

WLAMYRA RIBEIRO DE ALBUQUERQUE

O CIVISMO FESTIVO NA BAHIA:

Comemorações Públicas do Dois de Julho

(1889 / 1923)

Dissertação apresentada ao Mestrado de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do prof. João José Reis.

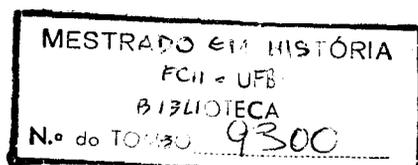
Salvador, 1997

WLAMYRA RIBEIRO DE ALBUQUERQUE

O CIVISMO FESTIVO NA BAHIA:
Comemorações Públicas do Dois de Julho
(1889 / 1923)

Dissertação apresentada ao Mestrado de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do prof. João José Reis.

Salvador, 1997



RESUMO

O presente trabalho discute as comemorações da Independência na Bahia (1889-1923). Este texto aborda especificidades destas celebrações no período relacionando-as com aspectos singulares da sociedade baiana nos anos recém republicanos e pós-abolicionistas. Serão analisadas as manifestações culturais próprias a festa assim como as interpretações/ relaboraões feitas pelos contemporâneos destas práticas. As ruas festivas foram analisadas como espaço de construção, e exibição de identidades sócio - culturais.

ABSTRACT

This present work will focus on the celebration of the Independence in Bahia (1889 -1923). This text deals with the particularities of these celebrations in its own period, interlinking them with the singular aspect of Bahia society, during the recent years of the Republicans and Pos - Abolitions dominance. It will be analysed the cultural manifestations as of its practices. The streets in commotion, were examined as a building space in development and exhibition of social cultural identities.

**Para
Sr. Albuquerque
Beto Heráclito e
João Reis.**

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	6
Abreviaturas.....	8
Introdução: A velha Bahia na nova ordem republicana.....	9
Cap.1: Os letrados e a modernidade que não veio.....	15
IGHBa -a preservação da memória histórica e o anúncio da modernidade.....	18
“Vem ahi a imigração”!.....	25
Bahia - entre a preta quituteira e a Atenas brasileira.....	30
Cap.2: Festas populares, festejos cívicos.....	42
A Procissão Cívica.....	46
Dos espetáculos de gala no clube Politeama aos sambas no beco do Gilú.....	60
Outras zonas festivas -Dois de Julho nos bairros.....	73
Cap. 3: Caboclos - os símbolos da Independência e a devoção popular.....	83
Os símbolos da Independência e as entidades encantadas do candomblé.....	88
Os “civilizados de improviso” e os “romeiros da Lapinha”.....	91
O Senhor do Bonfim contra os caboclos.....	103
Cap.4: “As estradas alagadas de sangue” e os “salões repletos de flores”: o Dois de Julho na História Nacional.....	110
1823 - A epópeia baiana.....	111
1923 - A redenção da Bahia.....	117
Considerações finais.....	128
Ilustrações.....	131
Lista de fontes.....	132
Bibliografia.....	134

AGRADECIMENTOS

Foram muitos os colaboradores deste trabalho, será difícil mencionar todos em poucas linhas. Desde já peço desculpas àqueles que eu não pude registrar aqui meus agradecimentos. No Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, contei com a solicitude de dona Augusta; no Arquivo Municipal, a atenção de Márcia Paim foi importante assim como o auxílio de Marina Santos na biblioteca do Mestrado de História - UFBA. Durante a coleta dos dados, o trabalho de Karina Fernandes foi imprescindível para ter acesso a informações dispersas em diversas fontes. Sem dúvida, a orientação atenta de João José Reis foi decisiva, as reuniões para discutir o trabalho tornavam-se preciosas aulas de História da Bahia. João apontou problemas, corrigiu erros e sugeriu caminhos de abordagem, sempre com seus comentários irônicos e bem humorados.

Ainda tive o privilégio de contar com contribuições de muitos amigos e colegas. Com Alberto Heráclito tive inúmeras discussões sobre o ofício do historiador e aprendi muito com as suas interpretações da sociedade baiana. Jailton Brito, Nélia Santana, Nancy Sento Sé e Carlos Zacarias indicaram documentos, sugeriram leituras e compartilharam das angústias próprias (agora eu sei) à fase de pesquisa e redação. Sara Farias merece destaque. Afinal foi a ela que, em incontáveis ligações telefônicas, lamentei sobre as dificuldades de acesso a fontes, localização de documentos e redação dos textos. Algumas vezes, recebi em troca as suas queixas sobre as mesmas questões, noutras, considerações debochadas sobre as minhas aflições.

Também devo agradecimentos a Vilma Mota, sempre disposta a resolver questões práticas tão caras a uma mestranda. Raimundo Nonato, Amélia Maraux, Marli Santana, Zé Carlos Oliveira, Bruno Ferreira e Rosa Itaraci contribuíram nas

minhas ponderações dos limites da reclusão necessária para o trabalho intelectual. Estar com eles era também ter a oportunidade de pensar em celebração e baianidade. Não posso deixar de agradecer a antropóloga Luzania Rodrigues, tão atenta às questões gramaticais quanto às possibilidades de interpretação da cultura urbana.

Ao Departamento de Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana - Ba e aos meus alunos do curso de História, por compreenderem os dilemas de uma professora ocupada com o cotidiano da sala de aula e a redação monográfica. Ao CNPq e à CAPES que em diferentes períodos do mestrado concederam-me bolsa de estudos.

E finalmente aos meus pais, Albuquerque e Marisa, e irmãos por entenderem as minhas ausências e, principalmente, por sempre terem acreditado na realização deste trabalho.

ABREVIATURAS

APEBa	Arquivo Público do Estado da Bahia
APMS	Arquivo Público Municipal de Salvador
IFBa	Instituto Feminino da Bahia
IHGB	Instituto Histórico Geográfico Brasileiro
IGHBa	Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
IGHSP	Instituto Histórico Geográfico de São Paulo

INTRODUÇÃO

A velha Bahia na nova ordem republicana*

Dois amigos de infância encontraram-se, casualmente, numa esquina de Salvador no ano de 1913. Um deles visitava a cidade depois de vinte anos em São Paulo, o outro, um jornalista responsável pelo relato do encontro. Interrogando o visitante sobre o propósito de seu retorno à Bahia, o jornalista obteve, com espanto, a seguinte resposta: - “Venho ver a terra da infância depois de 20 anos de ausência. Li nos jornais tanta notícia alviçareira de remodelamentos que, dentro de mim, accordou uma vibração de bairrismo”. O jornalista mostrou-se, então, curioso pelas impressões que a cidade teriam causado a seu amigo, e ouviu em tom desolador: - “Noto que, apesar de uma ou outra obra de arquitetura, a renascença aqui não se irradia do estylo matinal para os costumes.”

Neste ponto, o jornalista percebeu que o visitante levava uma “Kodak”, “uma bela machina”, “um objeto chic”, e interessou-se pelos aspectos registrados pela “objetiva”. O fotógrafo esclareceu: - “Das obras novas, pouco: três ou quatro prédios à cidade baixa, duas formosas vivendas à Graça e a Barra Avenida...o mais é andaime, movimento de picareta demolidora. E a propósito dos velhos hábitos, vê esta película...”. A foto mostrava um aspecto da rua da Baixinha, com um homem, “mal amanhã”, carregando uma cesta, o que levou o baiano morador de São Paulo à seguinte conclusão: - “É esta a Bahia da minha infância, com gamellas de bofes envolvidos em mosquitos sobre cabeças desengrenhadas de velhas negras; o amendoim

torrado, o fubá em cartuchos, as panellas de doce de rapadura e coco, ao desabrigo, ao contato com o pó, com a imundície ambiente. Isto é que é civilização”!?”¹.

Ao publicar o seu diálogo com o amigo ausente há tantos anos, o jornalista demonstrava disposição de questionar o sucesso das reformas urbanas em curso naquele período. Vale esclarecer que o articulista trabalhava em um periódico de oposição à administração do Intendente José Joaquim Seabra, principal empreendedor das reformas. Contudo, divergências políticas a parte, a conversa entre os dois baianos reflete tanto a preocupação do que ficou com a opinião daquele recém-chegado das terras “civilizadas” ao Sul do país, como a frustração deste com a permanência de hábitos e costumes “incivilizados” que guardava na memória de sua infância.

A preocupação com o olhar dos visitantes sobre a cidade não era exclusiva do jornalista em questão. A certeza de que Salvador encontrava-se muito distante do modelo civilizado de cidade provocava lamentos nas elites locais diante da inevitável exposição das “mazelas” baianas aos olhos e narizes dos estrangeiros.² Um episódio ocorrido em 1917 ilustra bem esta posição. Um grupo de marujos norte americanos, de passagem pela Bahia, resolveu dar uma “lição amarga” aos moradores desta terra: pegaram vassouras e regadores cheios de creolina e - numa clara referência ao já costumeiro hábito das lavagens festivas dos baianos - puseram-se a limpar e dedetizar o Terreiro de Jesus, as praças Rio Branco e Castro Alves, além de outros pontos da cidade.

Alguns moradores quiseram reagir contra a afronta dos estrangeiros sendo repelidos, segundo *A Tarde*, por um senhor com o seguinte argumento: - “Mas se não fizeram a coleta daquela esterqueira!”, desfazendo assim a tentativa de revide sentenciando que os marujos norte americanos tinham razão; afinal, “cidadãos de

centros civilizados, irritavam-lhes taes aspectos de Costa D'África, de cabilda de selvagens sem governo".³

Ao invés de recriminar os estrangeiros por "pilhérias" em relação à higiene e aos hábitos dos residentes, cabia a estes envergonhar-se por apresentar aos visitantes uma "Costa D'África" - sinal de barbarie e selvageria - em terra que se pretendia republicana, higiênica, civilizada. A frustração do jornalista com as conclusões de seu amigo sobre a cidade foi a mesma experimentada pelo prudente senhor que conteve os rapazes ofendidos com os marinheiros norte americanos. Tal frustração remetia à conclusão de que, além de empreender reformas arquitetônicas, fazia-se necessário mudanças nas formas de convívio social no ambiente urbano. Como observou um professor de filosofia, ao comentar a construção da avenida 7 de setembro em 1913: "no lado material procuramos nos fazer dignos do século XX, pelo lado moral continuamos no período colonial".⁴

Apesar de constatar as reformas urbanísticas em curso, como anunciavam "as notícias alviçareiras", os visitantes e as elites locais notavam traços de "incivilidade" nos costumes dos baianos. Para os reformistas, a persistência de determinadas práticas culturais atestava que, na nova ordem republicana - à qual as cidades brasileiras, apressadamente, tentavam adequar-se demolindo antigas construções, construindo avenidas, iluminando as ruas e enfim estabelecendo novas formas de ocupação do espaço urbano - a Bahia continuava "velha" e "arcaica", como se ainda permanecesse no regime passado, adiando o seu ingresso na "era da civilização".

A Bahia continuava velha na nova ordem. Mesmo as reformas urbanísticas, constantemente interrompidas por falta de recursos financeiros, estavam aquém dos projetos idealizados para a cidade de Salvador e reclamados pela imprensa. O plano inicial de remodelamento planejado por J. J. Seabra sofreria revisões, face a escassez

de capital para financiá-lo. A avenida 7 de setembro, “a menina dos olhos” de Seabra, como diriam os jornais da época, originalmente deveria ter dimensões maiores e, conseqüentemente, promover um maior número de demolições, envolvendo mais gastos com pagamento de operários e indenizações. Despesas muito altas para um Estado que amargava uma grave crise financeira.

É claro que reformas urbanas importantes foram realizadas na Primeira República baiana, principalmente na primeira administração de J.J. Seabra (1912-1916).⁵ Contudo, a lentidão na execução, as constantes interrupções e adaptações das obras públicas ao orçamento disponível frustravam as elites baianas, encantadas com as mudanças urbanísticas e sociais postas em curso na cidade do Rio de Janeiro pelo prefeito Pereira Passos, de quem Seabra era discípulo.⁶ Embora o Rio de Janeiro também tivesse a sua “pequena África”, a explicitar hábitos urbanos e práticas culturais capazes de comprometer as pretensões dos reformistas cariocas, servia como parâmetro na Bahia.⁷ Em 1923, o *Diário de Notícias* lamentava o fato dos jornalistas que chegavam de “civilizados centros urbanos”, a exemplo do Rio de Janeiro, para as comemorações do centenário do Dois de Julho, ainda observarem em Salvador os prédios “insalubres e anti-esthetics” e “estreitas ruas mal cheirosas”.⁸

As tímidas reformas urbanas não correspondiam ao sonho civilizador das elites locais no período, assim como as tentativas de instaurar novas formas de ocupação e circulação nas ruas também não pareciam bem sucedidas. A presença de pretas ocupadas em vender quitutes e doces nas calçadas com seus tabuleiros, os eventuais grupos de pretos e mulatos desocupados reunidos em vários pontos da cidade, os carregadores “mal amanhados” de balaios com os mais variados conteúdos circulando pela cidade, os batuques, as rodas de sambas improvisadas nas festas religiosas, na vizinhança das igrejas, as exposições públicas de práticas religiosas afro-baianas, podiam

despertar a indignação expressa pelo visitante do Sul : “ Isto é que é civilização?!”. A medida que conceitos como pátria, cidadania, progresso e civilização passaram a ser mais constantes nos discursos dos intelectuais e políticos, crescia o empenho destes em disciplinar hábitos e comportamentos urbanos.

Para tanto, fazia-se necessário “desafricanizar” o espaço urbano, como escreveu Alberto Heráclito F. Filho.⁹ Era preciso livrar as ruas de práticas como as batucadas e sambas de rodas, claras lembranças dos tempos da Colônia e do Império, quando este era um espaço destinado aos negros de ganho, mendigos, moleques de recado. Mas, se era difícil por abaixo o velho conjunto arquitetônico dos tempos passados, imprimir novos sentidos à ocupação do espaço das ruas também não se apresentava como tarefa fácil. Em tempos pós-escravista e recém-republicano a cidade reinventava-se com as marcas do seu passado.

A capital baiana parecia pouco afeita à idéia de metrópole moderna, onde a rua deveria ser um local de passagem, de circulação dos cidadãos, espaço apenas de “derivação do movimento”, na definição de Richard Sennett.¹⁰ Salvador, desde os tempos da Colônia, estava acostumada às farras do entrudo, aos espetáculos das procissões aos cortejos do Dois de Julho, ocasiões nas quais a os baianos reuniam-se e afirmavam sua cultura de rua. As ruas festivas eram palco de disputas, irreverências, assimilações e recriações das formas de apropriação do espaço urbano. Afinal, como sugeriu Natalie Davis, “a vida festiva pode, por um lado perpetuar certos valores da comunidade, e, por outro, fazer a crítica da ordem social”.¹¹ Pretendo discutir de que modo a reinvenção da cidade ganhava nitidez na festa do Dois de Julho, um cenário celebrativo onde a perpetuação de valores e/ou a crítica social se manifestava. Os festejos do Dois de Julho possibilitam a investigação de certas peculiaridades do

período fornecendo indícios de como, nas primeiras décadas da República, os contemporâneos recriavam o mundo urbano e lidavam com os dilemas de seu tempo.

Comemorando, os baianos podiam construir, divulgar, confrontar e/ou assimilar leituras diversas sobre o seu mundo social. Tento perceber algumas destas leituras ao analisar as comemorações da Independência na Bahia como múltiplas, mas nem sempre excludentes, buscando notar arranjos e reelaborações próprias a uma sociedade tão diversa em sua composição sócio-cultural e étnica. Em se tratando de uma festa que teve origem no período imperial, tenho em vista a valorização das permanências e mudanças nos seus significados e rituais capazes de esclarecer sobre a sociedade baiana dos primeiros anos da República. Na interpretação de Marta Abreu “as festas pertencem ao contexto social que as comemora e produz, impondo seus próprios impulsos e cores...”.¹² Espero apresentar ao leitor os impulsos e as cores da Bahia festiva do Dois de Julho nas primeiras décadas da República.

* Este texto é uma versão modificada do artigo “Santos, Deuses e Heróis nas ruas da Bahia (1890-1923)”, *Afro-Ásia*, n. 18, (1996), pp. 103-124.

¹ *A Tarde*, 26.09.1913.

² Gilberto Freyre em *Ordem e Progresso* considera que neste período existia uma idealização do estrangeiro, “como pessoa superior em assunto de comportamento da sociedade elegante ou de estética urbana”. Era uma idealização vinda já do começo do século XIX, mas que se acentuou nos últimos anos do século passado e nos primeiros deste. *Ordem e Progresso*, Rio de Janeiro, Record, 1990, p. 91

³ *A Tarde* 18.08.1917

⁴ *A Tarde* 11.09.1915

⁵ Ver os projetos para as reformas do traçado urbano de Salvador no Arquivo Municipal de Salvador. Mário Augusto Silva Santos, “ Sobrevivências e Tensões Sociais : Salvador 1890 - 1930”, Tese de Doutorado, São Paulo, USP,1981,mimeo, p.17.

⁶ Sobre as reformas de Pereira Passos ver : Jeffrey Needell, *Belle Époque Tropical: sociedade e cultura no Rio de Janeiro na virada do século*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

⁷ A expressão “uma pequena África” é uma alusão ao livro de Roberto Moura, *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995. O termo era utilizado na época para designar o bairro onde os baianos residiam no Rio de Janeiro. O livro trata sobre a construção da cultura negra urbana no Rio de Janeiro no primeiro período republicano.

⁸ *O Diário de Notícias* 03.07.1923

⁹ Alberto Heráclito Ferreira Filho, “Salvador das Mulheres: condição feminina e cotidiano popular na belle époque imperfeita”, Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA, 1994, mimeo.

¹⁰ Richard Sennett, *O Declínio do Homem Público*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 28.

¹¹ Natalie Zemon Davis, *Culturas do Povo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, p. 87

¹² Marta Campos Abreu, “O Império do Divino : festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830 - 1900)”, tese doutorado, São Paulo, UNICAMP, 1996, p.22.

OS LETRADOS E A MODERNIDADE QUE NÃO VEIO.

No romance *O País do Carnaval*, Jorge Amado narra o regresso do protagonista a Salvador nos anos de 1930, após sete anos em Paris. “Paulo Rigger, admirava-se de tudo. A cidade de Tomé de Souza dava-lhe a impressão de uma daquelas cidade de decadência, onde tudo morre aos poucos...”.¹ O personagem, apesar de ser baiano, estranhava a cidade como um estrangeiro. Havia se depurado dos costumes da terra, havia se civilizado entre os europeus. Achava tudo estranho: o entusiasmo dos populares, a arquitetura colonial, o clima tropical... levando-o a se definir como brasileiro por nascimento, mas francês por formação. As impressões do protagonista refletem a perplexidade dos letrados da Primeira República diante da cidade da Bahia, uma vez que o casario antigo e os hábitos de seus habitantes faziam parte de um passado que se esperava superado.

Em 1904, foi a vez do engenheiro Teodoro Sampaio retornar à Salvador para trabalhar nas obras de saneamento da capital. Assim como o fictício Paulo Rigger, o engenheiro mostrou-se desapontado com a cidade. Mas, se o desencanto com Salvador era comum tanto a Teodoro Sampaio em 1904 quanto a Paulo Rigger em 1930, as suas atitudes foram distintas. O personagem de Jorge Amado considerou a volta para Paris como o melhor a fazer; já Teodoro Sampaio se dispôs a contribuir para destituir a capital baiana de suas “velharias arraigadas” e de seus costumes provincianos. Ainda em 1905, na avaliação do engenheiro “a capital da Bahia não pode continuar, **com um aspecto decadente**, que nos envergonha perante o estrangeiro e nos rebaixa a nós

mesmos, como demonstração da nossa própria incapacidade. (...) **a persistência desse atrazo e dessas velharias arraigadas**, representam uma decadência sem remédio”.²

Teodoro Sampaio, respaldado nos projetos de reforma da capital federal, onde trabalhara, passou a empenhar-se na execução de mudanças no perfil urbano de Salvador, que para ele, iam além das reformas arquitetônicas e sanitárias. Segundo o engenheiro “não é só a remodelação do meio físico que nos deve prender a atenção; não menos merecedor dos nossos cuidados e de nossos esforços é o meio moral, para o qual devemos contribuir, a começar pela educação do povo. Afinal de que serve uma cidade-jardim cheia de bellezas e monumentos si o povo que a habita é um povo incapaz de sentir-lhes os benéficos efeitos?”. Era preciso anunciar à Bahia, envolta em um mormaço econômico, o “tempo da modernidade”, até então mais visível nos discursos da elite letrada do que na paisagem urbana de Salvador.³

Mesmo diante das limitações impostas às transformações urbanas sugeridas para as cidades naquela época, proliferavam os anúncios - como o de Teodoro Sampaio - do novo tempo. Paulo Rigger e Teodoro Sampaio, apesar das atitudes e dos anos que os separavam, estavam de acordo quando refletiram sobre a imagem de Salvador: compartilhavam a convicção da urgência de mudanças nos valores e hábitos urbanos, assim como na arquitetura da cidade. Esta coincidência nos remete à compreensão da difusão no Brasil da Primeira República, entre os segmentos letrados, da crença na necessidade premente de construir-se uma sociedade destituída de determinados aspectos “arcaicos” herdados dos anos imperiais, mas mantendo-se a hierarquia sócio-racial própria ao Império. E foram esses reformistas os propagandistas dos “novos tempos”. Longe de meros ideólogos os letrados se apresentavam como autores efetivos das reformas sociais que marcaram os primeiros anos republicanos.

Certamente, havia divergências sobre os modelos norteadores das mudanças urbanas, mas o consenso residia na idéia de que cabia ao homem letrado anunciá-los e empreendê-las. As diferentes posições de Teodoro Sampaio e Braz do Amaral acerca da referência do Rio de Janeiro como parâmetro de modernidade são ilustrativas. Teodoro Sampaio trabalhou nas reformas urbanísticas do Rio de Janeiro e voltou à Bahia após desentender-se com políticos cariocas, mas sempre citava as reformas da capital federal como exemplo a ser seguido.

Já Braz do Amaral expressava um certo desprezo por aquela cidade. Em carta endereçada ao redator do jornal *O Diário da Bahia*, em 1918, ele comparou o Rio de Janeiro às “decahidas de rua”, pois “é alegre, tem aparência bonita mas além daí nada mais lhe peça para ver, se não quiser ficar triste”. E prosseguiu: “como as raparigas de vagabundagem se enfeita, pinta e perfuma, cobre de jóias e leva bello vestido que encobre mal carnes apetitosas e rosadas.” Braz do Amaral julgou que “há assim cousas aqui [Rio de Janeiro], e são quasi todas tão sedutoras nas apparencias como degradante para quem as vê com atenção”. E concluía num tom ufanista como um exilado: “eu também digo, deante do que estou a ver e aprouver. Nasci baiano! colono de paulista e carioca é que não posso ser. Pedirei que meus ossos voltem à minha terra quando um dia for livre, quando não mais prêsa de bandeirantes”.⁴

Para Teodoro Sampaio, o Rio de Janeiro era o referencial de progresso, Braz do Amaral o tinha como exemplo da degeneração dos costumes. Apesar das divergências, estavam empenhados na proposição de soluções para os problemas sociais de uma cidade, Salvador, que tentava inserir-se, efetivamente, na nova ordem republicana.

Neste capítulo me proponho a analisar como a intelectualidade local concebia a modernidade baiana nos primeiros anos da República; pretendo investigar como os

letrados investiam na propaganda deste novo tempo. Buscando analisar estes discursos enquanto intervenções políticas e culturais na sociedade baiana, detive minhas análises no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia - IGHBa; agremiação onde muitas das idéias sobre as mudanças sociais eram discutidas e divulgadas pelos letrados da época. Eram médicos, engenheiros, juristas, professores, jornalistas, políticos, comerciantes que expressavam suas idéias sobre as possibilidades e os meios de a Bahia ingressar no mundo “moderno” .

O IGHBa: a preservação da memória histórica e o anúncio da modernidade

O Instituto Geográfico e Histórico da Bahia foi criado em 1894, e já nas primeiras reuniões instaurou-se entre seus sócios uma polêmica em torno do perfil da instituição. O frei Carneiro discursou considerando o IGHBa “restauração ou reorganização” do antigo Instituto Histórico da Bahia (IHB), de 1856.⁵ Tal consideração do frei foi contestada por Severino Vieira e Tranquilino Torres - este, presidente do IGHBa - que enfatizaram a importância desta instituição se apresentar como novo “marco nas letras e na ciência da Bahia”.⁶ O impasse foi encerrado com a proposta conciliatória de publicação, nos primeiros volumes da revista do Instituto, de textos sobre o antigo IHB. Tal debate demonstra o empenho dos associados em estabelecer um perfil para a instituição, assinalando sua importância para a sociedade baiana nos anos recém republicanos. Como ressaltou Tranquilino Torres, “hoje mais que ontem é nosso dever redobrar esforços para que o IGHBa não tenha uma vida efêmera; não tenha a vida vegetativa que levou o antigo instituto, amparado pelas mais fecundas inteligências, desta mãe generosa, e que desapareceu como tantas outras

agregações científicas e literárias, desaparecendo como estes meteoros que em noite escura aparecem, lançam luz clara, mas fugitiva, sem que pudesse servir de guia aos obscuros viajantes que procuram o norte desejado”.⁷

O IGHBa deveria distinguir-se do instituto fundado em 1856 pela sua vocação para orientar a sociedade baiana “pelo caminho recto da moderna civilização”, nos anos republicanos.⁸ Para a intelectualidade local, a própria existência do IGHBa já representava um avanço em direção a almejada civilização. *O Diário da Bahia* saudou sua instalação e a criação de sua revista como “uma necessidade indeclinável da nossa vida de povo civilizado. A criação de agregações taes é um sulco profundo traçado pela civilização.”⁹ Em tempos de crescente valorização da ciência, tendo como pressupostos conceitos como civilização e evolução, a definição de moderno parecia não prescindir da criação de institutos, faculdades, museus, associações literárias e científicas. Como avaliou Lilia Moritz Schwarcz, era a voga dos “homens da sciencia”.¹⁰ Certamente foi sob esta lógica que *O Diário de Notícias* proclamou, em 1903, ser “a hora atual digam o que disserem os pessimistas, de renascimento da Bahia, haja vista a vitalidade da faculdade de Medicina e do Instituto Histórico”.¹¹

Por outro lado, a criação do IGHBa também possibilitava que certos fatos e personagens do período imperial fossem cultuados. Em suas publicações predominavam os principais acontecimentos da História da Bahia, comentários biográficos de “grandes vultos” - a exemplo do Barão do Rio Branco- e necrológicos. Nestes trabalhos o período imperial aparece como uma época de importantes realizações políticas, nas quais sobressaíam personalidades decisivas para a História. Os vínculos do IGHBa com o passado é evidente também no seu empenho em organizar as celebrações do Dois de Julho.

O instituto baiano se constituía, naqueles primeiros anos republicanos no principal espaço de agremiação da intelectualidade local, diversamente do que se observava em São Paulo, e principalmente no Rio de Janeiro, onde as divergências ideológicas resultavam em diversos ambientes de debate intelectual. Como informa Nicolau Sevcenko, no Rio de Janeiro “os cafés, confeitarias e livrarias pululavam de múltiplos conventículos literários privados, compostos de confrarias vaidosas que se digladiavam continuamente pelos pasquins esporádicos da rua do Ouvidor”.¹² A ausência deste ambiente na Bahia motivou o sócio Braz do Amaral a comentar “com pesar”, em 1903, a falta de trabalhos para o Instituto, “preferindo o maior número de sócios a quietude morna e sossegada em que se afogam no nosso meio”.¹³ Também Teodoro Sampaio reclamava, em 1913, da “apatia” da intelectualidade local e lembrava que “a época desenha-se para uns cheia de apreensões e de controvérsias, mas indubitavelmente para outros ou para todos visando, um futuro melhor, na remodelação.” O instituto não deveria se descuidar da missão de “levar ao longe a nossa acção moral, incutindo, em todos, a convicção de que queremos viver nu’ m futuro melhor”.¹⁴ Em meio à “quietude” baiana esperava-se do instituto um modelo de “vitalidade” a ser seguido pela sociedade.

Contudo, de dentro do instituto e legitimados pelo discurso científico, a elite letrada se auto-representava como apta para identificar os impasses e anunciar os caminhos a serem seguidos pela sociedade. Esta é a tônica do seguinte discurso do conselheiro Salvador Pires, em 1901:

“...vejo diante de min homens capazes de submeter a uma rigorosa analyse as ocorrências da nossa vida social e palpar a sêde e origem do mal que invadiu seu organismo, fazer a diagnose da enfermidade, e determinar as prescrições terapêuticas.”

Em seu jargão médico, o conselheiro resumiu a pretensão do IGHBa em reunir aqueles “abnegados levitas do progresso”, que se julgavam capazes de encontrar a cura para os “males” próprios à sociedade baiana da época.¹⁵ Os associados deveriam estar “compenetrados das responsabilidades a serem assumidas como colaboradores do novo século”.¹⁶

O IGHBa parecia bastante convicto deste papel. Na avaliação do Conselheiro Filinto Bastos - orador substituto do instituto - em 1898 : “Nós todos temos nos empenhado, cada qual na medida de suas forças, para que esta instituição mostre *urbi et orbi* a exacta compreensão do papel eminentemente **progressista e civilizador** que lhe incumbe desempenhar”.¹⁷ Certamente, o reconhecimento do papel “civilizador” assumido pelo Instituto naquela sociedade tornava possível a sua intervenção em determinadas decisões administrativas sobre o cotidiano da cidade. Em 1912, no governo de J.J. Seabra, Braz do Amaral avaliou que o IGHBa deveria solicitar ao intendente a continuidade das reformas na avenida Jequitaia “tendo em vista a situação **anti-higienica e anti-esthetica** a que esta cidade está condenada com a paralisação das obras”.¹⁸ Neste mesmo ano, o dr. Bernardino de Souza sugeriu numa sessão do IGHBa a nomeação de uma comissão “para se entender com o sr. Intendente a respeito das cousas antigas, que devem ser conservadas por ocasião das obras projetadas para o alargamento das ruas.”¹⁹

Em seus planos reformistas, J. J. Seabra, também associado, destinou ao IGHBa um lugar privilegiado na avenida da cidade - a sete de setembro. O instituto funcionava na praça do Terreiro de Jesus e foi transferido em 1923 para a avenida símbolo da administração seabrista durante as comemorações do centenário da Independência. A sede do instituto parecia ser um complemento indispensável para a

principal via pública da cidade no período. Tanto a avenida quanto o prédio do instituto tinham uma função emblemática, eram tidos como indícios do novo tempo. Aqueles que eram os “abnegados levitas do progresso” e responsáveis pela “guarda de nobres tradições” eram também os mais aptos para ocupar a sofisticada avenida.

A entrada principal do IGHBa era evidentemente pela avenida sete de setembro, mas também se podia ter acesso pela praça da Piedade. De frente para a praça, o instituto fica ao lado do Gabinete Português de Leitura, outra instituição literária. A inauguração, em 1918, do prédio do gabinete em “estilo manuelino” foi proclamado pelo jornal *A Tarde* como “um começo magnífico de remodelação”, visto que “o Rio moderno, de nova arquitetura, começou a surgir com os primeiros monumentos.”²⁰ As sedes do instituto e do gabinete contrastavam com os edifícios seculares “insalubres e anti-estéticos”, com os “muros lubregos” que as “picaretas demolidoras” não conseguiam por abaixo.

O ano de criação do IGHBa, 1894, coincide com o do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo - IHGSP. Ambos, seguindo uma característica peculiar a tais agremiações fundadas neste período, apresentavam um claro perfil regionalista. O Instituto Histórico Geográfico Brasileiro- IHGB, sediado no Rio de Janeiro, empenhava-se em consagrar as elites cariocas e ressaltar a importância da capital federal na construção da nacionalidade brasileira, enquanto as outras agremiações valorizavam os respectivos estados destacando seus papéis no cenário nacional. O IHGSP, por exemplo, enaltecia o “passado paulista, essa demonstração indiscutível da civilização de um país ...”, reafirmando a imagem de São Paulo como exemplo de civilização e instituindo o banderantismo enquanto “metáfora de uma identidade mais propriamente paulista”.²¹ Para o IGHBa a construção de uma imagem positiva da Bahia era uma tarefa árdua.

