportados. Subsequentemente, o autor faz referências à percentagem dos mesmos relativamente à população geral e sua influência na sociedade alagoana, seja do ponto de vista cultural e, também, do enfoque econômico em suas relações de produção e de trabalho. Assim como no texto anterior, Abelardo Duarte também irá enaltecer as realizações levadas a cabo pelo escravo negro em terras alagoanas. Vejamos as palavras do mesmo:

A marca da influência do negro bântu em Alagoas está patente no vocabulário, nas sobrevivências mítico-religiosas, históricas e no folclore que forneceram valioso subsídio para seu estudo. [...].
 'É natural que o indígena brasileiro e o elemento escravo, vindo em grandes massas da África, tenham deixado, diz Mário Marroquim [...], na língua da região, pedaços de seu vocabulário. É a afirmação eterna de sua passagem.' E, de fato, deixaram um sem número de africanismos.[...].

Foram os negros escravos, sim, os que mais trabalharam materialmente para a prosperidade de nossa terra, nos primórdios da vida colonial. Forma eles, em verdade, os ‘colonizadores anônimos’ deste rincão.[...].

Em troca do seu rude labor, da sua colaboração na obra incipiente da nossa grandeza rural, somente maus tratos recebiam os negros escravos. É verdade que tempos depois, reconhecida pelos senhores de engenho a cooperação valiosa do braço escravo e diante da grita que já se estabelecia contra tais processos inqualificáveis de submissão, o negro passou a ter outro tratamento. Segundo Alfredo Brandão, pelo menos ‘na maioria dos engenhos de Alagoas havia clemência, piedade, e digamos uma certa tolerância’.

Perfeitamente justa essa compreensão do esforço do negro em prol da prosperidade dos seus senhores e da terra que ele ajudava a engrandecer. (Revista do IHGAL; 1945, pp. 25-29)

Para além do fato da tão propalada reabilitação do negro ter sido já anteriormente encampada pelos senhores de engenho, como nos sugere Abelardo Duarte e Alfredo Brandão no trecho final da citação, queremos chamar a atenção para outro fator presente nas duas citações acima referenciadas. Se prestarmos atenção à forma pela qual o negro é descrito nos escritos de Abelardo Duarte – e aqui tem início nosso objeto de estudo –, podemos notar que, embora de forma bastante sutil, há uma tendência em referir-se ao negro como um ser não mais presente entre nós. O discurso de Duarte, assim como dos demais intelectuais alagoanos de então, ao tratar do negro, está sempre se referindo “ao que o negro nos deixou”. A explicação para este fato pode ser objetivamente constatada num trecho da fala de Duarte, não reproduzido acima, porém fazemo-lo agora:

Não há mais, hoje, esses tipos puros; a lei Eusébio de Queiroz que acabou com o tráfico, foi a causa principal da baixa do coeficiente de negros puros [...] seguida da mortalidade e da miscigenação[...].

Esses ‘povoadores anônimos’ não eram outros senão os negros escravos, trazidos da África para as terras brasileiras, e que aqui haviam de construir, com o suor de seu corpo e com o sangue de suas veias, a base da prosperidade colonial e fundir-se no nosso amalgama étnico. (Revista do IHGAL; 1945, pp. 25-28)

A fala de Abelardo Duarte reproduzida acima, nos mostra que o mesmo estava em consonância com o que era corrente nos estudos de então, a partir da década de 1930, qual seja, grosso modo, a ideia de que o negro – assim como também os outros segmentos étnicos – estaria

dissolvido dentro do que ficaria conhecido como o povo brasileiro. Dessa forma, não faria mais sentido em falar do negro, enquanto particularidade, salvo quando se está fazendo referência a um tempo passado. Apesar desse desaparecimento do negro, advogado inicialmente por Roquete Pinto e, desembocando nos estudos culturalistas de Gilberto Freyre terem dado a base para o que seria escrito a partir de então, serão os estudos de folclore, os responsáveis pelo sepultamento definitivo do negro entre nós. Em Alagoas, tal tarefa foi executada como em nenhum outro lugar desse país. Poderíamos fazer uma análise simplista e corroborar com a ideia, já apresentada em outro momento de nosso trabalho, de que tal fato se deve à influência da escrita positivista da época, a qual, por tabela, trataria o negro como algo a ser superado, dentro de um ponto de vista que privilegia a ideia de progresso e evolução. No entanto, se faz necessário que atentemos para o que poderíamos chamar de uma história do pensamento da elite e da sociedade brasileira em relação ao negro, o que temos tentado fazer neste trabalho, dando ênfase ao período que se inicia na década de 1930.

Apesar de tal perspectiva de estudo do negro ter se desenvolvido plenamente na década de 1930, a principal obra que faremos referência enquanto objeto de análise, fora publicada em 1974, o que demonstra a perpetuidade e a pertinência daquela linha de pensamento para a elite local. A despeito de outras perspectivas de análise que vinham ganhando campo no país desde a década de 1950, a exemplo dos estudos desenvolvidos pela UNESCO no Brasil, os intelectuais alagoanos estavam muito mais interessados em dar continuidade ao que alguns têm chamado de exercício de passatempo, ou mesmo um *hobby* pitoresco, mas que na verdade constituía prática fundamental à construção da imagem do negro como se desejava até então. O que se imaginava constituir algo da esfera do lúdico e do pueril mostrava-se como a principal linguagem descritiva do negro e de suas manifestações. É dessa forma que os estudos de folclore em Alagoas terão no negro e em Abelardo Duarte respectivamente, sua principal temática e impulsionador.

O trabalho por meio do qual ficará conhecido Abelardo Duarte será seu *Folclore Negro das Alagoas* (1974) que, conforme escrito linhas acima, foi seguido pela publicação de outro trabalho seu, intitulado *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*, no qual foram arroladas os artefatos religiosos arrancados das casas de Xangô em Maceió, no episódio conhecido como o Quebra de Xangô, em 1912. É interessante fazer esta alusão à publicação quase que ao mesmo tempo dos dois trabalhos do insigne alagoano, na medida em que ambos podem ser lidos respectivamente – sem demasiada ironia – como sendo o necrológio de um lado, e o que restou

do sepultado, de outro. Com isso, Abelardo Duarte definia o estado de coisas quando o assunto a tratar é o negro no Estado de Alagoas. O estado da coisa, no qual nos referimos não é outro senão o de “sobrevivência”. Se prestarmos bem atenção nos escritos folclóricos de Abelardo Duarte, uma palavra se sobressairá com aparições bastante regulares, o que na verdade constitui uma das bases da escrita folclórica. Esta palavra é a mesma citada acima, qual seja, “sobrevivência”. Já na introdução do seu volumoso *Folclore Negro das Alagoas*, Abelardo Duarte apresentará a mesma ao leitor, senão vejamos:

As sobrevivências das culturas afro-negras no nosso país assinaladas em diversas áreas onde se fez mais sentir a sua influência, mostram-se no Nordeste brasileiro, principalmente, no Maranhão, na Paraíba do Norte, em Pernambuco e nas Alagoas, indeléveis. O negro, escravo ou forro, integrou-se na comunhão social, em que pesasse sua condição racial, ao anátema de ‘raça maldita’ e à condição mesma de escravo, influenciando nos hábitos e costumes, nas mais variadas manifestações da vida social. Do mesmo modo, contribuiu poderosamente como elemento colonizador [...]. (DUARTE; 1974, p. 11)

Este trecho do livro de Duarte é bem ilustrativo sobre o que temos discutido até então, acrescido dessa nova situação. Para melhor ilustrarmos e para darmos início ao nosso debate, gostaríamos de recorrer a outro ilustre alagoano para tentarmos compreender o que Abelardo Duarte nos apresenta sob a designação de “sobrevivência”. Vejamos então como o termo está definido no dicionário de Aurélio Buarque de Holanda (2004): *sobrevivência [De sobreviver + ência.] S.f. 1. Qualidade ou estado de sobrevivente; supervivência. 2. Duração continua no espaço e no tempo [...]. 3. O que permanece de uma situação antiga ou de um antigo sentimento [...].* Prosseguindo com mais um exemplo ao que estamos nos referindo, citamos ainda o seguinte trecho:

[...] quanto mais se afrouxavam os laços da escravidão mais se ampliava esse espírito associativo sob as mais diversas formas, no plano cultural. Não contribuiu apenas a desdita para reuni-los; uma força maior e mais poderosa agiu como polarizador dos seus destinos: a necessidade ou o sentimento gregário. Contribuiu, portanto, poderosamente esse espírito associativo para a transmissão dos costumes e das tradições, através das gerações sucessivas. São essas sobrevivências africanas no folclore nordestino, em especial das Alagoas, que busco estudar. Sobrevivências que se apresentam no campo cultural (no espiritual e no material). (DUARTE; 1974, p. 18)

Queremos chamar a atenção para a última definição constante no dicionário. O que Abelardo Duarte chama de sobrevivência, ao se referir ao negro e suas manifestações em Alagoas, não é algo que seria produzido na atualidade a partir de processos de auto-criação, possuidores de uma dinâmica reformuladora, a qual garante sua existência, independente desta possuir um passado longínquo. É exatamente neste, no passado, que residem seus argumentos. Ao se referir ao negro e às suas manifestações culturais enquanto entes sobreviventes, o medico alagoano enquadrava-os – o negro e sua cultura – assim como definido no Aurélio, como *o que permanece de uma situação antiga*. Dito de outra forma, os dois entes citados acima são percebidos por Abelardo Duarte como o que restou de uma antiga situação: a do Brasil colonial. Em outras palavras, o negro e sua cultura não existem hoje senão enquanto resquícios de um passado escravocrata. Poderíamos ainda dizer, de forma mais precisa, que ambos fazem parte de uma realidade não mais presente, portanto, trancafiados estariam, numa época distante da nossa, o que nos autorizaria a negar-lhes sua presença/existência em tempos atuais. Estava assim resolvido o “problema” do negro entre nós, assim como o encara(va) nossa elite pensante, principalmente no Estado de Alagoas.

A ideia do negro trancafiado no passado e de suas “sobrevivências” presente entre nós, pode ser vista também na obra daquele que é considerado o maior folclorista do estado de Alagoas, o também médico, Théo Brandão, intitulada *Folclore de Alagoas*. Fazendo referência às estórias da figura conhecida como Pai João, assim se expressa Brandão:

A escravidão negra e a imigração africana deixaram, e não podia ser de outra forma, marcas profundas na civilização brasileira. No populário, esta influencia tem sido primordial e, a cada passo, nas danças dramáticas, na música, nos cantos, nas artes populares, na linguística, no fabulário – deparamos a impressão frisante do escravo negro, a contribuição decisiva do africano e de seus descendentes. (BRANDÃO; 1949, p. 121)

Neste trecho, Théo Brandão deixa nítida uma ideia de quebra, de ruptura, ou ainda, se preferirmos, de limite temporal no qual teria se dado a influência do negro na formação de nossa civilização, sendo este o período escravocrata. Na mesma obra, Théo Brandão nos dá notícia de um artigo pertencente a outro folclorista alagoano, Aloizio Vilela, publicado no órgão de imprensa *Gazeta de Alagoas* de 1938, sob o título de “Reminiscências negras”, onde, segundo

Brandão, consta o nome dos cantadores de Côco negros de Alagoas. O título do artigo nos parece bastante sugestivo quanto ao assunto que temos tratado nessas linhas, na medida em que fica evidente a ideia “do que sobrou do negro”.

Outro fator bastante importante a ser notado pelos que minimamente conhecem os estudos de folclore – ao menos em Alagoas – é o fato de que o pertencimento étnico dos participantes das manifestações folclóricas – os brincantes, termo pelo qual são conhecidos – só é mencionado quando se está falando das origens dos folguedos, ou seja, de quando estes tiveram lançadas suas bases históricas. Quando se quer falar de tais manifestações na atualidade, nenhuma menção é feita – com raríssimas exceções – à composição étnica de quem as pratica. Estes, são, dessa forma, designados por termos genéricos tais como massa, comunidade, população e, é claro, o mais adotado pelos estudiosos de folclore, o termo citado acima, o brincante. Tal fato apenas reforça o que temos discutido até então quanto ao aprisionamento temporal do qual o negro é vítima. É como se de uma hora para outra não tivesse mais importância fazer menção a cor ou origem étnica dos brincantes, ficando as falas restritas às descrições das características performáticas de cada folguedo, tais como os movimentos realizados, as vestimentas utilizadas, as falas proferidas, dentre outras. Dito de outra forma, só seria possível falar em negro, ou afro-negro, como o faz Abelardo Duarte, quando a época tratada fosse a da pujança dos antigos engenhos banguês. Falar em negro na atualidade constituiria quase que um anacronismo. Advogar pela origem étnica africana da maioria das manifestações folclóricas alagoanas é, aliás, uma das facetas dos escritos folclóricos de Abelardo Duarte, o qual foi bastante criticado por isso, haja vista o não aceitação de tal origem – na proporção em que aponta o autor – por parte de alguns folcloristas alagoanos, dentre eles, Théó Brandão.