A divulgação da imagem de São Paulo como grande centro cosmopolita estava respaldada nas recentes transformações pelas quais passava a cidade, favorecidas pela industrialização e o crescimento da produção cafeeira. Já o instituto baiano não podia utilizar estes argumentos. Em suas análises da realidade social da Bahia da Primeira República, os associados do IGHBa viam um quadro desolador. Em 1896, o dr. Tranquilino Torres diagnosticava que: “...de facto paira sobre nossa infeliz terra um mal presságio sobre tudo que é nobre, quaesquer que sejam as modalidades da vida, comércio, indústria, sciencia, letras e artes - a ausência de confiança.”²²

Mesmo diante dos “males” dos quais falava o conselheiro, e o “aspecto decadente” da cidade criticado por Teodoro Sampaio, o IGHBa - seguindo o modelo do IGHB- produziu um discurso de exaltação do passado de glórias e do sonhado futuro civilizado da Bahia. Aqueles anos de crescente desprestígio político, estagnação econômica e distanciamento dos padrões de “civilidade” e “modernidade” desejados pelas elites eram identificados como uma fase transitória, hiato entre o pretérito e o futuro de grandezas. A análise do orador Teodoro Sampaio, em 1920, é ilustrativa desta convicção:

“a Bahia, que foi a metrópole colonial, foi o cerebro da nacionalidade nascente. (...) A Bahia, porém, depara-se-nos desmedrada do seu primitivo valimento. Porque? Será, por ventura, porque empobreceu e definhou? Será porque os recursos naturaes se lhe esgotaram ou porque se lhe desperdiçaram as riquezas accumuladas de outr’ora? Não, a Bahia não definhou nem empobrece. A Bahia sente-se como que entorpecida, assim como esses organismos novos, presa de atonia que lhe detém o natural crescimento.”²³

Na opinião de Teodoro Sampaio, era num estado letárgico, de torpor transitório que vivia a Bahia naquela época.

Como afirmação do papel de destaque da Bahia no contexto nacional, o IGHBa recorreu ao enaltecimento do passado colonial e imperial e à crença num futuro de inevitável progresso. Mas não se tratava do passado no qual os estrangeiros se escandalizavam com as ruas da Bahia repletas de pretos a mercadejarem os mais variados produtos, época em que a economia baiana já vivenciava graves crises econômicas. Enaltecia-se um passado com feições míticas, tendo como marco as lutas pela Independência do Brasil na Bahia, em 1822-23.²⁴ A exaltação dos “tempos de glórias” foi fundamental para a construção da fábula da modernidade baiana. A existência dos “anos áureos” reafirmava a possibilidade de um futuro no qual a Bahia readquirisse uma posição privilegiada no contexto nacional. Os mesmos “levitas do progresso” eram também os saudosistas de um passado mitificado.

Assim, enquanto guardiões do passado glorioso e arautos dos tempos civilizados os letrados baianos dos primeiros anos republicanos interpretava o seu mundo social. Como já disse Jorge Amado, na Bahia seguia-se “cultuando o passado e sonhando o futuro”.²⁵ E o futuro sonhado pelos associados do IGHBa tinha como condição para sua concretização a profilaxia de “uma enfermidade que, talvez, pelo **produto de raças degeneradas**, se inoculam no corpo inteiro do paiz e do estado principalmente”.²⁶

Usando com freqüência os princípios do racismo científico correntes no período, Tranquilino Torres inquietava-se com as evidências de que a sociedade baiana era um exemplo de “degeneração” racial. Pois, como lamentava o mulato Teodoro Sampaio, “a História ainda não assignalou, nas passadas éras, um grande povo que concorresse para o progresso humano, trazendo nas veias o sangue misturado das

raças que corre no nosso meio ethnico”, apesar da “sub-raça brasileira” ter demonstrado a sua capacidade de “evoluir”.²⁷ Mas, a “profilaxia” deste “mal” da sociedade baiana, imaginavam alguns, chegaria através do porto da cidade, a bordo de navios lotados de imigrantes europeus. A campanha imigracionista aqui empreendida evidenciava qual a sociedade sonhada pelos sócios do Instituto, assim como a matriz cultural que desejavam hegemônica. Nos discursos em prol da imigração era apresentada a rota pela qual a modernidade poderia chegar à Bahia.

“Vem ahi a imigração !”

O jornal *A Tarde* anunciou com alarde, em 21 de outubro de 1920: “vem ahi a imigração!”.²⁸ Referia-se à reforma de um prédio localizado no Mont’Serrat para hospedar imigrantes, um estímulo do governo do estado à vinda dos estrangeiros. Já no dia seguinte o periódico publicou a seguinte manchete: “O Heerschel [navio alemão] passou carregado: 1 passageiro para este porto e 252 imigrantes para o sul!”²⁹ O entusiasmo do jornal pela construção do hotel para imigrantes foi frustrado pela possibilidade de não haver hospedes para o prédio.

Passando ao longe da praia do Mont’Serrat, os passageiros do Heerschel tinham um outro destino: as cidades sulistas que desde meados do século passado incorporavam colônias estrangeiras a suas populações. Para desconsolo dos entusiastas da imigração europeia para a Bahia, mesmo as esparsas investidas governamentais não conseguiam atrair um contingente imigratório significativo. Aliás, segundo Mário Augusto S. Santos, neste período a emigração superava a imigração

no estado.³⁰ Se os baianos preferiam fugir da crise econômica pela qual passava o estado, os imigrantes, pela mesma razão, não viam atrativos para se instalarem na Bahia. A ausência de um pólo industrial, de empresas agenciadoras de imigração e o clima tropical eram os principais argumentos para que os europeus, a exemplo dos alemães do Heerschel, vissem apenas a costa da Bahia de passagem para o sul do país. Como assinalou melancolicamente o jornal *A Tarde*: “de longe se viam as cabeças louras em confusão sobre a amurada, muitos de óculos de alcance, observando a cidade”.³¹

Esta situação inquietava as elites baianas com suas associações do progresso ao fluxo imigratório dos europeus. Esta expectativa levava à exaltação dos benéficos da imigração, sem levar em conta os problemas urbanos dela decorrentes. Apesar de contribuírem para o desenvolvimento industrial, a instalação de trabalhadores estrangeiros em São Paulo, como disse Margareth Rago, trazia consigo a “ameaça da intranqüilidade social”.³² Entretanto, esta ameaça parecia não ter ressonância entre os reformistas baianos mais preocupadas com a predominância de outras “populações perigosas”, as de tez escura e hábitos que lembravam a África. Ainda empenhado na campanha imigracionista, *A Tarde* publicara em 1920 uma estatística desanimadora:

“Entre 1840 e 1919, 3.576.27 imigrantes, entre italianos, portugueses, espanhóis e alemães se fixaram no sul **concorrendo para seu largo desenvolvimento**. Qual o número de imigrantes que procurou a Bahia neste lapso de tempo? A estatística reservamos um número vergonhosamente diminuto.”³³

Diante destes números a Bahia parecia fadada a permanecer no estado letárgico de torpor do qual falava Teodoro Sampaio. Letargia que só poderia ser superada com a chegada dos europeus, como numa reedição do descobrimento do

Brasil. Além dos prejuízos econômicos, a ausência dos imigrantes europeus comprometia os projetos de reforma sócio-cultural. Nesta nova versão do descobrimento caberia aos europeus, numa missão civilizatória, contribuir para o predomínio da cultura européia nestas terras tropicais. Afinal, sendo “pessoas de bons hábitos”, os europeus colaborariam para a “edificação de valores dignos, de maneiras civilizadas”, e para a afirmação da “cultura de procedência européia” e dos “elevados ideais da raça branca”.³⁴ Como assinalou Thomas Skidmore, difundiu-se nesta época a idéia do branqueamento gradual da população através da miscigenação, para que se tivesse uma “população [...] sempre mais branca, tanto cultural quanto fisicamente”.³⁵

Em 1896, o dr. Tranquilino Torres identificou a origem do processo de estagnação da Bahia :

“Em vez de termos uma raça definida, produto do índio com o europeu, em vez de nosso próprio solo, promovendo a domesticação, educação e civilização dos autochones do paiz (..), iamós buscar braços colonos nos sertões da África, trazendo uma instituição muito mais execrável, e de conseqüências muito mais desastrosas, que entorpecem e entorpecerá por muitos annos ainda o nosso progresso.”³⁶

Para atenuar as “conseqüências desastrosas” da vinda dos africanos, que “entorpeciam o progresso”, o dr. Tranquilino Torres prescrevia a imigração européia, e a necessidade de “domesticar-se” os índios. Mesmo quando reconheciam a importância do trabalho dos “homens de côr”, só o consideravam como um último recurso, diante da ausência dos imigrantes. O discurso de Teodoro Sampaio exemplifica bem esta postura, ao concluir que, “si nos falta a capacidade para atrahir o colono europeu, que as condições do clima afugentam, cuidemos do operário regional(...). Eduquemos o povo, transformando-lhes os hábitos, porque muito lhes

falta ainda para equipararem ao colono europeu que faz a riqueza do sul”.³⁷ Nesta lógica, se toda a expectativa pelos imigrantes europeus fosse frustrada restava empenhar-se em uma pedagogia civilizatória, divulgando os padrões de conduta supostamente correntes entre os trabalhadores europeus.

Sob o título de “a imigração e suas possibilidades” foi publicado no *Diário Oficial do Estado*, no centenário da Independência, a seguinte avaliação:

“Sabemos quanto fomos infelizes relativamente aos primeiros elementos que constituíram a nossa imigração. A Bahia, por ter sido o centro que irradiou o desenvolvimento do Brasil, coube maior partilha do **pernicioso elemento**, cujos efeitos até hoje sentimos, ao passo que, relativamente à imigração européia, nenhuma parcela por assim dizer lhe tem sido dada.”³⁸

Neste sentido, a campanha pela imigração européia revelava que modernidade e civilização eram traduzidos como a hegemonia de valores e práticas culturais vigentes na Europa. A “desafricanização da cidade” apresentava-se como fundamental para a instauração da “modernidade” baiana.³⁹ A vinda dos europeus livraria a Bahia dos efeitos do “pernicioso elemento”, no caso o africano, a retardar o seu ingresso no novo tempo.

A polêmica em torno do projeto dos deputados Cicinato Braga, de São Paulo, e Andrade Bezerra, de Pernambuco, apresentado à Câmara Federal em 1921 revela a importância devida à questão da eugenia na sociedade baiana da época. O projeto propunha a imposição de medidas restritivas à imigração negra no país. Entre os intelectuais baianos, o projeto do deputado Cicinato Braga teve grande repercussão, sendo comentado por vários dias nos principais jornais da cidade. Havia quem

julgasse procedente o direito de o país impedir a entrada de “imigrante que julgue indesejáveis”, por razões “de ordem geral ou causuística, por considerações sociais ou políticas, ou ainda por simples prevenção policial”.⁴⁰ O medo do articulista era de que os Estados Unidos “despachasse” para o Brasil grandes levas de negros. Esta possibilidade indignou Afrânio Peixoto, membro do IHG e do IGHBa :

“Trezentos anos, talvez, levaremos para mudar de alma e alvejar a pele, e se não-brancos, ao menos disfarçados, perdemos o caráter mestiço. Quantos séculos serão precisos para depurar-se todo esse mascavo humano [os imigrantes negros norte-americanos] ? Teremos albumina bastante para refinar toda essa escória?...Deus nos acuda, se é brasileiro!”⁴¹

A possível vinda dos negros norte americanos parecia desastrosa. Comprometia a possibilidade de disfarçar-se a descendência africana da população brasileira com o passar do tempo por meio da mestiçagem. O *Diário de Notícias*, em 1923, deixava claro a opinião predominante sobre a questão: “Francamente carecemos é de outra sorte de imigrantes, que labore o nosso solo e melhore a raça!”⁴²

As opiniões contrárias ao projeto, a exemplo daquela do advogado negro Maxwell Porphirio, denominava-o de desumano e lembrava que um dos elementos responsáveis pelo desenvolvimento da lavoura no país fora o negro. Mas Maxwell Porphirio foi um dos poucos a acentuar este aspecto. O advogado fazia parte da importante família Alakija, de origem africana e era considerado um defensor da “causa negra”, vindo a ser um dos fundadores da Frente Negra na Bahia.⁴³ Porphirio solicitou que os deputados se pronunciassem contra o projeto e argumentou ser improvável o expatriamento dos negros norte-americanos, pois esta medida traria danos financeiros para os Estados Unidos.

Em meio à polêmica, sobressaía o desejo de se cumprir a previsão de Maxwell Porphirio, ou seja, que os negros da América do Norte não aportassem no Brasil. Em 1926, quando entrevistado sobre a questão imigratória no país, o mulato Teodoro Sampaio explicitou suas restrições à imigração negra, ao se colocar a favor da vinda dos europeus, mas apenas admitindo a imigração seletiva de “homens de cor”. Segundo o engenheiro, a imigração negra só deveria se dar através de contratos de trabalho com prazos determinados, desestimulando a permanência destes trabalhadores negros no país. Na opinião de Teodoro Sampaio eles eram importantes para o trabalho na “zona quente” do país, mas perguntado sobre a procedência preferencial dos imigrantes para a Bahia, avaliou : “os portugueses, os italianos e mesmo os alemães podiam bem vingar como colonos...”⁴⁴

A ansiedade pela vinda dos europeus gradativamente se transformaria em frustração a cada navio que parava nos portos baianos a caminho para o sul do país. O crescimento das colônias estrangeiras no Sul do país acentuavam as marcas deixadas por décadas de tráfico negreiro na Bahia. Por contraste, frente ao cenário nacional era cada vez mais visível a diferença cultural e racial dos baianos. Neste sentido, os tempos modernos eram adiados para um futuro distante. Entretanto, os associados do IGHBa não se desincumbiam da tarefa de antecipá-lo.

Bahia: entre a preta quituteira e a Athenas brasileira.

Gilberto Freyre, ao analisar o Brasil dos primeiros anos republicanos, concluiu que este era um país já um tanto República sob alguns aspectos e ainda muito Império

sob outros. Quando se referiu à Bahia, concordou com o dr. Anselmo da Fonseca - baiano e abolicionista, professor da Faculdade de Medicina, que em 1887 afirmara: “O baiano é essencialmente retrogrado e conservador” - e o sociólogo pernambucano concluiu: “daí o atraso da Bahia se manifestar em tudo: nos costumes, nas edificações, no asseio das ruas, na higiene pública, nas finanças, na instrução”. Na interpretação de Freyre, muito do Império ainda sobrevivia na ordem republicana brasileira, principalmente na Bahia. O autor observou nos periódicos sulistas “a voga da caricatura social que representava a Bahia por uma baiana gorda, de turbante e fazedora de angu”.⁴⁵ Esta representação lhe parecia plausível.

Afinal, à margem do desenvolvimento industrial em curso no eixo sul-sudeste, e fora das rotas dos imigrantes europeus que vinham diluir os “males da escravidão” - fosse através de um novo processo miscigenatório, como também pelas divulgação de hábitos e valores vigentes na Europa - a Bahia passa a ser identificada como repositório de valores ultrapassados e costumes arcaicos. Como esclareceu Antônio Risério, a Bahia passa a ser “a boa terra”, “epíteto da Bahia provinciana dos tempos recentes.”⁴⁶

Quando o personagem amadiano Paulo Rigger, chegou à capital do país e a compara à moderna Paris, ficou imaginando : “se aquilo lhe acontecia no Rio, o que seria na Bahia?”.⁴⁷ Se o Rio de Janeiro ficava a dever aos observadores francófilos, a Bahia ficava ainda mais distante dos padrões culturais e urbanísticos vigentes na Europa. Neste sentido, a representação pelos sulistas da Bahia como uma negra quituteira encontrava repercussão entre aqueles que enfatizavam a morosidade das transformações urbanas. Mas para os agremiados do IGHBa a divulgação deste tipo de caricatura era desastrosa. Empenhados em elaborar nova identidade regional,

destituída das lembranças do passado escravista, a imagem da negra quituteira perturbava.

Como mostrou Alberto Heráclito Ferreira, as pretas vendedoras de rua, que há muito vinham sendo alvo de represálias pelos órgãos públicos e pela imprensa, foram o centro das atenções dos reformadores republicanos. Várias posturas municipais foram editadas no período e freqüentemente os jornais alertavam para a inconveniência deste tipo de comércio.⁴⁸ Para reordenar o espaço público tendo como modelo as metrópoles européias, ou pelo menos as emergentes cidades do Sudeste do país, a presença daquelas negras davam vazão a estereótipos comprometedores dos padrões de urbanidade almejados. No romance *O País do Carnaval*, dois jornalistas, ao saírem da redação, viram “no canto da porta, uma preta que vendia amendoim torrado e roletes de cana”; um deles, comprou-lhe amendoim, ao que o outro alertou: “isso é indigno do diretor comercial de um jornal...”.⁴⁹ Era uma lembrança do papel educativo assumido pelos letrados na sociedade da época, o que incluía a renúncia às iguarias consumidas nas ruas por diversos segmentos sociais, mas um hábito condenável para os reformistas com suas preocupações higiênicas, eugênicas e modernizantes.

A preta quituteira como representação do estado significava a clara depreciação do estado no cenário nacional. Revelava o quanto a Bahia ainda era provinciana em tempos de nova ordem. Para alguns intelectuais locais, as elites sulistas habilmente se encarregavam de promover esta “imagem depreciativa”. O dr. Braz do Amaral, às vésperas das comemorações do 2 de julho de 1923, num discurso exaltado, reclamava daqueles que empenhavam-se “em desmoralizar a Bahia, exagerando-lhes as deficiências e os males”. E acrescentou:

“Soffremos a pressão de influências contrárias, algumas oriundas dos próprios filhos da Bahia que, uma vez fóra della, (...), agem como aquelles que por carência de força moral, de grandeza na alma, se envergonham das suas próprias mães, quando ellas não se apresentam bem vestidas e adornadas com jóias de preço.”⁵⁰

Para Braz do Amaral, se o Rio de Janeiro era como as “decahidas da rua”, a Bahia era como a mãe renegada pela prole ingrata.

Frente às investidas destes “filhos desnaturados”, capazes de renegar a mãe empobrecida, alguns redimensionavam o seu papel para a “regeneração” da Bahia. No esclarecimento do jornalista Júlio Leite, em 1919:

“A grandeza da Bahia depende de todos nós que a adoramos com todos os seus vícios coloniaes, com todos os seus preconceitos, com todos os seus hábitos e costumes tradicionaes de fidalgia, hospitalidade e incomparável franqueza; depende de nossas honras e de nossos brios, que não toleram que a maltratem com o sorriso de escarneo, que a offendam com a calúnia, que a degradem com a injúria, que a aviltem com a difamação.”⁵¹

A fim de atenuar as “deficiências” e os “males”, para os quais Júlio Leite demonstrava tolerância, tentava-se construir uma imagem capaz de ressaltar a “grandeza da Bahia” mesmo com seus “vícios coloniaes”.

No ano de 1919, o arquiteto Roberto Etzel encaminhou ao IGHBa um pedido de consulta. O arquiteto solicitava ao instituto a sugestão de um símbolo representativo do estado no monumento à Independência a ser erguido no Rio de Janeiro. Diante da necessidade de escolher-se a “figura symbolica da Bahia”, o

Conselheiro Carneiro da Rocha - presidente da instituição- solicitou aos sócios a elaboração de propostas. Três associados as apresentaram: Eduardo Augusto Camará, Sylio Boccanera e Descartes de Magalhães. Eduardo Camará sugeriu a figura do “caboclo, o índio das selvas bahianas”, qual o do 2 de julho, por “representar a syntese de uma reivindicação regional, consubstanciando o valor a força, a justiça.” Já Sylio Boccanera indicava a imagem de “uma indígena christianizada, semi-nua e genuflexa, conchegando ao seio uma cruz.” Para Descartes de Magalhães a caracterização da Bahia deveria se dar por “uma guerreira, de meia couraça, capacete, escudo e lança, o collo farto, os braços vigorosos, qual Minerva (Athené) que, sendo a deusa grega da sabedoria, das sciencias e das artes, ostenta com a belleza de suas formas soberanas um porte altivo, arrogante e majestoso de luctadora invicta”.⁵²

Diante de propostas tão díspares, Theodoro Sampaio, Manoel Pirajá da Silva e A. de Campos França formaram uma comissão para analisá-las. Sobre a primeira proposta a comissão avaliou que o tipo indígena não caracterizava a Bahia, pois “já vem de antiga data a clássica representação do Brasil, própria ou impropriamente, pelo typo caboclo, não porém, especialmente a caracterizar a Bahia”. O parecer sobre a segunda proposta apontava argumentos semelhantes aos levantados para a proposta de Camará. Na opinião da comissão, “a indígena catechumena foi incontestavelmente um factor de vulto na formação de nosso povo, mas, não é característica da Bahia, onde, aliás, o elemento índio não prepondera.” Se para a comissão os tipos indígena e o “mestiço acentuado” não correspondiam à uma representação da Bahia, a imagem da uma deusa ateniense, sugerida por Descartes, pareceu apropriada. Contudo, ponderou a comissão, faltava algo que a tornasse o “typo característico da Bahia”, elementos capazes de “pela história, pela raça, pelos costumes” fazê-la

“particularmente nossa.” Frente a tal impasse, a comissão propôs uma Atenas aclimatada:

“ Pela raça e pelo passado, que já vem de quatro séculos, essa estátua modelar-se-ia pela figura de uma mulher robusta, collo farto, seios túmidos, braços vigorosos, roupagem leve a envolver-lhe o tronco. É a heroína de seios titânicos, a que se dá atitude de uma mãe criadora. Tendo a mão esquerda apoiando o seio nutriz e, agora a completar, a direita estendida a guisá de quem protege a prole, lembrando assim a função da Bahia na História. ... dê-se-lhe, á estátua, uma meia couraça sobre a roupagem leve e se lhe encoste ao quadril um escudo, onde na parte superior se figure em relevo o emblema da cidade de Salvador, (...), na parte inferior, se desenhe o Monte Paschoal...No chão, a seus pés, um feixe de canna de assucar significará a riqueza agrícola do solo bahiano ”. ⁵³

José Murilo de Carvalho discutindo sobre a simbologia republicana, observa que antes mesmo de 1889 já se observava a representação da República na figura de Atenas. Segundo o autor, a República dos positivistas era vista como uma mulher robusta, em contraponto à figura masculina e envelhecida do Império.⁵⁴ Esta apropriação positivista da figura feminina parece ter seduzido os associados do IGHBa em suas pretensões de construir a imagem da Bahia republicana como a mãe heroína de seios titânicos, protetora e guerreira. Já os elementos sugeridos pela comissão para fazê-la “particularmente nossa” remetiam à chegada dos portugueses e à produção açucareira, revelando o quanto estavam distantes os tempos em que muitas riquezas circulavam na velha Bahia. A recusa da comissão em admitir a

simbolização da Bahia na figura do caboclo se articulava com as restrições do IGHBa, que serão discutidas no capítulo 3, à participação dos carros da lapinha nas comemorações do Dois de Julho.

Mesmo considerando adequada a escolha do símbolo representativo do estado, a comissão reconhecia ser difícil caracterizá-lo, pois, “o typo caracteristicamente bahiano não existe; não há dele uma figura acentuada e firme que, pela plástica, se tenha imposto ao conceito geral”.⁵⁵ Diante da heterogeneidade racial, os pareceristas, como já havia sugerido Silvio Romero em 1888 na sua investigações sobre o tipo nacional, transferia para o futuro esta definição. A dificuldade na escolha do símbolo representativo da Bahia se explicava pelo processo de miscigenação pelo qual passava o país. Se São Paulo poderia ser representado pelo bandeirante, e o Rio Grande do Sul pelo gaúcho, como planejava o arquiteto Roberto Etzel, como a Bahia podia ser caracterizada? Faltava ao estado um símbolo que o valorisse.

Era preciso simbolizar a Bahia com “os fatores mais preponderantes da sua civilização”. Fatores estes que os associados do instituto consideravam mais próximos da antigüidade grega, do que da Bahia indígena dos descobridores, ou da Bahia mestiça vista nas ruas da cidade. Afinal, “não é o Brasil índio ou catechumeno que se vae celebrar. Essas modalidades já passaram há séculos, como formas transitórias de uma civilização transplantada. (...). Dizer Brazil já é dizer civilização..” E, sem dúvida, o esforço era para incluir a Bahia neste “país civilizado”.⁵⁶

A justificativa para a escolha da comissão, referendada pela assembléia do instituto, traz à tona uma interpretação sobre a miscigenação racial na Bahia da Primeira República. Foi mesclando idéias do evolucionismo cultural e do darwinismo social com a utopia da desafricanização da cidade que os pareceristas fundamentaram a escolha do símbolo. Num tom evolucionista, o parecer assinalava ser possível “no

lento e ininterrupto caldeamento das três raças que aqui convivem, o typo prevalecente ainda é do porvir e só o teremos definitivo quando a fusão se completar num todo selecionado sob a acção desse meio trópico em que vivemos.”⁵⁷ Portanto, tinha-se então o tipo transitório, provisório, visto como inadequado para representar o estado. Era ainda o estado de letargia temporária identificado por Teodoro Sampaio.

Diante de uma cidade onde predominava os negros e mulatos circulando pelas ruas carregando gamelas sobre suas cabeças “desgrenhadas”, ao invés dos imigrantes louros portando elegantes óculos de alcance, tal interpretação significava a esperança para os que relacionavam os seus padrões de modernidade ao branqueamento. Tal perspectiva assegurava a possibilidade - “cientificamente fundamentada” - de ostentar o título de civilizados, de viver sob o signo da modernidade, num tempo futuro. Pois, como profetizaram os pareceristas, “ainda por muito tempo o influxo de povos e raças que as leis economicas e causas diversas para aqui encaminharem, povos e raças que se hão de fundir”⁵⁸. Entretanto, como a compensar a longa espera pelo fim deste processo “evolutivo”, se teria um tipo semelhante ao europeu, isento de caracteres africanos ou indígenas. É o que conclui os encarregados do parecer:

“A gente portuguesa, como evoluiu na America do Sul, nesse meio trópico, mesclada mais ou menos com o índio e com o africano é que dará o typo brasileiro, **typo que mais se aproxima do branco puro**, pelo estancar das outras raças, pelo fluxo constantemente renovado dos europeus, pelo prestígio dos ideais da raça branca.”⁵⁹

Para os associados do IGHBa, a desaffricanização da sociedade baiana parecia possível apesar da avaliação do dr. Tranquilino Torres “do conjunto dessas

coletividades” não sairia “uma raça pura, imune dos vícios de origem e meio”.⁶⁰ Teodoro Sampaio, orador do instituto, talvez por ser mulato, mostrou-se mais “otimista”. Segundo o engenheiro, a colonização portuguesa era a evidência da aptidão daquele povo para o cruzamento com outras raças, “sem o desaparecimento physico dos descendentes e nem o decahimento moral”.⁶¹ Neste sentido, Teodoro Sampaio demonstrava compartilhar com Oliveira Viana o ideal do branqueamento como solução para a questão racial no Brasil.⁶²

Acreditando ser a raça branca física e moralmente predominante nos cruzamentos com os demais grupos raciais, a modernidade baiana se daria com o “fluxo constantemente renovado de europeus”, pois a imigração europeia iria favorecer ao “saneamento” da sociedade baiana, destituindo-a das “chagas” do passado colonial.⁶³ O médico Afrânio Peixoto expôs a mesma idéia em seu livro de 1913, intitulado *Elementos de Higiene*. Segundo o autor “o contingente de brancos, cada vez maior - portugueses, espanhoes, alemães, italianos, sírios...nos dão esperança de uma mestiçagem próxima dos europeus, integrados assim no tipo branco”.⁶⁴ Era a imagem da Bahia enquanto extensão desta civilização europeia que os agremiados do IGHBa se empenhavam em promover ao propor a representação do estado no monumento a ser erguido no Rio de Janeiro. Assim os sulistas saberiam que a Bahia estava mais para a atlética Atenas do que para a preta gorda quituteira.

Os esforços dos associados do IGHBa demonstram que se faltou investimento financeiro para as mudanças pretendidas, não faltou investimento simbólico. O IGHBa assumiu a tarefa de inserir a Bahia no mundo “moderno” republicano que se delineava nos principais centros urbanos na época. Mesmo experimentando uma indisfarçável frustração frente à realidade local, os associados do instituto enfatizavam a validade de seus propósitos. Em 1915, admitiu Teodoro Sampaio:

“O esforço que aqui [no IGHBa] vamos empenhando pela cultura moral do nosso meio, pelo ideal patriótico do nosso tempo, **se já não se assignala por agigantado progredir que a nós mesmo nos envaideça**, já dá, contudo, aos que os contemplam, como a nós mesmos, a serena confiança dos que se sentem seguros na trilha que conduz à vitória” .⁶⁵

A vitória da qual falava Teodoro parecia distante. Entretanto, os “levitas do progresso”, os “bons filhos da terra”, não renegavam a Bahia como fez o personagem Paulo Rigger, e cumpriam o seu papel de anunciar as “trilhas” para os novos tempos. Se é possível notar a frustração deles diante das dificuldades para alcançar esta vitória, também podemos notar uma certa tolerância para com a velha Bahia. Tolerância baseada na confiança no progresso, que viria a seu tempo, e no orgulho pelo passado de glórias. Como veremos no capítulo 4, os agremiados do IGHBa buscavam valorizar os “tempos heróicos”. Para os ansiosos por mudanças no perfil e comportamentos urbanos e imbuídos da “tarefa patriótica” de enaltecer as conquistas políticas do século XIX, a equação entre tradição e modernidade era um exercício inevitável. A modernidade por eles idealizada buscava resgatar a herança européia dos baianos seja através da imigração ou, de maneira mais prosaica, por meio de medidas capazes de tornar inadequada a representação do estado por uma preta quituteira. Esta modernidade não veio. Foi com nítidas marcas do seu passado escravista que a Bahia inseriu-se na ordem republicana. Os imigrantes europeus aqui não aportaram e a cultura popular evidenciava sobejamente a predominância da descendência africana na sociedade baiana.