O postulado de ter as realizações negras enquanto sobrevivências foi bem aceito também por estudiosos não-folcloristas, como é o caso de Dirceu Lindoso, em sua principal obra *A Utopia Armada* (1983). Vejamos nos dizeres do próprio:

Eram negros escravos os que salpicaram de palavras de sabor africano a toponímia das Alagoas. Não bastaram só os nomes antigos de mucambos nos Palmares, alguns caídos já em desmemória, outros ainda supérstites. Dos topônimos perdidos há os que designavam redutos mocambeiros nas extensas matas palmarinas. E eram o de Andalaquituche, que demorava a cerca de 25 léguas ao nordeste de Santa Maria Madalena da Alagoa do

Sul, a que depois foi a capital antiga; o de Dambrabanga ou Zambrabenga, nome de resistência mucambeira; o de Osenga, erguido no entreriacho do Paraibinha e do Jundiá, cerca de onde depois se aldearam os índios cariris do Terço Paulista de Domingos Jorge Velho. Da toponímia africana sobrevivente nas Alagoas há o nome de Sabalangá, que povoa um bairro velho da Viçosa [...]. (LINDOSO; 1983, p. 325)

Para que não restem dúvidas quanto ao enquadramento que fazemos do autor nos termos em que proferimos acima, salientamos que o referido trecho está presente num subcapítulo (*A Copla do “Folga Negro” e a Menina Rainha Branca*) no qual o autor abordará algumas manifestações folclóricas. O curioso é que neste livro – e em outros de sua autoria –, Dirceu Lindoso desenvolve toda uma crítica ao que chama de “discurso estamental”, por considerar o mesmo como sendo pertencente às elites alagoanas – e que, portanto, merecedores de críticas – que por meio dos mesmos contribuem para a manutenção do *status quo* alagoano. Neste subcapítulo em particular, Dirceu Lindoso fará análises de algumas manifestações folclóricas em si, concluindo pela tese de que estas são utilizadas por nossa elite como um instrumento de alienação de nossas classes populares. Parece não ter se dado conta, o autor, de que ao não incluir em sua crítica os próprios estudiosos de folclore, a mesma se faria incompleta. Dirceu Lindoso não permanece apenas acrítico aos estudos de folclore, como qualifica folcloristas como Abelardo Duarte com adjetivos laudatórios, como o de “magnífico”, por exemplo, ao se referir à introdução de sua obra, *Folclore Negro das Alagoas*.

Apesar de se constituir num elemento crítico da historiografia tradicional alagoana, Dirceu Lindoso, ao adotar termos como “supérstite” e “sobrevivente” sob as circunstâncias que temos discutido neste trabalho – embora não tendo o folclore como assunto principal de seu estudo – passa a avalizar os escritos dos folcloristas alagoanos. Em boa parte do referido subcapítulo, Lindoso muitas vezes se confunde com o *métier* de folclorista, na medida em que se insere no inesgotável debate acerca da origem de tal ou qual manifestação popular. Parece-nos que o escritor alagoano não conseguiu ficar de fora do que ele mesmo classificou como “discurso estamental”, talvez se situando entre os mais progressistas dentre os portadores de tal discurso.

Para ilustrarmos um pouco a atualidade dos estudos que situam o negro alagoano num passado distante, assim como feito por Dirceu Lindoso, e os demais aqui citados, queremos chamar a atenção para um livreto paradidático, recém publicado no município de Santana do

Ipanema, cidade do sertão alagoano, intitulado *Negros em Santana* (2012), de autoria de três estudiosos locais. Queremos crer que o formato da publicação não compromete em nada a análise que fazemos da mesma, pois, muito pelo contrário, sua natureza paradidática apenas amplia o leque de possíveis leitores. Vejamos o que diz os autores na primeira página do livro:

O objetivo deste trabalho é resgatar na história municipal, comunidades negras como tipos e vestígios afros que por aqui existem ou passaram por essa sociedade tipicamente mameluca. Os Negros em Santana, todavia, possuem um elo que tentamos descobrir com os Quilombos da serra da Barriga. [...]. De qualquer modo a influencia negra pode ter sido maior que os vestígios deixados no Município nas décadas de 1940, 1950 e 1960. (CHAGAS; FAUSTO; V.NETO; 2012, pp. 5-6)

Aqui temos mais um qualificativo para fazer referência aos assuntos do negro. Apesar da mudança nos termos utilizados por nossa classe letrada, a essência, ou seja, o significado, permanece o mesmo. A referência às realizações negras como sendo “vestígios”, mais uma vez remete aquelas às memórias passadas, pois, como os próprios autores se expressam na conclusão do livro, “A memória rural africana temperou o nosso sertão nos vários aspectos social, surrealista e humano que cimentaram a base do nosso presente.” (p. 48). Mais uma vez presenciamos aqui a busca por uma África distante como condição sem a qual não se faz possível falar qualquer coisa sobre o negro no estado. Na verdade, a referência à África – e aos africanos por tabela – constitui fator fundamental no que temos chamado de aprisionamento do negro no passado, uma vez que negros nascidos naquele continente e que viveram em terras brasileiras, naturalmente não se encontram mais entre nós. No entanto, esta condição se vê estendida aos seus descendentes. Como não poderia ser diferente – dada as incansáveis referências ao Quilombo dos Palmares na historiografia local – a busca pela África teve nos Palmares sua principal fonte. Como característico em trabalhos dessa natureza, os autores findam o livro com a apresentação de palavras ditas de proveniência negra, como “cachaça”, “batuque”, “bengala”, dentre outras.

Para além do já exposto, fica claro também o caráter excêntrico do qual é dotado o negro, na medida em que os autores do livro em questão elencam, como um dos objetivos do trabalho, o estudo de “tipos afros”, que os autores chegam mesmo a chamar, sem nenhum pudor, de

“personagens negros”. Estes são descritos em suas características físicas, comportamentais e ocupacionais, perfazendo assim – como querem os autores – um elenco negro formado por pessoas como “Zabé Brincão”, “Major”, “Charuto”, etc. Tal abordagem parece constituir uma espécie de *modus operandi* no trato com o negro em Alagoas, sem o qual o estudioso não conseguiria êxito em suas inquirições, ou ainda, não estaria falando do negro, mas de outra coisa qualquer.

Concomitante à leitura do negro e suas manifestações enquanto entes sobreviventes em nosso meio, é possível notar também entre os estudiosos do assunto, uma outra fala que evidencia bem a visão dos mesmos sobre seu objeto, senão vejamos:

Não se discute a origem negra desses conjuntos. O escravo afro-negro sobrevive e sobreviverá, ainda por muito tempo, através dessas músicas e danças e dos folguedos que o Nordeste teima em conservar, e formam a parte mais original e saborosa do folclore regional. Musica e dança que mantêm, de algum modo, o ritmo bárbaro, original e a quentura das selvas africanas, algo de misterioso dos ritos fetichistas, das toadas das senzalas e dos toques dos terreiros, e se entremostam claramente na lascívia, no sensualismo dos requebros e bamboleios, das umbigadas, do jogo de quadris, que se incorporam às danças como velha herança cultural dos povos afro-negros introduzidos na região do Nordeste e nas demais regiões brasileiras. (DUARTE; 1974, p. 120)

Este trecho da obra do intelectual alagoano parece resumir bem os elementos nos quais baseamos nossa discussão. Uma leitura minimamente atenta do trecho acima nos revela o que temos chamado de desejo de obliteração do negro de nossa sociedade. Quando Abelardo Duarte se refere às músicas, danças e folguedos negros que o Nordeste *teima* em conservar, ele está, a nosso ver, automaticamente, assumindo alguma espécie de desconforto para com os mesmos, ou ainda, está imbuído de um entendimento que situa o negro e suas práticas num patamar de inferioridade ou, de outra forma, de algo ultrapassado. Aqui percebemos o quanto a perspectiva evolucionista se adequou perfeitamente à linha de pensamento do intelectual. Isto fica claro na medida em que o mesmo se utiliza de termos como *bárbaro*, *selvas africanas*, *mistério*, *fetichismo* como características da realidade do negro africano. Outros termos, ainda no mesmo sentido, são encontrados no transcorrer da obra de Abelardo Duarte. Um deles seria a palavra *persistência*. Duarte, ao que nos parece, se mostrava impressionado com a possibilidade de ainda

haverem manifestações negras em seu tempo. Como seria isso possível? Buscaria a resposta em Herskovits, como segue:

O primeiro desses postulados já foi evidentemente superado, porém, pelo conceito de ‘tenacidade cultural’. Só assim se explicaria, isto é, só a ‘tenacidade cultural’ explicaria que, diante de tantas condições disgênicas ou infecundas, materiais e espirituais, conseguisse ainda o Negro, na situação de escravo, transmitir os traços culturais (espirituais e materiais) transplantados. Porém, o Negro não ‘esqueceu’ as suas crenças, não olvidou os seus costumes, não abandonou os seus folks, mesmo em face das imposições sofridas. Reintegrou-se na posse deles. Explica-se, assim, a persistência desses padrões de cultura sobreviventes [...].

Dentro do conceito da ‘tenacidade cultural’, de Herskovits, pelo qual se explica que uma cultura vê assegurada perenemente os seus termos essenciais, na passagem dos valores através das gerações, as culturas negras perpetuaram-se. (DUARTE; 1974, pp. 16-17)

Como explicar a dita persistência de algo não mais presente em nosso meio? Eis a explicação do literato alagoano. Abelardo Duarte não faz aqui uma simples explanação de como as culturas se desenvolvem até chegar ao patamar em que as conhecemos. Também não está o autor argumentando casualmente de como a cultura negra é forte e resistiu até nossos tempos. Não é a isto, em si, que queremos nos voltar enquanto objeto de análise. O que queremos salientar aqui, está presente nas últimas linhas do primeiro parágrafo do trecho citado. Todo o argumento de Abelardo Duarte finda por situar as realizações negras dentro de uma lógica de algo que *teima*, que *persiste*, que *sobrevive*. É com este objetivo que o autor desenvolve seu argumento. Poderíamos pensar que Duarte estaria fazendo um contraponto positivo às tendências historiográficas que o antecederam, as quais defendiam uma total dissolução da particularidade negra no dito caldeamento das raças. A tese do autor alagoano, embora divergente desta no produto final, nos parece bastante parecida com esta última em alguns aspectos, principalmente no que concerne a uma ideia de dissolução da cultura e de seu criador, ao menos em seus estágios iniciais.

Para além da descrição do negro como um ser essencialmente voltado para uma suposta sexualização atávica de seu ser – claramente visível no uso de termos tais como *lascívia*, *sensualismo*, *jogo de quadris* –, Abelardo Duarte nos apresenta outro termo que define bem o

seu entendimento das realizações negras em terras alagoanas, qual seja, a de que estas se constituem em *heranças* de tempos anteriores. Nas primeiras páginas de nosso trabalho mostramos como tal entendimento tem perdurado até os dias atuais dentre alguns estudiosos do negro em Alagoas. A ideia de herança, neste caso, desempenha a mesma função da ideia de sobrevivência. Neste entendimento, as realizações do negro são encaradas como sendo advindas de um passado não mais existente. Tal compreensão anula qualquer explicação que compreenda tais realizações como algo que é produzido e criado na atualidade, portanto, em assim sendo, ainda presente em nosso meio.

A ideia do negro como um ser distante de nossa realidade presente pode ser constatada no seguinte trecho:

Tardamente se começou, pois, o estudo do folclore africano no Brasil. Embora irreparavelmente perdida a melhor parcela desse acervo da demopsicologia negra, no nosso país, alguma coisa ficou, perdurou e se transmitiu de uma geração a outra. Não fosse esse trabalho realizado, principalmente, às custas do inconsciente folclórico ancestral, toda a atividade espiritual, toda riqueza anímica do Negro se diluiria na inter fusão cultural ou no entrechoque das culturas. (DUARTE; 1974,p. 135)

Para Abelardo Duarte, o negro se encontrava numa distância tamanha, que para sabermos das realizações do mesmo, se fazia necessário o uso de *demopsicologia* por meio de seu *inconsciente folclórico ancestral*. Dessa forma, Abelardo Duarte e os folcloristas de então, passavam a definir os limites, as circunstâncias e a natureza que deveria permear qualquer estudo que tivesse o negro em Alagoas por objeto. Tal distanciamento se deu, segundo Edison Carneiro (1964), porque os estudiosos dos primeiros anos do século XX buscavam na África as explicações para as manifestações negras locais, o que por sua vez, tornava o negro um estrangeiro em solo brasileiro. Vejamos isto nos dizeres do próprio autor:

Foi tão poderoso o impulso inicial de Silvio Romero que os estudos do negro se endereçaram mesmo, de acordo com as suas palavras, a buscar a África nas cozinhas brasileiras – a buscar sobrevivências africanas. Não se procurou ver o negro na sua realidade *presente*, nem os mecanismos com os quais assumia os estilos de vida da nossa gente, mas o *africano*, um elemento estranho, com

ideias, aparência e hábitos estranhos. O interesse pelo negro, assim, teve por motivo os aspectos ornamentais, pitorescos, anedóticos, da sua atividade. [...]. A busca da África redundou em algo mais pernicioso e prejudicial, a longo prazo, para estes estudos. [...] partindo da premissa de que o negro era um estrangeiro, os nossos estudiosos foram encontrá-lo, de preferência, naquelas das suas manifestações de vida mais caracteristicamente africanas, e com especialidade nas suas religiões [...]. Estas duas atitudes – a de considerar o negro um estrangeiro e a preferência pelas suas religiões – desgraçaram os estudos do negro. (CARNEIRO; 1964, 103-104)

A pergunta a ser feita, diante do exposto por Edison Carneiro, é exatamente o porquê de o negro ter sido considerado estrangeiro. O que nos parece não ter sido respondido pelo mesmo. O negro era tido como estrangeiro pelo simples fato de nossa elite pensante, assim como temos afirmado no transcórre de nosso trabalho, não desejar sua presença entre nós. Nesse sentido, encarar suas realizações como sendo sobrevivências de nosso passado colonial, significava o seu definitivo banimento de nosso meio. Em Alagoas, serão os estudos de folclore os responsáveis por tal tarefa. Estudos de folclore estes que, muito embora tendo sido menosprezados por Guerreiro Ramos em sua *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (1995), constituíram veio fundamental no processo de construção do esquecimento do negro em Alagoas. Nosso entendimento se coaduna com o pensamento de Abdias do Nascimento, manifestado em artigo seu intitulado *Os Estudos Sobre o Negro Brasileiro* (1950):

Os estudos sobre o negro no Brasil estão manifestamente atrasados. [...] O negro tem sido estudado, entre nós, como palha ou múmia. A quase totalidade dos estudos sobre o tema implica a ideia de que a Abolição tenha sido uma resolução definitiva do problema das massas de cor. Depois daquele cometimento espetacular, nada haveria que fazer senão estudar o negro do ponto de vista estático. E assim os especialistas entraram na pista dos trabalhos de reconstituição histórica, do folclore e da certa antropologia descritiva, por excelência.

Dentro do que Abdias do Nascimento chama de ‘trabalhos de reconstituição histórica’, podemos facilmente enquadrar as repetitivas descrições do Quilombo dos Palmares, enquanto capítulo concernente à presença negra em Alagoas nos mais diversos livros que se debruçaram a escrever a história do estado, assim como afirmado por nós em linhas anteriores. O que nos

chama a atenção em Alagoas, seria o fato de apesar de tal perspectiva ter sido denunciada desde a década de 1950 por Edison Carneiro, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, dentre outros, a classe letrada alagoana fez vistas grossas a tudo isso, na medida em que, por exemplo, lança seu principal livro sobre o negro em Alagoas no ano de 1974, portanto, mais de vinte anos após o surgimento de novas bases de análise nos estudos do negro. As referências descritivas dos Quilombos dos Palmares só vão findar no final da década de 1990. Se em 1950 Abdias do Nascimento, dentre outros, classificou os estudos do negro de então como estando num estágio atrasado no país, o que dizer dos mesmos estudos, no que diz respeito unicamente à Alagoas, senão que os mesmos estacionaram? Estacionaram não na produção, obviamente, mas na abordagem de seu objeto.

A tradição que o estado de Alagoas possui, juntamente com os demais estados nordestinos, nos estudos sobre o negro, nos habilitaria a afirmar que nesta região, mais do que em qualquer outra do país, deveria situar-se o que deveríamos ter de mais avançado no tocante àqueles estudos, pois, foi nessa região que se realizou os primeiros congressos afro-brasileiros, bem como as primeiras iniciativas de sistematização dos estudos sobre o negro, como referido por nós em linhas anteriores. Para além disso, é a região que possui, até os dias atuais, o maior contingente negro do país. Curiosamente, para nossa surpresa, ou não, será nessa região que os estudos do negro sofrerão atrasos em sua abordagem ou mesmo, no caso de Alagoas, terá a mesma estacionada na memória colonial. Não seria demasiado afirmar que tal fato ocorreu exatamente devido à ameaça em potencial em que se constitui a população negra naquela região, principalmente quando esta, no estado de Alagoas, forjou o que ficaria conhecido como a maior experiência de resistência ao domínio colonial escravista, o Quilombo dos Palmares.

Por outro lado, poderíamos afirmar ainda que, uma vez que a estrutura socioeconômica em Alagoas não se viu modificada na sua quase totalidade com o advento da república e com a abolição da escravatura, as relações raciais aqui já teriam sido estudadas em nossa época escravagista, a qual a análise também serviria para os tempos atuais devido aos fatores citados. Dito de outra forma, o que se falou sobre as relações entre negros e brancos no tempo dos engenhos banguês permaneceria valendo para os dias de hoje, haja vista a imutabilidade de nosso quadro socioeconômico. Se por um lado a estrutura socioeconômica é praticamente a mesma, de outro, a leitura de nossas relações raciais deve ser díspar daquelas que apregoam a boa relação entre senhor e escravo presente em nossa historiografia clássica. Não podemos nos furtar ainda de

considerar as raízes senhoriais de nossa classe letrada enquanto fator importante na definição de suas preferências narrativas. Dentre estas preferências, podemos destacar a narrativa saudosista dos tempos idos dos banguês. O deleitar-se no passado parece ser algo mais amplo do que imaginávamos. Como maior representante da escrita saudosista alagoana, temos o poeta nascido na terra de Zumbi, União dos Palmares, o escritor Jorge de Lima. A linguagem romântica de Jorge de Lima, nos mostra bem, o patrimônio maior que temos e que não deve ser ameaçado por novas abordagens nos estudos do negro, senão, vejamos um pouco do que estamos a nos referir, citando um de seus poemas, BANGUÊ,

Cadê você meu país do Nordeste
 que eu não vi nessa Usina Central Leão de minha terra?
 Ah! Usina, você engoliu os banguêzinhos do país das
 [Alagoas!]

Você é grande, Usina Leão!
 Você é forte, Usina Leão!
 As suas turbinas tem o diabo no corpo!
 Você uiva!
 Você geme!
 Você grita!
 Você está dizendo que U.S.A. é grande!
 Você está dizendo que U.S.A. é forte!
 Você está dizendo que U.S.A. é única!
 Mas eu estou dizendo que V. é triste
 como uma igreja sem sino,
 que você é mesmo como um templo evangélico!
 Onde é que está a alegria das bagaceiras?
 O cheiro bom do mel borbulhando nas tachas?
 A tropa dos pães de açúcar atraindo arapuás?
 Onde é que magem meus bois trabalhadores?
 Onde é que cantam meus caboclos lambanceiros?
 Onde é que dormem de papos para o ar os bebedores de
 [resto de alambique?

E os senhores de espora?
 E as sinhás-donas de cocó?
 E os cambiteiros, purgadores, negros queimados na
 [fornalha?

O seu cozinheiro, Usina Leão, é esse tal Mister Cox que tira
 [da cana o que a cana não pode dar
 e que não deixa nem bagaço
 com um tiquinho de caldo
 para as abelhas chupar!
 O meu banguêzinho era tão diferente,
 vestidinho de branco, o chapuzinho do telhado sobre os

[olhos,

fumando o cigarro do boeiro pra namorar a mãe virgem.
 Nos domingos tinha missa na capela
 e depois da missa uma feira danada:
 a zabumba tirando esmola para as almas;
 e os cabras de faca de ponta na cintura,
 a camisa por fora das calças:
 “Mão de milho a pataca!”
 “Carretel marca Alexandre a doistões!”
 Cadê você meu país de banguês
 com as cantigas da boca da moenda:
 “Tomba cana João que eu já tombei!”
 E o eixo de maçaranduba chorando
 talvez os estragos que a cachaça ia fazer!
 E a casa dos cobres com o seu mestre de açúcar potoqueiro,
 com seu banqueiro avinhado
 e as tachas de mel escumando,
 escumando como cachorro danado.
 E o banguê que só sabia trabalhar cantando,
 cantava em cima das tachas:
 “Tempera o caldo mulher que a escuma assobe...”
 Cadê a sua casa-grande, banguê,
 com as suas Dondons,
 com as suas Tetês,
 com as suas Benbens,
 com as suas Donanas alcoviteiras?
 Com seus Totôs e seus Pipius corredores de cavalhada?
 E as suas molecas catadoras de piolho,
 e as suas negras Calus, que sabiam fazer munguzás,
 manuês,
 cuscuz,
 e suas sinhás dengosas amantes dos banhos de rio
 e de redes de franja larga!
 Cadê os nomes de você, banguê?
 Maravalha,
 Corredor,
 Cipó Branco,
 Fazendinha,
 Burrego-dágua,
 Menino Deus!
 Ah! Usina Leão, você engoliu
 os banguêzinhos do país das Alagoas!
 Cadê seus quilombos com seus índios armados de flecha,
 com seus negros mucufas que sempre acabavam vendidos,
 tirando esmola para enterrar o rei do Congo?
 “Folga negro
 Branco não vem cá!
 Si vinhé,
 Pau há de levá!”
 Você vai morrer, banguê!
 Ainda ontem sêo Major Totonho do Sanharó
 esticou a canela

De noite se tomou uma caninha
 pra se ter força de chorar
 E se fez sentinela.
 E você, banguzinho que faz tudo cantando
 foi cantar nos ouvidos do defunto:
 “Totonho! Totonho!
 Ouve a voz de quem te chama
 vem buscar aquela alma
 que há três dias te reclama!”
 Banguê! E eu pensei que estavam
 cantando nos ouvidos de você:
 “Banguê! Banguê!
 Ouve a voz de quem te chama!” (LIMA; 2007, pp. 89-92)

Optamos pela transcrição integral do poema pela riqueza que o mesmo apresenta em termos de nossa análise. No poema “Banguê”, Jorge de Lima demonstra suas saudades dos tempos que precederam a consolidação das Usinas de cana-de-açúcar no nordeste. Sua linguagem melada e adocicada de açúcar escondem relações de trabalho bastante aviltantes. Muito mais do que esconder tais relações, ele na verdade as constrói de maneira a constituir um quadro harmonioso das engrenagens socioeconômicas, e porque não dizer também raciais, de então. Além disso, o ilustre poeta alagoano parece congelar no tempo o que julga ter sido uma boa experiência, ao mesmo tempo em que se furta a tecer comentários mais detalhados sobre a realidade presente. Com isso temos mais uma vez o passado como único palco de atuação do negro alagoano. O poema de Jorge de Lima, escrito em 1947, se vê na condição de continuador das concepções que apregoam a existência de boas relações entre senhores e escravos, inaugurada por Alfredo Brandão. Tal quadro saudosista, parece ser por demais forte para ser quebrado no interior da tradição literária alagoana, assim como segue em Antônio Saturnino de Mendonça Junior, em seu *Jornal de Alagoas* (1949), referindo-se ao rio Camaragibe,

Outrora, nesta época, os engenhos estavam moendo. Você deve guardar a ressonância do apito do Carrilhos, do Travessão, do Timbó, do Vale, do Maranhão, de todos os engenhos do seu vale, que pejaram um dia, com um grito pungente de sirene, e ficaram de fogo morto para sempre.
 As casas grandes caíram e melão de S. Caetano tomou conta de tudo. [...].
 Você é bonito do Serra d’Água ao Santa Justina. Nesse trecho você foi o Danúbio do açúcar, com velhas casas grandes solarengas em vez de castelos

medievais. Rio das Yayás que se banhavam nuas e dos sinhôs moços que jogavam canga-pé.

Rio das canoas solenes que desciam cheias de açúcar e voltavam atestadas de mercadorias para as vendas da Matriz. Você era um caminho movediço entre os engenhos e a cidade, o traço de união entre o centro produtor e o mercado. O seu lombo era que carregava toda a safra. Você prestou mais serviços à minha terra do que todos os prefeitos e governadores de Estado. [...].

Cadê os seus poetas, Camaragibe? Aqueles canoieiros que cantavam ‘na ingazeira do norte [...].

Os engenhos em que nascemos já não existem[...].

Os engenhos estão de fogo morto e as casas grandes caíram [...]. (MENDONÇA JR.; 1949, pp. 56-57).

A linguagem poético-saudosista de Mendonça Jr. nos concede uma pequena amostra do que povoa boa parte dos registros literários alagoanos. Formado em Direito, membro da Academia Alagoana de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, dentre outras agremiações, Mendonça Jr. descreve o que constituiu sua infância, no Engenho Maranhão, situado no município alagoano de Matriz do Camaragibe. Curioso que, assim como presente no poema de Jorge de Lima, Mendonça Jr. inicia o seu livro tecendo uma forte crítica às Usinas de cana-de-açúcar,

Por paradoxal que pareça, um dos problemas mais angustiosos de nossa terra é o latifúndio açucareiro. Se não, vejamos: uma de nossas maiores usinas tem, em média, uma produção de quatrocentos mil sacos de açúcar, ou seja a quarta parte da produção total do Estado. Ora, no passado, para produzirmos igual tonelagem eram necessários duzentos engenhos moentes e correntes, o que equivale a dizer que a riqueza, hoje concentrada em mãos de meia dúzia de magnatas, se dividia por duzentas famílias.

Duzentas famílias que não eram excessivamente ricas, mas tinham independência econômica, podiam educar os seus filhos, os quais vinham a influir, com as suas boas maneiras, a sua cultura, o seu senso político, na vida de nossa província.

E à sombra patriarcal desses duzentos engenhos viviam, em média, oito mil famílias de trabalhadores rurais, plantando os seus roçados, criando os seus suínos, contribuindo, em suma, para a fartura de produtos de subsistência em que já vivemos. (MENDONÇA JR.; 1949, p. 6-7).

Não pensemos que Mendonça Jr. advogava pela reforma agrária em Alagoas, assim como os movimentos pela terra a concebem na atualidade. Como parece claro no trecho citado, sua preocupação estava no fato de seu local de nascimento, o Engenho Maranhão, assim como os demais engenhos do patriarcado nordestino, terem sido engolidos por alguma usina da região. No entanto, não é a isso que queremos chamar a atenção. Assim como em Jorge de Lima, o intelectual camaragibense descreve a realidade socioeconômica banguzeira como sendo justa para os agregados da terra. Dito de outro modo, tudo era bem melhor em tempos passados. Certamente não o era para estes últimos, senão para as próprias famílias patriarcais da região. O que queremos chamar a atenção no que temos chamado de linguagem saudosista, é o fato da mesma acabar por eleger os tempos de banguês, e porque não dizer, os tempos de escravidão, como sendo a época em que melhor se vivia. A partir de tal linguagem, os intelectuais alagoanos construíram uma realidade completamente idílica quanto às relações sociais estabelecidas em torno do engenho banguê, e de suas famílias senhoriais. Como analisar as relações raciais alagoanas no pós-abolição, quando se julga que tudo e todos estão sob a “sombra patriarcal”, vivendo numa “fartura” alimentar? Quanto àquelas relações sociais, vividas nos antigos engenhos, o jornalista e escritor Joaldo Cavalcante, assim descreve as que haviam no engenho Pedra Branca, o qual situava-se no município de Murici, pertencente a seu bisavô:

Com o major, a prática senhorial não fugia à regra; sempre esteve presente. Havia, entretanto, um estilo especial de convivência com o trabalhador, que dispunha na Pedra Branca de área para cultivo de lavoura. Semanalmente, reservava dois dias para dedicar-se ao plantio de culturas e criação de animais de corte para sua subsistência. O engenho abrigava um gigantesco açude. Quando se aproximava a Semana Santa, o major comandava o “sangramento” da barragem. Centenas de quilos de peixe e até de jacarés eram pescados e compartilhados com todos os que viviam no engenho. (CAVALCANTE; 2006, pp. 28-29).