-
- ¹Jorge Amado, *O País do Carnaval*, São Paulo, Record, 1977, p. 41
- ²IGHBa, secção Teodoro Sampaio, manuscrito, pasta n. 10, maço 03, 1905. Grifos meus.
- ³IGHBa, secção Teodor Sampaio, manuscrito, pasta n.09, doc. 04 , 1912.
- ⁴IGHBa, secção Braz do Amaral, correspondência pessoal, pasta n.68, maço 02, 1918.
- ⁵Ata da Sessão ordinária do IGHBa de 17 de junho de 1894.
- ⁶Ata da Sessão ordinária do IGHBa de 17 de junho de 1894.
- ⁷*Revista IGHBa*, n. 04, (1896), p. 149.
- ⁸*Revista IGHBa*, n.04, (1896), p. 148.
- ⁹*O Diário da Bahia*, 09.10. 1894. Apub revista IGHBa, n. 02, (1894), p. 310-311.
- ¹⁰Sobre esta questão ver Lília Moritz Schwarcz, *O Espetáculo das Raças*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- ¹¹ *O Diário da Bahia*, 21.06.1903.
- ¹² Nicolau Sevcenko, *Literatura como Missão*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 94.
- ¹³Ata da 108ª sessão do IGHBA em 5 de setembro de 1903.
- ¹⁴*Revista IGHBa*, n. 39, (1913), p. 134.
- ¹⁵*Revista IGHBa*, n. 27, (1901), p.98-99.
- ¹⁶ *Revista IGHBa*, n.27, (1901), p. 120.
- ¹⁷*Revista IGHBa*, n. 16, (1898), p.296. Grifos meus.
- ¹⁸ IGHBa, Secção Braz do Amaral, manuscrito, pasta n. 56, 1912.
- ¹⁹Ata da sessão do IGHBa em 02 de junho de 1912.
- ²⁰ *A Tarde*, 02.02.1918
- ²¹ Schwarcz, *O Espetáculo das Raças*, pp.127-129.
- ²²*Revista IGHBa*, n. 04, (1896), p. 149.
- ²³ IGHBa, Secção Teodoro Sampaio, manuscrito, pasta n. 09, doc 01, 03.05.1920.
- ²⁴Esta questão será retomada no capítulo 4.
- ²⁵Jorge Amado, *Bahia de Todos os Santos*, Bahia, Martins, 1966, p. 24.
- ²⁶ “Discurso Tranquilino Torres”, *Revista IGHBa*, n. 04, (1896), p. 150.
- ²⁷ “Discurso Teodoro Sampaio”, *Revista IGHBa*, n. 39, (1913), p. 124.
- ²⁸ *A Tarde*, 21.10.1920
- ²⁹ *A Tarde*, 22.10.1920. Grifos meus.
- ³⁰Mário Augusto Silva Santos, “Sobrevivências e Tensões sociais: Salvador (1890-1930)”, Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 1981, mimeo, p. 17.
- ³¹ *A Tarde*, 25.08.1921.
- ³² Margareth Rago, *Do Cabaré ao Lar - a utopia da cidade disciplinar(Brasil 1890-1930)*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985, p. 11.
- ³³ *A Tarde*, 09.07.1920.
- ³⁴ “Discurso Tranquilino Torres”, *Revista do IGHBa*, n. 45, (1920), pp. 227-233.
- ³⁵Thomas Skidmore, *Preto no Branco - raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 81.
- ³⁶ “Discurso Tranquilino Torres”, *Revista IGHBa*, n. 04, (1896), p.148.
- ³⁷ IGHBa, Sessão Teodoro Sampaio, pasta n. 09, doc. 01, 03 de maio de 1920.
- ³⁸ *Diário Oficial do Estado*, 02.07.1923, p. 197. Grifos meus.
- ³⁹Sobre a discussão do processo de “desafricanização” da cidade de Salvador ver: Alberto Heráclito Ferreira Filho, “Salvador das Mulheres”.
- ⁴⁰ *A Tarde*, 10.08.1921.
- ⁴¹ Carta de Afrânio Peixoto a Fidélis Reis, apud Skidmore, *Preto no Branco*, p.215.
- ⁴² *O Diário de Notícias*, 31.07. 1923.
- ⁴³ Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia - estudo de contato racial*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971, p.280. Jeferson Bacelar, “A Frente Negra Brasileira na Bahia”, p.77. In. *Afro-Ásia*, n. 17, (1996), p. 77.
- ⁴⁴ IGHBa, Inquérito promovido pela Sociedade Nacional de Agricultura. Imigração. Rio de Janeiro, Villani e Barbero, 1926, p. 291.
- ⁴⁵ Freyre, *Ordem e Progresso*, p.211.
- ⁴⁶ Antônio Risério, “A Bahia com H”, in. João José Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p.152.
- ⁴⁷ Amado, *O País do Carnaval*, p. 20

-
- ⁴⁸Ferreira Filho, “Salvador das Mulheres”, pp .37-44.
- ⁴⁹ Amado, *O País do Carnaval*, p. 67.
- ⁵⁰IGHBa, Secção Braz do Amaral, pasta n. 68, maço n. 3 , 01.07.1923.
- ⁵¹ *Revista Argos*, v.15, n.04, (1919), p. 2.
- ⁵² “A figura symbolica da Bahia”, *Revista IGHBa*, n. 45, (1919), p. 227-233.
- ⁵³ “A figura symbolica da Bahia”, p.227-233.
- ⁵⁴ José Murilo de Carvalho, *A Formação das Almas - o Imaginário da República no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 84.
- ⁵⁵ “A figura symbolica da Bahia”, p. 231.
- ⁵⁶ “A figura symbolica da Bahia”, p. 232.
- ⁵⁷ “A figura symbolica da Bahia” p. 231.
- ⁵⁸ “A figura symbolica da Bahia” p. 232. Lilia Moritz Schwarcz , *O Espetáculo das Raças, e Skidmore, Preto no Branco*, esclarecem sobre as teses em circulação no Brasil do final do século XIX e começo do século XX.
- ⁵⁹ “A figura symbolica da Bahia”, p.232
- ⁶⁰ “Discurso Tranquilino Torres”, *Revista IGHBa*, n. 04, (1896), p. 164.
- ⁶¹ “Discurso Teodoro Sampaio”, *Revista IGHBa*, n. 39, (1913), p. 125.
- ⁶² Francisco de Oliveira Viana, *Evolução do Povo Brasileiro*, São Paulo, Monteiro Lobato & Cia, 1923.
- ⁶³ *Revista IGHBa*, n. 39, 1913, p. 128.
- ⁶⁴ Afrânio Peixoto, *Elementos de Higiene*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1913, p. 359.
- ⁶⁵ “Discurso Teodoro Samapaio”, *Revista IGHBa*, n. 41, (1915), p.122.

FESTEJOS POPULARES, FESTEJOS CÍVICOS.

Alguns mascarados se reuniram no largo da Lapinha no dia 29 de junho de 1913. Era o bando anunciador do Dois de Julho se preparando para percorrer as principais ruas do centro da cidade no dia de São Pedro. A chuva forte contribuía para a informalidade do cortejo, que lembrava as antigas farras do Entrudo. Às 16 horas, com “regular animação”, os participantes do bando seguiram até a praça Barão de Triunfo ao som da banda de música do 2º corpo da polícia, sempre saudado por fogos de artifício. Depois de iniciar as comemorações daquele ano, anunciando à população os acontecimentos dos próximos dias, o préstito foi encerrado com vivas ao Dois de Julho e à Bahia.¹ Aquele não era um evento habitual na época. A saída do bando anunciador dos festejos pela Independência já não acontecia anualmente como nos tempos do Império. Nas primeiras décadas da República, esta prática era revivida apenas esporadicamente, condicionada à disposição dos organizadores da festa e não mais ao cumprimento do calendário oficial de atividades que comemorava a Independência.

Os bandos anunciadores faziam parte das festas populares religiosas e profanas no século passado. Segundo Silva Campos, nas comemorações do Dois de Julho nos anos imperiais, este grupo também era chamado de bando de São Pedro e consistia num “ajuntamento de mascarados - predominando durante muito tempo os mandús ou cabeçorras”. Nessas ocasiões “muita gente tomava máscara na tarde mencionada para andar a tôa pela cidade, sem se incorporar ao bando”. Os participantes eram “moços da mais alta nomeada”, mas estar mascarado parecia ser o principal critério para compor o bando. Em 1836, “mais de duzentos mascarados vestidos de branco, à

exceção de alguns que envergavam ricos disfarces, todos a cavalo, as montarias ajaezadas e enfeitadas de laçarotes e topes de fitas”, participaram da comemoração.²

Além daqueles que usavam “ricos disfarces”, Melo Moraes Filho também assinalou a presença da “crioulada e da mulataria, aos mangotes, cantando quadrinhas patrióticas e em serenatas locais”, a desfrutar a noite “prelibando os prazeres da festança”.³ O bando antecipava a festa. Descrevendo as comemorações pela Independência da Bahia em 1867, um viajante francês observou se tratar de uma celebração que começava na véspera quando

“já se vê grupos de rapazes e de pretos caminhando pelas ruas seguindo orquestras com bandeiras e tochas. Os cantos, ou melhor, os gritos patrióticos, o ruído de bombas, de flautas e de tambores, os foguetes que cruzam o céu, todo este alvoroço se prolongará até tarde na noite”.⁴

Distinguindo os “rapazes” (certamente brancos) dos “pretos” (possivelmente escravos), o estrangeiro acentuou a heterogeneidade dos participantes daquela farra noturna. O bando anunciador era próprio dos tempos imperiais e tornou-se incomum, chegando mesmo a ser proibido no período republicano. A postura municipal nº 146, de 1920, estabelecia uma multa de 30 mil réis a ser paga pelo encarregado do bando.⁵ Apenas aqueles organizados para as festas de São Pedro, São Gonçalo do Bonfim, Sant’Anna do Rio Vermelho e Santo Antônio da Barra tinham permissão para desfilar pelas ruas. Por ser realizado no dia 29 de junho, o bando do Dois de Julho estava a salvo das restrições previstas na lei municipal. Mas a autorização concedida ao bando de São Pedro não garantiu que esta tradição fosse mantida nos anos republicanos.

Apesar de já estar proibido desde 1901, o uso de máscaras nas ruas, após as 18 horas, também foi incluído no código de posturas municipais de 1920. Só se poderia andar mascarado à noite, nos bailes carnavalescos realizados nos clubes, ou com a devida licença do intendente. E quem quisesse mascarar-se deveria fazê-lo com elegância, pois “os máscaras maltrapilhos e ébrios seriam postos em custódia”.⁶ Ainda que esta portaria não tivesse sido rigorosamente obedecida pelos baianos, como já não vinha sendo desde 1901, tal determinação contribuiu para desestimular a já escassa participação nos bandos.⁷ Afinal, estar mascarado era imprescindível para os festeiros de véspera e o bando, tradicionalmente, saía à noite incorporando as “máscaras avulsas” que perambulavam pelas ruas. O uso de máscaras garantia um certo anonimato na festa, proporcionando tanto “o disfarce” quanto “o desejo de imitar, de macaquear”, na interpretação de Jacques Heers deste costume próprio das ocasiões festivas.⁸ Além do mais, mascarar-se constituía uma herança da colonização europeia bastante freqüente entre os baianos em dias de celebração. A sua proibição certamente inibiu o aspecto lúdico do bando anunciador.⁹

Quando em 1920 o intendente Manoel Duarte - que não “escondia sua paxaõzinha pelo distrito do Santo Antônio, onde nasceu e se criou” - empenhou-se em revigorar as comemorações da Independência daquele ano, incluiu o bando anunciador na programação. Seria a reedição da “velha tradição da mascarada alegre”.¹⁰ Mas, se em 1920 a saída do bando anunciador foi interpretada como a volta de uma boa tradição, também houveram aqueles que identificaram o evento como uma novidade. O *Diário de Notícias* considerou a saída dos mascarados enquanto “uma espécie de segunda mi-carême”, na qual “várias famílias” já davam início aos preparativos enfeitando automóveis e pranchas. O entusiasmado jornalista previa o uso de muitas serpentinas, “devido a grande animação que vai por todas as classes”.¹¹

Já *A Tarde* denominava de “disparate colossal” aquele bando “cívico-carnavalesco”, e avaliava estar o intendente promovendo a confusão entre as exaltações patrióticas e as farras momescas ao permitir aos ternos, clubes e cordões anunciar a festa do Dois de Julho.¹² A passeata dos mascarados anônimos era interpretada tanto como uma continuidade, uma permanência, quanto um evento que se integrava, dependendo do comentarista, adequada ou levemente às práticas culturais construídas na época, a exemplo da *mi-carême* e do Carnaval.

Assim como o bando, alguns rituais próprios das comemorações pela Independência no período imperial perderam sua regularidade, nos primeiros anos republicanos. O hasteamento do mastro, a levada dos carros simbólicos na noite de 1º de julho e o desfile com o carro de bagagem que levava os mantimentos para os combatentes, em geral, já não constavam da programação comemorativa do Dois de Julho no período recém-republicano.¹³ Frequentemente, para os comentaristas contemporâneos a ausência destes rituais significava a decadência da festa; em outros momentos, a decadência estava relacionada exatamente a determinadas referências culturais do período imperial, como as rodas de samba. Apesar das críticas de alguns, do saudosismo de outros e da insistência de muitos em celebrar reelaborando práticas culturais tradicionais, todos atribuíam novos sentidos às comemorações da Independência nacional naqueles anos pós-abolicionistas e pós-imperiais.

O grande dia da festa continuava a ser o 2 de julho. Era o momento em que os baianos saíam às ruas para festejar de diversas formas a Independência. Era a oportunidade para frequentar as barracas de jogos, fogos, bebidas e comidas montadas em vários pontos da cidade, divertir-se nos parques armados nas praças Terreiro de Jesus e Campo Grande, desfilar nos automóveis e pranchas (uma espécie de carro alegórico), sambar bem próximo aos caboclos ou assistir a tudo das janelas, jogando

flores sobre o cortejo. Havia ainda as conferências no Instituto Geográfico Histórico da Bahia - IGHBa e os discursos proferidos por alunos da Escola Normal ou da Faculdade de Medicina, além dos bailes públicos ou reservados programados para a noite.

Investigar esta diversidade de formas celebrativas é o meu objetivo neste capítulo. Pretendo perceber expressões e interpretações dos contemporâneos desta multiplicidade. Em vários momentos, as disputas pelo espaço festivo se deram em torno dos projetos de mudança e da persistência de hábitos tradicionais, portanto, por vezes, analisarei as festividades de julho no primeiro período republicano contrastando-as com as dos tempos do Império. Explico porque: considero que a manutenção de tradições ou a redefinição de rituais podem apresentar os diferentes sentidos atribuídos à festa pelos organizadores e participantes.

A procissão cívica

A costumeira procissão de Dois de Julho percorreu as ruas da cidade em 1898. Tratava-se do tradicional desfile cívico comemorativo da Independência da Bahia. As celebrações começaram logo pela manhã, com a queima de fogos. No distrito de Santo Antônio as pessoas passeavam admirando a decoração das sacadas das casas e ruas, “imparcialmente elogiada” naquele ano. Aos moradores cabia receber os convidados para o espetáculo que se daria mais tarde. Como assinalou Manoel Querino, “raro era o casal que não se preparava para obsequiar os visitantes”.¹⁴ Todos esperavam a passagem do cortejo junto com as autoridades locais, as bandas de música, os carros dos caboclos e os festeiros que seguiam cantando e dançando em homenagem ao dia.

Anualmente, desde 1824, este ritual se repetia: saindo do bairro da Lapinha e seguindo até o Terreiro de Jesus, o préstito cívico refazia a entrada na cidade das tropas brasileiras que venceram os portugueses nas lutas pela Independência em 1823. A partir de 1895, o percurso foi estendido até o largo do Campo Grande, onde foi erguido um monumento comemorativo aos feitos heróicos dos brasileiros em 1822-23.

Desde os anos imperiais, essas comemorações eram compartilhadas por diversos segmentos da sociedade, dotando o evento de um caráter de festividade popular, embora nem sempre atribuíssem propósitos coincidentes. Para as autoridades imperiais e eclesiásticas podia ser um momento em que se lembrava a conquista da liberdade política do jugo português, já para os populares, uma oportunidade para protestar, aos gritos de “mata-marotos”, contra os altos preços dos produtos vendidos nos armazéns dos portugueses. Vejamos o que nos esclarece Mello Moraes sobre tais episódios:

“Ao começar da véspera, o comércio português fechava as portas, em razão dos ataques e violências das turbas, onde a capadaçoda ínfreme embriagava-se, zombando dos direitos do taverneiro amedrontado, que tudo franqueava, contanto que o deixassem vivo. Nesses dias eram comuns os fecha-fecha, os mata-marotos, de que resultavam reprovadas correrias e freqüentes assassinatos”.¹⁵

A subversão da ordem durante as festividades de julho revelava as tensões existentes na sociedade imperial. Provocando o medo e o rancor dos comerciantes portugueses, os festeiros faziam da ocasião celebrativa um momento de contestação social. E “zombando dos direitos do taverneiro” comemoravam a vitória dos brasileiros contra os lusitanos em terras baianas nas lutas pela Independência.

Nos primeiros anos republicanos, o distrito do Santo Antônio, onde começava a festa, era “geralmente habitado por gente pobre” apesar de haver entre os residentes quem desfrutasse de algum poder aquisitivo e/ou de prestígio social, como o deputado dr. Pedro Ramos e o sr. Tibúrcio Brandão de Paiva, cuja casa foi enfeitada para a festa de 1917 com “esmerado gosto artístico”.¹⁶ Por ter sido um dos portões de entrada da cidade no século XIX, seus moradores se orgulhavam de por ali terem passado os heróis baianos de 1823. Deste modo, o investimento para as comemorações do Dois de Julho na Lapinha não era desprezível. Ali se formavam comissões encarregadas da arrecadação de donativos, organização do cortejo, decoração, guarda e manutenção dos carros simbólicos e mesmo da solicitação a Intendência de iluminação pública e limpeza das ruas. Enfeitavam-se as janelas e sacadas com colchas de damasco e “folhas nacionais”, ou seja, aquelas que mais salientassem o verde e amarelo, como as de café e cana-de-açúcar.

Algumas dessas atribuições foram assumidas, ao longo dos primeiros anos republicanos, pela Liga de Educação Cívica e o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia- IGHBa, ainda que os moradores continuassem a participar da organização da festa. A Liga e o IGHBa eram instituições com pretensões de disciplinar as celebrações públicas da cidade. A Liga foi criada em 1903 e tinha por objetivo “despertar no espírito popular” o “amor a pátria” e a “valorização da instrução”, enquanto os associados do IGHBa se dedicavam à História da Bahia e assuntos “das ciências e das letras”.¹⁷ Em 1904, a Liga contestava o inspetor geral da higiene por ter proibido uma festa por ela promovida no passeio público. Ao argumento do inspetor de que aglomerações favoreceriam a proliferação de doenças, os organizadores do evento responderam que a higiene pública deveria ficar atenta às festas organizadas pelo “povo”, “em lugares mais merecedores de atenção”, como àquelas do cais do

porto, da qual faziam parte “africanos maltrapilhos e selvagens”. Julgando onde a Inspetoria de Higiene se fazia necessária, a Liga reiterava que as comemorações sob os seus cuidados estavam inseridas na ordem e nos padrões de higiene.¹⁸

Na manhã do dia 2 os participantes começavam a tomar lugar no cortejo. As autoridades, os acadêmicos da Escola de Medicina e Direito, os associados do IGHBa, as senhorinhas da Escola Normal, os caixeiros e a comissão organizadora, solenemente iam à frente do préstito, empenhados em mostrar aos populares que aquele momento deveria ser de ordem cívica e seriedade patriótica. A “crioulada” e a “mulataria” a “tumultuar os festejos”, encarnando a desordem, mantinham-se ao lado dos carros dos caboclos e após as alas organizadas, inclusive as bandas de música.

Na procissão cívica - como muito apropriadamente os contemporâneos a designavam - os seus organizadores exibiam uma determinada imagem da sua sociedade, ou, pelo menos propunham um modelo a ser seguido. Ao estabelecer quem seriam os participantes e a ordem destes no cortejo, interpretava-se e/ou propagandeava-se uma ordem social. A organização do desfile refletia uma leitura da hierarquia social do período, fundamentalmente baseada no status e no prestígio.

Às autoridades cabia dotar o cortejo de um caráter protocolar e solene, e suas ausências eram logo avaliadas pela imprensa como um desestímulo ao sentimento patriótico. Em 1914, *A Tarde* criticou aqueles que não se ocupavam em “cultuar as memórias dos homens simples, quasi primitivos, de 1822-23, que trocaram o conforto, a paz, a segurança dos seus lares pelos azares da guerra santa (...) pelos acampamentos, sem pão, jogando a vida por um ideal, pela pátria”. Naquele ano tal tarefa coube aos populares, que à noite foram buscar os “carros simbólicos” e fizeram uma alegre passeata pelas ruas da cidade. Segundo tal lógica, as autoridades

competentes deveriam assumir esta “tarefa patriótica”, sem deixar apenas ao encargo da espontânea alma popular a “aclamação dos beneméritos” do Dois de Julho.¹⁹

Foi também num tom de denúncia que o *Diário de Notícias* comentou o descompromisso dos governos estadual e municipal com as comemorações do Dois de Julho em 1915. Na opinião do jornalista cabia ao governo, junto com as forças armadas e os “estrangeiros amigos”, confraternizarem-se com “a alma popular” promovendo o “verdadeiro espírito patriótico”.²⁰ O mesmo jornal ressaltava a importância da participação das autoridades locais e “corporações de todas as naturezas” no desfile, pois o Dois de Julho não se apresentava como “uma festa de cerimônia, meramente oficial”, mas de uma homenagem para qual todos deveriam concorrer.²¹

Entretanto, apesar das queixas da imprensa, o intendente raramente faltava ao cortejo cívico, mesmo nos anos em que o Estado não estava patrocinando ou envolvido diretamente na organização das comemorações - a exemplo de 1915, como denunciou o *Diário de Notícias*. Mas, no que consistia o “espírito patriótico” de que falavam os jornalistas? Ao invocá-lo, a intenção era alertar as autoridades e convocar as elites locais para assumirem um papel de destaque nas celebrações do Dois de Julho. Deixar apenas aos cuidados da “alma popular” as comemorações cívicas parecia negligência para os que viam nas celebrações públicas a oportunidade para “ensinar o povo a ser povo”, incentivando formas “apropriadas” de estar na rua e na cidade. Naqueles primeiros anos da República - quando já não haviam senhores e escravos, mas persistiam distinções raciais, sociais e culturais - as festividades de rua transformavam-se num importante espaço para divulgar uma cultura urbana idealizada por segmentos das elites baianas seduzidas pelos costumes europeus.

Neste sentido, os estudantes da Escola Normal, do Liceu de Artes e Ofícios e da Faculdade de Medicina, portando seus estandartes, tinham participação disciplinadora assegurada no desfile, afinal representavam a ciência, prerrogativa do mundo civilizado na época. Em 1903, os alunos de Medicina publicaram um panfleto no *Diário de Notícias* convocando todos os acadêmicos baianos para uma reunião no salão principal da faculdade para tratar de “assuntos concernentes à tradicional festa do Dois de Julho.” A fim de elogiar a participação deles no cortejo do Dois de Julho, *A Tarde* avaliou em 1920 que “a mocidade está convicta que servem à **opinião pública bestializada**, um condimento picante e, capaz de despertar os sentimentos” de amor à pátria.²² Para *A Tarde*, da “opinião pública bestializada” podia fazer parte quem demonstrasse na festa comportamentos distintos dos exibidos pelos acadêmicos.

O destaque dos acadêmicos de Medicina no cortejo não era sem razão. Fazia parte de um determinado contexto histórico. Nos últimos anos do século XIX e início do século XX, a medicina passa a ser legitimada enquanto “tutora da sociedade” e “saneadora da nacionalidade” na sociedade brasileira. Na definição de Clementino Fraga, médico em 1914, a medicina se ocupava do “amparo às coletividades”, “do aperfeiçoamento das raças” da “formação da nacionalidade”, e mais ainda, do “destino do mundo”.²³ Como observou Lilia Schwarcz, cabia aos médicos desde a recomendação de hábitos alimentares e de higiene corporal até a prescrição de costumes e comportamentos adequados aos lugares públicos.²⁴ Deste modo, os desfiles do Dois de Julho permitiam o exercício de uma certa pedagogia civilizatória, que através da exibição no espaço público de tipos sociais vistos como merecedores de crédito e prestígio, a exemplo dos médicos, buscava homogeneizar modelos de conduta urbana.

Já os caixeiros - empregados do comércio -, desde os tempos imperiais compunham um dos pelotões patrióticos mais elogiados do desfile. Um viajante inglês identificou em 1867 um grupo que usava um “larga fita transpassada no peito, com uma inscrição em letra de forma ‘caixeiros nacionais’”, desfilando “juntamente com os representantes da aristocracia da cidade”.²⁵ Com seus ternos brancos e chapéus de palha enfeitados com folhas verdes e amarelas usufruíam de uma posição de destaque no cortejo.²⁶ Thales de Azevedo, em *As Elites de Cor*, demonstrou que o trabalho no comércio era um dos canais de ascensão das “pessoas de cor”- como denominou quem não podia ser considerado brancos na Bahia.²⁷ Por sua vez, Mário Augusto Santos identificou este ofício como “profissão de brancos” nos primeiros anos republicanos, reafirmando a importância da cor na seleção dos caixeiros.²⁸ De qualquer modo, em uma cidade onde os empregos eram escassos ser caixeiro representava uma certa distinção social. Além do mais, a Associação Comercial contribuía com doações para a realização da festa, sendo retribuída com o destaque dado aos empregados de seus associados.

Por outro lado, ao comentar o Dois de Julho no período imperial, Melo Morais Filho chamou a atenção para “as moças, as crianças, as famílias” debruçadas nas janelas, agitando lençóis, “aclamando o Dois de Julho” enquanto atiravam flores sobre o cortejo²⁹. Mas, nos anos republicanos, esta presença feminina já era observada nas ruas festivas e não só nas janelas e sacadas. Fossem elas as normalistas que desfilavam junto aos acadêmicos, ou as elegantes senhoras nos modernos automóveis, a participação das mulheres “distintas” não passava despercebida aos comentaristas dos festejos de julho. Em 1903, o *Diário da Bahia* ressaltou o “aspecto imponente, totalmente cheia” da praça do Triunfo, sendo que destacavam-se “na grande massa popular as **toialetes claras das senhoras**”.³⁰

A participação das “senhoras”, “senhorinhas” e das “famílias” nas celebrações do Dois de Julho era sempre elogiada pela imprensa. Ainda em 1903, o *Diário de Notícias* destacou o desfile das pranchas enfeitadas e “automóveis que percorreram as ruas centrais lotados com famílias”.³¹ Estes desfiles eram mencionados pelos jornalistas como a “nota chic” da festa, um toque de sofisticação.³² Em 1921 a “nota curiosa” das comemorações do Dois de Julho foram as “novas pranchas” que percorreram a cidade iluminada conduzindo “famílias”.³³

As pranchas ornamentadas - que também faziam parte dos desfiles carnavalescos e das festas religiosas populares, como a do Senhor do Bonfim - foram incorporadas nas primeiras décadas do século XX aos cortejos do Dois de Julho, constantemente mencionadas como o transporte das “senhoras” e “famílias”, incluindo-se como mais uma possibilidade de ocupação do cenário festivo. Entretanto, além de alternativa de locomoção, as pranchas e principalmente os automóveis, eram emblemas de urbanidade, modernização nas ruas em dias de festa. Sendo novidade inacessível à maioria dos baianos, o automóvel serviu para demarcar distinções sociais. Na interpretação de Gilberto Freyre, nos anos pós-abolição da escravatura, aqueles brasileiros “brancos livres, já seguros de sua condição social e cultural, parecem ter se requintado em hábitos como que afirmativos de uma situação, além de social, cultural, difícil de ser atingida de repente por gente de outras origens”.³⁴ Ou seja, as elites brancas procuravam símbolos que comprovassem sua “superioridade” econômica, social e cultural. Pois do ponto de vista meramente jurídico passaram a ser iguais aos negros. O automóvel parece ter sido muito útil neste esforço: diferenciava aqueles que ocupariam as avenidas e as ruas, em uma palavra, o espaço público republicano.

A presença das “senhoras” e “senhorinhas”, quase sempre brancas, era referida enquanto ocupantes que embelezavam os automóveis e as pranchas, ou desfilavam

“graciosamente” com o uniforme da Escola Normal, o que parece condizer com a análise de Margareth Rago sobre a inserção da mulher no espaço público nas primeiras décadas da República em São Paulo. Segundo Rago, o espaço público acolhia a mulher das classes altas “enquanto consumidora, ornamento, acompanhante ou auxiliar”, “subordinada a sua função principal, ser esposa e mãe”.³⁵ A participação delas com as suas “famílias” contrastava com a das mulheres pobres e pretas que há muito tinham a rua como um território próprio.³⁶ Em *Casos e Coisas da Bahia* o folclorista Antônio Vianna contou sobre uma “famigerada arruaceira” que no Dois de Julho “envergava traje masculino: calça com uma perna verde, outra amarela”, empunhava uma navalha para aterrorizar os transeuntes. Conhecida como Adelaide Presepeira, diferentemente das “senhoras” tratava-se de uma mulher familiarizada com os códigos de masculinidade vigentes no espaço público naquele período.³⁷

Neste sentido, as comemorações do Dois de Julho possibilitavam a reafirmação das diferenças sócio-econômicas e a encenação da emergência de uma elite urbana que utilizava distintivos para se diferenciar tanto do “zé-povinho” quanto dos antigos senhores coloniais (cujas mulheres viviam reclusas nos casarios e não se expunham em automóveis decorados). Como um grande espetáculo em movimento, o cortejo cívico exibia personagens que encarnavam valores novos, em construção na sociedade baiana da época. Nesta sociedade as elites locais buscavam divulgar no cenário festivo a imagem de uma cidade em vias de modernizar-se, embora ainda extremamente ligada ao seu passado colonial.

Exemplo do novo seria em 1900, o principal destaque do desfile: o “distinto industrial sr. Luiz Tarquinio”. O industrial desfilou em um carro, seguido pelo “batalhão patriótico villa operária”, formado por 280 trabalhadores têxteis.³⁸ Luís Tarquinio foi o fundador da principal indústria têxtil da cidade, que seguindo o modelo

das indústrias sulistas, oferecia habitações para os seus empregados nas imediações da fábrica da Boa Viagem.³⁹ Estando a industrialização associada à idéia de progresso e modernidade, o destaque dado a Luiz Tarquínio e seus empregados era oportuna. A sua participação e dos trabalhadores da sua indústria na procissão cívica concedia ao evento uma solenidade.⁴⁰ Em meio a estagnação econômica vivenciada pela economia baiana, a presença dele no cortejo também parecia traduzir a expectativa dos baianos pelas mesmas mudanças econômicas e sociais que a industrialização proporcionava ao sul do país.

Por fim, desfilavam os pelotões que representavam os combatentes vitoriosos em 1822-23. Vestidos com roupas de couro, montados a cavalos ou a pé, estes grupos incluíam, nos anos imperiais, os veteranos das lutas pela Independência e os participantes de outras guerras, como a do Paraguai. Neste momento, o caráter teatral do cortejo era ressaltado com a encenação da entrada das tropas “libertadoras” na cidade, em julho de 1823. Se os demais grupos participantes representavam uma determinada leitura da ordem urbana em construção nos primeiros anos republicanos, os pelotões patrióticos reproduziam o fato histórico com uma encenação do mito de origem da nação na versão baiana.⁴¹ O desfile destes grupos reafirmava o sentido original do cortejo. Em seguida vinham os carros dos caboclos, conduzidos pelos populares como santos em dia de procissão. Os caboclos eram, e continuam a ser, as principais atrações, o núcleo central, do desfile, por isso reservei o próximo capítulo para analisá-los detidamente.

Depois de devidamente organizado, o cortejo cívico descia as ruas do Carmo em direção ao Terreiro de Jesus, onde acontecia a principal cerimônia católica da festa. O largo do Terreiro de Jesus era uma das principais praças da cidade, ali estavam localizadas a Faculdade de Medicina e, até 1921, a sede do IGHBa, de cujas janelas

neste dia os acadêmicos discursavam para a população. Daí, a procissão cívica ganhava as ruas centrais da cidade, incorporando mais pessoas no trajeto rumo ao Campo Grande. Assim que os carros simbólicos com os caboclos eram dispostos em coretos armados na praça, realizava-se na catedral o Te-Deum. A organização deste ficava ao encargo da Liga das Senhoras Católicas, fundada por Amélia Rodrigues em 1910, a quem cabia convidar as principais autoridades para a cerimônia na catedral. A colaboração de Amélia Rodrigues não se limitava à cerimônia religiosa: enquanto literata ocupou-se da exaltação à pátria e à família como instituições fundamentais para a garantia da ordem social e publicou diversos poemas que enalteciam o Dois de Julho e o civismo.⁴² A pausa para o Te-Deum encerrava a primeira etapa do cortejo.

Depois da inauguração em 1895, do monumento comemorativo ao Dois de Julho no largo do Campo Grande, o cortejo passou a fazer do local seu ponto final. Para chegar até lá o préstito seguia pela avenida Sete de Setembro, a principal via pública da cidade, construída em 1914 durante o governo de J. J. Seabra. A avenida Sete simbolizava as reformas urbanas em curso na cidade durante os primeiros anos republicanos; nela se viam tanto as novas “vivendas” quanto as “casinhas” condenadas à demolição. Ali começavam a ser erguidas as “moradas”, como a do monsenhor Lino nas Mercês, contrastando com as casas “frias, feíssimas”, “remanescentes dos tempos coloniaes” que devido à escassez de recursos financeiros para as reformas projetadas teimavam em lembrar a antiga arquitetura da cidade.⁴³ Os planos para a avenida Sete de Setembro revelavam a pretensão dos idealizadores das reformas urbanas de acabar com a “promiscuidade social”, da qual falava Kátia Mattoso ao comentar a proximidade com que pessoas de diferentes origens e situação econômica habitavam na Bahia do século XIX.⁴⁴ Demolindo os “casebres” e construindo as “moradas”, os reformistas indicavam os “legítimos” ocupantes das áreas centrais da cidade.

Sendo a vitrine das reformas urbanas, a avenida Sete de Setembro era alvo de olhares preocupados com a estética da cidade. Numa atitude vigilante, *A Tarde* alertava em 1920, para as mudanças necessárias na avenida para acabar com a feição de “certas ruas do continente africano, das zonas onde a civilização ainda não penetrou” pois, mais do que qualquer outra via pública, a Sete de Setembro deveria favorecer o trânsito dos cidadãos.⁴⁵ Para definir a cidade que desejava, comumente a imprensa criticava aspectos tidos como próprios ao continente africano, numa cotidiana associação da África com barbárie, em contraste da Europa com civilização.