Eis aqui a realidade alagoana no pós-abolição, descrita na atualidade por nossos literatos: mais uma vez a abundância de alimentos, socializados entre os moradores do engenho. Dentro de tal quadro torna-se praticamente impossível um aceno, mínimo que seja, para análises mais ajustadas e condizentes com o vivido pelos ex-escravos e atuais agregados dos engenhos.

Qualquer possibilidade de uma análise no âmbito do que temos discutido se vê logo refutada por demonstrações ditas singulares – porém, generalizadas na literatura em apreço – de boas relações e de cordialidade entre o coronel e o chamado caboclo. Em resumo, a linguagem saudosista, por suas próprias características inerentes, transforma tudo em que toca em “boas recordações”, não importando a que se refira, na medida em que tudo é vestido com uma roupagem que tem no romantismo novelesco, seu esteio primordial. Tal prática literária tem custado muito ao desvendamento e à análise honesta de nossas relações raciais. Ainda em torno desse debate, colhemos algumas palavras bastante reveladoras de Manuel Diégues Junior, em seu *O Banguê nas Alagoas* (2006), originariamente escrito em 1949:

Desbravando o território, as primeiras bandeiras que o exploraram, assentam na construção de engenhos os fundamentos da colonização. Saem deles os núcleos de povoamento, expandindo-se em blocos, às vezes, dispersos, pela disseminação dos engenhos. A seguir o desenvolvimento da cultura da cana de açúcar adensa a população que vive, ou que vegeta, em derredor da exploração do açúcar. Não só do açúcar; do próprio homem também. Do escravo, mais tarde do assalariado, este em condições talvez piores que aquele. (DIEGUES JR; 2006, p. 25)

Na parte final do trecho citado acima, extraído da introdução de seu livro, Manuel Diégues Junior nos demonstra, ao menos, uma tendência em considerar os trabalhadores assalariados – certamente ligados às modernas usinas – como vivendo em piores condições do que o escravo e os ex-escravos dos primeiros anos após a abolição da escravidão. Como falar em relações raciais contemporâneas se o sistema reconhecido como de maior aviltamento da condição humana – o escravocrata – era tido como o que tivemos de melhor ou de menos aviltante até então? Dessa forma, a tradição literária alagoana sepultava a possibilidade de análise daquelas relações nos moldes dos estudos da década de 1950.

Em *Raízes do Malhada* (1982), publicado pela Universidade Federal de Alagoas sob a autoria de Jorge Pinto Dâmaso, temos mais um exemplo do saudosismo local quanto ao tempo vivido nos velhos engenhos banguês. Neste caso, o autor relata sua vivência no engenho Malhada, que se situava no atual município de Maribondo, Alagoas. No capítulo VI, intitulado “Alegria de Viver”, o autor relata um pouco do seu cotidiano, vivido no referido engenho:

Nos dias ensolarados o Malhada era uma festa de luz e de sons. À policromia da paisagem juntava-se a sinfonia da natureza e das coisas. Na bagaceira, Alecrim escarvava o chão espalhando com os cascos nuvens de poeira e, com os chifres, entulhos de bagaço de cana [...]; no poço dos cavalos bandos de moleques, em algazarra, tomavam banho, brincando de ‘boto’, a tibungar de cima dos galhos da ingazeira nas águas do Camarão... E o cercado mourejava: lavadeiras acoradas nas pedras do rio, saias arregaçadas, coxas expostas, cantarolando ao ritmo do bater de panos... E o engenho a moer, resfolegando, gemendo, trepidando, tamborilando, rangendo, bueiros fumegando, cheiro de fumaraça do cozimento, cantoria das tombadeiras de cana [...]; cabroeira alegre: barriga cheia de caldo doce aparado na bica do parol [...].

Nesses dias ensolarados, meu coração se escancarava numa alegria doida de viver. (DÂMASO; 1982, p. 75)

Como falamos em linhas anteriores, a linguagem saudosista tem por uma de suas características, camuflar realidades que se supunham ser mais duras do que é apresentado. No trecho acima, o segmento negro, existente no engenho, é representado pelo autor na condição de “moleques”, “lavadeiras”, “tombadeiras de cana” e a “cabroeira”. Curioso é que todos estes são descritos em situação de cantoria e de alegria e, claro, de “barriga cheia”, o que por sua vez, acaba por construir um quadro social ausente de conflitos de qualquer ordem. Para além do exposto, o negro se vê enclausurado no passado do autor, o qual tem que se utilizar da memória enquanto única garantia de existência daquele.

A evidencia de que a linguagem saudosista continua viva no meio literário alagoano pode ser facilmente verificada no já mencionado por nós, *Manifesto Sururu*, de autoria do sociólogo Edson Bezerra. O debate atual que insiste em situar as discussões sobre o negro no campo da memória, acabam por contribuir com a manutenção do status daquele enquanto um ente distante. O problema da sociedade alagoana, no que diz respeito a um não reconhecimento do que ela possui de negro em si, não é o fato dela não ter memória, mas, ao contrário, é exatamente por ela ter memória demais, ou ainda, é o fato dela situar e conceber a presença negra em Alagoas apenas e tão somente no âmbito de sua memória de tempos de outrora, que termina por banir o negro ao esquecimento, ou a constatação de supostos resquícios do mesmo que ainda estariam presentes em nosso meio.

É sob o pseudônimo de João Guadalajara que Théo Brandão, maior folclorista alagoano, no livro *Álbum do Centenário* (1931), referente à cidade de Viçosa/AL, vai se referir também saudosamente ao engenho de seus familiares:

Engenho Boa Sorte!
 Que sorte ruim a tua, Meu engenho de cana!
 Como estás tão velho, tão parálítico
 Tão abandonado,
 Engenho Boa Sorte!
 Nunca mais eu ouvi o teu apito alegre,
 Nunca mais eu vi as tuas moendas rodarem,
 Nunca mais eu vi o bagaço arder no meio da fornalha...
 Ah! Cadê as canas verdes,
 Cana fita,
 Cana crioula,
 Cana demerara,
 Que tu chupavas nos dentes das moendas?
 E cadê o seu sangue,
 Esse caldo esverdeado que corria nas bicas de pau?
 Cadê este mel quente
 Fervendo, cozinhando,
 Nas tachas de cobre de assentamento?
 Cadê tua vida, Engenho Boa Sorte?
 Cadê a bagaceira que desapareceu?
 Os cambiteiros que traziam a cana,
 Os caldeiros remexendo o caldo,
 O fomalheiro, o mestre de açúcar,
 O maquinista, o homem da moenda,
 Cadê tudo isso?
 Ah! hoje apenas és uma carcassa velha...
 Foi a Usina que te assassinou...
 Foi a Usina que estendeu os braços das estradas de ferro.
 E encheu as mãos dos seus vagões gulosos
 Com a cana verde que era o teu sustento!...
 Ao redor de ti,
 O tapete brando da bagaceira,
 Nem a fumaça azulada que tu fumavas
 No teu bueiro de tijolo.
 Ah! meu engenho de cana das terras do Norte!
 Que sorte ruim a tua
 Engenho Boa Sorte!... (*Álbum do Centenário*; 1931, pp. 240-241)

O saudosismo presente na escrita alagoana, não apenas nega ao negro sua existência no tempo presente, como também identifica o momento de sua existência pregressa como uma época

inigualável em termos do que se classificaria como boas ou ideais relações sociais e econômicas. Com isso, o que temos é uma fórmula bastante eficaz para lidar com o problema da presença negra em nosso meio, assim como entendiam – e porque não dizer, entendem – nossa elite letrada: seu banimento definitivo por meio da institucionalização de sua saudosa memória dos tempos idos de banguês. Dessa forma o negro não passaria de uma salutar lembrança, o que, por sua vez, acabou por cumprir também, a função redentora do negro, bastante presente nos escritos pós *Casa-Grande e Senzala*, assim como assinalado por nós, na fala de Manuel Diegues Junior, quando o mesmo fazia referência ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, em 1934, onde este se constituiria numa iniciativa, que teria por papel primordial, curar a mácula de séculos que teria sido injustamente infringida contra a população negra brasileira. Eis aqui uma das principais facetas que caracterizam a escrita alagoana, quando o negro constitui assunto. Curioso é perceber como aquele entendimento – o negro como problema a ser resolvido – de nossa elite letrada, pôde ser resolvido das mais variadas maneiras, ao menos na forma, porém, mantendo a essência, ou ainda, mantendo o mesmo produto final, seja sob a forma da institucionalização de “sobrevivências” e seus congêneres, assim como o fez Abelardo Duarte por meio dos estudos de folclore, seja sob a manifestação de saudades de épocas passadas, bastante enraizada no meio literário alagoano.

O produto final, assim como nos referimos acima, tem pouquíssimas vezes se modificado em seu conteúdo no transcorrer da historiografia alagoana. Certamente pelo fato de seus coadjuvantes pressentirem a eminência de algum possível “perigo”, uma vez sendo o ‘final da história’ modificado, assim como pressentiu Dirceu Lindoso (2000) em trecho citado acima. Tal perigo retardou, ou tem retardado abordagens de nossas relações raciais à moda americana, entendendo esta última como a possibilidade de constatação de possíveis conflitos contemporâneos entre negros e brancos na sociedade alagoana. Mas, como vimos, os conflitos foram substituídos pelas relações patriarcais entre o senhor e o agregado.

Para além da patriarcalização de nossas relações raciais, um outro fator, também importante a ser notado é a desracialização das mesmas, quando muitas vezes o negro se vê ocultado pela utilização de termos, tais como “agregado”, “caboclo”, “cabroeira”, etc. A utilização de termos como “caboclo” ou “cabra”, geralmente não fazem referência a composição étnica dos segmentos populacionais em questão. Neste caso, o que se quer passar é exatamente a condição socioeconômica dos mesmos. Com isso, o que temos é o banimento de termos que

identifiquem o negro como tal. Curioso é o fato disto ser feito por termos que na sua origem possuem um apelo racial. Desta forma, a referência ao negro como tal será majoritariamente feita e circunscrita ao tempo da escravidão, como referido por nós, em outras circunstâncias, no âmbito do folclore.

A abordagem do negro nos estudos de folclore, ou, se preferirmos, a folclorização do negro por parte da elite pensante alagoana, apesar de constituir fato na maioria daqueles estudos, teve também algumas vozes dissonantes – pra sermos exatos, encontramos apenas uma voz – à exemplo do livro *Tambores em Ponta Grossa* (1966), do jornalista alagoano, Lindalvo Lins. Em seu livro, Lindalvo Lins narra algumas visitas á terreiros de candomblé e centros de umbanda existentes a época em alguns bairros da capital alagoana, como forma de se redimir de uma matéria jornalística sua, que segundo um conhecido seu, teria demonstrado profunda ignorância por parte do mesmo quanto aos rituais de origem africana. Logo na introdução de seu livro, o jornalista fará a seguinte colocação quanto as suas intenções para com o mesmo:

Minha pretensão foi simplesmente descrever um cerimonial de Umbanda conforme assisti, mais como repórter que como folclorista, já que a Umbanda e a Quibanda vem sendo estudadas por folcloristas, de maneira errada, é claro, já que considero problema religioso mas não creio que minha opinião valha grande coisa para os entendidos. (LINS; 1966, pp. 3-4)

Infelizmente, o entendimento do jornalista alagoano não foi levado em consideração pelos “entendidos” do assunto de então. De outro modo teríamos, quem sabe, o delinear de uma nova forma de encarar as manifestações negro-alagoanas – e o próprio negro – sendo esboçada numa época bastante anterior a atual. Ao invés disso, o que tivemos de fato, assim como afirmado anteriormente, foi a folclorização do negro. Tal fato pode ser facil e objetivamente verificável em várias edições da Revista da Academia Alagoana de Letras, – como mencionamos em páginas anteriores – a qual possuía uma seção intitulada “Folclore”, para onde são destinados os conteúdos referentes ao negro em Alagoas. Muitos dos textos publicados na referida seção da Revista, são de autoria de Abelardo Duarte. No entanto também é possível encontrar artigos de outros estudiosos, a exemplo do artigo de Cyridião Durval, publicado na Revista nº 8 de 1982,

intitulado “O pregão”, onde descreve o trabalho desenvolvido por “um preto velho de nome Manoel Laurentino”, senão vejamos:

[...] Virgílio Cabral, homem fidalgo e sempre muito bem humorado, aceitou que um preto velho de nome Manoel Laurentino andasse pela cidade, fazendo propaganda de sua Loja e das sedas que vendia. Eis como o original pregoeiro, alto, sempre de branco, óculos escuros, guarda-chuva e com sua inseparável maleta de vendedor de miçangas, fazia a propaganda da Loja Progresso, por todas as ruas da cidade:

“Quem quer comprar...

Sedas, sedas e mais sedas,

Na rua do Comércio,

Na Loja Progresso

De Virgílio Cabral”

[...]

Por onde andaré o velho Laurentino

Que a morte o levou?

E o Virgílio Cabral?

Tudo se acabou... (RAAL; nº 8; 1982, pp. 119-120)

O que poderia constituir material para uma análise histórico-sociológica da situação do negro no pós-abolição, é facilmente transformado em material folclórico, e claro, com a característica por excelência da literatura caeté, uma pitada, não muito pequena de saudosismo, presente no trecho final da transcrição. Com a morte do velho Laurentino, morria também com ele o segmento negro de Alagoas. Na Revista da Academia Alagoana de Letras, de número 15 de 1989, também na seção “Folclore”, Abelardo Duarte apresenta artigo intitulado “O Esquentamulher”, segundo o mesmo, manifestação folclórica negra, pois, segundo o próprio afirma nas primeiras palavras do referido artigo, *Música e dança são inseparáveis da vida do Negro*. Anterior a esta edição da Revista, em 1981, Abelardo Duarte é também autor do artigo “Origem do Coco Alagoano: dança e nome”. Neste artigo, o autor fará referência ao negro nos seguintes termos, que se constituem no primeiro parágrafo do artigo:

Quem procurar estudar as culturas Bantus ou sejam os povos Bantus, essa grande família linguística africana, pois, na realidade, não há unidade étnica, mas linguística, não relutará em identificar certos traços dominantes dessas culturas com as manifestações espirituais e materiais aqui deixadas pelos

escravos negros. Efetivamente, os povos de origem Bantu entraram largamente nas Alagoas, a ponto de afirmar-se que houve predominância dessa corrente negra. (RAAL; nº 7; 1981, p. 67).

Dois anos mais tarde, o mesmo autor publicaria o artigo “Baianas”, na Revista nº 9, de 1983, de onde retiramos o seguinte excerto:

Ao lado de tantas outras influências que se observam especialmente na toponímia, na linguística, nos usos e costumes, como mais fortemente nas sobrevivências mítico-religiosas, exerceu-as o afro-negro também, largamente, na musica e na dança do Brasil, como assinalei alhures. (RAAL; nº 9; 1983, p. 49)

Dessa forma, a Academia Alagoana de Letras, por meio da seção “Folclore”, de sua Revista, contribuiu consideravelmente para o que temos chamado de folclorização do negro e de suas manifestações no âmbito do estado de Alagoas. Acreditamos que para a construção de tal situação, tenha concorrido, principalmente, o fato de Abelardo Duarte ter figurado por alguns anos, entre os membros da referida Academia, na condição de um dos responsáveis pela Comissão de Bibliografia daquela instituição, o que, por sua vez, não diminui o envolvimento da instituição como um todo na propagação daquela perspectiva de abordagem. Com isso tivemos confirmado o envolvimento em tal empreitada, das duas principais agremiações de intelectuais alagoanos, quais sejam, a Academia Alagoana de Letras e o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, do qual era também membro Abelardo Duarte. Para além destas instituições, podemos citar ainda a própria Comissão Alagoana de Folclore, que tinha em sua própria natureza, o desenvolvimento de tais práticas. Dessa forma, parecia que o negro estava cercado por todos os lados de iniciativas que consistiram num exercício de deturpação de sua condição existencial, que muito mais do que isso, se constituíram na verdade, num real desvio epistemológico no seu enquadramento enquanto objeto de estudo. Estava assegurada, nesse sentido, a manutenção dos estudos do negro no campo dos estudos de folclore, que por sua vez, representavam a perpetuação do enclausuramento daquele segmento no tempo passado, assim como temos discutido.

No rol das instituições que de alguma forma contribuíram para construção e perpetuação da problematização do negro, nos termos por nós referidos no presente trabalho, podemos também incluir a Universidade Federal de Alagoas, principalmente, por meio de seu Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore, instituição essa integrante da referida Universidade. Criado no mês de agosto de 1975, com o objetivo inicial de conservar um conjunto de artefatos de tradição popular cedido à Universidade pelo folclorista que lhe dá o nome, o Museu Théo Brandão – assim como é conhecido – teve papel importante na consolidação e institucionalização dos estudos de folclore enquanto um dos mais importantes patrimônios alagoanos. Em suas instalações se deram e ainda se dão atividades concernentes à manutenção de tal patrimônio. Um museu de folclore, neste caso, parece-nos configurar-se como uma prisão dentro de outra; uma espécie de dupla blindagem, que acaba por se constituir numa garantia contra possíveis tentativas de trazer o negro à novas interpretações de sua presença em terras alagoanas, pois, as concepções que norteavam ambas as instituições – museu e folclore – em meados da década de 1970, certamente não davam vida ao negro, senão o contrário.

Desse modo, se tornam bastante visíveis, os esforços empreendidos pela classe letrada alagoana em torno da literal preservação do negro e suas manifestações em tempos de outrora. O que nos parece curioso neste caso, é o fato do referido museu ser o único com tal perfil, dentre os seus congêneres nas universidades federais, o que para nós não constitui surpresa, senão confirma a importância consagrada aos estudos de folclore no estado.

Os estudos de folclore em Alagoas parecem sempre ter tido um alvo bastante preciso, que como temos visto, tal alvo tinha por foco a população negra local. Contribuição importante em tal processo de folclorização do negro, os estudos de Manuel Diegues Junior, compilados em sua principal obra *O Banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional* (1949), de uma forma ou de outra, delimitaram um espaço no qual a presença negra era predominante. Tal espaço, o engenho banguê, é relacionado ao folclore no último capítulo do livro, intitulado “O Banguê e o Folclore”. Aqui, Manuel Diegues Junior discorrerá sobre as manifestações folclóricas presentes no perímetro do banguê. Tal exercício, naturalmente, acabou por fazer do negro o principal autor daquelas manifestações.

Curioso é notar que o mesmo não foi feito com a população indígena do estado de Alagoas. O indígena, diferentemente do que ocorreu com o negro no estado, não sofreu nenhum processo de folclorização de si e de suas manifestações culturais. O que temos é exatamente o

contrário. O segmento indígena em Alagoas, desde a década de 1960⁷, sempre foi abordado em seus problemas cotidianos na atualidade. Exatamente o que temos reclamado não ter ocorrido o mesmo com o negro. Apesar de um dos seus principais problematizadores, o Prof. Luis Sávio de Almeida, ter figurado por um tempo considerável no rol de estudiosos que compuseram a Comissão Alagoana de Folclore – assim como consta o seu nome grafado em varias edições do Boletim da referida Comissão – os estudos do índio em Alagoas, tiveram uma sorte diferenciada. Além do professor citado, podemos também citar o professor e antropólogo Clóvis Antunes com suas obras *Wakona, Kariri, Xucurú: Aspectos Sócio-Antropológicos dos Remanescentes Indígenas de Alagoas* (1973) e *Índios de Alagoas* (1984); Luiz B. Torres com *Os Índios Xucuru e Kariri em Palmeira dos Índios* (1984), dentre outros. Em tais estudos, os índios alagoanos são problematizados em assuntos de cultura, territorialidade, situação socioeconômica, relação com a sociedade branca, dentre outras questões que afligem o indígena local.

A esse respeito, o trabalho de Consorte (1991) nos aponta o que poderia ser considerado como razões desse diferenciamento de enfoque, ao fazermos uma comparação entre as questões do negro e do índio no Brasil. Nesse sentido a autora apontaria há época, a ausência de reivindicações mais tangíveis por parte do próprio movimento negro, assim como também, a complexidade no que se constituía a questão do negro, o que se evidenciava na não existência de consensos sobre várias questões que o afligia, como por exemplo, a relação entre raça e classe, identidade multi facetada, etc. Por outro lado, diferentemente do que aponta Consorte, não vemos a coexistência do reconhecimento – por parte do estado – da matriz africana em nossa sociedade e a evidencia de práticas racistas como sendo uma situação dicotômica, senão como duas faces da mesma moeda. Dito de outra forma, ambas situações se complementam em sua política de preterimento da população negra, pois, como a própria autora afirma, é como herança que a cultura negra é aceita e não como algo que é produzido na atualidade.

Dessa forma, o índio em Alagoas sempre foi encarado como um ser presente, e como tal detentor de uma vida ativa, com interferências concretas na sociedade em que vive. Diante disso, não faria sentido falar em “sobrevivências” ou “heranças” indígenas em nosso meio, ou ainda, se referir ao mesmo como um ente distante, merecedor de nossas saudosas lembranças de tempos idos. O que tem interessado aos estudiosos do índio em Alagoas não é o seu passado, mas sim o

⁷ Acreditamos que o primeiro trabalho a ter tal perspectiva tenha sido o do Prof. Clóvis Antunes, intitulado *Comportamento Bio-Social de um Grupo Étnico de Alagoas: Os Chucurus de Palmeira dos Índios – 1965*.

seu presente. Como temos visto, o mesmo não ocorreu com o negro em Alagoas. Se quisermos, enquanto o índio em Alagoas, a partir do final da década de 1960, por meio de novas abordagens, começa a fazer parte da vida política alagoana, como afirma o professor Luiz Sávio de Almeida (1999), no caso do negro, tal momento coincidiu com a consolidação de seu banimento da mesma. Tal banimento é ainda perceptível na fala de Antonio S. de Mendonça Jr, já mencionado acima, que, tendo feito parte do Centro de Estudos Sociais de Alagoas⁸, escreveu texto intitulado “A Formação Religiosa do Povo Brasileiro”, publicado em *Tempo de Falar* (1983). Neste texto, além da linguagem comprometida com termos eivados de preconceito, Mendonça Jr também manifestou suas ideias sobre aspectos culturais do negro – neste caso, os que concernem à sua religiosidade – evidenciando o mesmo entendimento de Abelardo Duarte em seus estudos de folclore, senão vejamos:

Mas, na época do descobrimento de nossa pátria, o português já sofrera a influência maometana e, sob o sol causticante dos desertos afros, a sua religião se colorira de sobrevivências pagãs.

[...]

O problema, porém, se complica depois, quando começam a aparecer os africanos, com as suas numerosas seitas e até com as suas reminiscências de lutas religiosas na terra de origem.

Esses negros, arrancados violentamente de seu habitat, entre os palmares, eram batizados logo que chegavam, mas, nas suas almas agrestes, em que se enraizavam velhas superstições ancestrais e o animismo feiticista gentílico, não podiam frutificar as lições suaves do evangelho cristão. Coagidos pelo terror do povo mais forte, os afros uniam às falsas exterioridades católicas todas as torpezas dos seus ritos e de suas inclinações sensuais [...].

A mulher africana, pela sua docilidade, pela sua capacidade de afeição, rapidamente consegue fazer-se necessária nas casas grandes dos engenhos e nos sobrados da cidade, onde é a ama dos meninos, a dedicada babá de tantas gerações. A ela se devem os saborosos pratos de nossa culinária e inúmeros termos que se incorporaram à nossa língua. Seria ingênuo supor-se que, além dos pratos e de certas palavras elas não instalassem em nosso espírito em formação os vestígios de suas crenças e as reminiscências de seus orixás. (MENDONÇA JR; 1983, pp. 7, 13)

⁸ A denominação correta do mesmo era Centro de Estudos Econômicos e Sociais, o qual foi fundado em 1943, por Manuel Diegues Jr., seu primeiro presidente.

O excerto acima, apesar de ter sido publicado em 1983, foi na verdade escrito em 1947, assim como consta no final do mesmo. Tal fato nos mostra que a utilização dos termos já discutidos por nós anteriormente – sobrevivências, vestígios, reminiscências – já se fazia presente em escritos anteriores aos estudos de folclore e mesmo em escritos de outra natureza que não a folclórica em Alagoas.

Capítulo 3 - De sua abordagem no tempo passado ao passado de quem escreve: o negro nas crônicas e romances de alagoas.

No meio acadêmico e em espaços onde o debate sobre o negro em Alagoas se faz presente, é bastante comum afirmações do tipo “a história do negro em Alagoas ainda está por ser escrita”. Certamente que tal afirmação tem sua legitimidade se por ela entendermos a necessidade de submetermos a história do negro em Alagoas a novas análises e abordagens interpretativas. Por outro lado, se nos atermos ao sentido estrito daquela afirmação, entendendo a mesma como ausência de trabalhos escritos sobre o negro em Alagoas, perceberemos que tal situação não condiz com a verdade, pois o que temos presenciado é exatamente o oposto, ou seja, uma considerável produção na qual o negro de alguma forma se faz presente, principalmente as que antecedem o século atual. Com base nessa produção, o que precisaríamos, talvez, seria organizá-la dentro de um esquema cronológico. Dentro de tal esquema cronológico logo seríamos surpreendidos por uma lacuna a qual se traduziria na ausência da abordagem do negro na contemporaneidade de quem escreve. Poderíamos tomar essa situação como sendo algo natural, haja vista que só podemos escrever a história de algo que passou. Porém, é exatamente aqui que reside nosso problema.

A presença do negro em Alagoas está fartamente registrada na literatura local. Os menos avisados se limitariam a procurar a mesma nos clássicos compêndios de história do estado ou em raríssimos livros que tenham o negro por tema único. No entanto, é exatamente em gêneros como crônicas, contos, romances, novelas, histórias de famílias, dentre outros, que encontramos uma considerável presença do negro em Alagoas. Dentre estes gêneros, foram nas crônicas que encontramos farto material. Aqui, vários autores deixaram suas impressões de experiências vividas no transcorrer de suas vidas, onde, para nossa felicidade, o negro se fez presente em relatos bastante reveladores de sua realidade socioeconômica no pós-abolição. A importância de tais registros é indiscutível em seu conteúdo revelador. No entanto, queremos nos ater aqui, a forma na qual o negro é abordado. Se no capítulo anterior demos ênfase às análises que encaravam o negro desde um ponto de vista que o tornava uma espécie de “sobrevivência” de

nosso passado colonial, agora, o mesmo será feito por meio da memória autobiográfica de seus principais descritores, muitos dos quais tem recebido a alcunha de memorialistas. Com isso queremos afirmar que estes são os dois campos, ou as duas áreas que foram destinadas ao negro por parte da classe letrada alagoana, os estudos de folclore e os escritos de caráter memorialístico. Estes últimos, em Alagoas, tiveram na figura de Felix Lima Junior, seu principal representante. No entanto, é com muita facilidade que encontramos escritores de tal natureza no seio da literatura alagoana, dentre os quais podemos citar o escritor Romeu de Avelar, Alfredo Brandão, Adalberon Cavalcanti Lins, dentre outros.