Depois de percorrer esta importante avenida, ao chegar no Campo Grande o cortejo ganhava solenidade. Os batalhões se posicionavam ao redor do monumento, no qual as autoridades depositavam coroas de flores em memória aos heróis baianos. Chegava a hora dos discursos dos acadêmicos e políticos, da execução de hinos, da declamação de poesias referentes ao Dois de Julho. Naquele momento os “membros de associações” e “pessoas de representação” se posicionavam junto ao monumento de modo a serem vistos pelos assistentes do evento.⁴⁶

A praça do Campo Grande era uma área verde circundada por “vivendas elegantes”, nas quais habitavam alguns poucos privilegiados negociantes, principalmente, portugueses. Estes moradores podiam das suas casas testemunhar a festa que lembrava o fim da dominação política de Portugal. Diante da crise habitacional da época residir no Campo Grande e adjacências significava poder ostentar uma satisfatória situação financeira na Bahia.⁴⁷ Durante os discursos das autoridades e dos acadêmicos, os caboclos da Lapinha eram deixados em palanques erguidos próximos ao monumento e a população detinha-se em admirar aquelas figuras indígenas - as cobertas com penas e em tamanho natural, assim como a de bronze colocada no topo da coluna. Os caboclos permaneciam na praça, expostos à

curiosidade e devoção popular por alguns dias, até serem levados de volta ao barracão na Lapinha onde ficavam guardados até o próximo ano.

Quando o cortejo terminava na praça, o fervor patriótico tanto podia ser traduzido em discursos exaltados, na veneração aos caboclos ali expostos, quanto na exibição de novos divertimentos como o apresentado pelos “moços residentes na Victória, Graça e Barra” - bairros adjacentes ao Campo Grande -, que em 1903 resolveram promover uma batalha de flores e confetes em homenagem à grande data.⁴⁸ Se no Campo Grande o cortejo ganhava solenidade, ali também muitas alegres novidades eram incorporadas à festa, como os fogos de artifício e a iluminação elétrica. Os fogos e a iluminação deslumbravam os baianos. Em uma cidade comumente descrita como um arraial, devido a precariedade da iluminação pública, a profusão de luzes na praça em festa levava a população ao delírio.

A iluminação do Campo Grande para as comemorações noturnas do Dois de Julho dependia da Intendência e da comissão organizadora, ou de doações pessoais. Aquela praça merecia atenção especial por parte dos encarregados da festa. O comendador Theodoro Gomes, em 1903, ofereceu à comissão dos festejos do Dois de Julho “copinhos venezianos” iluminantes que deram à praça “um ar agradabilíssimo”.⁴⁹ Já em 1898, ela seria especialmente iluminada para que bandas marciais tocassem durante a noite, a iluminação também permitira aos festeiros se divertirem mais demoradamente nas barracas, aproveitando a ocasião para passear na praça, desfrutando da luz artificial. Os fogos de artifício, geralmente “importados” do sul do país, também fascinavam os baianos: além do foguetório que acontecia durante a festa, armavam-se barracas propriamente para vendê-los ao público.

Depois do encerramento da comemoração oficial, no dia 2, restava aos festeiros promover a “levada dos carros”, como ficou conhecido no vocabulário

popular o retorno à Lapinha do caboclo e da cabocla, para que fossem guardados até o ano seguinte. Não havia data específica para tal retorno, mas a passeata de volta geralmente ocorria uma semana depois do início dos festejos. Na volta dos caboclos para o pavilhão também organizava-se um préstito e enfeitavam-se as casas. Em 1904, o largo do Santo Antônio, onde os caboclos ficaram expostos, foi excepcionalmente iluminado com luz elétrica para o evento.⁵⁰

Mas a levada dos carros emblemáticos era ainda menos formal que o cortejo do dia 2 de julho, porque a ausência das autoridades possibilitava aos festeiros “tocar o carro para a Lapinha” sem muita vigilância e sem muita solenidade. Segundo Hidalgardes Vianna, na volta dos caboclos misturava-se “civismo e chalaça”, pois havia quem achasse que “levada dos carros sem cachaça não era suportável”.⁵¹ Naquele momento, a festa do Dois de Julho distanciava-se, ainda mais, da definição do antropólogo Roberto Da Matta para as celebrações cívicas. Da Matta considera as comemorações cívicas como a expressão da formalidade, hierarquia e ordem social, que contrastam com as procissões, eventos “intermediários entre a extrema formalidade e a extrema informalidade” e o Carnaval, “domínio do povo”.⁵² As comemorações do Dois de Julho na Bahia naqueles anos recentes da República pareciam escapar da lógica tríade de Da Matta. Ao incorporar civismo e cachaça, davam lugar à informalidade e à desordem, pois, como assinalou Hidalgardes Vianna, muitas vezes a levada dos carros terminava em “desacertos” e conflitos entre os participantes.⁵³

O último evento em comemoração ao Dois de Julho era a romaria a Pirajá, local onde ocorreu a batalha decisiva entre portugueses e brasileiros no ano de 1823. Na igreja de Pirajá foram depositados em 1853 os restos mortais do general francês Pedro Labatut, comandante das tropas brasileiras no conflito luso-baiano considerado

um dos heróis das lutas pela Independência na Bahia. A romaria passou a ser realizada em 1854, por iniciativa do dr. Francisco Alvares dos Santos, lente da Faculdade de Medicina, e não constituía uma grande festividade, apesar do empenho do IGHBa e da Liga de Educação Cívica.⁵⁴ A distância devia ser um bom motivo para que os apelos dos organizadores não fossem ouvidos pelos populares, pois na época Pirajá ficava nos arredores remotos da cidade. Mas a falta de um sentido popular para a romaria talvez seja a principal justificativa: ainda que em algumas quadrinhas patrióticas cantadas na festa do dia 2 de julho ocorressem referências a Labatut, o reconhecimento dele como herói nunca foi uma unanimidade na Bahia. Os populares pareciam atribuir a vitória de 1823 muito mais aos caboclos baianos do que ao militar francês.

Dos espetáculos de gala no teatro Politeama aos sambas no beco do Gilú.

Depois de encerrada as comemorações oficiais pela Independência, o civismo dos baianos ganhava tons ainda mais festivos. Ao observar a festa na Bahia de 1867, um viajante francês, monsieur Assier, observou “o alvoroço da cidade” recomeçando “com mais frenesi ainda” quando anoitecia. O viajante notou “grupos de pretos” percorrendo “as ruas precedidos de uma tocha, gritando, pulando e gesticulando”. Sendo que “de tempos em tempos um foguete” era lançado de uma janela, “caindo sobre a multidão”; e a alegria redobrava-se. “As mulheres, sobretudo quando atingidas pelas faíscas,” se sacudiam “com gritos e contorções para preservar seus enormes turbantes e seus vestidos esvoaçantes”.⁵⁵ Em 1920, ao comentar o “Dois de Julho do

passado”, o *Diário de Notícias* também mencionou os animados batuques que ocorriam nos “recantos do terreiro”, durante a festa.⁵⁶

Nos anos republicanos, a frequência à festa noturna - ainda que não correspondesse àquela dos anos imperiais - não era desprezível. Em 1900, o *Diário de Notícias* considerou ter sido “grande a concorrência” de “famílias” e do “povo” nas noites de 2, 3, e 4 no largo do Santo Antônio”.⁵⁷ Ao enfatizar a presença tanto de “famílias” quanto do “povo”, o jornalista confirmava as comemorações noturnas enquanto um evento popular, compartilhado por diferentes grupos sociais. Conviviam naquele cenário festivo as pessoas de “família” - em geral de tez clara, com os seus chapéus, sombrinhas e bengalas, distintas do “povo”, ou seja, dos pretos e mulatos mal vestidos e as pretas sem chapéu. Contudo, haviam formas diferenciadas de celebração.

As pranchas ofereciam passeios para apreciar a iluminação e as praças, onde os festeiros instalavam equipamentos destinados à diversão, como os cavalinhos de montaria -os *tyvolis*. Associações beneficentes e recreativas aproveitavam para angariar fundos promovendo corridas quermesses. Foi com tal intenção que, em maio de 1916, a Associação Recreativa *Foliões da Selva* solicitou “mais uma vez” ao intendente Carneiro da Rocha a concessão de autorização para integrar-se aos festejos realizando uma quermesse no Campo Grande, pois o dia 2 de julho “deveria ser festejado por todos os baianos”.⁵⁸ O pedido foi indeferido por já ter sido concedida licença a outro clube para o mesmo fim. Do mesmo modo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento solicitou em 1905 autorização para armar uma barraca para a venda de frutas no Campo Grande. A autorização foi concedida.⁵⁹

Para o “zé-povinho” as principais atrações eram as barracas e botequins que comercializavam comidas, bebidas de fabricação caseira ou “espíritos fortes”, jogos de cartas e de argolinhas, além de fogos de artifício armados nos pontos mais

movimentados da cidade.⁶⁰ As barracas funcionavam no Terreiro de Jesus, praça Conde dos Arcos, Lapinha e Campo Grande, e já no dia da saída do bando anunciador a presença dos festeiros estava garantida. A autorização para o funcionamento cabia a Intendência, que deveria intervir neste comércio provisório colocando a Inspetoria de Higiene e a Fiscalização Municipal na vigilância dos estabelecimentos. Aos fiscais e inspetores cabiam a demarcação do terreno e a avaliação das condições de higiene dos *chalets* e botequins. João Estanislau Marques, por exemplo, solicitou autorização para armar um botequim no Campo Grande durante os festejos de 2 de julho de 1895. Para convencer as autoridades a conceder-lhe a licença, o comerciante alegou que seu botequim seria “aceiado e elegante”.⁶¹ A valorização do asseio e elegância ganhava importância quando o pedido era para armar barracas no Campo Grande.

Em um período no qual o discurso sanitarista referendava o controle e a vigilância da vida urbana, este comércio provisório dificultava tais objetivos. Em 1913, o chefe da guarda municipal, Gastão Daltro, informou ao serviço de higiene que os fiscais encarregados do serviço de apreensão de gêneros alimentícios impróprios ao consumo não haviam registrado nenhuma ocorrência porque não foram instruídos pelo inspetor de higiene para desempenhar tal função. Em 1915, outro ofício foi encaminhado ao serviço de higiene com o mesmo teor.⁶² Apesar da secretaria de higiene pública neste período adotar uma política de ingerência na vida urbana, vistoriando casas, interditando estabelecimentos comerciais e restringindo a venda de alimentos na rua, o controle das condições de higiene dos produtos consumidos pelos festeiros não parecia eficiente.⁶³

Aliás, as já precárias condições de higiene da capital baiana ficavam mais evidentes quando a população se reunia nas ruas para festejar. Além do ineficiente serviço sanitário, que relegava os moradores a transitar junto a “conductores de

materiais fecais e de águas servidas” despejadas nas vias públicas, hábitos cotidianos dos baianos como expelir urina e fezes nas ruas e praças, se tornavam mais comuns nas ocasiões festivas.⁶⁴ Em 1894, ao comentar a proposta do engenheiro Alexander Miller de instalar cerca de 50 “mictórios inodoros de ferro, madeira e vidro como os de Paris”, nas ruas de Salvador, Freire Maia Bittencout, superintendente de obras da Intendência, enfatizou que “esta cidade se ressentia da necessidade de ter mictórios em diversos pontos d’ella, para que não continue o reprovável e indecente uso de verter-se urina nas esquinas das ruas, o que sobre modo atesta os maus hábitos dos seus habitantes..”.⁶⁵ Estes “maus hábitos”, segundo as autoridades, atestavam o “baixo grau de civilização” dos baianos.

As barracas e botequins que funcionavam no Terreiro de Jesus, na Lapinha e na praça Conde dos Arcos pareciam os mais disputados. Em 1910, Estevão de Jesus solicitou autorização para comercializar “espíritos fortes” no Terreiro de Jesus, enquanto Maria da Luz requereu, em 1912, permissão para vender “iguarias caseiras” na Lapinha. Já Ananias Peixoto pretendia, em 1903, comercializar fogos no distrito de Santo Antônio durante as comemorações do Dois de Julho. Todos foram autorizados a instalar os seus negócios.⁶⁶ Este tipo de comércio estava sujeito a regulamentação expressa em posturas municipais que previam horário e condições de funcionamento.⁶⁷ Mas a regulamentação nem sempre era obedecida pelos comerciantes e frequentadores. Em 1896, José Repariz foi multado por manter a sua taverna no Terreiro de Jesus, aberta após as 22 horas no dia 2 de julho. Em 1900, foi a vez de Joaquim Andrade ser punido pelo mesmo delito.⁶⁸ A quantidade de comerciantes infratores demonstra que valia a pena correr o risco de ser multado, sendo lucrativo manter a insistente freguesia festejando até altas horas a Independência da Bahia.

Também a prática de jogos proibidos motivava algumas prisões e multas. João Baptista de Barros foi multado em 2 de julho de 1894 por estar jogando o “Sete”, provavelmente um jogo de azar com dados, no Terreiro de Jesus.⁶⁹ Entretanto, mesmo sendo irregular, a documentação disponível sobre a repressão a este tipo de contravenção sugere que as punições aos infratores eram raras. A punição a João Baptista parece ter sido mais uma exceção do que regra. Por vezes, a proibição de jogos como o “Sete” parecia restringir-se a determinados lugares. Em 1899, durante as comemorações do Dois de Julho o delegado Cassiano Lopes procurou coibir a prática do jogo do “Sete” durante “as noites de iluminação” para as festas do Dois de Julho. Entretanto, tal permissão foi concedida nas celebrações no Campo Grande.

Talvez o delegado temesse mais os jogadores do Terreiro de Jesus do que os do Campo Grande, sugerindo uma discriminação social do divertimento. A atitude do delegado referenda a análise de Nancy Rita Assis para quem os jogos proibidos neste período eram uma prática, lazer ou vício a depender do ponto de vista do observador.⁷⁰ O hábito de jogar se estendia por diversos pontos da cidade incluindo grupos sociais diferenciados.⁷¹ Na imprensa mencionava-se a “jogatina” como um hábito que envolvia desde o “viciado de gravata” até o “ganhador”, “na promiscuidade dos pardieiros”, como eram designados pela imprensa descontente com os estabelecimentos próprios a este divertimento.⁷²

A própria negligência policial em relação aos jogos de azar na cidade revela que a repressão não era ostensiva e sistemática. Esta tolerância gerava denúncias nos jornais locais. O *Jornal de Notícias*, em 1898, solicitava ao chefe de segurança pública, em nome dos “chefes de famílias”, a adoção de medidas enérgicas contra o “nefasto jogo do bicho”, que “campeia a modo de envilecer-nos o nome de povo civilizado”.⁷³ O jornal *A Tarde* - onde se registravam mais queixas contra as “combucas” nas quais

funcionavam o jogo do bicho - ironizou em 1913 a relação entre polícias e apostadores:

“Sem cerimonia! banquem na praça pública que a polícia é tolerante, e talvez, ande até estudando a regulamentação do jogo. Antigamente era na Sé, num becco, ...que se bancava jogo. Havia um certo recato (...). Hoje não. Em todas as ruas, banqueiros e ‘pontos’ entendem-se muito bem. Falam, palpitam, discutem e quando aparece a polícia ou adhere e joga ou é muito bem tratada a cerveja e vinho”.⁷⁴

O mesmo jornal elogiou, em 1916, o delegado Farias por ter interditado uma casa de jogos na cidade baixa e apreendido, pessoalmente, 4 roletas e “diversos panos de jogos” no alto do Bonfim, durante sua festa.⁷⁵ Ofensivas como a do delegado Farias ganhavam notoriedade nos jornais mas não intimidavam os jogadores. Em 1920, *A Tarde* lamentava que, apesar da iniciativa de alguns delegados de polícia, a cidade continuasse sendo o “paraíso da jogatina”.⁷⁶ Em relatório enviado ao governo do Estado, o próprio chefe de polícia, Álvaro Cova, reconhecia a dificuldade de coibir-se os jogos de azar “impedindo assim o desprestígio” da instituição devido à “impunidade favorecida pela chicana”.⁷⁷

Mas comer, beber demasiadamente e apostar em jogos de azar eram apenas alguns dos “excessos” cometidos na festa. Martiniana Brigida dos Santos foi presa no dia 2 de julho de 1896, no distrito da Sé, porque, ao invés de entoar hinos patrióticos, proferia “palavras obscenas à moral.” No mesmo ano, Silvano Batista e Manoel Thomaz foram “recolhidos pela polícia” por provocarem desordem no distrito da Sé.⁷⁸ Por vezes, a “exaltação patriótica” dava lugar à violência. Foi o que aconteceu em 1904, às 21 horas, durante um samba no beco do João Simões. Em meio à festa,

Januário Villas- Boas, vulgo Arisco, desferiu duas facadas contra Cosme Miguel. O motivo do conflito não foi esclarecido.⁷⁹ Os sambas, tão comuns nas festas de rua na Bahia, eram vistos como uma farra que favorecia esta espécie de atrito.

Como os caracterizou o *Diário da Bahia* em 1916, sambas eram uma “diversão incômoda.” Avaliação compartilhada, segundo o jornal, pelos moradores do distrito de Santo Antônio, que solicitaram a intervenção do secretário da segurança pública no sentido de impedir a realização de um samba na localidade denominada de Cidade de Palha, um bairro periférico do distrito de Santo Antônio.⁸⁰ Este samba, de acordo com os requerentes, reunia “indivíduos de conducta duvidosa” que diziam ter licença do subdelegado para a farra. A opinião do *Diário de Notícias* sobre o assunto foi a seguinte:

“Semelhante diversão constitui um atentado à **moral pública**, uma vez que os ‘sambas’ **sempre terminam em grande charivari**, e proferimento de palavras obscenas”.⁸¹

Os sambas incomodavam por serem tidos como focos de violência, espaços possíveis de desordem moral e corrupção dos costumes. Já que as rodas de sambas, onde se valoriza o baixo corporal, se apresentavam como ambientes propícios para obscenidades e quebra de normas sociais. Ao considerá-los como ante-sala de “um grande charivari”, o articulista os relacionava a um possível e perigoso descontrole dos “indivíduos de conduta duvidosa”.⁸²

Naquele período as expressões da cultura popular como os sambas começavam a ser interpretadas, por alguns grupos da elite baiana, como formas comemorativas que não se adequavam ao Dois de Julho. Os críticos do civismo festivo dos baianos

consideravam tais comemorações destoantes dos padrões de civilidade e patriotismo, inspirados na sociedade européia, tão em voga na época. Deste modo, os esforços do IGHBa e da Liga de Educação Cívica na organização das comemorações refletia a preocupação dos reformistas com o civismo popular nas comemorações do Dois de Julho. Como assinala Hidalgardes Vianna, para os integrantes destas associações “aquela patriotada” deveria acabar, pois a “data pedia que a venerassem de outra forma”.⁸³

No entanto, apesar das críticas, este civismo, que não parecia diferenciar-se de outras comemorações populares na velha Bahia e contavam com o incentivo de pessoas destacadas na sociedade da época. O jornalista e deputado estadual Cosme de Farias cursou apenas a escola primária foi um destes entusiastas da festa: compunha comissões para angariar donativos, convidava autoridades e incentivava o desfile dos carros dos caboclos mesmo nos anos em que o IGHBa não os incluiu no cortejo oficial. Apesar de também ser jornalista, Cosme de Farias apresentava-se alheio às críticas da imprensa e se comprometia com a realização destes festejos. O popular político se incubia de manter a tradição de convocar a soltura de presos em comemoração ao Dois de Julho.⁸⁴ Esta foi a justificativa para que, no dia 4 de julho de 1914, o chefe de polícia Álvaro Cova atendesse um seu pedido e colocasse em liberdade “todos os presos que estavam correncionalmente recolhidos à casa de detenção”.⁸⁵

A iniciativa de Cosme de Farias parece ter referência numa prática comum as comemorações do Dois de Julho do período imperial, quando se concedia, durante a festa, a liberdade a escravos. Tinha-se, assim, uma associação simbólica entre a liberdade da pátria e a liberdade individual. Certamente, muitos dos festeiros que cometiam “excessos” como Martiniana dos Santos beneficiavam-se do empenho de

Cosme de Farias em manter a tradição. Por outro lado, a atuação do político baiano, revela como pessoas que usufruíam de prestígio social exerciam uma certa tutela sobre os populares, personalizando relações, como era freqüente na sociedade baiana colonial e imperial. Divulgando e referendando tais atitudes as elites baianas exerciam a cidadania da qual falavam, como requisito da modernidade republicana, pautando-se em relações sociais arcaicas, apreendidas no passado escravista que tanto as envergonhava.

Em meio aos lamentos dos jornalistas quanto à decadência das comemorações do Dois de Julho, a ingerência do IGHBa e da Liga de Educação Cívica na organização da festa era sempre saudada pela imprensa como uma possibilidade de restituir-se o brilhantismo dos anos imperiais, mas também de redimensioná-la para a promoção do “verdadeiro espírito” cívico. Embora preocupados em manter a concorrência a tais celebrações, muitos jornalistas julgavam que o civismo dos baianos era demasiadamente festivo. Comentando os festejos do Dois de Julho, um deles escreveu em 1921:

“Em verdade, em verdade, não somos dos que lastimariam a redução dos festejos tradicionais do dia 2 de julho, se o que eles perdessem em espalhafato inexpressivo ganhassem em solenidade e gravidade. (...) O berreiro das ruas, a discursaria, as bandeirolas, as estopadas festivas, raramente evidenciadoras de sinceridade e compenetração de seus promotores e comparsas, não significam grande cousa: **há meios quiça mais pertinentes e efficientes de cultivar as memórias gloriosas do passado.**”⁸⁶

Provavelmente, os meios considerados pertinentes pelo jornalista não comportariam comemorações de rua com batuques, jogos, sambas e cachaça. Os

festejos públicos que tradicionalmente ocorriam no dia 2 de julho já não correspondiam aos seus anseios. Na sua opinião, a “patriotada” dos baianos deveria dar lugar à compenetração cívica.

Mas, para o estabelecimento deste civismo idealizado não se propunha a exclusão da participação popular na festa, e sim integrá-la dentro de determinados padrões de conduta. Não se tratava de esvaziar as ruas, mas de disciplinar as formas celebrativas de sua ocupação. Como sintetizou o *Diário da Bahia*, o que se propunha naquela data “imorredora”, era que “falem menos pendões e galhardes desfraldados”, incentivando-se a “verdadeira comoção patriótica”.⁸⁷ Afinal, era preciso manter o sentido pedagógico do cortejo, pois o “espalhafato das ruas” não se mostrava condizente com as emergentes idéias de civilidade e civismo. Contudo, se parecia claro o que incomodava os reformistas, não parecia definido como esta “comoção patriótica” seria expressa nas ruas republicanas. A eventual participação dos clubes carnavalescos e sociedades recreativas na festa se constituía em novidade polêmica e ilustra bem esta indefinição.

Em 1903, o próprio intendente municipal convidou o clube carnavalesco Cruz Vermelha e a Sociedade Euterpe para participarem das comemorações do Dois de Julho. Atendendo ao convite, ambas se fizeram representar por uma comissão de sócios que desfilou junto às autoridades.⁸⁸ Com as tentativas de incrementação do carnaval “elegante”, as associações recreativas predominantemente brancas foram estimuladas a sair às ruas durante os festejos pela Independência. Não encontrei registro da participação de grupos carnavalescos como os Pândegos da África ou Africanos em Progresso nos anos em que as entidades recreativas foram convidadas a desfilarem no Dois de Julho. Aqui, a ausência é reveladora: evidentemente, para as elites, empenhadas em divulgar hábitos e valores europeus, clubes carnavalescos como o

Euterpe eram mais bem vindos às festividades públicas que aqueles semelhantes a um “candomblé colossal a perambular pelas ruas da cidade”, como definia Nina Rodrigues os grupos africanos.⁸⁹ Entretanto, a participação de clubes, ranchos e cordões trazia a mostra a indefinição tanto dos organizadores quanto dos críticos da festa, em relação à feição que tais celebrações deveriam assumir.

Como já vimos, a participação de entidades recreativas no bando anunciador em 1920 suscitou elogios e críticas. O debate se prolongou quando *A Tarde* batizou de “carnaval patriótico” os festejos cívicos daquele ano. Segundo o periódico, o título era apropriado, pois o “intendente promettera a cidade uma festa que honrasse as suas tradições cívicas, surpreende-a com uma zabumba que satisfaz às suas tradições carnavalescas.”⁹⁰ Por alguns dias o jornal *A Tarde* se dispôs a criticar a organização da festa de 1920, publicando quadrinhas irônicas como a seguinte:

“Foliões! A postos! Vamos
para a troça e o bacanal,
o Dois de Julho festejamos
com farras de carnaval.”⁹¹

Talvez cedendo às críticas preliminares, as comemorações de 1920 não se mostraram tão carnavalescas como havia sido propagandeadas. A discussão sobre os legítimos participantes do cortejo nos esclarece sobre a diversidade de sentidos que podiam ser atribuídos ao Dois de Julho. Se por um lado havia quem se preocupasse com a nítida diferenciação entre o Carnaval e o Dois de Julho, por outro haviam aqueles dispostos a garantir a popularidade da festa levando às ruas blocos e cordões, ou ainda promovendo o modelo europeu de farra momesca com a saída de determinados clubes recreativos. Apesar do jornal *A Tarde* ter atribuído ao intendente a responsabilidade pela “patuscada carnavalesca” de 1920, as divergências sobre a

presença de grupos carnavalescos revelava que o dilema não era exclusivo dos organizadores.

Se havia controvérsia sobre a participação das agremiações recreativas no cortejo cívico, os bailes promovidos nos clubes Elite, Politheama e Euterpe em comemoração a Independência desfrutavam de aprovação generalizada. O clube Politheama promoveu em 1903 um baile de máscaras que recebeu o seguinte comentário do *Diário de Notícias*:

“Esteve influidíssimo o baile popular a caracter que hontem se realizou no politheama bahiano, como início dos festejos do 2 de julho. Os foliões concorreram n’um immenso número e pintavam o sete, o diabo, a manta, os canecos, em muitas danças e, sobretudo, no seu predileto maxixe. Terminou ao romper da madrugada.”⁹²

A predileção dos “foliões” pelo maxixe sugere que o Politheama promoveu um baile para uma clientela despreocupada com a compenetração e solenidade. Marta Abreu identificou o maxixe como uma das atrações mais populares das festas do Divino no Rio de Janeiro nos fins do século XIX. Segundo a autora o maxixe consistia em “movimentos largos e amplos, sempre condenados pelos moralistas” e possuía “acentuações exageradas, desenhos melódicos ondulantes e ritmos requebrados; era uma coreografia muito movimentada, rica de passos e de figuras, muitos deles emprestados ao batuque e ao lundu”.⁹³ E Gilberto Freyre foi ainda mais enfático quanto a origem “marginal” do maxixe, ao destacá-lo como “uma dança não só de negro como acanalhada”.⁹⁴

Dançando o maxixe, por trás das máscaras e longe das vias públicas, a carnavalização, e mesmo a africanidade da festa não parecia incomodar os que condenavam o civismo festivo. Nos bailes intra-muros permitia-se associar o Dois de

Julho aos requebros do maxixe e ao anonimato das máscaras, mas no espaço público tal associação representava uma ameaça à ordem social. Comemorando até a madrugada, os “foliões” integravam as comemorações da Independência às alegrias momescas que, já naquela época, tanto mobilizavam os baianos. Por outro lado, este consentimento parece relacionar-se à crescente promoção de bailes públicos de carnaval por clubes recreativos, nas primeiras décadas da República, visando desestimular a então incômoda prática do entrudo de rua. Promovendo-se comemorações carnavalescas e/ ou cívicas em espaços restritos tentava-se evitar as exhibições “burlescas” e “descabidas” da cultura popular presentes nas farras do entrudo e nos festejos da Independência nas ruas baianas.⁹⁵

Mas, se o jornal definiu o baile do clube Politeama como popular, também haviam festas que não podiam ser incluídas nesta categoria. O mesmo clube ofereceu, em 1921, um “espetáculo de gala”, com shows “cômicos e líricos” e ainda, na tela do cinema, filmes.⁹⁶ O “espetáculo de gala” com exibição de películas cinematográficas, destinava-se a freqüentadores diversos daqueles dos bailes onde se dançava o maxixe. Os demais clubes, que ofereciam recepções, visavam uma clientela mais “refinada”. O Elite Clube, dizia fazer uma “escrupulosa seleção de sócios” para exhibir atrações estrangeiras, como a artista Blanche Belle numa festa em homenagem ao Dois de Julho.⁹⁷ Também o Euterpe convidou as “famílias” para o sarau dançante no dia 2 de julho, e ressaltava: o traje seria o elegante smoking.⁹⁸ Cortejos, bailes, saraus...o extenso ciclo da festa confirmava os versos de Jayme de Farias Góes:

Toda festa na Bahia, tem a véspera,
tem o dia, tem a ida, tem a volta,
tem novena, tem trezena, ou tem
o bando e o grito, domingo,
segunda e terça, com muita fogueteria!⁹⁹

Outras zonas festivas : Dois de Julho nos bairros

O civismo festivo dos baianos não se expressava publicamente apenas na data oficial de comemoração da Independência. Distante do centro da cidade, espaço da festa oficial, as comemorações do Dois de Julho se estendiam a outros períodos e lugares. Nos bairros periféricos, grupos de moradores custeavam e se divertiam no seu próprio Dois de Julho. Desde os anos imperiais que em várias freguesias formavam-se comissões para “fazer um Dois de Julho” em período livremente estipulado pelos moradores sem necessariamente coincidir com os festejos oficiais. O Dois de Julho de bairro podia acontecer em qualquer época do ano. Como escreveu Hildegardes Vianna, “de acordo com o gosto dos moradores, os distritos ou ruas festejavam o seu 2 de julho a seu modo e quando bem lhes aprouvessem. (...) Havia sempre um caboclo trepado numa carroça, um tambor na vanguarda”.¹⁰⁰

A festa se espalhava por vários cantos da cidade: Cidade de Palha, Cruz do Cosme, Bom Gosto da Calçada, Rio Vermelho, Massaranduba, Baixa dos Sapateiros... Em agosto de 1913 foi promovido um Dois de Julho na Rua do Oiro que fazia parte do distrito de Santo Antônio, contando com inúmeras atrações. Além do desfile com os caboclos foram programados três dias de festa com banda de música policial tocando a noite em um “arranjado coreto”, “diversões magníficas”, sob “iluminação profusa” e “esplêndida kermesse”. Sem poupar adjetivos, os organizadores enfatizavam a grandiosidade do evento, que contava com a colaboração da Intendência na concessão da “iluminação caprichosa” e da banda de música.¹⁰¹ Por vezes diversas localidades promoviam as suas festas na mesma época. Em 1905 foram realizadas, no dia 6 de agosto, o Dois de Julho dos bairros do Castro Neves, no

distrito de Brotas, de Plataforma, de Salinas das Margarinas e Engenho da Conceição. Todos apresentavam uma programação que incluía o bando, o cortejo com os caboclos, bandas de música e festas noturnas. Eram miniaturas dos préstitos principais como assinalou Antônio Vianna, para quem os festejos eram tão parecidos aos da Lapinha que até mesmo “se registravam correrias na volta do carro!”.

Na Cidade de Palha acontecia um Dois de Julho dos mais concorridos. Cabe lembrar ao leitor ter sido neste bairro que, em 1916, se reuniam “individuos de conducta duvidosa” para sambar. A programação era divulgada nos jornais locais indicando que os organizadores esperavam receber “patriotas” de outras localidades. Deste modo a festa além de proporcionar o reforço dos vínculos entre vizinhos, criava possibilidades de que novas relações fossem construídas. O Dois de Julho da Cidade de Palha se prolongava por vários dias, a exemplo da programação oficial em comemoração da Independência :

“O Dois de Julho da Cidade de Palha tinha um bando anunciador. Saía oito dias antes com bandas de música, archotes e foguetes. Havia na véspera do evento uma levada de carro. O caboclo era posto sobre uma carroça ornamentada com palmeiras e crotons plantados em latas grandes. Bandeirolas de papel se cruzavam nas ruas e palmas eram pregadas às fachadas das modestas residências. (...) A população do bairro era pobre, constituída de pedreiros, carpinteiros, carroceiros, lavadeiras, uns poucos ‘ricos’ mestres de obra, porém nunca ficou lista de donativos em branco”.¹⁰²

Mesmo já se constituindo em eventos tradicionais nos primeiros anos republicanos, essas comemorações de bairro tornaram-se alvo de críticos que, através da liga de Educação Cívica, procurou coibi-las. Contudo, moradores de bairros

populares como a Cruz do Cosme, e Cidade de Palha requeriam, anualmente, à Intendência licença para armar palanques, barracas e promover foguetórios no “Dois de Julho” de seus bairros sendo freqüentemente atendidos.

Até mesmo um “Dois de Julho” no beco do Gilú, situado na península Itapagipana na cidade baixa, “ao fundo de cercas de quintal”, foi autorizado pela Intendência em agosto de 1897, que avaliava “não haver inconvenientes para tal festança”.¹⁰³ O mesmo beco do Gilú preocupava o inspetor de higiene em 1890, ao requerer à Intendência a demolição de prédios ali instalados, pois serviam como “depósito de imundícies prejudiciaes a salubridade pública”, além de serem ocupados para “fins indecentes”.¹⁰⁴ O local também era tido como um dos pontos mais movimentados da lavagem do Bonfim, quando ali acontecia uma festa com “proporções de um saturnal”, com a reunião das “mulatas e crioulas da cidade, com um séquito imenso de capadócios, pernósticos e trovadores”.¹⁰⁵

O Dois de Julho entre as cercas de quintais e em meio a “imundícies” no beco do Gilú contrastava com os festejos oficiais promovidos no Campo Grande cercado de “vivendas elegantes”. Como território de licenciosidade de pretos e diversão popular, o beco do Gilú demarcava a feição distinta que os festejos do Dois de Julho de bairros tinham das comemorações oficiais. Fora das avenidas principais da cidade e da custódia do IGHBa, as celebrações da Independência podiam contemplar as rodas de samba e os foguetórios, enquanto caboclos confeccionados e ornamentados pelos próprios festeiros desfilavam pelas ruas embandeiradas e pelos quintais dos festeiros .

A autorização dessas festas de bairros era condenada pelo folclorista e jornalista Antônio Vianna, que publicou no *Diário de Notícias*, em 1913, as seguintes considerações:

“de uma feita, um dos sábios escritores da metrópole registrou que aqui na Bahia, no dia da nossa constituição e aniversário da entrada das tropas libertadoras na cidade, o povo fazia loucuras arrastando carros com bonecos de madeira remendados num arremedo dos triunfadores. **E que bonecos! Caboclos nus e ali em cima de tais carros representando a nossa raça ou coisa que o valha**”.¹⁰⁶

Antônio Vianna, um adepto do projeto moralizador, sugeria a Liga de Educação Cívica ensinar “o povo a ser povo”, evitando assim “estas exhibições grotescas que aos nossos olhos causa pesar e aos dos estranhos escárneo e motejo para conosco”. A indignação do folclorista foi provocada pelo anúncio de um Dois de Julho de bairro, certamente autorizado pela Intendência, no dia 14 de dezembro daquele ano em uma localidade que não consegui identificar. Na sua argumentação, Antônio Vianna apresentava a seguinte consideração: “o que não pode nem deve ficar é o ridículo de em cada canto do ano um 2 de julho, e em cada 2 de julho a comemoração dos hábitos arcaicos”.¹⁰⁷

Aos olhos de Antônio Vianna tratava-se de uma adaptação grosseira que desvirtuava o sentido cívico das celebrações. Adaptação conhecida de perto pelo folclorista, pois ele costumava participar como convidado de honra de muitas destas festas, principalmente das que aconteciam na Cidade de Palha. Talvez ao convidá-lo os festeiros esperassem que as suas críticas contundentes fossem amenizadas. Em sua missão cívica o folclorista antecipava o fim destes eventos, divulgando que a Liga “andou a catequizar o pessoal e o fervor arrefeceu, de jeito a terem desaparecido tais exhibições ingênuas”. Possivelmente, nas suas incursões aos festejos de bairro, ele mesmo se encarregasse desta catequização. Afinal, na sua análise cabia esclarecer o

“povo” da seguinte questão: o “2 de julho não é brincadeira e, sim, patrimônio cívico da Bahia”.¹⁰⁸

O *Diário de Notícias*, onde o articulista trabalhou, foi um dos mais críticos a tais eventos, ainda que eventualmente divulgasse alguma comemoração temporã do Dois de Julho. Em 1913, ao apoiar as mudanças nas comemorações oficiais da Independência na Bahia queixou-se das “bambachatas que os estrangeiros assistem” vendo muitas vezes a própria “bandeira nacional à frente da garotagem gritadora”. E aconselhava os poderes públicos a não mais consentirem com tais “práticas depoentes da civilização desta grande terra que veio, ha tantos anos, abandonada, entre à má compreensão de muita gente.” Antonio Vianna parecia contar com os projetos reformistas de J. J. Seabra para desarticular o Dois de Julho de bairros.¹⁰⁹

Mesmo a Liga se empenhando em “catequizar” os festeiros, definindo tais eventos como contribuições para “o mau conceito que gozamos em matéria de civilização”, as autoridades continuaram a autorizá-los. Os inconvenientes apontados por Antônio Vianna não lhes pareciam tão graves. Ao autorizar as festas de bairros as autoridades demonstravam tolerar estes festejos contanto que ocorressem em áreas distantes do centro da cidade, na periferia. Por sua vez, Antônio Vianna preocupava-se com as concepções de civismo e de civilidade construídas fora do alcance daqueles que se julgavam aptos a ensinar ao “povo a ser povo”.

Em um Dois de Julho na Penha, em 1910, Ursulino dos Santos Rego foi preso por ter promovido desordem completamente molhado. Segundo a polícia, Ursulino era “useiro e viseiro” nestas façanhas, e parecia à vontade para praticá-la na comemoração pela Independência.¹¹⁰ Com a sua façanha, Ursulino demonstrava que não distanciava a celebração cívica da diversão com água tão própria ao estruído. A “patriotada” de bairros favorecia “excessos” como o de Ursulino, indo de encontro

aos esforços de letrados como Antônio Vianna interessado em redefinir as práticas culturais exibidas nas ruas da velha Bahia.

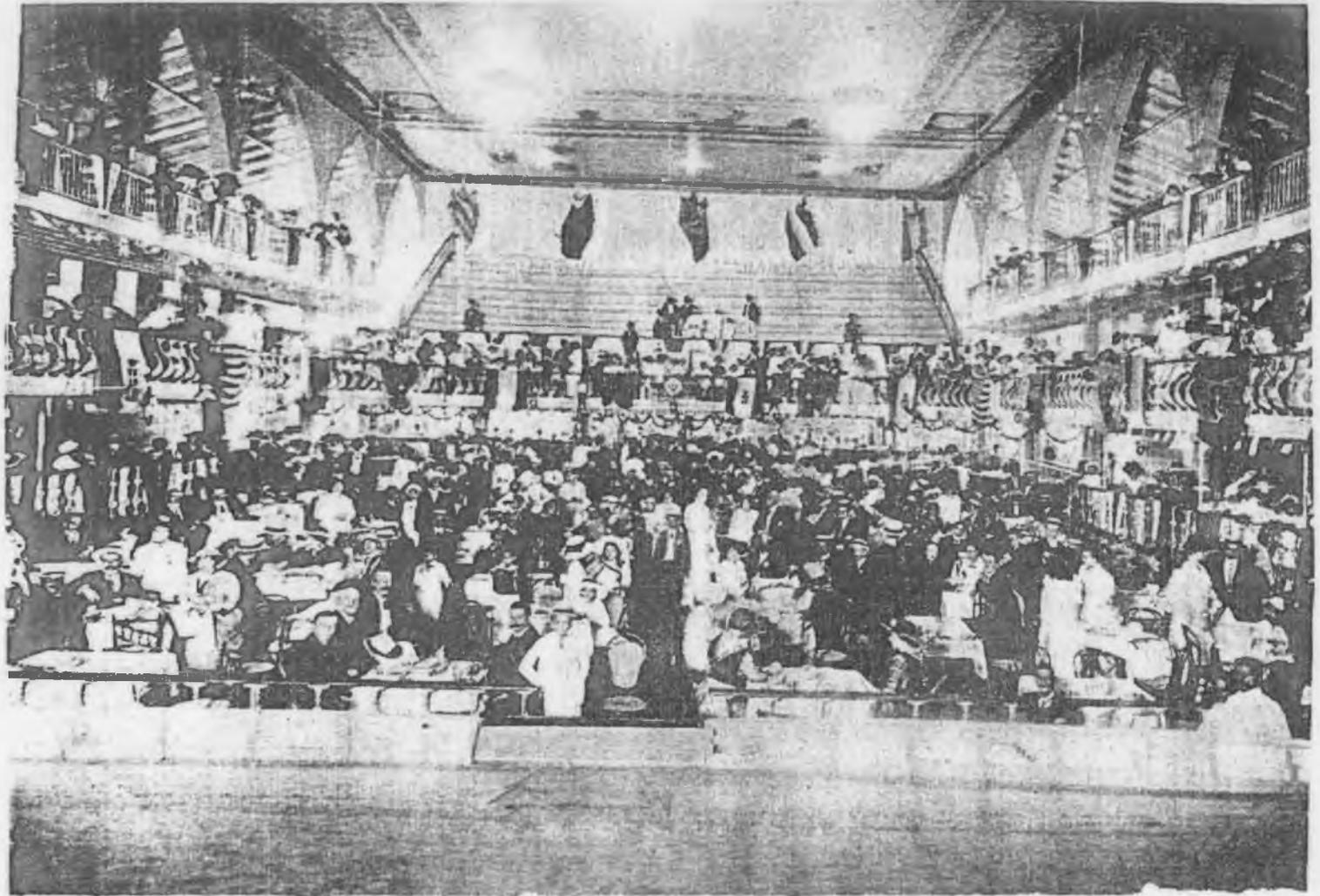
O que desagradava os críticos dos festejos de bairros era precisamente a autonomia exercida pelos populares para ressaltar ou atribuir sentidos próprios às celebrações do Dois de Julho, elaborando assim leituras alternativas de civismo. Esta autonomia os afastava da idéia de formalidade e “seriedade patriótica” vistas como inerentes a estas celebrações, segundo a compreensão dos reformistas. Se era possível tolerar as apropriações expressas nas festas oficiais, não era aceitável as que se construía longe da tutela das autoridades e dos letrados. O limite entre a tolerância e a aceitação estava em questão.

As disputas em torno do sentido da festa era também em torno de valores e hábitos urbanos vinculados às hierarquias sociais. Comemorando no espaço público, os baianos instituía novos sentidos a tradicionais expressões culturais, reelaborando o papel das comemorações do Dois de Julho na sociedade da época. Enquanto nos anos imperiais tais eventos tanto podiam marcar a autoridade do imperador diante da população, ou possibilitar que os populares zombassem dos comerciantes portugueses, nas primeiras décadas republicanas a festa podia ser campo de exercício de uma pedagogia civilizatória, de controle social, além de ser palco para a encenação da irreverência, da crítica, do prazer pelos populares. Espaço de afirmação de identidades, de conflitos, mas também de tolerância, a rua festiva do Dois de Julho exibía uma cultura urbana múltipla em seus sentidos e expressões. Como veremos a seguir, os diversos significados conferidos aos caboclos que desfilavam no cortejo do Dois de Julho nos contam um pouco mais sobre esta complexa multiplicidade e como naquela época, os grupos sociais estabeleciam tensões e administravam divergências.

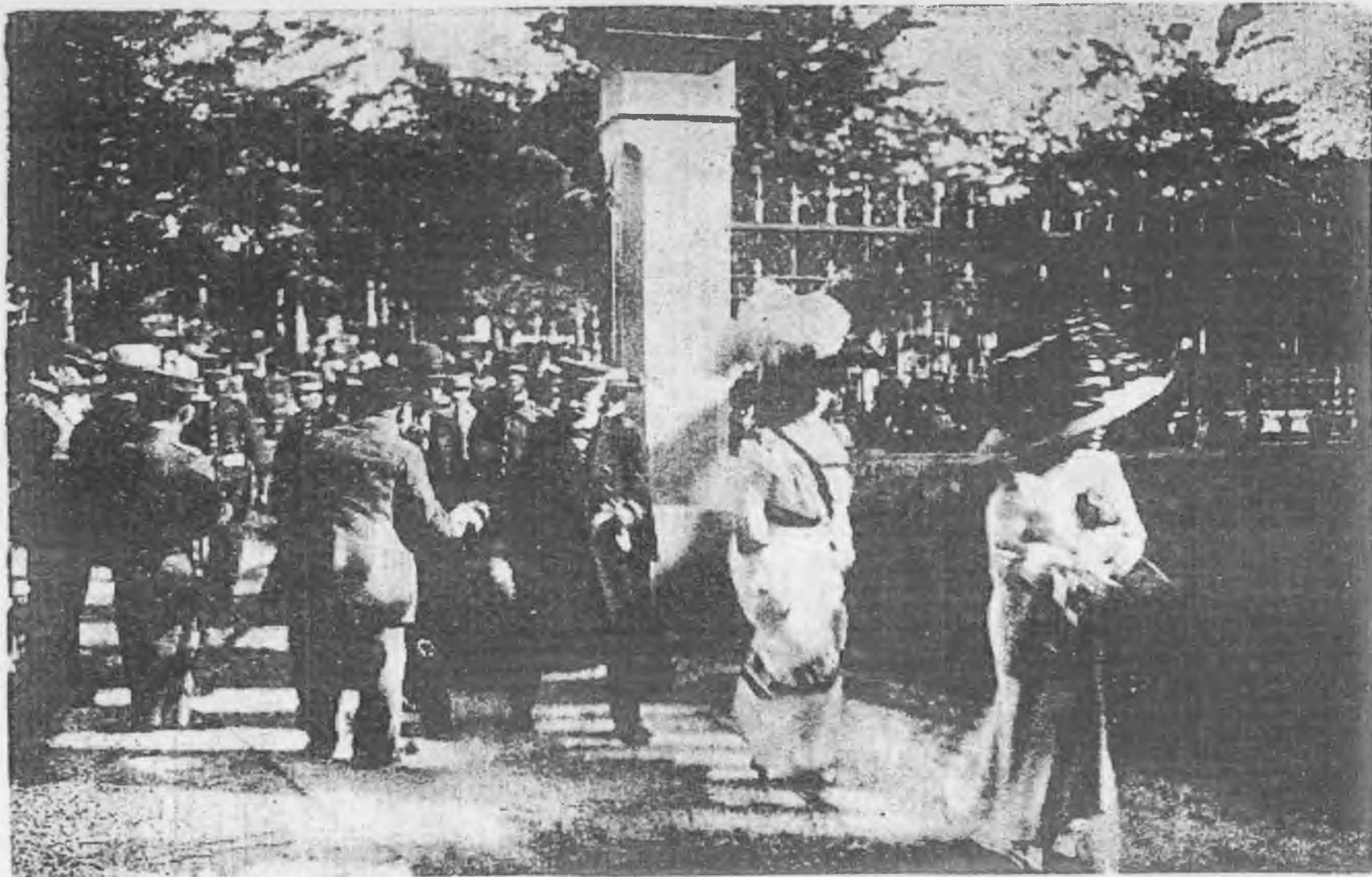
¹ *Diário de Notícias*, 30.06.1913.

- ² J. da Silva Campos, *Crônicas Bahianas do século XIX*, Bahia, Imprensa Oficial, 1937, p. 2.
- ³ Melo Moraes Filho, *Festas e Tradições Populares do Brasil*, São Paulo, Ediouro, 1945, p.63.
- ⁴ Pierre Verger, *Notícias da Bahia (1850)*, Salvador, Corrupio, 1988, p. 110.
- ⁵ APMS, *Posturas Municipais*, livro 2, n. 146, 1920.
- ⁶ Hidelgardes Vianna, *Breve Notícia Sobre Acontecimentos na Bahia no início do século XX*, Salvador, UFBA, Cadernos CEDES, n. 99, p.14
- ⁷ APMS, *Posturas Municipais*, livro 1, n. 33A, 1901.
- ⁸ Jacques Heers, *Festas de Loucos e Carnavais*, Lisboa, Dom Quixote, 1987, p. 23.
- ⁹ João José Reis esclarece que : “A execução de danças e mascaradas no espaço da festa religiosa fazia parte de uma antiga tradição portuguesa, ligada a permanência de fortes elementos pagãos no catolicismo da península Ibérica.” Sendo entre nós reforçada pela contribuição africana também adepta delas. João José Reis, *A Morte é uma Festa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 66. Também há referências a este costume em Mary Del Priori, *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, São Paulo, Brasiliense, 1994, pp 42-60. Sobre o uso de máscaras na Europa : Peter Burke, *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 207.
- ¹⁰ *A Tarde*, 25.06.1920.
- ¹¹ *Diário de Notícias*, 15.06. 1920.
- ¹² *A Tarde*, 28.06.1920.
- ¹³ Sobre estes rituais ver : Manoel Querino, *A Bahia de Outrora*, Salvador, Progresso, s/d. e Melo Moraes Filho, *Festas e Tradições Populares do Brasil*, São Paulo, Ediouro, 1945.
- ¹⁴ Manoel Querino, *Notícia Histórica sobre o 2 de julho de 1823 e sua comemoração na Bahia*, Revista IGHBA, n. 48, 1922, p. 97.
- ¹⁵ Moraes Filho, *Festas e Tradições Populares no Brasil*, p. 125
- ¹⁶ *Diário de Notícias*, 04.07.1898 e *Diário de Notícias*, 12.06.1917.
- ¹⁷ *Diário da Bahia*, 08.07.1904.
- ¹⁸ *Diário de Notícias*, 12.09.1904
- ¹⁹ *A Tarde*, 03.07.1914
- ²⁰ *Diário de Notícias*, 01.07.1915
- ²¹ *Diário de Notícias*, 17.06.1903
- ²² *A Tarde*, 30.06.1903
- ²³ Clementino Fraga, *Gazeta Médica da Bahia*, 1914, p. 241, apud Schwarcz, *O Espetáculo das Raças*.
- ²⁴ Schwarcz, *O Espetáculo das Raças*. p.202- 218. Também analisou esta questão Jurandir Freyre Costa, *Ordem Médica e Norma Familiar*, Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- ²⁵ Verger, *Notícias da Bahia*, p. 110.
- ²⁶ Querino, *A Bahia de Outrora*, p. 46.
- ²⁷ Thales de Azevedo, *As Elites de Cór*, São Paulo, Brasiliana, 1955.
- ²⁸ Santos, “Sobrevivências e Tensões”, p. 44
- ²⁹ Moraes Filho, *Festas e Tradições*, p. 64.
- ³⁰ *Diário da Bahia*, 04.07.1903 Sobre a condição feminina na Bahia entre 1890-1940 ver Ferreira Filho, “Salvador das mulheres”.
- ³¹ *Diário de Notícias*, 01.07.1903.
- ³² *Diário de Notícias*, 04.07.1921.
- ³³ *Diário de Notícias*, 27.06.1921
- ³⁴ Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, Rio de Janeiro, Record, 1990, p. cxx.
- ³⁵ Margareth Rago, *Os Prazeres da Noite- prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890 - 1930)*, São Paulo, Paz e Terra, 1991, p. 57.
- ³⁶ Alberto Heráclito Ferreira Filho analisa o trabalho feminino no espaço público em “Salvador das Mulheres” pp.30-45.
- ³⁷ Antonio Vianna, *Casos e Coisas da Bahia*, Salvador, Museu do Estado, 1950, p.104.
- ³⁸ *Diário de Notícias*, 03.07.1900
- ³⁹ Gutemberg Cruz, *Gente da Bahia*, Salvador, P&A, 1997, p. 15. Antônio Loureiro de Souza, *Bahianos Ilustres (1565 - 1925)*, IGHBA, Salvador, 1949, p. 125.
- ⁴⁰ Santos, “Sobrevivências e Tensões Sociais”, p. 42.
- ⁴¹ Roger Chartier discute os sentidos do termo representação em *A História Cultural- entre práticas e representações*, Rio de Janeiro, Difel, 1990.
- ⁴² Marieta Alves, *Intelectuais e Escritores Baianos - breves biografias*, Fundação Museu do Estado, 1977. Instituto Feminino da Bahia - dossiê Amélia Rodrigues, discurso alusivo ao 02.07.1923.

- ⁴³ *A Tarde*, 11.09.1915
- ⁴⁴ Kátia Maria de Queiroz Mattoso, *Bahia século XIX - uma província no Império*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p.440.
- ⁴⁵ *A Tarde*, 01.02.1920.
- ⁴⁶ *Diário de Notícias*, 04.07.1904.
- ⁴⁷ Santos, “Sobrevivências e Tensões Sociais”, p.157.
- ⁴⁸ *Diário da Bahia*, 09.07. 1903.
- ⁴⁹ *Diário de Notícias*, 23.06.1903.
- ⁵⁰ *Diário de Notícias*, 06.07.1904
- ⁵¹ Hidalgardes Vianna, “Folclore cívico na Bahia”. In. Ciclo de conferências sobre o sequicentenário da Independência em 1973, Salvador, UCSal, 1977, p. 170.
- ⁵² Roberto Da Matta, *Carnavais, Malandros e Heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1990, p. 41.
- ⁵³ Vianna, “Folclore Cívico na Bahia”, p. 170.
- ⁵⁴ Waldemar Mattos, *Pirajá: relíquia do heroísmo baiano*, Salvador, Centro de Estudos Baianos da UFBA, 1987, pp. 20-27.
- ⁵⁵ Verger, *Notícias da Bahia*, p. 110
- ⁵⁶ *Diário de Notícias*, 29.06.1920
- ⁵⁷ *Diário de Notícias*, 05.07.1900
- ⁵⁸ APMS, Fundo Intendência, Requerimentos - diversos, 1916.
- ⁵⁹ APMS, Fundo Intendência, Requerimentos - diversos, 28.06.1905.
- ⁶⁰ O funcionamento destes estabelecimentos era regulamentado pelas posturas municipais.
- ⁶¹ APMS, Fundo Intendência, Requerimentos - diversos, 1895.
- ⁶² APMS, Intendência Municipal, Ofícios Recebidos, 1913-1916.
- ⁶³ Sobre os problemas sanitários da cidade neste período consultar: Jorge Almeida Uzeda. “A Morte Viglada: a cidade do Salvador e a prática da medicina urbana (1890-1930)”. Dissertação Mestrado, Salvador, UFBA, 1992.
- ⁶⁴ IGHBa, *Relatório Intendência*, 1908, p. 9.
- ⁶⁵ APMS, Ata da 26ª sessão ordinária da Câmara Municipal de Salvador, 26.03.1894.
- ⁶⁶ APMS, Fundo Intendência, Requerimentos - Dois de Julho, 1910 - 1915.
- ⁶⁷ Ao longo dos primeiros anos republicanos foram reeditadas várias posturas que regulamentavam estes estabelecimentos, em geral estabeleciam as 21 horas como limite para o funcionamento na festa do Dois de Julho. APMS, Posturas Municipais, n. 11A (1921), 60A (1916), 146 (1910).
- ⁶⁸ APMS, Fundo Intendência, Autos de Infração, 1989-1910.
- ⁶⁹ APMS, Fundo Intendência, Auto de Infração, 1894.
- ⁷⁰ Nancy Rita Sento Sé Assis, “Questões de vida e morte na Bahia republicana (1890-1930): valores e comportamentos da camadas subalternas soteropolitanas”, dissertação mestrado, UFBA, p. 97.
- ⁷¹ *Jornal de Notícias*, 06.07. 1899.
- ⁷² *A Tarde*, 01.02.1916
- ⁷³ *Jornal de Notícias*, 11.09.1898.
- ⁷⁴ *A Tarde*, 29.07.1913
- ⁷⁵ *A Tarde*, 28.01.1916
- ⁷⁶ *A Tarde*, 15.04.1920.
- ⁷⁷ IGHBa, José Alvaro Cova, *Relatório enviado ao governo do Estado em 1917*, p. 16-17.
- ⁷⁸ Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Sessão Republicana, Série Correspondências/ SSP, doc. 33, 1896.
- ⁷⁹ *Diário de Notícias*, 04 .07.1904
- ⁸⁰ O bairro da Cidade de Palha agora é denominado de Cidade Nova, curiosamente o mesmo nome do bairro onde muitos baianos residiam no Rio de Janeiro no começo do século XX. Infelizmente não consegui identificar quando o bairro mudou de nome.
- ⁸¹ *Diário da Bahia*, 04.06.1916
- ⁸² Sobre o charivari consultar Natalie Zenom Davis, *Culturas do Povo - sociedade e cultura no início da França Moderna*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- ⁸³ Vianna, “Folclore cívico na Bahia”, p. 176.
- ⁸⁴ Cruz, *Gente da Bahia*, p. 215
- ⁸⁵ *Diário da Bahia*, 04.07.1914
- ⁸⁶ *A Tarde*, 02.07.1921



N.2 Festa no Clube Politeama - *Album - Lembranças da Exposição Iconográfica e Bibliográfica Bahiana*, p. 151.



N. 1- Festa no Passeio Público, *Album - Lembranças da Exposição Iconográfica e Bibliográfica Bahiana*, p. 56.

CABOCLOS: OS SÍMBOLOS DA INDEPENDÊNCIA E A DEVOÇÃO POPULAR

Uma multidão ruidosa ocupou as ruas de Salvador na tarde de 13 de maio de 1888. Eram abolicionistas e libertos que comemoravam a decisão da princesa Isabel. O fim da escravidão justificava os fogos, vivas e passeatas. Os estudantes da Faculdade de Medicina, portando seu estandarte, organizaram um desfile pelo centro da cidade, com pausas para discursos e homenagens no teatro São João, que fica ~~na~~ ^{na} ~~rua~~ ~~de~~ ~~Salvador~~ ~~na~~ ~~praça~~ ~~do~~ ~~Palácio~~, nas sedes dos jornais *Diário da Bahia*, *Diário de Notícias* e do Clube Caixeiral. Outro cortejo formou-se na Lapinha; tendo como destaque o carro da cabocla, um dos símbolos do Dois de Julho. Tratava-se de uma ocasião especial: entre jornalistas, acadêmicos e “gente do povo”, a cabocla era “conduzida em triunfo” pelos libertos. Desfilando pelas ruas centrais, em um dia de maio, aquela imagem de índia se misturava aos retratos dos líderes abolicionistas.¹ Talvez, para muitos dos negros que a conduziam, a liberdade conquistada também fosse um mérito dela.

Os caboclos são as principais atrações das comemorações de Dois de Julho. São esculturas de indígenas que até hoje saem às ruas para fazer parte do cortejo cívico celebrativo da Independência na Bahia. Como informa Manoel Querino, a figura do caboclo passou a fazer parte destas comemorações em 1826: depois da vitória sobre os portugueses na batalha de Pirajá, os baianos lhes tomaram uma carreta - transformando-a em troféu - a qual enfeitaram com folhas de café, cana, fumo, simbolizando os frutos da terra. Sobre ela colocaram um descendente indígena.

Posteriormente este foi substituído pela escultura de um índio, simbolizando a raça brasileira. Um novo carro foi encomendado em 1840 para transportar a figura da cabocla, uma representação de Catarina Paraguassú, a índia que teria se casado com o lendário Caramuru, selando assim a aliança entre portugueses e nativos.²

Nos anos imperiais fazia parte das atribuições dos patriotas vestir os caboclos com “esmero e elegância” antes de exibi-los pelas ruas da cidade. A cabocla, por se tratar de uma figura feminina, recebia cuidados especiais. Nas comemorações de 1874, vestiram-na com “um rico saiote de veludo, orlado de galão e franja de ouro fino”, além de colocarem sobre sua cabeça “brilhante diadema, oferecida por damas patrióticas desta terra”.³ Devidamente paramentados, os carros simbólicos atraíam a população para as comemorações pela Independência. Como os santos nas procissões, os caboclos eram saudados durante o cortejo cívico com fogos, vivas e flores atiradas das janelas. Na rua, eram acompanhados por uma “crioulada” barulhenta que conferia popularidade àqueles símbolos da Bahia.

Mantidos em um barracão à Lapinha durante todo o ano, a exibição dos caboclos nas ruas e praças do centro da cidade favorecia a elaboração de diversos significados para os tradicionais símbolos da Independência. Em *Casos e Coisas da Bahia*, Antônio Vianna conta sobre uma discussão entre um comerciante português e um caixeiro que insistia em querer ver o cortejo, com “o santo 2 de Julho”, numa associação do Dois de Julho às costumeiras procissões religiosas da Bahia oitocentista.⁴ A associação do caixeiro não era excepcional, pois as reverências aos caboclos aproximavam-nos aos santos da Bahia.

Também fazia parte das festividades a exposição dos caboclos em coretos armados nas praças. Em uma fotografia do começo deste século, os carros simbólicos aparecem expostos aos olhares de um grupo de homens e crianças negras no Terreiro

de Jesus, mas protegidos por guardas e por uma cerca que mantinha os observadores à distância. Evitava-se assim que as imagens, dotadas de uma certa sacralidade, fossem tocadas. A informalidade era dada pelas flâmulas, bandeirolas e “as folhas nacionais” usadas para enfeitar, bem ao gosto popular da época, contrastando com o brasão nacional destacado no alto do coreto. Em uma cultura pontuada por elaborações sincréticas aquelas figuras indígenas vestidas com penas, adornadas com folhas, bandeirolas e dispostas em um coreto na praça, depois de percorrer as principais vias públicas, suscitava interpretações que, muitas vezes, extrapolavam o sentido cívico inicialmente atribuído a elas. Sendo representações dos heróis baianos das lutas de 1823, também podiam ser santos locais; entidades encantadas; deuses ancestrais...

Neste capítulo pretendo analisar como os caboclos foram interpretados por diferentes grupos sociais baianos no período de 1888 a 1923. Por isso, investigo tanto as tentativas de descredenciá-los como símbolos da Independência quanto as práticas culturais que os referendavam. É também com tal intenção que discutirei as possíveis relações presentes neste período entre os caboclos da Lapinha e as entidades do candomblé.

Voltemos, portanto, a 1888, pois a recorrência aos principais símbolos do Dois de Julho na celebração da abolição pelos ex-escravos, sugere alguns sentidos atribuídos aos caboclos da Lapinha. Nos episódios de 1822-23 os escravos baianos buscaram, ainda que de modo incipiente, beneficiar-se com a Independência brasileira do controle português. Nas considerações de João José Reis, em meio às disputas entre lusos e brancos da terra, os negros “não testemunharam passivamente o drama da Independência”.⁵ Recrutados para compor as tropas brasileiras, escravos vislumbravam poder ocupar uma situação mais privilegiada no cenário político.

Entretanto, conquistada a liberdade nacional foram mantidos no cativeiro, ainda que alguns poucos tivessem adquirido a alforria como prêmio.⁶ Como personagens do “drama” de 1823, a população negra podia interpretar, a partir de suas próprias referências históricas, as lutas pela Independência na Bahia.

Por outro lado, como já foi referido no capítulo anterior, as celebrações do 2 de julho nos anos de intensificação da campanha abolicionista contemplavam a distribuição de cartas de alforrias, geralmente concedidas a crianças, diante de platéias nas quais estavam abolicionistas como Joaquim Nabuco, Luis Gama e Chico Santos - este, presidente emérito da sociedade Libertadora Dois de Julho, escravos e libertos.⁷ Mais do que se constituir em possibilidade efetiva de liberdade para a população escrava, essas alforrias tinham um explícito valor simbólico, por relacionar a conquista da liberdade nacional e o fim da escravidão. Tanto para os abolicionistas quanto para os escravos os caboclos simbolizavam a liberdade. Se no começo do século XIX, os negros carregaram os caboclos para celebrar a libertação do Brasil do domínio português, em 1888 levaram-nos às ruas para comemorar a conquista da sua própria emancipação.