Ao mesmo tempo em que tais estudos constituem material indispensável à análise da situação socioeconômica do negro no período do pós-abolição, como salientamos acima, também o são para aqueles que pretendem ter um quadro de como o negro era encarado pelos estudiosos locais, na medida em que, juntamente com os estudos de folclore, constituíam a forma por excelência de se fazer referência ao negro no estado. Não apenas a forma por excelência mas, seguramente, as únicas formas de relatos da presença negra em nosso meio para além dos estudos estritamente históricos. Queremos deixar claro que aqui não se trata de estarmos fazendo uma crítica a tal gênero literário em si, mas sim, às consequências advindas da abordagem do negro nos termos utilizados por tal gênero, num contexto no qual, como falamos anteriormente, aquelas duas perspectivas de abordagem detinham o exclusivismo nos estudos do negro no estado. É principalmente sob a forma de crônicas que os estudos de natureza memorialística tem se apresentado na literatura alagoana.

Membro do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, da Academia Alagoana de Letras e da Comissão Alagoana de Folclore, Felix Lima Junior se destacou em seus escritos sobre as tradições e o passado da cidade de Maceió. Dentre suas principais obras podemos citar *Maceió de Outrora* (1976; 2001), *Recordações da Velha Maceió* (1966), *Tipos Populares de Alagoas* (1958), dentre outras. Nesses trabalhos, Lima Junior fará uso de suas memórias para relatar os mais variados aspectos da vida cidadina da qual foi testemunha. É dessa forma que irá fazer referência, desde aspectos gerais dos costumes maceioenses, à descrições minuciosas de certos personagens que viveram nesse rincão, e que, por alguma razão, lhe chamaram a atenção. É dentre tais personagens que encontraremos a presença do negro. Na maioria das vezes este é descrito de maneira a constituí-lo como um ser exótico, pitoresco, e como tal, despertador da curiosidade alheia. No entanto, não é a este aspecto que queremos chamar a atenção, senão ao

que temos discutido no transcorrer deste trabalho. Passemos então às palavras do ilustre alagoano:

À sombra das gameleiras do aterro de Jaraguá [...], as baianas, as velhas negras da Costa, com suas saias rendadas, cabeções brancos, bem engomados, vendiam vatapá e caruru.

[...]

Em Jaraguá, como lembrou o cronista J. Silveira, a preta Balbina sentada na calçada do primeiro prédio do beco da estrela – início da atual rua Comendador Leão – fazia concorrência a Maria Rosa, vendendo seu apreciado “Ribacão” ou “arribação”. Caixeiros, estivadores, trapicheiros, empregados dos armazéns de açúcar e de estivas da comida modesta e azeitada.

Explorando o mesmo ramo, a Babaré, negra velha, africana legítima, quase centenária, vendia, de 1 às 4 da tarde, junto ao portão de ferro da The Great Western of Brazil Railway Company, na Rua Barão de Anadia, na Estação Central, arroz de coco, vatapá, caruru, além de siris, camarões e sururus ensopados em leite de coco.

[...]

Pela Rua do Comércio, às 2 horas da tarde, chovesse ou fizesse sol, passava, diariamente, com suas queimadinhos apreciadas num tabuleiro coberto com alvíssima toalha, velha senhora de cor.

[...]

Em algumas casas [...] vendiam, geralmente nas noites de sábado, saboroso mungusá. Uma preta velha, com um pano branco à cabeça, pés descalços, saia vistosa de cores berrantes, blusa branca bem passada encobrendo os seios, pernas grossas, volumosas nádegas, servia os fregueses sentados junto às mesinhas de madeiras forradas com pano branco ou toalha bordada.

Funcionários dos Correios, da Delegacia Fiscal e da Secretaria da Fazenda, das 3 ½ às 4 horas da tarde, iam tomar café com bolos, grudes, beijus, tapiocas, pães torrados na casa da preta Margarida, na Ladeira da Catedral [...]. (LIMA JUNIOR; 1976, pp. 27-30)

Prosseguindo com a presença de comerciantes negros,

Na praça Floriano, perto do templo do Bom Jesus dos Martírios, montou o preto Faustino, em 1914, modesto quiosque ao redor do qual colocou cadeiras de tiras de madeira [...] Ele mesmo preparava gengibirra, “maduro” e outros refrigerantes; servia “caninha” [...] para servir bem seus inúmeros fregueses.

[...]

Não pode ser esquecido o Sabino, homem de cor, que explorou, até o início da terceira década deste século, botequim onde vendia caldo de cana e refrescos de

frutas regionais, por ele mesmo preparados cuidadosamente, no quintal de sua residência [...]. (LIMA JUNIOR; 1976, pp. 32-33)

Ainda os vendedores,

À tardinha, a preta Florinda, de boca funda pela falta de todos os dentes, aparecia sempre muito esmerada [...] vendendo queimadinha, conduzida num tabuleiro muito asseado, coberto com alvíssima toalha bordada.

[...]

Vinham depois os vendedores de galinhas e de perus, o ultimo conduzindo as aves, auxiliado por um ou dois meninos, com compridas varas, tangendo-os. O negro Diogo vendia cavalos. Montado no animal, em disparada, atropelando os transeuntes, gritava como louco: - Quem **qué comprá** um cavalo **chamado-se otomove?** [...]. (LIMA JUNIOR; 1976, pp. 111-112)

Os excertos acima foram extraídos do livro de Felix Lima Junior, intitulado *Maceió de Outrora*, publicado em 1976. Por meio deles, o estudioso alagoano registrou a presença da população negra na cidade de Maceió, evidenciando minimamente as condições socioeconômicas nas quais a mesma se encontrava nos primeiros anos do século XX. Percebiam que tais registros não compõem, ou não foram retirados da atualidade na qual o autor se encontra, ou seja, não fazem parte do momento em que ele escreve. Não estamos afirmando com isso que à época na qual o autor escreveu, os mesmos personagens e contextos não existiam em Maceió. O que afirmamos é que, se aqueles personagens e contextos faziam parte de fato do momento no qual o autor escreveu suas impressões, os mesmos deixaram de fazê-lo, na medida em que o intelectual maceioense relega a presença daqueles às suas memórias de “outrora”. Tal fato não constituiria problema se esta forma de relatar a presença negra em nosso meio não fosse a única. As outras abordagens que nós referimos acima, apenas diferem na forma, porém, a essência do discurso permanece a mesma. Em um dos trabalhos de Felix Lima Junior, podemos constatar a junção de folclore e memória, ou ainda, se preferirmos, a folclorização da memória, o que mais uma vez poderia ser visto como uma espécie de blindagem dupla à possíveis novas interpretações do segmento em questão. O trabalho o qual nos referimos intitula-se *Tipos Populares de Alagoas*. Sua publicação é de 1957/1958, sob os auspícios do Boletim da Comissão Catarinense de

Folclore, órgão similar ao seu congênere alagoano. O intercambio entre as Comissões estaduais de folclore se dava principalmente pelas contribuições, por meio de artigos sobre assuntos da realidade de cada estado. Compendo um dos artigos publicados na seção “Folclore Nacional” da referida revista, Felix Lima Junior daria sua contribuição àquele Boletim, levando a folclorização do negro alagoano para além das fronteiras da província, senão vejamos nos escritos do próprio:

OLÔ, VIVA DEUS! – Era um preto, antigo escravo, que vivia pelas ruas pedindo esmolas e cantando: “Olô, viva Deus!” Já não é desse mundo. Uma vez por outra arranjava um cabo de vassoura, que promovia a fuzil, punha-o no ombro e marchando, passa a dar guarda à casa do coronel Aragão, Tesoureiro da Secretaria da Fazenda. N° “A Festa dos Martírios”, à pagina 16, Virgílio Guedes relembrou o preto Olô, que eu não conheci:

Olô...e com seus poderes...
cantando,
rodando,
dançando,
fazendo pirueta...
Olô...e com seus poderes...
Olô da soletração...
E da pimenta malagueta...
Olô!... (BCCF; 1957/58, p. 37)

O preto Olô é o primeiro “tipo popular” a ser descrito por Lima Junior no seu artigo. Para além de sua referência num tempo passado, a ideia de “tipos populares” evidencia mais uma vez, o fato do negro ser tratado como exótico, estranho, merecedor da curiosidade alheia, assim como o movimento social negro tem frequentemente reclamado. O exotismo de Felix Lima Junior fica mais evidente quando descreve outro “tipo popular”, o “Perobinha”:

PEROBINHA – É débil mental absolutamente inofensivo, que não liga à meninada, que muito o aperreia. [...]. É de baixa estatura, magro, preto retinto, beijudo, anda de pés descalços, camisa de esporte, chapéu de cortiça, colonial, enfiado numa velha roupa de casimira já muito batida, presente de alguma alma caridosa. Frequenta assiduamente a rua do Comércio, na maioria das vezes puxando fogo, muito chumbado, devoto que é do Deus Baco... (BCCF; 1957/58, p. 48)

Cabe acrescentar que tal referência é a única em que o “tipo popular” descrito, é contemporâneo ao momento em que o autor escreve seu artigo, como podemos perceber no tempo verbal adotado. Com esta exceção, segue o autor em suas descrições memorialísticas:

NEGRA INÁCIA – Nascida na Costa do Ouro, África, em 1844, foi conduzida escrava para o Brasil. Residia no Felix Bandeira – Ponta Grossa – nesta Capital, onde faleceu no dia 8 de junho de 1950, mais que centenária. Tendo encontrado, certa ocasião, dentro do mato, um esqueleto de criança, levou-o para casa, enterrou-o no quintal. Ergueu depois uma capelinha onde rezava, todos os anos, o exercício do mês de Maio. Muito conhecida e estimada em todo o bairro da Levada, era uma espécie de Sinhá Coló e curou muita gente com os seus afamados clisteres de bucha, camará e garrafadas diversas, algumas capazes de debelar todas as doenças conhecidas e desconhecidas...(BCCF; 1957/58, p. 56)

A descrição de “Pelágio” confirma a condição de exceção ao excerto acima:

PELÁGIO – Nas três primeiras décadas deste século foi dos mais populares tipos de Maceió. Chamava-se Manoel Pelágio e tinha a alcunha de Paes Pinto Segundo, devido a sua amizade ao Cel. (da Guarda Nacional) Jacinto Paes Pinto da Silva [...].

Chamava-se também Paes Pinto Preto devido a cor.

Garçon de profissão, conhecido e estimado, fez época na Capital alagoana, como o celebre Sacramento, maitre d’hotel em Recife. Já faleceu.

Figura obrigatória de todo casamento, festa ou dança elegante, não somente em residências particulares como na Fenix Alagoana e no Palácio do Governo, sabia servir uma mesa com elegância e distinção raras. Trajava impecavelmente a sua casaca nessas ocasiões e dava lições de etiqueta a muita gente boa... Pelágio parecia um daqueles criados negros que servem, ainda hoje, de casaca, as mesas das casas ricas do Sul dos Estados Unidos. Dêle talvez dissesse o Cel. Paes Pinto: “Era um preto de alma branca”. E era mesmo! (BCCF; 1957/58, pp. 57-58)

Como falamos anteriormente, Felix Lima Junior começou a descrição de seus “Tipos Populares de Alagoas” descrevendo um “tipo” negro. Será com outro “tipo” negro que o mesmo concluirá seu artigo:

O VELHO BERNARDO – Chamava-se Bernardo quando deveria ter sido batizado com o nome de Benedito, não somente por ser de cor preta como pela futura devoção ao Glorioso São Benedito[...].

No fim da vida, sem família, residiu, alguns anos, nos fundos do templo daquele Santo, do qual fora sócio sem capital...

Bernardo era homem de idade avançada, gordo baixote, calvo, vestia roupa de brim ordinário, já batida, calçava velhas chinelas e, enfiado numa opa roxa, com pala preta, já muito desbotada, da irmandade de São Benedito, conduzia, pelas ruas, sob o guarda-sol aberto, uma bolsa de pano roxo, com placa de metal com a imagem do santo, rodeada de flores murchas, pedindo espórtulas.

[...].

Há mais de trinta anos repousa o negro velho na vala comum do cemitério de Nossa Senhora da Piedade. (BCCF; 1957/58, pp. 58-59)

As habilidades literárias de Felix Lima Junior o credenciavam à alçar voos nos mais variados estilos que a escrita permite. É dessa forma que o ilustre maceioense também irá se lançar na produção de contos. Aqui, o negro também se fez presente. Em *Piriqutis* (1983), Lima Junior irá apresentar alguns contos, dentre os quais aparece o de título “Faustino”. Neste conto, o autor descreverá o seu encontro com um antigo escravo de sua família, o qual, por ocasião do mesmo, teria lhe alugado o ouvido com histórias de sua vida, como descreve o autor:

Residia no Recife, em 1928, quando, certa manha de domingo, procurou-me um preto velho, muito velho, mesmo, meio calvo, corcunda, nariz chato, rosto com cicatrizes de varíola. Era homem de mediana estatura, carapinha branca, óculos ordinário de ferro niquelado, escorregando pela ponta do nariz, pés descalços, vestindo roupa velha e remendada. Tirou o chapéu, de feltro cinza, muito batido, e indagou, depois de dar os bons dias:

- Vosmicê não é fio de Sinha Dona Morena, e neto da fessôra Argemira, de São Migué dos Campos, lá nas Alagoas?

[...].