Apesar do *Diário da Bahia* noticiar que os libertos solicitaram ambos os carros para a festa, apenas a cabocla fez parte do cortejo. Esta concessão parcial revela que os emblemas da Independência encarnavam papéis diferenciados. O caboclo reafirma o caráter belicioso da Independência, expressa uma postura guerreira: segurando uma flecha, ele esmaga com os pés uma serpente, que corresponde à tirania lusa. Já a cabocla ressalta a conciliação, demonstra uma atitude mais branda: ereta, ela segura na mão direita a bandeira nacional e na esquerda a baiana. Esta escultura representa a índia Paraguaçu e fora idealizada para substituir a do caboclo. Segundo Manoel Querino em 1846 ele era tido pelas autoridades, como “agressivo em sua atitudes triumphaes”,

devendo-se “preferir o symbolo da mulher hospitaleira que acolhera em seu regaço o naufrago portugues...”⁸

Em se tratando da comemoração pela abolição, provavelmente foi mais prudente evidenciar a serenidade da cabocla ao invés da agressividade do caboclo. Além disso, apesar de ambos os símbolos usufruírem da reverência dos patriotas baianos, o caboclo era visto como o mais tradicional dos emblemas por estar colocado sobre a carreta tomada aos portugueses na batalha de Pirajá - uma preciosidade histórica para os organizadores das celebrações de julho - devendo, portanto, estar resguardado da folia dos negros naquela tarde de maio.

Carregando o carro da cabocla, os populares percorreram parte do trajeto do Dois de Julho. Sairam da Lapinha, seguiram pelo Terreiro de Jesus, passaram pela praça Castro Alves e rumaram até o Forte de S. Pedro. Uma semana depois organizou-se o retorno do carro à Lapinha. Desta vez, com os ânimos arrefecidos, o préstito foi organizado com mais controle das autoridades: à frente estava o esquadrão da Cavalaria do Exército, o Esquadrão Patriótico Joaquim Nabuco e só depois surgia o carro da cabocla, puxado por libertos. Por fim desfilou a Legião da Imprensa seguido pelo carro da Sociedade Abolicionista Libertadora Baiana com o seu estandarte e o retrato de Joaquim Nabuco.

A composição e a ordem deste cortejo inusitado demonstra que, apesar da cabocla ser o elemento central, outros personagens disputavam a atenção da população naquele momento. Predominavam as representações dos abolicionistas. A comissão encarregada de planejar a volta do carro simbólico foi formada por Eduardo Carigé, Francisco Pires de Carvalho e Luís Anselmo, o que certamente esclarece sobre tal predominância. Ao se auto-representarem os abolicionistas buscavam enfatizar o seu papel no processo de conquista da abolição em detrimento

à luta dos próprios escravos.⁹ E assim, enquanto os negros carregavam a cabocla, os abolicionistas recorreram aos estandartes da Escola de Medicina, das sociedades abolicionistas e ao retrato de Joaquim Nabuco para celebrar o 13 de maio.

Os símbolos da Independência e as entidades encantadas do candomblé

Jocélio Teles dos Santos analisou a relação entre os caboclos como emblemas do Dois de Julho, e os caboclos enquanto entidades cultuados nos candomblés. O autor considera que os do candomblé são entidades integradas ao panteão sagrado da religião afro-brasileira como os “donos da terra”, ou seja, deuses que já habitavam o Brasil antes da chegada dos orixás africanos.¹⁰ Eles diferenciam-se dos orixás principalmente por serem genuinamente brasileiros, baianos até: habitantes das matas, às vezes índios, às vezes sertanejos, estas entidades encantadas têm como seu principal dia de culto justamente a data cívica do Dois de Julho.¹¹

Os caboclos do candomblé têm corpos robustos e postura ativa como os índios que povoam os romances de José de Alencar. Esta semelhança foi vista por Edison Carneiro enquanto uma clara influência do romantismo nativista do século XIX sobre o universo religioso baiano. Para ele isto demonstra “a repercussão da

revolução da Independência na mentalidade popular” e a “vigorosa aceitação popular da literatura indianista”.¹² Teria havido uma apropriação por parte dos negros da imagem do “indígena oficial, valente, ágil e esperto”.¹³ Na interpretação de Jocélio Santos esta abordagem sugere a improvável assimilação por parte dos populares das idéias dos intelectuais da época, no entanto admite a possibilidade da Independência da Bahia e sua simbolização nos caboclos ter favorecido a “um ‘boom’ de caboclos nos terreiros de candomblés”, o que o leva a reconhecer determinados vínculos entre os carros simbólicos e as entidades afro-brasileiras:

“Apesar de haver uma diferença conceitual entre o Caboclo da Independência e o Caboclo do candomblé há um parentesco simbólico entre ambos, na medida em que o sentido de continuidade entre os índios da Independência e o ‘dono da terra’, como é expresso no espaço litúrgico, adquire uma dimensão política.”¹⁴

Esta familiaridade simbólica entre as entidades do candomblé e os símbolos da Independência leva a discussão das comemorações do Dois de Julho para o campo da religiosidade. Como ainda esclarece Jocélio Santos, o povo-de-santo celebrava e continua a celebrar os caboclos batendo os atabaques, reverenciando-os e acompanhando o cortejo cívico vestidos de índios ou com as batas e torsos próprios dos adeptos do candomblé. Em 1916, *A Tarde* registrou a participação de populares vestidos como índios no cortejo do 2 de julho.¹⁵ Na opinião de Jocélio, os “índios” presentes naquela festa eram, na sua maioria, adeptos de candomblé que cultuavam caboclos.¹⁶ Por sua vez, José Augusto Sampaio lembra o “certo culto à nacionalidade” presente nos candomblés que reverenciam os caboclos. Este culto,

sugere Sampaio, reflete a ligação entre os “donos da terra” e os episódios de 1823.¹⁷

Nos festejos do Dois de Julho de determinados bairros era a proximidade territorial que parecia favorecer a familiaridade simbólica entre as entidades cultuadas no candomblé e os símbolos da Independência.

Em 1920, Rodiano Joaquim da Rocha requeria à Intendência autorização para armar palanque para os festejos do Dois de Julho na Cruz do Cosme.¹⁸ Tratava-se de uma rua situada no distrito de Santo Antônio, hoje conhecida como rua Visconde do Porto Alegre no bairro da Caixa D'Água, onde as festas do Dois de Julho eram realizadas anualmente contando com uma expressiva participação dos moradores. Mas, a localidade da Cruz do Cosme também era freqüentemente mencionada nos jornais com um “reduto de feitiçaria”, já que lá estava estabelecido o terreiro de candomblé de Severiano Manuel de Abreu, um pai-de-santo que também atendia pelo nome de seu caboclo - Jubiába. Em 1921, *A Tarde* denunciava a persistência na Bahia das “representações do candomblé” e referia-se a Jubiabá como um feiticeiro que estabeleceu “um oráculo” na Cruz do Cosme. Na intensa campanha contra o candomblé, os jornais comentavam a credibilidade de Jubiabá junto aos “ignorantes” adeptos do culto e recomendavam a adoção de medidas enérgicas pela polícia contra o pai-de-santo.¹⁹

Em suas pesquisas sobre os candomblés na Bahia, Edison Carneiro também identificou um importante terreiro na Cruz do Cosme. Segundo o autor, neste terreiro - cuja ialorixá era conhecida como Miúda - cultuavam-se os caboclos. A realização de festejos do Dois de Julho na vizinhança de candomblés, provavelmente favorecia a relação entre as figuras indígenas que desfilavam nas ruas do bairro e os encantados das festas religiosas. Entre os patriotas que festejavam a Independência carregando os carros dos caboclos, também podia haver aqueles que os cultuavam

seus parentes simbólicos nos terreiros da redondezas. Em meio à intensificação da perseguição aos candomblés e a ingerência do IGHBa na organização da festa oficial do Dois de Julho nas primeiras décadas deste século, os festejos realizados nos bairros, longe de uma vigilância mais ostensiva podem ter representado o espaço desenvolvimento do culto aos caboclos.

Como sintetiza Jocélio Telles, enquanto as “elites reelaboraram o sentido inicial do desfile de 1824, dando ao caboclo, e posteriormente, à cabocla, um sentido meramente alegórico, o povo-do-santo fez dessas mesmas imagens objetos sagrados”.²⁰ Em suma, é possível que as comemorações do Dois de Julho nos bairros, ao mesmo tempo que rememoravam um fato histórico, fossem revestidas de um sentido mágico, de sacralidade bem à moda da complexa religiosidade dos baianos.

“Os civilizados de improviso” e os “romeiros” da Lapinha.

Assim que os carros dos caboclos chegaram a praça Campo Grande no Dois de Julho de 1895 foi dado início a inauguração do imponente monumento comemorativo da Independência. Sob uma chuva torrencial e diante de “uma grande massa popular”, o redator do *Diário da Bahia* e presidente da comissão executiva responsável pela obra, Augusto Alvares Guimarães, comandou a cerimônia de inauguração encerrando o debate em torno do local mais apropriado para a instalação do monumento. Em 1891, o *Diário de Notícias* convocava um plebiscito para decidir onde deveria ser erguido o monumento ao Dois de Julho. O Campo Grande foi escolhido em detrimento ao Campo dos Mártires, a Praça Municipal e o Barbalho,

por ser uma das áreas mais elegantes e valorizadas da cidade: “a sala de visitas da Bahia” .²¹

O monumento foi enaltecido pelos intelectuais e políticos baianos como uma importante obra de arte a contribuir para a mudança estética da cidade além de símbolo do patriotismo dos baianos. Em tempos de reformas urbanas julgava-se imprescindível erguer o monumento onde lhe fosse dada a “mais larga exibição”, visível “não tanto dos nacionais, [...] mas aos estrangeiros que n’uma primeira excursão pela cidade, depare-o ante os olhos surpreendidos.” A certeza da utilidade política e cultural dos monumentos era evidente, pois não havia “nação civilizada do mundo, que os não possua” ,e “a França moderna” era “um nobre exemplo a imitar-se”.²² A construção do monumento no Campo Grande se convertia em mais uma tentativa de aproximar a capital baiana das “nações civilizadas” , além de refletir as concepções dos republicanos baianos acerca das formas apropriadas de celebração cívica.

A idéia de construção do monumento passou a ser defendida nos anos 70 do século XIX e ganhou adesões depois dos conflitos entre militares e populares que festejavam o Dois de Julho de 1875. O confronto deu-se no Terreiro de Jesus, quando os soldados subordinados ao tenente-coronel Alexandre Frias Villar “investiram contra o povo inerme, em grande massa ali reunido para expansões próprias ao dia”.²³ Na versão de Hildegardes Vianna os policiais agrediram “patriotas” que se divertiam numa chegada.²⁴ A festa foi encerrada com o saldo de alguns feridos e com a propaganda do *Diário da Bahia* pela construção de um monumento. Portanto, na sua origem, a idéia de construção do monumento vinculava-se à preocupação com a ordem social. Naquele momento parecia mais seguro uma comemoração em torno do monumento ao cortejo que movimentava-se

pelas ruas centrais da cidade. Em lugar dessa mobilidade “perigosa”, sugeria-se a “salutar” contemplação da obra de arte.

O monumento é um conjunto majestoso que ocupa a área central da praça do Campo Grande. O elemento principal é uma escultura de bronze de um índio com quatro metros de altura que, assim como o caboclo da Lapinha, está armado de arco e flecha. Ambos fazem referência a mesma metáfora: o Brasil esmagando com os pés a tirania da metrópole portuguesa. Duas figuras femininas se destacam. Uma delas representa a Bahia, “proclamando a sua liberdade”, a outra alude a Catarina Paraguassú ostentando uma coroa de louros e um escudo com a célebre frase de D. Pedro I: Independência ou Morte. Apesar desta referência ao Sete de Setembro ressaltou-se no monumento as principais batalhas e os comandantes militares de 1822-23 na Bahia.

Em meio ao entusiasmo pelo monumento, intelectuais e políticos mostravam-se descontentes com o lugar ocupado pelos caboclos da Lapinha nas comemorações da Independência. Diante de manifestações como as cheganças, “julgados como grupos espúrios”, as celebrações do Dois de Julho deveriam ser desviadas dos “dois carros com bonecos de madeira vestidos de índios”, que eram arrastados pelas ruas da cidade por populares, para o majestoso monumento.²⁵ Como avaliou o *Diário de Notícias* em 1912 :

“Este anno não haverá festejos de 2 de julho, com os carros dos caboclos, e os batalhões patrióticos com roupa branca, chapéu de palha e fita amarela. Muito bem. Há muito tempo já deveriam ter ficado em descaso como relíquias históricas, no seu barracão no largo da Lapinha, os dois já

desengonçados carros.. Há muito tempo, desde o anno em que se inaugurou o soberbo monumento no Campo Grande.”

Mais que noticiar a programação e ocorrências da festa, o jornal sintetizava as opiniões desfavoráveis ao cortejo. Pois, “...os carros simbólicos já não são vistos por nós outros, com a religiosidade daqueles maiores, e sim, ao lado do riso irônico do estrangeiro, com as chulas dos contemporâneos mais civilizados. **Este anno, desaparecem de vez! Bem haja !**”.²⁶ Entretanto, a despeito da notícia entusiasmada do *Diário de Notícias* ainda não foi daquela vez que o desfile dos caboclos desapareceu das comemorações do Dois de Julho em Salvador. No ano seguinte, amenizada a euforia inicial com a administração seabrista, os carros simbólicos fizeram parte do cortejo, mas desta vez puxados e guarnecidos pela guarda noturna, aos populares coube acompanhá-los a certa distância.²⁷ A presença dos caboclos nos cortejos do Dois de Julho reiterava o que próprio *Diário de Notícias* admitia: “certa parte do povo bahiano não é lá desses que, abruptamente, sem transição alguma, abandonam seus usos, os seus costumes por mais ridículos que pareçam, por mais tristes que nos afigurem”.²⁸

Nos anos em que os caboclos foram excluídos das comemorações organizadas pelo IGHBa e a Liga de Educação Cívica, tinha-se tanto o esvaziamento da participação dos populares como a iniciativa destes em promover a saída dos carros em dia e/ou horário distintos da celebração oficial. Em 1915, por iniciativa dos moradores somente à noite os caboclos deixaram os barracões e desfilaram pelo distrito da Lapinha até o palanque armado no largo do St. Antônio. Naquele ano o IGHBa, mesmo considerando que “em tempos idos, os symbolos da nossa

Independência despertaram entusiasmo e as ovações populares quando trazidos pelo povo do barracão de onde são guardados”, agora os consideravam **“imprestáveis para compor préstitos patrióticos em que outrora tomaram parte”**. Remetendo ao passado imperial a propriedade do desfile dos caboclos, o dr. Antônio Carneiro da Rocha, presidente da instituição, reconhecia-lhes o “valor histórico”, mas banalizava sua importância popular.²⁹

Neste mesmo tom o *Diário de Notícias* analisava que o desfile com os caboclos era próprio dos anos imperiais, quando a festa tinha o “seu brilho primitivo”. Para os críticos o cortejo com os carros simbólicos não condizia mais com “o estado de cultura” da Bahia republicana.³⁰ A mesma opinião foi expressa por *A Tarde*, em 1914, pois o Dois de Julho “vae minguando, e talvez com razão, desde que para celebrá-lo há o suntuoso monumento comemorativo”.³¹ Dispostos a ignorar as heranças culturais ainda tão presentes naquela sociedade, os articulistas relegavam os carros simbólicos ao passado imperial. Entretanto, sem os caboclos da Lapinha a festa perdia as características que a mantinha como evento popular e esta descaracterização evidenciava-se pela decrescente mobilização observada nos anos recém-republicanos. Ainda em 1914, após comentar “o triste dous de julho” daquele ano, o jornal *A Tarde* publicou a seguinte sugestão:

“Porque o povo não organiza,
para domingo [04/07] um
préstito que percorra a cidade
com os carros emblemáticos?”

Diante da palidez das celebrações oficiais de 1914, que não incluíram o desfile dos caboclos, mesmo jornalistas convencidos da impropriedade deste desfile nos anos republicanos, rendiam-se à necessidade “patriótica” de trazer a população às ruas

para celebrar a Independência. O ônus da participação popular, reconheciam, era a presença daquelas figuras de índios de tez escura e vestidos com penas. Afinal, em contraste com a programação oficial, a comemoração do Dois de Julho promovida naquele ano pelos moradores do Santo Antônio foi muito concorrida. Liderados por Cosme de Farias e por um certo professor Zenóbio dos Reis, os festeiros resolveram percorrer com os carros dos caboclos as ruas do costumeiro trajeto. Somente às 23 horas os carros foram recolhidos, sempre acompanhados por “uma grande massa popular” no meio da qual, para surpresa do jornalista do *Diário de Notícias*, “via-se até famílias”. A presença de Cosme de Farias e de “famílias” naquele séquito fervoroso certamente contribuiu para que o sub delegado de polícia do 2º distrito de Santo Antônio apenas acompanhasse o préstito “como medida de ordem”, sem contestar o desfile noturno.³² Este contraste parecia confirmar que “o entusiasmo pelo Dois de Julho não [chegava] para se repartir entre os carroções e o monumento”.³³

A animação dos festejos na Lapinha levou o *Diário de Notícias* a reclamar que o civismo na Bahia se restringia a um “feriado banal” e a “costumeira passeata em que figuram os velhos carros do caboclo e da cabocla, que nós **civilizados de improviso**, já julgamos ridículo e desconforme com o nosso progresso *manqué*”.³⁴ Em 1914 o *Diário de Notícias* não parecia muito convencido do “estado de cultura” da Bahia ao qual se referiu em 1912. Estes “civilizados de improviso” deste os últimos anos do século passado discorriam sobre os inconvenientes de se manter os caboclos como elementos centrais das comemorações da Independência na Bahia. Passada a onda nativista, a figura indígena não correspondia mais à idéia de brasilidade das elites. Nos anos pós-independência muitos assumiram sobrenomes indígenas como um exercício patriótico, mas nos primeiros anos republicanos

esforçavam-se para adotar costumes estrangeiros, que sugerissem uma descendência européia, indícios de civilidade.

Caissara, Tupinanbá, Paraguasú.... deixam de ser sobrenomes freqüentes entre a elite baiana, já refeita do anti-lusitanismo do período das lutas pela emancipação política.³⁵ Ia longe o tempo em que, como disse o historiador Cid Teixeira, “era preciso ser índio para se afirmar como brasileiro”.³⁶ O índio perdia a imagem aleariana de bravura para passar a encarnar a idéia de barbárie. Lilia Schwarcz analisando os museus etnográficos no Brasil, notou que a partir das últimas décadas do século XIX, as idéias evolucionistas passam a identificar os indígenas como “exemplos de estágios mais atrasados” da humanidade, pois ainda estavam na “infância da civilização”.³⁷ Ao índio valente e robusto dos românticos se contrapunha o selvagem incapaz de viver no mundo civilizado dos evolucionistas.

Mas nem toda a imprensa concordava com esta leitura. Ainda em 1914, com a manchete de “por que nos envergonhamos dos caboclos?”, o periódico, apesar de intitulado de *O Moderno*, resgatava positivamente a imagem romântica do índio. O jornal considerava o “silvícola” como “o que mais representa a independência de um povo”, pois nasce e se cria aspirando “as florestas virgens e tendo por teto o infinito”. Esta imagem do índio levou *O Moderno* a conclusão de que o caboclo por “melhor do que ninguém sentir correr em suas veias o fogo da liberdade [...] não era indigno do estado de civilização a que chegamos.” Na contramão do discurso evolucionista, o jornal não compartilhava das críticas ao Dois de Julho da Lapinha:

“O educado, o civilizado, tem na bandeira - o divino symbolo da pátria- e nos monumentos uma quotidiana recordação do dever que lhes está sobre os hombros; mas, o povo, o povo simples, só nas comemorações a seu modo das grandes datas é que recebe lições de civismo”.³⁸

Julgando como inacessível ao “povo simples” a aprendizagem de “lições de civismo” sem as comemorações “a seu modo”, *O Moderno* parecia não acreditar na substituição dos festejos populares do Dois de Julho pelo monumento. Mas, apesar das ressalvas de *O Moderno*, ao longo dos primeiros anos republicanos o índio passa a significar a antítese de modernidade.

Em 1920, ao criticar a festa do Dois de Julho promovida pelo Intendente Manoel Duarte, o jornal *A Tarde* publicou um diálogo fictício entre a cabocla e o caboclo guardados no Pavilhão na Lapinha. Nesta conversa, a cabocla comentou que naquele ano teriam uma festa momesca no Dois de Julho, e ouviu a seguinte réplica do caboclo: - “Ora bem, já não lamento mais não sair às ruas. Poderiam pensar que éramos índios!”. Com uma crítica debochada o jornal manifestava tanto o seu descontentamento com a festa daquele ano, como procurava desconstruir a idéia de os símbolos da Independência representassem figuras indígenas. Segundo esta ótica, era preciso reafirmar o caráter simbólico e cívico dos caboclos, contrapondo-se a uma leitura popular que tomava a representação pela coisa representada.³⁹ Entretanto, como já vimos, os carros simbólicos não eram apropriados pelos populares apenas enquanto símbolos do heroísmo baiano como consideravam os que defendiam o fim do cortejo dos caboclos. Nas ruas festivas os símbolos da Independência ganhavam sentidos múltiplos.

Como parte desta campanha contra a participação dos carros emblemáticos nas comemorações de rua do Dois de Julho, o IGHBa tomou a iniciativa de “guardar e zelar pelos emblemas”.⁴⁰ Pois cabia ao instituto baiano “encarregar-se de perpetuar as nossas datas gloriosas”.⁴¹ Os carros simbólicos foram entregues, por uma comissão popular presidida por Cosme de Farias, à diretoria do IGHBa diante de “3

mil pessoas que enchiam o largo da Lapinha”.⁴² A partir de então os caboclos ficariam sob a guarda do instituto, que se propôs a construir um pavilhão próprio destinado ao Museu da Independência, onde ficariam devidamente guardados. No dia 13 de maio de 1918, iniciou-se o trabalho de demolição “do velho e imprestável barracão” dando lugar ao “imponente pavilhão” idealizado pelos associados do IGHBa.⁴³

As colaborações para a construção incluíram o trabalho voluntário de “gente do povo”. Segundo o dr. Pimenta da Cunha, responsável pela obra, trabalhadores “*attachés*” se “aglomeravam” em frente ao pavilhão em obras para “trabalhar um dia gratuitamente para o caboclo”.⁴⁴ O que parecia ser uma demonstração de devoção ao caboclo, foi interpretada pelo articulista como uma resposta ao apelo do dr. Bernardino de Souza, presidente do IGHBa, para que todos contribuíssem naquele empreendimento patriótico. Em um ano de paralisia das obras públicas no estado, a construção do pavilhão foi saudada pelos propagandistas e entusiastas do projeto como uma obra benemerita financiada por doações e pelo trabalho de patriotas convictos.

Depois da concessão ao instituto para a guarda dos carros emblemáticos e a construção do pavilhão na Lapinha, tornaram-se menos freqüentes as saídas dos carros emblemáticos. Evitou-se, assim, situações como a de julho de 1897, quando a comissão responsável pela organização dos festejos do Dois de Julho encaminhou ao Intendente Municipal um officio denunciando a retirada por populares do carro da cabocla do barracão, onde estava guardado, sem permissão oficial. Na denúncia a comissão deixava claro a astúcia dos participantes desta espécie de profanação cívica. O fato aconteceu no domingo em que a comissão estava participando da romaria ao túmulo de Labatut. Na ausência dos responsáveis pelos símbolos, a guarda da chave

foi confiada a um “cidadão” morador do distrito; cientes disto, dois homens tentaram convencê-lo a entregar os carros, mas não obtiveram sucesso. Mais tarde, “um outro indivíduo, dizendo-se funcionário municipal e auctorizado pela comissão dos festejos, obteve a chave” e “de lá retirou o carro da cabocla, que conduziu puxado por animaes para onde não sabemos”. A comissão mostrou-se indignada com a ousadia destes “seqüestradores” e lembrava ao Intendente que cabia a ele não consentir “que se utilizem do carro, **desvirtuando-se o seu fim único** tão nobre e tão justo, qual o de representar, em certo dia um facto de regosijo nacional”.⁴⁵

Coibir o uso dos carros emblemáticos para outras finalidades era preocupação constante dos organizadores da festa. Infelizmente, não me foi possível saber com qual propósito a cabocla foi retirada do barracão, mas tal “profanação” demonstra que os populares consideravam ter sobre ela direito de uso. Guardados no pavilhão protegido por um portão de madeira e iluminado a gás e a eletricidade, os carros simbólicos também estavam a salvo de serem subtraídos de algum adereço, a exemplo do aconteceu em 1916 quando roubaram o penacho que enfeitava a cabeça do caboclo da Lapinha.⁴⁶ Como os culpados não foram identificados não tenho notícia do fim dado ao penacho, mas sou tentada a imaginar ter o adereço de penas servido para ornar a cabeça de outro caboclo em algum candomblé da cidade.

Em 1919 os caboclos não participaram do préstito cívico. Em contrapartida, foi incluída na programação oficial uma visita das autoridades ao “pavilhão dos caboclos”, com o intuito de ali serem inaugurados os quadros de “grandes vultos da Independência na Bahia”- os generais Labatut, Lima e Silva, o brigadeiro Souza Lima e o almirante Cochrane - e depositar-se uma coroa de flores no carro emblemático do caboclo.⁴⁷ Apesar de serem representações distintas, os quadros dos militares que comandaram as decisivas batalhas em 1823 e os tradicionais caboclos dividiam o

mesmo panteão. A reunião de tal acervo foi justificada pelo presidente do IGHBa - Antônio Carneiro da Rocha:

“E aqui está meus condignos concidadãos, o pavilhão dois de julho, **onde para todo o sempre ficarão encerrados, para os respeitos do povo,** as relíquias venerandas de recordações memoráveis. É nosso pensamento enthesoirar aqui tudo o que se reporte à quadra homérica da luta de 17 meses, de 1822 a 1823: será um modestíssimo museu da Independência.”⁴⁸

Encerrando “para todo o sempre” os caboclos no museu da Lapinha, reafirmava-se o caráter histórico dos símbolos da Independência, buscando destituí-los da sacralidade imprimida pelos populares. Junto com os demais personagens das lutas de 1822-23, os caboclos tinham assegurados um lugar na História, mas perdiam espaço nas ruas da capital baiana.

Após a visita dos organizadores dos festejos oficiais, o pavilhão foi aberto à visitação pública. Era o momento permitido aos populares para reverenciar os caboclos.⁴⁹ Se nos anos imperiais estes eram trazidos do barracão para receber no espaço da rua as “ovações populares”, a partir de então tal homenagem deveria ocorrer em um pavilhão próprio, em espaço reservado. Permitida a visitação, “uma verdadeira romaria se fez em direção a Lapinha”:

“Partidas de 4 e 5 bondes despejavam à **tarde e a noite** dezenas e dezenas de pessoas que iam visitar os **symbolos queridos**. Uma turma de guardas civis estabelecia na porta do pavilhão um cordão de isolamento, **mantendo-se inalterada a ordem embora**

fosse enorme a multidão que procurava ver os caboclos, prolongando-se a romaria até as 10 e meia da noite”.⁵⁰

Ainda que os caboclos não desfilassem mais, o dia 2 de julho estava tradicionalmente reservado para vê-los e reverenciá-los. Dissociar tais comemorações deste gesto parecia um exercício impensável para os adeptos deste civismo popular. Definidos como relíquias históricas pelos acadêmicos do IGHBa, os símbolos da Independência tornaram-se objeto de veneração popular, num culto que misturava civismo e possivelmente religiosidade.

O monumento do Campo Grande, o inalcançável índio de bronze, aos olhos das elites estava resguardado da atitude devocional dos populares, o que contribuía para a concentração da festa naquela praça. Como assinalou Braz do Amaral em 1923:

“não são mais vistos pelas ruas da cidade, conduzidos festivamente pelo povo(...) os tradicionaes carros emblemáticos, e estando estes zelosamente guardados, desde 1918, em um magnífico barracão.(..) Toda a festa, na gloriosa data, converge para o monumento, em cujo pedestal os elementos oficiais, associados ao povo, instituições e collegios, formando verdadeira procissão cívica, depõem custosas coroas, e discursam oradores.”⁵¹

A instituição do monumento como elemento central das celebrações se apresentava como medida disciplinar; visava homogeneizar formas de manifestação cívica, pois “depois de erguido, dominando as multidões soberbamente, **foram**

desaparecendo pouco a pouco, as patrióticas festas, de caracter popular, que até então eram, todos os annos, nos dias comemorativos da excelsa data, celebradas : *ceci tuera cela*".⁵² Apesar das festas populares não tivessem desaparecido como anunciou Braz do Amaral, as aparições públicas dos caboclos da Lapinha tornaram-se raras. As celebrações do centenário em 1923 foram marcadas por sua ausência e pela presença inusitada da imagem do Senhor do Bonfim nas ruas festivas.

O Senhor do Bonfim contra os caboclos

Em abril de 1923, o *Diário da Bahia* criticou o projeto do governador J.J. Seabra de incluir-se nas comemorações do centenário da Independência na Bahia uma procissão marítima com a imagem do Senhor do Bonfim. Julgando a proposta um "sacrilégio" e merecedora de protesto dos católicos, o jornal enfatizava "a feição de folgado popular, o caráter de puro divertimento com que se usa a imagem veneranda". O jornal lembrava que aquele santo só havia percorrido as ruas da Bahia quando foi preciso implorar "sua misericórdia, nos dias angustiosos para a saúde dos baianos devido o cholera morbus".⁵³ Sendo assim, não se tratando de nenhuma situação que a justificasse, sugeria aos devotos não permitir a procissão.

Contudo, a justificativa da comissão organizadora para a promoção da procissão no centenário era exatamente o fato desta imagem raramente ser exposta nas ruas. A devoção ao Senhor do Bonfim se expressava na oferta dos ex-votos e lavagens do adro da sua igreja, erguida numa colina na Cidade Baixa. A saída do santo significava a possibilidade de um grande evento, capaz de assegurar a participação da

população nas comemorações do centenário da Independência em 1923. Como esclareceu o *Diário de Notícias*, os organizadores da festa pretendiam “atrair o povo às ruas”, utilizando-se da popularidade do Senhor do Bonfim, que já era o santo predileto dos baianos. Todo ano uma multidão de fiéis o festejava no mês de janeiro. Como assinalou Manoel Querino, “desde o romper da manhã”, os devotos seguiam com vassouras e potes com água perfumada para o Bonfim.⁵⁴ *A Tarde*, em 1919, comentou o “desaguar humano no estuário da Ribeira”, crescente a cada ano para as festividades no Bonfim. Sempre relacionado a curas milagrosas dos mais diversos males, o santo demonstrava disposição para auxiliar os devotos baianos ao mesmo tempo que proporcionava nos arredores da sua igreja espaço para sambas e jogos. Lembro ao leitor a apreensão policial, comentada no capítulo 2, de roletas usadas em jogos de azar durante a festa do Bonfim em 1916.

Coube a Braz do Amaral, representante do governo estadual junto ao Arcebispado e à Irmandade do Senhor do Bonfim, viabilizar a procissão. Sua intermediação resultou na realização, apesar das críticas, da procissão marítima no dia 3 de julho de 1923. Foi um cortejo grandioso. A imagem do santo foi retirada do altar pelos membros da Irmandade, conduzida até a Penha e embarcada em uma galeota. Pelo mar, distante do “povo que se apinhava nas montanhas, casas e caes”, Senhor do Bonfim foi levado para a igreja da Vitória. Nesta igreja, especialmente reformada para a ocasião, o santo recebeu visitas dos fiéis que tão raramente o viam fora do seu templo.

Ao demandar esforços para realizar uma procissão tão especial, os organizadores demonstraram perceber que a frequência à festa estava relacionada à realização de espetáculos; pareciam compreender, como já havia concluído *O Moderno* em 1914, fazer parte do civismo dos baianos a referência a imagens capazes de

representar o sentimento cívico, reafirmar uma identidade regional e ao mesmo tempo expressar a devoção popular. Desta forma, a recorrência ao Senhor do Bonfim era oportuna. Sendo santo popular, mas sem relações simbólicas com as comemorações do Dois de Julho, a procissão marítima não sugeria qualquer identificação entre os episódios de 1822-23 e a devoção ao Senhor do Bonfim, tão própria do “catolicismo barroco” dos baianos. Não havia “comunidade de sentido” - tomando de empréstimo a expressão de José Murilo de Carvalho - ou seja, não existiam vínculos tradicionais entre o Senhor do Bonfim e o Dois de Julho, como se observava com os caboclos.⁵⁵ Neste sentido pareciam poucos os riscos de síntese entre a devoção e civismo. A veneração aos caboclos da Lapinha remetia diretamente ao Dois de Julho, já o culto ao Senhor do Bonfim tinha referências próprias na cultura popular. Mesmo porque, apesar dos temores dos críticos da procissão de 1923, não havia proposta de reeditá-la nos anos seguintes. O Senhor do Bonfim continuaria sendo festejado nos dias de janeiro na Cidade Baixa, e a Independência em julho nas ruas centrais da Cidade Alta. Logo permaneceria a distância geográfica, temporal e cultural separando os festejos da Independência e os festejos do Bonfim.

Nesta substituição imagética durante a celebração do centenário, sobressai a recorrência à religiosidade nas comemorações públicas do Dois de Julho. Por considerar que ao festejarem a Independência os populares reservavam aos caboclos um lugar inadequadamente destacado, os organizadores da festa centenária recorreram ao Senhor do Bonfim. Para desestimular um civismo “excessivamente festivo”, no qual com “profusão de fogos e sambas” rendiam-se homenagens aos caboclos, os “civilizados de improviso” pediram auxílio a outro santo também popular e tradicionalmente festejado com igual profusão de fogos e sambas.⁵⁶ Sem uma simbologia propriamente republicana, e portanto civil, a sociedade baiana demonstrava

o quanto ainda estavam presentes na cultura local as referências ao sagrado, uma das marcas do seu passado.⁵⁷

¹ *Diário da Bahia*, 15.05.1888. Agradeço ao historiador Jailton Brito a indicação deste documento.

² Querino, *A Bahia de Outrora*, pp. 38-56.

³ *Diário de Notícias*, 02.07.1919.

⁴ Vianna, *Casos e Coisas da Bahia*, p. 12.

⁵ João José Reis, “O jogo duro do Dois de Julho: O ‘Partido Negro’ na Independência da Bahia” in. Reis e Eduardo Silva *Negociação e Conflito- A Resistência Negra no Brasil Escravista*, (São Paulo, Companhia das Letras, 1989), p. 92.

⁶ Segundo Thales de Azevedo, por muitas vezes, os escravos que participaram da Campanha de 22/23 recorriam ao Imperador para a liberdade como pagamento pelos serviços “a bem da salvação da província quando ocupada pelo inimigo”. Por outro lado transcorrido um mês da conquista da Independência do domínio português, um “bando do governo provisório mandou recolher às cadeias públicas os escravos que se achavam dispersos”. Thales de Azevedo, “Pesquisas sobre a Independência na Bahia.”, in. Aspectos do Dois de Julho - 150 anos da Independência na Bahia, (Salvador, Secretaria de Educação e Cultura, 1973).

⁷ Moraes Filho, *Festas e Tradições Populares do Brasil*, p. 66.

⁸ *Revista IGHBA*, n. 44, (1918), p. 317. Tal interpretação também se encontra em Querino, “Notícia Histórica sobre o 2 de julho de 1823 e a sua comemoração na Bahia”.

⁹ Sobre a questão abolicionista na Bahia, ver Jailton Brito, “Abolição na Bahia (1870 -1888)”, dissertação mestrado, UFBA, 1997.

¹⁰ Jocélio Teles dos Santos, *O Dono da Terra - A presença do Caboclo nos candomblés baianos*, Salvador, Sarah Letras, 1995, pp. 31-42.

¹¹ Sobre o assunto ver: Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961. e Edison Carneiro, *Ladinos e crioulos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

¹² Carneiro, *Ladinos e Crioulos*, p. 144.

¹³ Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986, pp. 73-74.

¹⁴ Santos, *O Dono da Terra*, p. 48.

¹⁵ *A Tarde*, 04.07.1916.

¹⁶ Santos, *O Dono da Terra*, p.43.

¹⁷ José Augusto S. Laranjeiras, “A festa do Dois de Julho em Salvador e o ‘lugar’ do índio”, *Revista de Cultura- O Índio na Bahia*, n. 1,(1988), p.156-157. Almiro Miguel Ferreira, adepto do candomblé, em palestra durante o Encontro de Nações de Candomblé se referiu ao seguinte verso cantado no culto aos caboclos:

“Brasileiro, brasileiro,

brasileiro, imperador,

brasileiro que é que sou”. Almiro Miguel Ferreira, “Candomblé-de-Caboclo”, in. *Encontro de Nações de Candomblé*, Salvador, Ianamá / CEAO, (1984), p.65.

¹⁸ APMS, Setor de Documentação Permanente, Fundo Requerimentos, 02.08.1920.

¹⁹ Mais informações sobre Jubiabá ver : Júlio Braga, *Na Gamela do Feitiço- repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 1995, p.53.

²⁰ Santos, *O Dono da Terra*, p. 51.

²¹ *Diário de Notícias*, 05.04.1891

²² APEB, Fundo S.A.I.C, Documentos referentes a construção do monumento, outubro de 1891.

²³ *A Tarde*, 3.7.1993. Braz do Amaral, “Bahia Cívica e Religiosa” p. 4.

²⁴ Vianna, “Folclore cívico na Bahia”, p. 176. Manoel Querino designa a chegada como uma “auto patriótico - marítimo do ciclo das conquistas portuguesas” que lembrava a conquista dos mouros pelos cristãos. Eram rápidas apresentações que aconteciam nas festas de Reis, São João e Dois de Julho. Querino, *A Bahia de Outrora*, pp. 57-62. No período pesquisado não encontrei registro de chegada nas comemorações do Dois de Julho.

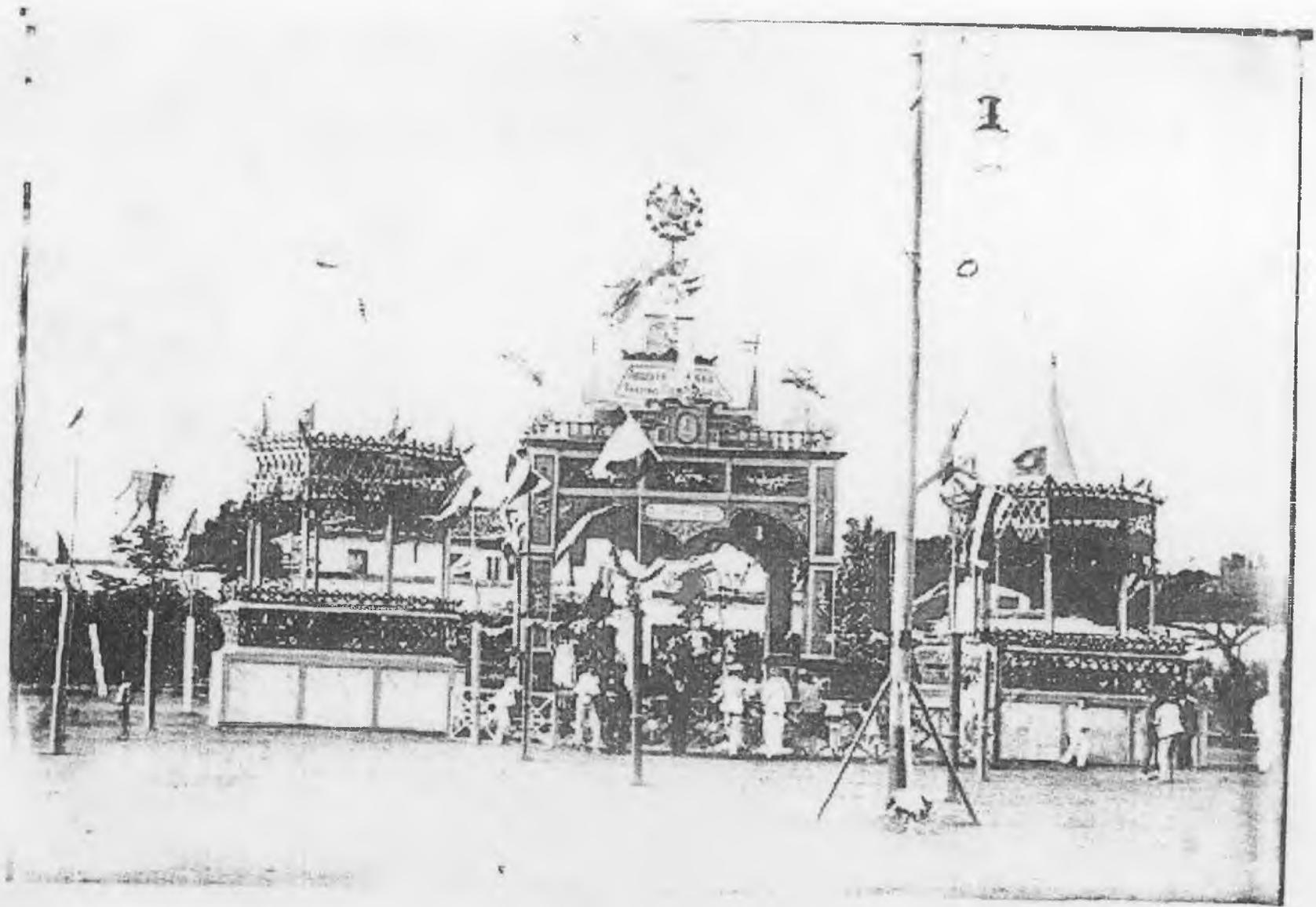
²⁵ Vianna, “Folclore Cívico na Bahia”, p. 175

²⁶ *Diário de Notícias*, 27.06.1912.

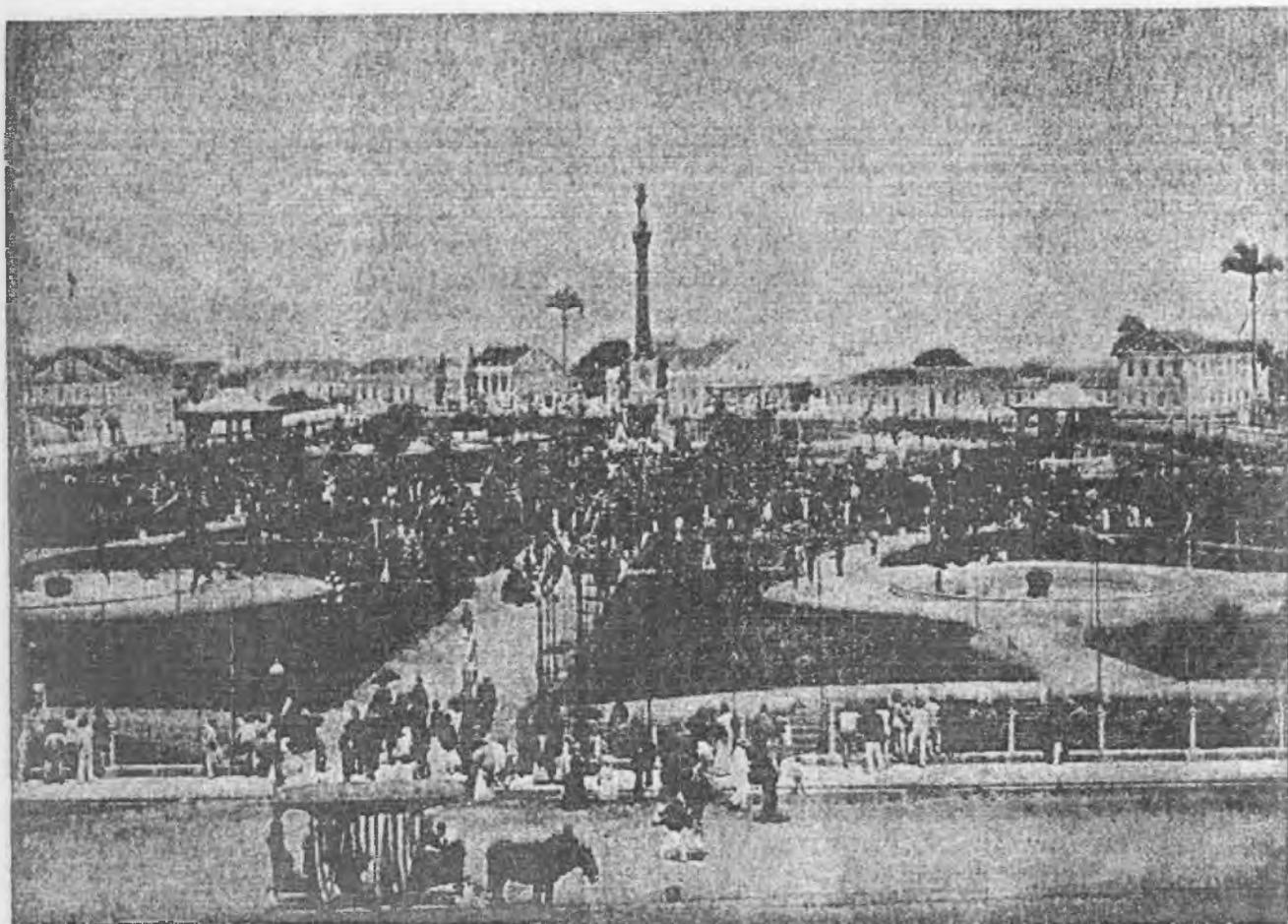
²⁷ *Diário de Notícias*, 03.07.1913.

²⁸ *Diário de Notícias*, 27.06.1912. Grifos meus.

-
- ²⁹ A Tarde, 06.07.1915. Grifos meus.
- ³⁰ *Diário de Notícias*, 27. 06.1912.
- ³¹ *A Tarde*, 18.06.1914.
- ³² *Diário de Notícias*, 03.07.1914.
- ³³ *Diário da Bahia*, 10.07.1914.
- ³⁴ *Diário de Notícias*, 03. 07.1914. Grifos meus.
- ³⁵ Azevedo, “Lutas pela Independência na Bahia”, pp. 17-22.
- ³⁶ Cid Teixeira, apud Alexandre Freire Maia Bittencourt, *O Caboclo do Campo Grande*, Salvador, Prefeitura Municipal do Salvador / Fundação Gregório de Matos, 1995, pp 7-10.
- ³⁷ Schwarcz, *O Espetáculo das Raças*, p. 75.
- ³⁸ *O Moderno*, 03.07.1914.
- ³⁹ Ver conceitos de representação em Roger Chartier, *A História Cultural- entre práticas e representações*, Lisboa, Difel, 1990.
- ⁴⁰ IGHBa, Ata da reunião ordinária do IGHBa em 29 de junho de 1917.
- ⁴¹ *A TARDE*, 07.07.1915.
- ⁴² Ata da sessão ordinária do IGHBa em 29.06.1917.
- ⁴³ *Revista do IGHBa*, n. 44, (1919), p. 314.
- ⁴⁴ *A Tarde*, 29.06.1918
- ⁴⁵ APMS, Fundo Intendência, Requerimentos, jul/1897. Grifos meus.
- ⁴⁶ Vianna, “Folclore Cívico na Bahia”, p.171.
- ⁴⁷ *A Tarde*, 19.06.1919.
- ⁴⁸ *Revista do IGHBA*, n. 44, (1919) p. 319. Grifos meus.
- ⁴⁹ *A Tarde*, 27.06.1919.
- ⁵⁰ *Diário de Notícias*, 03.07.1919. Grifos meus.
- ⁵¹ Braz do Amaral, “Bahia Cívica e Religiosa”, *Revista IGHBa*, n. 48, (1922-23), p. 03.
- ⁵² Amaral, “Bahia Cívica e Religiosa”, p.2.
- ⁵³ *Diário da Bahia*, 19.04.1923. Ver sobre a procissão com o Sr. do Bonfim durante a epidemia do cólera; Onildo Reis David, *O Inimigo Invisível: epidemia na Bahia do século XIX*, Salvador, Edufba / Sarah Letras, 1996, p.100.
- ⁵⁴ Querino, *A Bahia de Outrora*, p. 133.
- ⁵⁵ Carvalho, *A Formação das Almas*, p. 89.
- ⁵⁶ *A Tarde*, 15.08.1920.
- ⁵⁷ Sobre as tentativas de construção de uma simbologia republicana consultar Carvalho, *A Formação das Almas*.



N.3 Exposição dos carros simbólicos na praça do Terreiro de Jesus em foto de autor desconhecido, anos 10 - século XX.



N.4 Inauguração do monumento em comemoração a Independência do Brasil no Campo Grande, 1895, *Album - Lembranças da Exposição Iconográfica e Bibliográfica Bahiana*, p. 109.

**“AS ESTRADAS ALAGADAS DE SANGUE”
E OS “SALÕES REPLETOS DE FLORES”:
o Dois de Julho na História nacional**

Xavier Marques publicou, em 1921, o romance intitulado *O Sargento Pedro - Tradições da Independência*, abordando as lutas entre baianos e portugueses em 1822-23. Neste texto, Pedro - o protagonista - era um homem comum, que se torna um herói da Independência ao enfrentar os “arrogantes e ruidosos lusitanos, em cujas caras sangüíneas e truculentas, crepitavam olhos de brasa”. Na versão de Xavier Marques, assim como Pedro, toda a população baiana teria se empenhado na conquista da soberania política do país. Pois, de “todos os lados corriam” os brasileiros para as batalhas, “ébrios de alegria, apanhando mochilas e armas.” Os alegres combatentes baianos foram descritos pelo autor como voluntários obstinados, dispostos a livrar o país dos “sanguinários” portugueses. Eram heróis nacionais capazes de se tornar “colunas vivas e inabaláveis” para conquistar a emancipação política do Brasil. No seu romance Xavier Marques enfatizou a ferocidade dos combates, a bravura dos patriotas e o empenho dos baianos para efetivá-la.¹

Discursos, conferências, poesias e romances publicados nos primeiros anos da República recriavam o cenário das lutas nas quais seria decisiva a participação da província da Bahia na efetivação da Independência. Nestas interpretações, os portugueses foram expulsos da Bahia deixando para trás “estradas alagadas de sangue”, enquanto no Sul do país apenas “os vivas e outras explosões de ardor fácil, do que não custa sacrifícios nem esforços, nem acarreta perigos” marcaram o fim do

domínio político de Portugal sobre o Brasil. No Sul, teriam sido os “salões repletos de flores”, para receber o príncipe regente, que sinalizaram o fim do domínio lusitano.² A “epopéia” baiana teria custado o “heroísmo” daqueles que mesmo após “tantos prantos de mulheres, e tantos golpes, ferimentos e mortes entre os homens pobres e ricos, [...] produziu a vitória de uma causa para todo o povo”³.

Nos tempos imperiais a referência aos “sangrentos combates” favorecia a legitimação do poder monárquico, por enfatizar a participação tanto de populares quanto de políticos e senhores de terras e escravos na conquista da liberdade política. Sugeriu uma certa aliança, mesmo precária, entre vários grupos sociais em prol da causa nacional. Mas, desfeita a ordem imperial, qual a importância da recorrência às lutas pela Independência na Bahia? Quais os sentidos atribuídos aos episódios de 1822-23 pelos intelectuais e políticos baianos no período republicano? Analisando as versões construídas sobre as lutas pela Independência e a organização da festa do centenário em 1923, pretendo notar apropriações e recriações das lutas empreendidas em 1822-23.

1823 : “A Epopéia Baiana”

A instauração da República não alterou a associação do Dois de Julho ao mito de origem do Brasil na Bahia. Em 1919, o jornal *A Tarde* referiu-se à capital baiana das lutas pela Independência como uma cidade “tomada de assalto”, com suas ruas “ensanguentadas” e onde foram suspensas “todas as liberdades para os naturais do paiz”, para concluir que o Dois de Julho se constituía no evento fundador da nação.⁴ Braz do Amaral foi um dos principais defensores da primazia baiana na conquista da

emancipação brasileira do domínio português. Em *Recordações Históricas* assinalou que

“tem os baianos real motivo para se orgulharem da sua data de 2 de julho, porque ella foi o **primeiro facto de grande valor da nossa vida nacional**; e porque terminou aqui, no baptismo de fogo e de sangue da guerra da independência, a emancipação do paiz”.⁵

Era reafirmando o Dois de Julho como marco político fundador da nacionalidade que Braz do Amaral justificava, no período republicano, o orgulho dos baianos. Nesta perspectiva, as lutas ocorridas em terras baianas significam a epopéia responsável pela liberdade nacional.⁶ Também na opinião de Miguel Calmon, membro de tradicional família da aristocracia baiana, além de eminente político local, foi a Bahia “do Brasil a mãe primeira”, que os “fatos destinaram a ser a mater dolorosa, de cujos sacrificios e dores havia de nascer íntegra a nossa grande pátria”.⁷

Empenhados em legitimar o papel histórico do estado na consolidação da liberdade política do país, os “patriotas” baianos recriaram combates decisivos entre heróis anônimos e as tropas inimigas. Assim como Xavier Marques, Braz do Amaral, ao interpretar as batalhas de setembro de 1822 a julho de 1823, afirmou ter toda a população local contribuindo para a vitória dos nacionais, cedendo “todos os seus recursos para o Brasil”. Nos nove meses de combates aos “portugueses nas emboscadas” e ao “tifo nos acampamentos”, os baianos demonstraram “resistência tenaz e sem tréguas ao exército opressor”.⁸ E o “exército opressor” é descrito por Manoel Querino como “um bando de salteadores, que penetravam nos templos” para roubar “sagradas jóias”, como as da capela de Nossa Senhora do Rosário, além de levarem “o desacato ao seio das virgens”.⁹

São descrições que não se diferenciam daquelas do período imperial, quando os portugueses eram chamados de “marotos” pela população pobre descontente com a exploração dos comerciantes lusos. Os “mata-marotos” foram extintos por volta do período regencial, mas persistiu até os anos republicanos a representação dos portugueses enquanto “soldados grosseiros”, com “olhos de brasa”. Lúcia Lippi Oliveira esclarece que neste período era notório, principalmente entre os republicanos cariocas, um certo anti lusitanismo, uma aversão à influência portuguesa na sociedade brasileira. Mesmo porque “o combate ao antigo regime e certa dose de lusofobia eram aspectos presentes” entre os cariocas ansiosos por “uma nova sociedade”.¹⁰ Entretanto, esta representação dos adversários portugueses divulgada pelos “patriotas” baianos, se apresentava mais como estratégia de valorização da vitória dos nacionais do que genuína aversão à colonização lusitana. Como já foi analisado no capítulo 1, para a intelectualidade local daquele período as mazelas baianas eram tributadas à herança escravista e não ao domínio português.

A recorrência aos eventos de 1822-23 nos primeiros anos republicanos revelava uma certa nostalgia em relação ao Império. Em “O Retorno de César Caricato” Tereza Malatian aborda o processo de “reabilitação da Monarquia, em curso na década de 1920, empreendido pelos desiludidos com a República”.¹¹ Na Bahia, onde já era evidente a fragilidade dos vínculos ao regime republicano, esta desilusão traduzia-se no empenho das elites locais em construir a imagem do estado enquanto berço da liberdade nacional a partir de um episódio do período imperial. Reconhecia-se assim a conquista da Independência e o estabelecimento do Império como o principal fato da história nacional.

José Murilo de Carvalho concluiu, em *A Formação das Almas*, que em meio ao processo de construção ideológica do novo regime, as elites sulistas - mesmo

recorrendo a fatos e heróis do período imperial - tentavam relacionar a idéia de liberdade às lutas pela República.¹² Já os baianos buscavam identificá-la ao Dois de Julho. Enquanto muitos republicanos cariocas avaliavam o regime imperial como uma “desvantajosa camaradagem entre vítima e algoz”, vários intelectuais baianos o resguardava de críticas.¹³ As sucessivas crises econômicas vivenciadas pela sociedade baiana no Império pareciam não fazer parte de suas lembranças.¹⁴

Na condição periférica ocupada pela Bahia nas decisões políticas do país, a reafirmação do Dois de Julho como marco fundador buscava garantir-lhe algum destaque. Com o título de “O banimento da Bahia”, o jornal *A Tarde* reclamava que dos 38 principais cargos do congresso “não existia um só ocupado por bahiano”, levando-o a concluir que a Bahia “estava cumprindo uma sentença de banimento”.¹⁵ Certamente a denúncia do jornal referia-se a uma conjuntura específica, mas quando a concessão de benefícios aos estados só se viabilizava pela intervenção direta dos seus representantes, a queixa de *A Tarde* ilustrava a preocupação das elites locais com a posição marginal relegada ao estado no cenário político nacional.¹⁶ Neste mesmo tom o *Diário da Bahia* comemorou, em 1923, a nomeação para o cargo de secretário da agricultura do dr. Lemos de Brito, famoso médico baiano. Afinal esta era uma terra que vivia “a míngua dos favores federais”.¹⁷

Deste modo, o enaltecimento dos feitos heróicos de 1822-23 se apresentava como um investimento simbólico necessário para amenizar o descrédito político e a paralisia econômica da velha Bahia. Evidentemente este investimento tornou-se mais viável com a proximidade do centenário da Independência na Bahia, em 1923. Braz do Amaral aproveitou a ocasião para julgar a distribuição de verbas federais como um tratamento desigual que penalizava a Bahia. E ironizava fazendo o seguinte pedido:

“se dirija de algum ponto do céu, qualquer circunstancia que venha defender os três milhões e trezentos mil bahianos que temos por cá da situação penosa em estamos, ou que elles imponham à União a regra de os tratar com as mesmas vantagens de que gozam os estados do Sul, favorecidos com estradas, pontes, ferrovias, colocação de emigrantes...”¹⁸

Neste “esforço patriótico” questionava-se a importância do Sete de Setembro. Para o *Diário da Bahia* no Rio de Janeiro e São Paulo a Independência “se fez no theatro ou no culto pacífico de uma viagem de príncipe, trazendo os protagonistas legendas no braço e proferindo gritos de entusiasmo[...] foi a parte dramática da independência.”¹⁹ Ainda no ano da festa centenária da Independência realizada no Rio de Janeiro, intelectuais baianos incumbiram-se de questionar publicações cariocas onde “àqueles interessados em obscurecer a parte capital da Bahia” chegavam “a admitir que a Independência do Brasil se caracterizou apenas por um dito e um grito”.²⁰

A comemoração do centenário na Bahia permitiria esclarecer a estrangeiros e nacionais que “houve um ponto neste paiz em que a Independência foi conseguida com esforço”.²¹ Tais argumentos também fundamentavam as solicitações encaminhadas ao Congresso para que o Dois de Julho fosse considerado feriado nacional. A concessão seria uma homenagem à Bahia.²² Mas os apelos não sensibilizaram o governo federal mantendo-se assim, apenas o Sete de Setembro como data nacional de comemoração da Independência. Nestas interpretações, o dia 7 de setembro é apresentado como um momento inicial, sem muita representatividade histórica. Como afirmava Braz do Amaral :

“A Independência no Rio de Janeiro foi um producto da vontade do príncipe. O povo figurou alli [...] como

elemento que aplaudia. Não se vê uma resolução popular, ainda que este fosse o desejo do público. Foi uma solicitação, um pedido. Quem resolveu foi o príncipe. [...] Aqui não tivemos príncipes[...]. Ao contrário do que se deu lá, tivemos que lutar e combater contra a autoridade. No Sul, portanto, o povo concorreu para a Independência com solicitações, e aclamações, vibrando e aplaudindo um príncipe. Aqui na Bahia levantando-se contra a metrópole, fazendo-lhe a guerra e vencendo-a. Que diferença !”²³

O baiano Afrânio Peixoto, então presidente da Academia Brasileira de Letras, conferenciou durante as comemorações da Independência da Bahia em 1923. Deveu-se na análise das diferenças entre a luta pela emancipação política empreendida pelo povo baiano e o papel desempenhado pelos “povos das capitanias do Sul”, aos quais teria restado apenas “adherir ao movimento” vitorioso em terras baianas. A conclusão do seu discurso foi incisiva: “...brasileiros do Brasil inteiro que me ouves, saibas que só depois de 2 de julho de 1823 é que sois realmente livres.”²⁴ Segundo tal lógica, todo o país devia à Bahia a emancipação política e até mesmo a integridade territorial, já que “si a Bahia não houvesse vencido os portugueses que nélla tinham estabelecido o seu quartel- general, talvez não pudéssemos admirar a estrutura d’este colosso - o Brasil.”²⁵

Diante do evidente crescimento econômico e político do Rio de Janeiro, o questionamento da importância do Sete de Setembro para a história brasileira revelava a insistência de letrados como Braz do Amaral e Afrânio Peixoto em contrastar o papel devido à Bahia no contexto nacional ao desempenhado pela capital da República. Nas considerações de Braz do Amaral, os “embellesamentos do Rio de Janeiro e todos os

gastos feitos para o progresso dos estados do Sul” eram revertidos em altos tributos pagos pela Bahia, revelando ser o Brasil um país onde “uns são metropolitanos e outros coloniaes”.²⁶ A partir desta avaliação Afrânio Peixoto reiterava a importância dos brasileiros reconhecerem que a independência foi “no sul, uma declaração. No norte, uma conquista.”²⁷ Mesmo Antonio Vianna, apesar de admitir ter sido o “sete de setembro que se quebrou o primeiro elo da cadeia político-administrativa”, concluía que “de facto a independência do Brasil se firmou a 2 de julho de 1823”.²⁸

E sendo o Dois de Julho também um investimento simbólico, a comemoração do centenário em 1923 possibilitava a promoção política da Bahia. Neste sentido, “patriotas” baianos empenharam-se na realização da festa centenária. Pois como sugeria Bernardino de Souza, presidente do IGHBa, a Bahia deveria “acompanhar todo o Brasil nas comemorações do Sete de Setembro de 1922, mas reservando todos os seus esforços para uma brilhante comemoração do Dois de Julho de 1923, **verdadeiramente o centenário da nossa independência**”.²⁹

1923: A Redenção da Bahia

Ao ser constituída em 1919, a comissão executiva da festa centenária reuniu o historiador Braz do Amaral, o romancista Xavier Marques, o engenheiro Teodoro Sampaio, o acadêmico Bernardino de Souza, o médico Pimenta da Cunha. Eram todos sócios do IGHBa e foram encarregados do planejamento de uma celebração que visava promover “a redenção da Bahia”.³⁰ A chegada de jornalistas do Sul já indicava esta pretensão. Como esclarecia O *Diário de Notícias*, “várias figuras da alta imprensa

do Rio e São Paulo” foram convidadas e confirmaram presença nas celebrações do centenário da Independência, em 1923, na capital baiana.³¹ Para os baianos residentes em São Paulo e no Rio de Janeiro foi programado um *garden party*.³² As companhias de navegação reservaram vapores para transportá-los. Só no vapor “Avon” foram solicitadas 200 reservas do Rio de Janeiro para os participantes das comemorações do Dois de Julho naquele ano.³³

Os organizadores da festa tentaram preparar a cidade para recebê-los. Na imprensa, a vinda dos visitantes foi um argumento recorrente a favor das reformas urbanas. O *Diário da Bahia* avaliava que a Sé, área central da cidade, deveria ser remodelada, vindo abaixo “todo aquele feio arruamento”, e elogiava a iniciativa da intendência em desapropriar casarios antigos:

“A desapropriação anunciada dos pardieiros, que dão à rua do arcebispo um aspecto tenebroso de viella, constitue um belo numero para comemorar-se o próximo Dois de Julho.

[...]