Era o Faustino, de quem tantas vezes minha mãe me falara. Fora, realmente, escravo de minha avó. [...].

Faustino entrou, a meu convite [...]. Depois, sentado [...] contou-me sua vida aventureira:

- Eu tinha meus vinte ano e era escravo do avô de vosmicê [...]. (LIMA JUNIOR; 1983, pp. 62-63)

A escrita memorialística de Lima Junior certamente facilitou a produção de contos de sua parte. Tal estilo literário geralmente se caracteriza pela narrativa de algo que se desenvolveu em

tempos passados, o que não foi diferente com o conto em questão. Dessa forma, ao relatar o conto “Faustino”, Lima Junior pode experimentar e exercer de fato, o que temos chamado de aprisionamento do negro no passado, nos mais variados estilos literários. Não bastasse tal aprisionamento, o conto – enquanto estilo literário – traz consigo a ideia de que o que se está narrando é algo tão distante que só se faz possível na cabeça de quem narra. Com isso, a descrição do negro como um ente distante se vê perpetuada na literatura alagoana.

Naturalmente que Felix Lima Junior não foi o único a escrever contos e crônicas com a presença de personagens negros no seu interior. As narrativas que relatam experiências vividas por quem as escreve, nos parece ser de número considerável em Alagoas. O médico e historiador alagoano, Alfredo Brandão, já apresentado em páginas anteriores, para além de sua contribuição quanto ao debate em torno da história do Quilombo dos Palmares e seu empenho em prol da constituição de uma história do negro em Alagoas, também se aventurou no mundo das crônicas. Em seu livro, *Chronicas Alagoanas* (1939), Alfredo Brandão guardou um espaço para suas lembranças, em particular, aquelas nas quais o negro é o personagem principal. Para não fugir à práxis da literatura local – a qual define o folclore como o lugar natural ao negro –, Brandão nos informará de uma recordação sua – a qual terá uma “pretinha” por figura principal – no capítulo de seu livro, intitulado “Algumas Notas Sobre o Folk-Lore Alagoano”:

A supervivência nos cantos e nas narrativas populares é realmente admirável.
[...].

Vou dar um exemplo de supervivência tradicional aqui em o nordeste.

Meu pae, que nasceu em 1840, na povoação de Coqueiro Secco, contava-me que aos 6 anos de idade costumava acompanhar uma pretinha que ia buscar água no Cadóz e que no trajecto cantava a seguinte quadra:

“Fui ao matto
Cortei meu cipó
Fui caladinha
Calada é mió”.

Pois bem, esta quadra, sem o menor valor literário, que meu pae ouvira há 92 anos, que eu decorei e que suppunha ser o único vivente no mundo a conhecê-la, vi-a, há pouco mais de um anno, publicada num jornal do Recife. (BRANDÃO; 1939, pp. 159-160)

Neste trecho, Alfredo Brandão não apenas faz menção a uma lembrança distante, de sua própria vivência junto a seu pai, como também enquadra a mesma dentro do que os folcloristas tem chamado de *sobrevivência* – aqui escrito “supervivência”, com o mesmo significado – o que mais uma vez evidencia uma situação de dupla blindagem ou, se preferirmos, duplo aprisionamento do negro em tempos de outrora. Sobre tais tempos também discorreria o teatrólogo e jornalista alagoano Romeu de Avelar, nome literário de Luis de Araújo Morais. Em uma de suas obras, *Crônicas de Ontem e de Hoje* (1948), o literato alagoano também deu sua contribuição ao que podemos chamar de um verdadeiro processo de tornar o negro objeto por excelência de nossa memória. Neste livro, Romeu de Avelar nos apresenta um capítulo intitulado “Rodriguez de Melo⁹”, de onde extraímos o seguinte trecho:

No meu magro bolso de colegial filho de família modesta sempre se escondiam dois vinténs dobrões [...] para comprar uma “queimadinha” ou uma “tapioca de leite” no taboleiro asseado de uma pequenina preta velha que, todas as tardes, se sentava num banquinho bem à esquina da praça da Catedral.

Teria eu então treze anos. Infalivelmente, depois da aula de Português [...] íamos, eu e alguns colegas, como que atraídos por uma força misteriosa, em demanda do taboleiro enfeitado da boa velhinha.

[...].

A preta Florinda era um tiquinho de gente. Teria um metro e trinta e cinco? Mirradinha, de boca funda pela falta de todos os dentes, aparecia sempre muito esmerada, com sua saia de roda e seu orgulhoso chalé de quadrinhos atravessado ao ombro, como as baianas.

- “Queimadinha! Queimadinha! Tapioca de lê...eite!”

Lá vinha ela, taboleiro à cabeça, anunciando, com uma voz estridente e explicada, a sua gulodice, em direção à praça costumeira. Sentava-se no mesmo lugar e só daí se levantava quando o sino maior da torre da Igreja começava a pingar as Trindades. (AVELAR; 1948, pp. 185-186)

Dessa forma, não restava outra coisa ao negro senão permanecer na memória de nossos intelectuais, ávidos, felizmente, de registrar seu passado, porém, ao fazê-lo, fizeram do negro – deliberadamente ou não – objeto de lembrança de saudosos tempos, da vida cidadina na província das Alagoas.

⁹ Rodrigues de Melo, homem negro, foi, dentre outras coisas, advogado, jornalista e deputado estadual .

Considerações Finais

A presença do negro em Alagoas, assim como em todo o nordeste é algo incontestável. Suas realizações, aqui registradas em grande parte pelos estudos de folclore, bem como pelos estudos de memória e escritos outros, povoaram a escrita da classe letrada alagoana. Tal classe, constituída majoritariamente por descendentes de famílias senhoriais alagoanas, dariam o tom à natureza dos escritos sobre o negro no estado. A origem senhorial daqueles escritos se caracterizou pela manutenção da população negra numa condição subalterna, na medida em que os mesmos, num primeiro momento, são desqualificados em sua condição humana, sendo posteriormente inseridos num quadro narrativo que relegou os mesmos aos confins da memória da sociedade provinciana, assim como descrito por nós neste trabalho. O motivo para tanto estaria na ameaça que representa tal população à manutenção de uma estrutura socioeconômica galgada na concentração da terra nas mãos de históricas e tradicionais famílias senhoriais alagoanas para o plantio e venda da cana-de-açúcar, quadro este presente na atualidade. Observando a atual estrutura fundiária no estado de Alagoas, caracterizada pelos fatores acima arrolados, torna-se fácil a compreensão de numerosas iniciativas por parte do poder constituído, que em seu bojo trazem esforços de perpetuação de uma narrativa histórica, que tem nos estudos de folclore, assim como também nas próprias manifestações ditas folclóricas uma arma importantíssima no preterimento do negro enquanto sujeito capaz de entender-se e, dessa forma, construir uma nova realidade para si.

Apesar de tal quadro, a resistência negra às iniciativas que visavam seu total aniquilamento sempre foi uma constante. A mesma tem início com a resistência do próprio escravizado ao sistema de trabalho a ele imposto. Aqui, a organização dos quilombos constituíram representação máxima daquela resistência, tendo sido o maior deles desenvolvido em terras alagoanas, o Quilombo dos Palmares. Palmares não apenas se constituiu na própria resistência do negro, como também, na contemporaneidade, vai ocupar um lugar simbólico na luta política do movimento social negro no país. Em Alagoas, tal luta terá no tombamento da Serra da Barriga – localizada no município de União dos Palmares – um de seus principais momentos de mobilização e articulação política nos anos de 1980. A transformação da Serra da

Barriga em patrimônio histórico, em meados da década de 1980, constitui um marco no desenvolvimento de políticas de promoção do negro. A mesma se insere num conjunto de iniciativas que passam a dar visibilidade à temática negra, até então ignorada, ou mesmo restrita aos estudos de folclore. É nesse processo que temos a criação do primeiro Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) do país, no interior da Universidade Federal de Alagoas, também na referida década. Posteriormente, com o debate em torno das políticas de promoção socioeconômica do negro no país, a referida Universidade, por meio do NEAB, vai constituir o segundo Programa de Ações Afirmativas de uma Universidade Federal, o qual também contemplaria uma política de cotas raciais, visando o acesso de negros na instituição.

Por trás de todo esse processo atual, de desenvolvimento de políticas públicas voltadas para o negro, estão as organizações negras alagoanas que desde o começo da década de 1980 até a atualidade, tem colocado em pauta as reivindicações daquele segmento étnico da população local, o qual hoje conta com mais de sessenta por cento da população total. Dentre as quais, podemos destacar a Associação Cultural Zumbi, já extinta; as bandas de percussão afro, como o Afro-Mandela, Arca de Zambo, dentre outras. Ainda nesse processo podemos citar o Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê, organização que tem na juventude negra seus principais atores, assim como o Centro de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros – Quilombo. Para além das citadas acima, temos também o Instituto do Negro de Alagoas e o Instituto Raízes de Áfricas. Os grupos e federações de capoeira constituem outro importante segmento na luta pela preservação e ampliação dos direitos da comunidade negra alagoana. O que queremos dizer com isso, é que apesar da narrativa tradicional alagoana situar o negro em tempos passados, o mesmo nunca deixou de atuar na dinâmica de nosso tecido social, o que evidencia as próprias políticas que visam sua promoção em tempos atuais.

É exatamente pela atuação histórica e inesgotável da população negra em nosso meio que a historiografia alagoana reservará a ela um papel de destaque em seus escritos. Tal afirmação, num primeiro momento, causaria estranheza a quem possui uma leitura crítica da mesma e principalmente aos militantes da causa negra em atividade. Porém, a bem da verdade, é bastante evidente a presença do negro na escrita alagoana, seja tendo este como objeto de estudo, seja o mesmo como mero figurante de narrativas pouco compromissadas com o rigor científico, mas nem por isso menos importantes no relato das realizações e atuações daquele em nosso meio. Dessa forma, tem sido muito comum o argumento – de estudiosos atuais – de um suposto

esquecimento, ou mesmo ocultamento da presença negra em Alagoas por parte de nossa historiografia, como discorreremos em nossa introdução. Uma vez nos debruçando sobre parte daquela historiografia, percebemos o movimento inverso. Desde então, o problema que passou a ser colocado para nós não seria exatamente o da ausência ou não do negro em nossos escritos, mas sim, a forma como aquele aparecia nestes.

Naturalmente que tais escritos não estão descolados do pensamento e dos ideais hegemônicos de sua época. Pensando dessa forma, se torna fácil – ao menos mais evidente – o desenvolver de certos estilos literários que ocupam de forma predominante o fazer historiográfico nas Alagoas. Embora o período histórico no qual nos reportamos no presente trabalho, possuir uma duração por demais longa, nos chamou a atenção o fato de que apesar disso, o pensamento brasileiro, e alagoano em particular, com relação ao negro, parece não ter mudado. É nesse sentido que ao percorrermos os capítulos de nossa história, podemos constatar o que chamamos em páginas anteriores de “incomodo”, quanto a presença do negro em nosso meio, considerando este sentimento como estando presente em nossa classe letrada, esta na maioria das vezes se confundindo com nossa elite econômica. Com base em tal entendimento, passamos a analisar a historiografia alagoana – entendendo por essa não apenas os escritos de caráter essencialmente históricos, mas também outros estilos literários, tais como memórias, etc. – de forma a encará-la como uma das saídas possíveis à resolução daquele sentimento de mal-estar.

Apesar de podermos considerar o estado de Alagoas como sendo um dos principais estados produtores de estudiosos que se debruçariam sobre a questão do negro no início do século XX, tal vocação parece não ter acompanhado as novas abordagens teórico-metodológicas que inseriram o negro em uma nova roupagem interpretativa, já na década de 1950, completamente avessa ao que se tinha até então. Ficou claro para nós, que a manutenção do tradicional *modus* de se referir ao que se tem como negro no estado seria de fundamental importância para o que se pretendia com o mesmo. É dessa forma que as narrativas folclóricas e memorialistas não apenas terão a sua vida prolongada enquanto estilo literário constantemente utilizado pelos estudiosos locais, como também se constituirão no principal veículo sob o qual a figura do negro se fará presente. É por essa razão que quando se faz menção ao negro em Alagoas, o que vem de imediato à mente é, num primeiro momento, *Folclore negro das Alagoas*, de Abelardo Duarte e, num segundo momento, talvez, *Maceió de Outrora*, de Felix Lima Junior.

Embora nos pareçam áreas de estudos diferentes, folclore e memória, particularmente em Alagoas, trouxeram no seu conteúdo uma característica comum, a qual podemos resumir como sendo o exercício de se referir ao negro como algo ou alguém pertencente a um passado distante. Tal situação pode ser constatada nos estudos de folclore na medida em que estes não economizam na utilização de termos, tais como: sobrevivências, revivescências, supervivências, herança, resquícios, reminiscências, dentre outros que, se por um lado comprovam que o negro pisou em plagas alagoanas – como quis Cavalcanti, citado por nós em nossa Introdução – por outro lado, aprisionaram o mesmo ao tempo de seus primeiros passos na província. Os estudos de perfil memorialista, por sua vez, como o próprio termo já os define, se constituíram de forma a registrar as lembranças que seus escritores tiveram de experiências passadas, vivenciadas pelos mesmos no Estado de Alagoas. Com isso, mais uma vez se veria o negro reduzido aos ecos de um tempo de outrora.