Urge desafogar, abrir, arejar aquele trecho da cidade, logo à **vista curiosa dos visitantes**;[...] desapropriem os pardieiros alargando a rua, dando-lhe um aspecto moderno. É de justiça que esta obra se realize antes do Dois de Julho. Deve-se suprir aquele aleijão esthetico.”³⁴

E os “aleijões estheticos” aos quais se referia o jornalista eram notórios na capital baiana. Para amenizar os aspectos “provincianos” da cidade, a administração municipal encarregou-se do calçamento de ruas centrais como a da Ajuda e Chile, da limpeza de balaustradas, jardins e praças, desapropriação e notificação de proprietários de casas e terrenos. Os conselheiros municipais, reunidos em maio de

1923, decidiram que os donos de terrenos sem edificações localizados nas principais vias da cidade deveriam cercá-los com muros.³⁵ Organizadores do evento e autoridades locais consideravam prudente resguardar da “vista curiosa” dos sulistas os diversos terrenos baldios, que refletiam a escassez de investimentos no setor imobiliário no período e causavam a impressão de uma cidade descuidada e anti-higiênica.³⁶

Também preocupado com a imagem da cidade, o conselheiro Freitas da Silva requereu ao intendente, às vésperas da festa, o cumprimento em caráter de urgência da deliberação do Conselho Municipal de demolir um barracão de bondes abandonado no largo do Pelourinho, por servir de “mictório e sentina até com manifesta ofensa à moral pública”. Afinal, aproximava-se o centenário e “haveríamos todos, inclusive os que visitarem esta cidade de testemunhar semelhante vergonha”.³⁷ Mais que as regras morais e os prejuízos à saúde pública advindos destes costumes, a preocupação do conselheiro naquela ocasião era com a impressão que o uso indevido do barracão causaria aos visitantes da capital baiana. Se os hábitos de higiene da população já incomodavam as autoridades baianas quando eram raros os estrangeiros, diante da iminente chegada destes se tornavam intoleráveis. Com sugestivo título de “O que não se deve ver”, o *Diário de Notícias* enumerou a limpeza das ruas e as demolições como reformas imprescindíveis para o centenário.³⁸

Considerando o centenário como oportunidade para redefinir-se a imagem da Bahia na imprensa nacional e estrangeira, os jornalistas locais pareciam atentos a tudo que pudessem comprometer tal objetivo. O *Diário da Bahia* elogiou, em junho de 1923, a iluminação pública para a festa centenária mas admitia que tudo “seria perfeito não fosse um feíssimo coreto que em meio a imponência dos grandes edifícios, **dignos de uma capital civilizada**, dá a praça Rio Branco um resquício de provincianismo

realmente intolerável.”³⁹ A inquietação revelava o desconforto causado pelos tais “resquícios provincianos”, pois a festa do centenário deveria evidenciar a inserção da Bahia no mundo “civilizado”. Curiosamente, era numa festa originária nos tempos imperiais que as elites baianas buscavam definir Salvador como cidade republicana. Para celebrar condignamente o passado de glórias, seus organizadores buscaram apresentar uma cidade livre das marcas deste passado, como seus casarios e hábitos cotidianos.

Mas, se a intenção era apresentar uma “capital civilizada” distinta daquela dos tempos imperiais, as comemorações de 1923 também deveriam diferenciar-se dos tradicionais festejos de julho, como já foi exposto, alvo de muitas críticas. O debate em torno da programação mais adequada envolveu a imprensa, a comissão organizadora, o governo estadual e a intendência. Os jornalistas criticavam a programação inicialmente sugerida pelo governo, que previa a instalação de coretos em diversos pontos da cidade. Para o *Diário de Notícias* tal programação era apenas “um presente à população; buscapés de estouros, foguetes coloridos e vadios e phirlamônicas nas praças a sustentarem o fogo racial do maxixe”.⁴⁰ Ao invés de estimular o “fogo racial do maxixe”, cabia ao governo promover a exposição de obras de arte.⁴¹ As festas não deveriam ser transformadas numa “folgança popular nitidamente carnavalesca”. Daí intensificar-se, no ano do centenário, a intervenção do IGHBa e da Liga de Educação Cívica nas comemorações de rua do Dois de Julho, visando desestimular práticas da cultura popular.⁴²

A programação oficial incluía cerimônias religiosas, desfile militar, a procissão marítima com a imagem do Senhor do Bonfim e uma exposição dos produtos produzidos na Bahia. O desfile do Dois de Julho foi realizado sem os carros simbólicos dos caboclos e predominaram as agremiações militares e estudantis.⁴³ Para

o centenário da Independência, organizou-se uma “parada cívico-militar”, ao invés de um “cortejo patriótico”, nos moldes das comemorações cívicas da capital federal. Ao propor uma “parada” para as festividades do centenário em 1923, os organizadores referendavam a associação, corrente naqueles anos do pós-guerra, entre civismo e instituições militares e estudantis. Como analisou Lúcia Lippi Oliveira, nas primeiras décadas republicanas as agremiações militares eram vistas como o maior reduto do patriotismo.⁴⁴ E a escola se apresentava como a principal instituição de formação da cidadania dos republicanos. Por outro lado, a “parada” não favorecia a exibição de práticas populares comuns nas tradicionais procissões cívicas do Dois de Julho.⁴⁵ Com a “parada”, a comissão organizadora procurou reforçar o sentido formal do desfile, reservando a participação da população à polêmica procissão marítima com a imagem do Sr. do Bonfim.⁴⁶

Como já vimos, na procissão o santo foi mantido à distância dos populares, evitando-se demonstrações excessivas e abusivas de fervor religioso dos devotos. Já na volta do santo para a igreja do Bonfim, no dia 8 de julho, a religiosidade popular ganhou as ruas. Foi o “delírio da população” que acompanhou a saída da imagem da igreja da Vitória rumo ao Bonfim, sendo todo o trajeto feito a pé. O *Imparcial* descreveu uma “multidão compacta, imensa”, seguindo as irmandades religiosas e as autoridades. Além do intendente Epaminondas Torres e do governador J.J. Seabra, as “melhores famílias” da sociedade baiana formaram um “corso” de automóveis. Por onde o cortejo passava eram vistas toalhas rendadas enfeitando janelas e sacadas, e haviam bandas de música aguardando a chegada da imagem no Bonfim.

Antes de ser reinstalado no seu altar, o santo ainda percorreu as ruas próximas à igreja, sempre saudado pelos devotos, provavelmente muitos ainda perplexos com o inusitado daquela procissão.⁴⁷ O sucesso do cortejo que levou o santo predileto da

devoção dos baianos tanto revelava a importância da religiosidade para aquela sociedade, quanto o caráter popular das comemorações pela Independência. A programação para o centenário buscava agradar aos visitantes, mas o retorno do Senhor do Bonfim foi uma festa tradicionalmente baiana, que expôs a peculiaridade das festas de rua na cidade, como as barracas para a venda de comidas, bebidas e fogos.

Entretanto, oficialmente o principal evento comemorativo do centenário foi a exposição dos produtos baianos no palácio Rio Branco. Assim como os cariocas em 1922, os organizadores das comemorações do centenário na Bahia expuseram os principais produtos locais. O *Diário da Bahia* considerava não haver melhor ocasião para “uma exposição de todos os productos do estado”.⁴⁸ Como esclarecia o próprio jornal, o evento possibilitaria que a “evolução do progresso economico” do estado pudesse ser conhecida pelos visitantes.⁴⁹ Para os organizadores a exposição facilitaria a aceitação destes produtos junto ao mercado consumidor sulista. Na análise de Braz do Amaral a produção local “só pelos estrangeiros são consumidos de modo que sómente delles precisamos para viver.”⁵⁰ Foram expostos artigos da incipiente indústria local como sapatos e móveis, mas predominou a herança agrícola representada pelas lavouras de cacau, fumo e algodão. Ainda que a exposição não tenha alterado as relações comerciais entre a Bahia e os demais estados, os organizadores pareciam convencidos da sua pertinência e resolveram prorrogá-la até o dia 15 de julho. Propagandear o progresso econômico parecia uma das formas de antecipá-lo.⁵¹

Mesmo sendo mantida a procissão marítima, a programação oficial do centenário não reservou muito espaço para a tal “folgança popular” temida tanto pelos organizadores quanto pelos críticos. Apesar da comissão executiva ter aprovado a

construção de coretos na Baixa dos Sapateiros, Campo da Pólvora, praças do Palácio, São Pedro e Piedade, as comemorações públicas oficiais foram concentradas no Campo Grande. Como enfatizou o *Diário de Notícias*, no Campo Grande circulou “a gente elegante”, que havia saído para “ver outras pessoas de bom gosto”, a exemplo das “mocinhas” conhecedoras da “arte de pisar nas avenidas”. Na definição do jornalista foi um “footing”, na designação da “linguagem cosmopolita” aquele tipo de aglomeração festiva.⁵²

Para garantir a frequência à festa no Campo Grande, os organizadores mandaram vir do Rio de Janeiro um parque de diversões e o instalaram no jardim do Passeio Público, espaço reservado a poucos metros da praça, e onde a Liga de Educação Cívica costumava promover seus eventos. O parque atraiu uma “multidão distinta” a se divertir “elegantemente”, possibilitando a exibição nas celebrações da Independência de formas de convívio social que não causassem estranheza aos visitantes.⁵³ As competições esportivas promovidas por diversos clubes também lhes pareceriam familiares. Na opinião de *O Imparcial*, era preciso dar vazão “a febre pelos esportes que domina todos os espíritos”, e que segundo Nicolau Sevckenko dominava principalmente o espírito republicano dos sulistas. Este autor identifica a expansão das práticas esportivas na época em São Paulo, onde a cultura física mobilizava multidões para competições de futebol, iatismo e automobilismo. Atentos a esta paixão pelo movimento, os jornalistas baianos sugeriam disputas náuticas e de futebol, agradando assim aos visitantes e contribuindo para dar outra feição às celebrações do Dois de Julho.⁵⁴

Já as comemorações previstas para a Baixa dos Sapateiros e Santo Antônio ficaram a cargo dos moradores. As previstas para a Baixa dos Sapateiros foram canceladas por falta de recursos financeiros, pois não houve patrocinadores e o

governo estadual não garantiu nem mesmo a iluminação pública, mas no Santo Antônio os tradicionais festejos contaram com algum investimento.⁵⁵ Com o título de “O Dois de Julho do povo”, o *Diário da Bahia* comentou a iniciativa do major Cosme de Farias em colaborar nas festas do centenário com a mascarada do bando anunciador e procissão cívica no dia 1º de julho, enquanto o desfile oficial ocorreria no dia seguinte.⁵⁶ Os caboclos, que não desfilaram naquele ano, foram visitados no pavilhão da Lapinha pelos seus devotos durante as comemorações do centenário. Eram muitos os “passeiantes”, dispostos a se divertirem nas barracas de quermesse armadas na Lapinha durante a noite.⁵⁷ Mas as notícias sobre tais festas foram raras nos jornais de 1923. Esta escassez demonstra a preferência da imprensa pelas comemorações que não contemplavam a “folgança popular”, dando mais destaque aos eventos mais sofisticados, como as recepções na Faculdade de Medicina e na Escola Normal, além da exposição de produtos e a parada cívico-militar.

Para a Faculdade de Medicina, “templo da sciencia” na Bahia, foram previstas visitação pública e a realização de conferências e recepções.⁵⁸ Ainda houve disposição para chás dançantes que reuniam as elites baianas e os visitantes, como no baile promovido pelo governo do estado na Escola Normal, ao qual compareceu a “alta sociedade”. Segundo o *Diário de Notícias*, aquela teria sido a “maior recepção mundana de que há notícias nos annaes elegantes da Bahia”. Neste baile, J.J. Seabra encarregou-se de receber os convidados, enquanto chegavam “continuamente grupos de senhorinhas e senhoras, numa afluência tal que, em pouco, era registrada nos salões, embelezando-os as mais lindas representantes do mundo feminino”. O articulista descreveu com deslumbramento “os salões lotados”, nos quais se notava o “fino gosto” da decoração, contando “minúsculas lâmpadas elétricas multicolores”.⁵⁹

Com os salões repletos de luzes e da “gente elegante” os organizadores do evento rememoravam o ano em que a Bahia só tinha “estradas alagadas de sangue”.

Na “missão patriótica” de resgatar a importância histórica da Bahia, os baianos buscavam superar a posição periférica que lhes fora reservada no contexto nacional naqueles dias republicanos. Na “epopéia” de 1823, grupos distintos social, étnica e ideologicamente, diziam se irmanar em nome da causa nacional. Em 1923 grupos também assim distintos concentravam esforços para a “redenção” da Bahia. Tanto o branco aristocrata Miguel Calmon quanto o mulato Manoel Querino aspiravam esta redenção. Ao invés dos “sanguinários” portugueses a luta era contra uma grave crise econômica capaz de mais que as batalhas de 1823 penalizar a população baiana cada vez mais empobrecida. Mas, como sugeria o conselheiro Augusto da Silva, era relendo a “pagina imortal do Dois de Julho”, inspirando-se no “memorável acontecimento”, que se buscava confiança no futuro.⁶⁰

¹ Xavier Marques, *O Sargento Pedro - Tradições da Independência*, Bahia, Livraria Catalina, 1976, pp. 79-89.

² Braz do Amaral, “O que fez a Bahia para a Independência do Brasil”, in. *Revista Ilustração Brasileira*, n. 34, (1923), p.2.

³ Braz do Amaral, *A Província da Bahia nas Luctas da Independência*, Bahia, Imprensa Oficial, 1922, p. 4.

⁴ *A Tarde*, 01.07.1919.

⁵ Braz do Amaral, *Recordações Históricas*, Porto, Typografia Econômica, 1921, p.156 . Grifos meus.

⁶ João José Reis, ao comentar as lutas pela Independência na Bahia, avaliou que “de um modo geral os combates foram de pequena monta, escaramuças em que os baianos foram favorecidos pela superioridade numérica.” João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e Conflito*, p. 88. Já para Antônio Risério “a emancipação política da Brasil significou, para os baianos, mais de um ano de guerra acesa, com pesadas perdas em capitais, bens e vidas.” Antônio Risério, “A Bahia com H”, p.148.

⁷ *Revista IGHBa*, n. 49, (1924), p. 223.

⁸ Amaral, *A Província da Bahia nas Luctas da Independência*, p. 10

⁹ Querino, “Notícia Histórica sobre o 2 de julho de 1823 e sua comemoração na Bahia”, p. 78

¹⁰ Lúcia Lippi Oliveira, *A Questão Nacional na Primeira República*, São Paulo, Brasiliense, 1990, pp.93-94.

¹¹ Tereza M. Melatian, “O Retorno de Cesar Caricato”, in. Maria Stella Bresciani, Eni de Mesquita Samara e ida Lewkowick (org) . *Jogos da Política - Imagens, Representações e Práticas*, (São Paulo, ANPUH / São Paulo - Marco Zero, 1992), p 174.

-
- ¹² Carvalho, *A Formação das Almas*. O autor analisa as disputas pela construção de símbolos que legitimassem a República. Carvalho considera que os republicanos não conseguiram criar um imaginário popular, mas apropriaram-se de personagens e fatos do Império associando-os a valores tidos como próprios ao novo regime.
- ¹³ Oliveira, *A Questão Nacional na Primeira República*, pp.134- 135.
- ¹⁴ Acerca da situação econômica da Bahia no século XIX : Mattoso, *Bahia século XIX* e Walter Fraga Filho, *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*, Salvador, Hucitec -Edufba, 1996.
- ¹⁵ *A Tarde*, 10.07.1920
- ¹⁶ Sobre as disputas políticas na Bahia no período, ver Consuelo Novais Sampaio, *Os partidos políticos da Bahia na Primeira República - uma política de acomodação*. Salvador, UFBa, 1975.
- ¹⁷ *Diário da Bahia*, 06.05.1923.
- ¹⁸ Amaral, *A Província da Bahia*, p.12.
- ¹⁹ *Diário da Bahia*, 30.06.1922.
- ²⁰ IGHBa, Braz do Amaral, ata da reunião da comissão executiva em 20.09.1922.
- ²¹ IGHBa, Braz do Amaral, ata da reunião da comissão executiva em 20.09.1922.
- ²² *A Tarde*, 12.07.1920.
- ²³ Amaral, “O que fez a Bahia para a Independência do Brasil”, p. 3.
- ²⁴ *Anais do IGHBa*, n. 48, (1922-23), p. 13-17.
- ²⁵ *O Moderno*, 01. 07.1914. Ao analisar o debate intelectual na sociedade brasileira nos anos recém-republicanos, Lúcia Lippi Oliveira apresenta Afrânio Peixoto como um defensor das tradições lusitanas que se opunha à idéia de que a República deveria representar um rompimento com o passado imperial. Oliveira, *A Questão Nacional na Primeira República*, pp. 136-140.
- ²⁶ Amaral, *A Província da Bahia nas Luctas da Independência*, p.12.
- ²⁷ Afrânio Peixoto, “A Independência do Brasil- 2 de julho de 1923”, *Revista Ilustração Brasileira*, n.34, 1923.
- ²⁸ Ata do IGHBa, sessão do dia 07.09.1922
- ²⁹ Ata do IGHBa, sessão de 15.06.1919. Grifos no original.
- ³⁰ APEB, Ata da Sessão Executiva do Centenário da Independência, 02.12.1919.
- ³¹ *Diário de Notícias*, 20.06.1923.
- ³² *Diário da Bahia*, 13.04.1923.
- ³³ *O Imparcial*, 20.06.1923.
- ³⁴ *Diário da Bahia*, 12.04.192. Grifos meus.
- ³⁵ APMS, Ata do Conselho Municipal, 29.05.1923.
- ³⁶ Sobre a crise do setor imobiliário neste período ver: S. Santos, “Sobrevivências e Tensões Sociais” pp. 72-84.
- ³⁷ APMS, Ata do Conselho Municipal, 16.06.1923.
- ³⁸ *Diário de Notícias*, 11.06.1923. Grifos meus.
- ³⁹ *Diário da Bahia*, 29.06.1923.
- ⁴⁰ *Diário de Notícias*, 25.04.1923.
- ⁴¹ *Diário de Notícias*, 24.04.1923.
- ⁴² *Diário da Bahia*, 18.04.1923
- ⁴³ *A Tarde*, 03.02. 1923.
- ⁴⁴ Oliveira, *A Questão Nacional na Primeira República*, p. 89.
- ⁴⁵ Sobre as paradas militares dos desfiles cívicos ver Da Matta, *Carnavais Malandros e Heróis*, pp. 43-50.
- ⁴⁶ Sobre as controvérsias em torno da procissão com a imagem do Sr. do Bonfim ver capítulo 3.
- ⁴⁷ *O Imparcial*, 08.07.1923.
- ⁴⁸ *Diário da Bahia*, 06.04.1923.
- ⁴⁹ *Diário da Bahia*, 31.05.1923.
- ⁵⁰ Amaral, *A Província da Bahia nas Luctas da Independência*, p.12.
- ⁵¹ *A Tarde*, 09.07.1923.
- ⁵² Ata da 17ª sessão da comissão executiva do centenário em 15 de maio de 1923.
- ⁵³ *Diário de Notícias*, 05.07.1923.
- ⁵⁴ *O Imparcial*, 17.06.1923. Nicolau Sevckenko, *Orfeu Extático na Metrópole- São Paulo sociedade e cultura nos frementes anos 20*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 51-69.
- ⁵⁵ *A Tarde*, 08.06.1923.

⁵⁶ *Diário da Bahia*, 22.04.1923.

⁵⁷ *O Imparcial*, 10.07.1923.

⁵⁸ *Diário de Notícias*, 30.06.1923.

⁵⁹ *Diário de Notícias*, 06.07.1923.

⁶⁰ *O Imparcial*, 02.07.1923.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comemorações da Independência na Bahia revelavam dilemas e conflitos da sociedade baiana dos primeiros anos da República. Os costumes e valores herdados do Império ao mesmo tempo que pautavam a construção de identidades sócio-culturais, revelavam como aquela sociedade estava distante de projetos políticos tidos como fundamentais na época para marcar o ingresso no moderno mundo republicano. Estas heranças impunham limites às tentativas de descaracterizar as ruas enquanto lugar de encontros sincréticos, multidões ruidosas e afirmação de diferenças sócio-culturais. Enquanto se esperava em vão pelos imigrantes europeus, nas ruas da cidade consolidava-se uma cultura urbana singular no contexto nacional. Como diria Antônio Risério, a Bahia vivia “o processo matinal” da cultura “luso-banto-sudanesa” com alguns traços tupis.¹

Neste processo matinal, a comemoração de um episódio histórico permitia a exibição de determinadas imagens da sociedade baiana, dando visibilidade às explícitas relações que guardava com a herança africana por um lado, e às propostas de redefinição cultural da vida urbana por outro. Na ocasião diferentes grupos sociais projetavam suas interpretações do seu mundo, atribuindo significados diversos a práticas culturais compartilhadas. A festa do Dois de Julho tinha, portanto, sentidos múltiplos e ambivalentes. Celebrando o Dois de Julho os baianos contavam diferentes formas de estar na cidade e na festa.

Neste sentido, incorporava desde as celebrações pomposas no Campo Grande até os festejos nos quintais dos moradores do beco do Gilú; do desfile oficial com as

autoridades até a descontraída levada dos caboclos. Esta diversidade de formas celebrativas, mesmo contemplando grupos sociais distintos em sua condição social e referências culturais, demonstrava que o Dois de Julho era reconhecidamente um evento importante no calendário festivo da cidade.

A comemoração da Independência na Bahia proporcionava diversão. Festejar a vitória dos brasileiros sobre os portugueses significava divertir-se nos sofisticados parques armados no Campo Grande, nas barracas de jogos, nos saraus dançantes ou nos bailes populares. Jogar, sambar ou bailar faziam parte de códigos de sociabilidades da mesma festa na qual se observava a exaltação dos caboclos, a reverência aos heróis de 1822-23 e a relevância da data para a história nacional. Em meio a fogos, cortejos e ruas embandeiradas os festeiros exerciam uma multiplicidade de leituras acerca das possibilidades de celebração e ocupação do espaço urbano.

Estas ruas festivas me permitiram notar como as preocupações sanitárias, tão recorrentes naquele período, nem sempre se revertiam em mudanças de hábitos. As comemorações do Dois de Julho não prescindiam do consumo de comidas e bebidas de fabricação caseira que, na maioria das vezes, não estavam efetivamente submetidas à vigilância dos órgãos competentes. Na festa se evidenciava o quanto as recomendações dos higienistas distanciavam-se das condições sanitárias da cidade e dos desejos dos baianos naquele período.

Esta velha Bahia comemorava o passado de glórias e sonhava com dias melhores. O orgulho do passado heróico convivia com os problemas decorrentes daqueles anos de paralisia econômica e descrédito político. As tentativas de reverter esta situação contam sobre a incômoda condição periférica destinada a Bahia nos primeiros anos da República, e sobre os caminhos apontados pelas elites locais para

redefini-la. A chegada do novo século, as incertezas do novo regime, ambientaram conflitos sociais, projetos reformistas e a reelaboração de costumes antigos. A cidade da Bahia de Todos os Santos, ao comemorar o Dois de Julho, expressava uma cultura marcada por práticas tradicionais, construções sincréticas, especificidades de uma velha cidade em dias de nova ordem.

¹ Antônio Risério, “A Bahia com H”, p. 152.

ILUSTRAÇÕES

1. Festa no Passeio Público, *Album - Lembrança da exposição iconográfica e bibliográfica bahiana*, p56.
2. Festa no clube Politeama, *Album - Lembrança da exposição iconográfica e bibliográfica bahiana*, p. 151.
3. Exposição dos carros simbólicos na praça do Terreiro de Jesus, em foto de autor desconhecido, anos 10 do século XX.
4. Inauguração do monumento em comemoração a Independência do Brasil na praça do Campo Grande em 1895, *Album - Lembrança da exposição iconográfica e bibliográfica bahiana*, p.199.

LISTA DE FONTES

Instituto Histórico e Geográfico da Bahia

Atas do IGHBA (1894/ 1923).

Correspondências- Sessão Braz do Amaral.

Correspondências- Sessão Teodoro Sampaio.

Revistas IGHBa (1894/1923).

Cadernos CEB n. 32 a 126.

Mensagens do Governo (1897- 1922).

Acervo Fotográfico.

Arquivo Público do Estado da Bahia

Jornal *A TARDE* (1913- 1923).

Jornal *Diário de Notícias* (1897 - 1920)

Jornal *O Imparcial* (1900-1915)

Jornal de Notícias (1890 -1910)

Jornal *Diário da Bahia* (1914-1916)

Jornal *O Democrata* (1887-1916)

Relatórios de Polícia (1912-1917)

Atas da comissão organizadora do centenário da Independência na Bahia (1919-1922).

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, Marta Campos. "Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX", *Revista Estudos Históricos - comemorações*, n.14 (1994), pp. 183-203.
- _____. "O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1890 -1900)". Tese doutorado, São Paulo, UNICAMP, 1996.
- Albuquerque, Wlamyra Ribeiro. "Santos, Deuses e Heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República", *Afro - Ásia*, n. 18, (1996), pp.103 - 124.
- Amado, Jorge. *O País do Carnaval*, Rio de Janeiro, Record, 1977.
- Amaral, Prudente. *A Província da Bahia nos Lutas pela Independência*, Bahia, Imprensa Oficial, 1922.
- _____. *Recordações Históricas*, Porto, Typografia Economica, 1921.
- Alves, Marieta. *Intelectuais E Escritores Baianos - breves biografias*, Salvador, Museu do Estado, 1977.
- Assis, Nancy Sento Sé. "Questões de Vida e Morte na Bahia Republicana (1890/1930)", Dissertação Mestrado, Salvador, UFBA, 1996.
- Azevedo, Thales de. *As Elites de Côr*, São Paulo, Brasilianna, 1955.
- _____. "Pesquisas sobre a Independência na Bahia" in, *Aspectos do 2 de julho-150 anos da Independência na Bahia*, (Salvador, Publicação da Secretaria de Educação e Cultura de Salvador, 1973), pp.12-26.
- Baktin, Mikhail. *Cultura Popular na Idade Média e Renascimento*, São Paulo, Hucitec, 1987.
- Bacelar, Jeferson. "A Frente Negra Brasileira na Bahia", *Revista Afro - Ásia*, n. 17, CEAO, 1996.
- Bastide, Roger. *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Editora Nacional, 1961.
- Braga, Julio. *Na Gamela do Feitiço - repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 1995.
- Brandão, Carlos Rodrigues. *A Cultura na Rua*, São Paulo, Papius, 1989.
- Brito, Jailton. "Abolição na Bahia (1870-1888)", Dissertação de Mestrado, UFBA, 1996.

- Burke, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- Campos, J. da Silva. *Crônicas Bahianas do século XIX*, Bahia, Imprensa Oficial, 1937.
- Carneiro, Edison. *Ladinos e Crioulos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- _____. *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986.
- Carvalho, José Murillo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- _____. *A Formação das Almas: o Imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- Chartier, Roger. *A História Cultural - entre práticas e representações*, Lisboa, Difel, 1990.
- Cruz, Gutemberg. *Geme da Bahia*, Salvador, P & A, 1971.
- Da Matta, Roberto. *A Casa a Rua - espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____. *Carnavais, Malandros e Heróis - para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1990.
- Darnton, Robert. *O Grande Massacre de Gatos- e outros episódios da História cultural francesa*, Rio de Janeiro, Graal, 1986.
- _____. *O Beijo de Lamourette - mídia, cultura e revolução*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- David, Onildo Reis. *O Inimigo Invisível: epidemia na Bahia no século XIX*, Salvador, SARAHE Letras / EDUFBA, 1996.
- Davis, Natalie Zemon. *Culturas do Povo - sociedade e cultura no início da França Moderna*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- Del Priori, Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*, São Paulo, Brasiliense, 1994.
- Duvignaud, Jean. *Festas e civilizações*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- Costa, Jurandir Freyre. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- Ferreira, Almiro Miguel. "Candomblé de Caboclo", in *Encontro de nações-de-candomblé*, (Salvador, Ianamá/ CEAO/ CED, 1984), pp 59-67.
- Ferreira Filho, Alberto Heráclito. "Salvador das Mulheres: condição feminina e cotidiano na belle époque imperfeita". Dissertação Mestrado, Salvador, UFBA, 1994.

- Freyre, Gilberto. *Ordem e Progresso*, Rio de Janeiro, Record, 1990.
- Fry, Peter et alii. "Negros e Brancos no Carnaval da Velha República", in.: Reis, João José (org). *Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre o negro o Brasil*, (São Paulo, Brasiliense, 1988) pp 15-27.
- Glezer, Raquel. "São Paulo e a elite letrada brasileira no século XIX", *Revista Brasileira de História - Política e Cultura*, n. 23/24, (1992), pp.19-30.
- Gluckman, Max. "Rituals of rebellions in South-east Africa, in. *Order and Rebellion in tribal Africa*, (London, Cohen & West, 1963), pp. 12-27 .
- Góes, Jaime de Farias. *Festas Tradicionais da Bahia*, Salvador, Progresso, s/d.
- Heers, Jacques. *Festas de Loucos e Carnavais*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.
- riunt, Lynn *A Nova História Cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992
- Malatian, Iereza M. "O retorno de Cesar Caricato", in. Maria Stella Bresciani, Eni Samara e Ida Lewkowicz (org.), *Jogos da política - Imagens, representações e práticas*,(São Paulo, ANPUH/ Marco Zero, 1992), pp171-181.
- Marques, Xavier. *O Sargento Pedro - Tradições da Independência*, Bahia, Livraria Catalina, 1976.
- Mattoso, Kátia M. de Queirós. *Bahia século XIX - uma província no Império*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- Mello e Souza, Marina. *Parati - a cidade e as festas*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 994.
- Moraes Filho, Mello. *Festas e Tradições Populares do Brasil*, São Paulo, Ediouro, 1945.
- Miranda Pereira, Leonardo Affonso. *O Carnaval das Letras*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- Moura, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995.
- Needell, Jeffrey. *Belle Époque Tropical: sociedade e cultura de elite o Rio de Janeiro na virada do século*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1993.
- Oliveira, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

- Oliveira Vianna, Francisco. *Evolução do Povo Brasileiro*, São Paulo, Monteiro Lobato & Cia, 1923.
- Peixoto, Afrânio. *Elementos de Higiene*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1913.
- Pierson, Donald. *Branços e Pretos na Bahia: estudo de contato racial*, São Paulo, Nacional, 1971.
- Querino, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*, Recife, Massangana, 1988.
- _____. *A Bahia de Outrora*, Salvador, Progresso, s/d.
- Rago, Margareth. *Do cabaré ao lar - a utopia da cidade disciplinar*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- _____. *Os Prazeres da Noite - prostituição e códigos de sexualidade feminina em São Paulo (1890 - 1930)*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
- Reis, João Jose. *A Morte e uma festa- ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das letras, 1991.
- _____. "O Jogo Duro do Dois de Julho: 'o partido negro' na Independência da Bahia". In. João J. Reis e Eduardo Silva, *Negociação e Conflito-a resistência negra no Brasil escravista* (São Paulo, Companhia das Letras, 1989) pp.79-98.
- Risério, Antônio. "A Bahia com H", in. João Jose Reis, *Escravidão e Invenção da Liberdade* (São Paulo, Brasiliense, 1988) pp. 143-165.
- Rodrigues, Nina. *Os Africanos no Brasil*, Brasília, Edunb, 1988.
- Santos, Jocélio Teles. *O Dono da Terra - o caboclo nos candomblés da Bahia*, Salvador, Sarah Letras, 1995.
- Santos, Mário Augusto da Silva. "Sobrevivências e Tensões Sociais": Salvador(1890-930)", Tese de doutoramento, FFCH/ USP, São Paulo, 1982.
- _____. "Habitação em Salvador: fatos e mitos", in.: Bresciani, Stella (org.). *Imagens da Cidade - Séculos XIX e XX* (São Paulo, Marco Zero, ANPUH, (1994) pp.27-32.
- Sahlins, Marshall. *Ilhas da História*, Rio de Janeiro, Jorge Zarah, 1990.
- Schwarcz, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- Sennett, Richard. *O Declínio do Homem público- as tiranias da Intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

- Souza, Antonio Loureiro de. *Bahianos Ilustres (1565-1925)*, Salvador, IGHBa, 1949.
- Skidmore, Thomas E. *Preto no Branco- raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- Sevcenko, Nicolau. *Orfêu Extático na Metrópole. São Paulo: sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Literatura como Missão- tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- Soihet, Rachel. "Um Ensaio Sobre Resistência e Resistência Cultural - a Festa da Penha (1890 - 1920)", *Cadernos do ICHF - UFF*, n. 31, (1990), pp.3-20.
- Thompson, Edward. "Folklore, Antropology and social history", *The Indian Historical Review*, vol III, n. 02, (1977) pp.247-266.
- Uzeda, Jorge Almeida. "A Morte Viglada: a cidade do Salvador e a prática da medicina urbana (1890-1930)". Dissertação de Mestrado, Salvador, UFBA, 1992.
- Verger, Pierre. *Notícias da Bahia (1850)*, Salvador, Corrupio, 1988.
- Vianna, Antônio. *Casos e Coisas da Bahia*, Salvador, Museu do Estado, 1950.
- Vianna, Hildegardes. *Antigamente Era Assim*. Rio de Janeiro, Record, 1994.
- _____. *A Bahia Já Foi Assim: crônicas de costumes*. São Paulo, GRD, 1979.
- _____. "Folclore Cívico na Bahia", in *Ciclo de Conferências sobre o Sequiscentenário na Bahia em 1973* (Salvador, Instituto de Música da Bahia, 1976), pp.167-178.