O que parece crucial para nós, para além das abordagens em si, é o fato do tempo em que as mesmas se constituíram enquanto formas por excelência do registro das realizações e manifestações negras em Alagoas, permanecendo vigentes até o início do século XXI. Uma das conseqüências de tal quadro foi por nós abordada nas primeiras páginas deste trabalho, quando nos referimos à alguns dos escritos contemporâneos sobre o negro em Alagoas. Por meio daquelas abordagens, a historiografia alagoana pôde dialogar com os anseios de nossa classe letrada quanto ao desconforto em relação à presença do negro entre nós. Se ele – o negro – não se permitiu ficar trancafiado fisicamente em nosso passado colonial, a elite alagoana logo tratou de dar outra solução ao que parece ter considerado um problema. Desse modo, não é difícil compreender a inquietação de Cavalcanti (2005), quando o mesmo afirma: “Ao menos em Maceió, em certa medida continuamos cegos e ignorando a cidade negra sobre este chão, e diante dos nossos olhos”. Como enxergar o que supostamente não está mais entre nós? Como não permanecermos cegos diante do enclausuramento flagrante do negro alagoano às páginas de nossa história dos tempos idos de bangüê?

Acreditamos que a iniciativa citada em nossa introdução – a qual abordou os casos de racismo tratados pela comissão de minorias da OAB/AL – seja um caminho que possibilite melhores resultados quanto à desmistificação de uma ideia que enclausura o negro em nossa memória, uma vez que a mesma foge do debate em torno das manifestações culturais do negro e

adentra numa esfera de análise do cotidiano do indivíduo negro que atua e estabelece relações na sociedade, principalmente com o segmento não-negro.

Apesar de percebermos – muito timidamente – na atualidade o surgimento de uma nova forma de se encarar a presença do negro em Alagoas, não tendo mais o mesmo como um ser preso ao passado, a escrita tradicional alagoana permanece intocável quanto a sua crítica. Ela não apenas não tem sofrido as devidas críticas como na maioria dos casos tem sido legitimada, e mesmo utilizada como fontes incontestes que testemunham os feitos e realizações negras em Alagoas. Tal situação provoca um estado de confusão, não apenas aos leitores da história do negro, mas também nos próprios estudiosos contemporâneos, os quais em muitos casos passam a repetir velhas práticas, num exercício de reedição do que deveria ter ficado para trás. Tal exercício de reedição levado a frente pelos atuais estudiosos do negro em Alagoas, como visto nas páginas iniciais de nosso trabalho, contribui para um total imobilismo na abordagem do mesmo, o que por sua vez, faz com que nos situemos ainda nos primeiros anos do século passado.

Referências Bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Isabel Loureiro de. *Notas Sobre a História de Alagoas*. Maceió: Sergasa, 1989.
- ALTAVILA, Jayme de. *História da Civilização das Alagoas*. 5ª ed. Maceió: Imprensa Oficial, 1967.
- _____. *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Cia. Melhoramentos, 1932.
- _____. Luango: O negrinho dos Palmares (1949). In: EGER, Rudolf; ALTAVILA, Jayme de. *No continente negro/ Luango, o negrinho dos Palmares* (Coleção “Aventuras e Mistérios”). São Paulo: Livroluz/ Edições Melhoramentos, 1960.
- AMORIM, José Pimentel de. *Medicina Popular em Alagoas: Rezas e Benzeduras nas Doenças e Ensalmos Outros*. São Paulo: Secretaria de Educação e Cultura de São Paulo, 1959.
- AMORIM, Nadia Fernanda Maia de. *Os Mórmons em Alagoas: religião e relações raciais*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
- ARAÚJO, Zezito de. Folclorização e significado cultural do negro. In: CAVALCANTI, Bruno César, SUASSUNA FERNANDES, Clara & ALMEIDA BARROS, Rachel de (Orgs.). *KULÉ-KULÉ: visibilidades negras*. Maceió: EDUFAL, 2006.
- AVELAR, Romeu de. *Crônicas de Ontem e de Hoje*. Maceió: Imprensa Oficial, 1948.
- BARROS, Rachel Rocha de Almeida. O lugar social das palavras africanas no português do Brasil. SUASSUNA FERNANDES, Clara & ALMEIDA BARROS, Rachel de (Orgs.). *KULÉ-KULÉ: visibilidades negras*. Maceió: EDUFAL, 2006.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Cartas do Solitário*. 4ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.
- BEZERRA, Edson José de Gouveia . Manifesto Sururu. *Jornal Tribuna de Alagoas*, Alagoas, p. 5 - 7, 12 jul. 2004.
- BRANDÃO, Alfredo. *Viçosa de Alagoas: o município e a cidade. (Notas históricas, geográficas e archeológicas)*. Edição Fac-Similar. São Paulo: Editora Plátano, 2005.
- _____. *Chronicas Alagoanas: História, Lendas e Ethnographia*. Maceió: Casa Ramalho Editora, 1939.
- BRANDÃO, Moreno. *História de Alagoas*. Maceió: Sergasa, 1981. (reedição de 1909).
- BRANDÃO, Octávio. *Canais e Lagoas*. 3ª Ed. Maceió: Edufal, 2001. (1916-1917).

BRANDÃO, Théo. *Quilombo* (Cadernos de Folclore nº 28). Rio de Janeiro: MEC/ FUNARTE, 1978.

_____. *Folclore de Alagoas II*. Maceió: CEC;UFAL, 1982.

_____. *Folgedos Natalinos*. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais, 1973.

_____. *O Reisado Alagoano*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1953.

Brazil Médico. Rio de Janeiro, 1904.

BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna: Europa – 1500/1800*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos (Estudos sobre o negro no Brasil)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, Cícero Péricles de. *Formação Histórica de Alagoas*. Maceió: Grafitex, 1980.

CARVALHO, Elysio de. *Os Bastiões da Nacionalidade*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, 1922.

CASTRO, Guiomar Alcides de. *São Miguel dos Campos (Crônicas)*. Maceió: Departamento Estadual de Cultura; Imprensa Oficial, 1964.

CAVALCANTI, Bruno C. As Bantas Coisas de Alagoas - cultura negra, passado e presente. *Jornal Gazeta de Alagoas*, Maceió - AL, p. A6 - A7, 05 nov. 2005.

CHAGAS, Clerisvaldo B; FAUSTO, Marcello; V. NETO, Pedro Pacífico. *Negros em Santana*. Santana do Ipanema: Grafpel, 2012.

CONSORTE, Josildeth Gomes. A questão do negro: velhos e novos desafios. In: *São Paulo em Perspectiva*, 5(1): 85-92, janeiro/março, 1991.

COSTA, Craveiro. *História das Alagoas* (resumo didático). Maceió: Sergasa, 1983.

_____. *Maceió*. 2ª ed. Maceió: Sergasa, 1981. (1939).

DÂMASO, Jorge Pinto. *Raízes do Malhada*. Maceió: Edufal, 1982.

DIÉGUES JR., Manuel. *O bangüê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional*. 3 ed. Maceió: UFAL, 2006.

_____. *História e Folclore do Nordeste*. (Separata de Folclore Ano IV/V, Número 24-25, maio a agosto de 1953).

_____. *A África na vida e na cultura do Brasil*. Lagos: Segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negra e Africana, 1977.

DUARTE, Abelardo. *Folclore negro das Alagoas (Áreas da cana-de-açúcar)*. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais, 1974.

_____. Sobre o panteão afro-brasileiro. In: *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*. Vol. XXVI, anos 48/50. Maceió, 1950.

_____. A sobrevivência do culto da serpente (Dahn-Gbi) nas Alagoas. In: *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*. Vol. XXVI, anos 48/50. Maceió. 1950.

FERNANDES, Florestan. *O Folclore em Questão*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (1978).

FOLCLORE, Comissão Alagoana de. *Boletim Alagoano de Folclore*. Anos V e VI. Nº 1/2. Maceió: Imprensa Oficial do Estado de Alagoas, 1960/1961.

_____. *Boletim Alagoano de Folclore (José Aloísio Vilela – Em memória)*. Maceió: Imprensa Universitária da UFAL, 1977.

_____. *Boletim Alagoano de Folclore (José Maria de Melo – In memoriam)*. Ano XXVIII. Maceió: Edufal/Funarte-MEC, 1984.

_____. *Boletim Alagoano de Folclore*. Ano III. Nº 3. Maceió: Imprensa Oficial do Estado de Alagoas, 1958.

_____. *Boletim Alagoano de Folclore*. Ano XXIX. Maceio: CAF/ Secretaria de Educação, 1985.

_____. *Boletim Alagoano de Folclore*. Anos XXX – XXXIII. Nº 11. Maceió: CAF/ Secretaria de Cultura de Alagoas, 1987.

FREITAS, Décio. *República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII*. Maceió: EDUFAL; IDEARIO, 2004.

FREYRE, Gilberto e outros. *Novos Estudos Afro-Brasileiros. Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

GOMES, Jurandir. *Quadros da História de Alagoas: breves ensaios sobre a história pátria*. Maceió: Casa Ramalho Editora, 1956.

GUEDES, Enildo Marinho. *Túmulo e Capela*. Curitiba: HD Livros, 2003.

LAGES FILHO, José. *Tatuagens e Tatuados da Penitenciária de Alagoas*. Maceió: Imprensa Oficial, 1939.

LARRETA, Enrique Rodriguez & GIUCCI, Guillermo. *Gilberto Freyre: uma biografia cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LIMA, Estácio de. *O Mundo Místico dos Negros*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, s/d.

LIMA, Jorge de. *Poemas negros*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

LIMA JUNIOR, Felix. *Escravidão em Alagoas*. Maceió: Secretária de Educação e Cultura, 1974.

_____. *Maceió de Outrora*. Vol 1. Maceió: Arquivo Público de Alagoas, 1976.

_____. *Maceió de Outrora* (obra póstuma) Vol. 2. Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. *Piriquitis* (contos). Rio de Janeiro: Fundo Editorial AAFBB, 1983.

LINDOSO, Dirceu. *A Utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Interpretação da Província: estudo da cultura alagoana*. 2ª ed. Maceió: EDUFAL, 2005.

LINS, Lindalvo. *Tambores em Ponta Grossa. (Ensaio)*. Maceió: Departamento Estadual de Cultura, 1966.

LOBATO, Monteiro. *A barca de Gleyre: quarenta anos de correspondência literária entre Monteiro Lobato e Godofredo Rangel*. São Paulo: Nacional, 1944.

MACEDO, Gilberto de. *A Criminalidade em Alagoas (Estudos Criminológicos)*. Maceió: Imprensa Oficial, 1953.

MARROQUIM, Mário. *A língua do Nordeste: Alagoas e Pernambuco*. 3ª ed. Curitiba: HD Livros, 1996.

MELLO, Arnon de. *África (Viagem ao Império Português e à União Sul-Africana)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1941.

MENDONÇA, Renato. *A Influência Africana no Português do Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

- MENDONÇA JR, A. S. de. *Tempo de Falar (Discursos e Conferências)*. Maceió: Sergasa, 1983.
- MERO, Ernani. *Religião e Racismo: discriminação racial nas irmandades*. Maceió: Sergasa, 1983.
- Ministère des Relations Extérieures des Etats-Unis du Brésil. *La Contribution de l'Afrique à la Civilisation Brésilienne*. Marseille: Imp. Sopic, 1966.
- MORAIS FILHO, Melo. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Coleção Brasileira de Ouro, 1967.
- PACÍFICO, Andrea Pacheco; BARBOSA, Catherine de Gusmão; SALGUEIRO, Livia Rocha de Brito. *Discriminação Racial em Alagoas: o papel da comissão de defesa das minorias da OAB/AL*. Maceió: Edufal, 2011.
- PINTO, Roquette. *Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Ariel, 1935.
- RAFAEL, Ulisses Neves. Presença dos negros na historiografia alagoana: o discurso do silêncio. In: CAVALCANTI, Bruno César, SUASSUNA FERNANDES, Clara & ALMEIDA BARROS, Rachel de (Orgs.). *KULÉ-KULÉ: educação e identidade negra*. Maceió: EDUFAL, 2005.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1943.
- _____. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa*. 5 ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.
- _____. *O Folclore Negro do Brasil*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954.
- _____(Org.). *O Negro no Brasil (Trabalhos Apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. (1 volume original e 1 Fotocópia).
- RAMOS, Graciliano. *Linhas Tortas: obra póstuma*. 18ª Ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2002.
- Revista Acadêmica da Faculdade de Direito de Recife*. Recife, 1919.
- ROCHA, José Maria Tenório. *Folgedos Carnavalescos de Alagoas*. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais, 1978.
- _____. *Folclore Brasileiro: Alagoas*. Rio de Janeiro: Funarte, 1977.
- _____. *Folgedos e Danças de Alagoas: sistematização e classificação*. Maceió: Comissão Alagoana de Folclore/ Departamento de Assuntos Culturais, 1984.

_____. *Repensando o Folclore Nordestino: verificando sua aplicabilidade na sala de aula*. Maceió: Secom, 1990.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília, INL, 1976.

_____. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

ROSAS, Oséas. *Macumba, Macumbeiros e Espiritismo*. Maceió: Casa Ramalho, 1943.

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. *Contribuição à História do Açúcar em Alagoas*. Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool/ Museu do Açúcar, 1970.

_____. *Mitos da escravidão*. Maceió: Secretaria de Comunicação Social, 1989.

_____. *Uma Associação Centenária: Associação Comercial de Maceió*. Maceió: Secretaria de Estado dos Negócios da Educação e Cultura/ Arquivo Público de Alagoas, 1966.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SODRÉ, Nelson Werneck. *A Ideologia do Colonialismo: Seus reflexos no pensamento brasileiro*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

TENÓRIO, Douglas Apratto. (Org.). *Opúsculo da descrição geographica topographica, phizica, política, e histórica, do que unicamente respeita à província das Alagoas no império do Brazil. Por hum Brasileiro*. Maceió: Edufal; CESMAC, 2009. (1844).

VIANNA, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. Vol I e II. Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1987.

VILELA, Aloísio. *O Côco de Alagoas*. Maceió: Departamento Estadual de Cultura, 1961.

VILHENA, Luis Rodolfo. *Projeto e Missão: O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1997.