

FESTA NEGRA: REGISTRO DE CULTURA DE MATIZ AFRICANA NA PARAÍBA DO NORTE (SÉCULO XIX)¹

Maria da Vitória Barbosa Lima²

INTRODUÇÃO

“O Brasil é um país extraordinariamente africanizado. E só a quem não conhece a África pode escapar o quanto há de africano nos gestos, nas maneiras de ser e de viver e no sentimento estético do brasileiro”.

Alberto da Costa e Silva, 1994.

Atualmente o Estado da Paraíba é constituído de por uma população de maioria negra, segundo o censo realizado no ano 2000 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pois dos 3.444.794 paraibanos, cerca de 1.937.738, ou seja, 56,2%, declararam ter como cor de pele preta ou parda. Esses dados são bastante significativos se lembrarmos da tradição paraibana de exaltar a origem portuguesa e indígena – tabajara e potiguara³ -, da população que constitui o Estado. É significativo também lembrarmos que apenas a 117 anos foi extinto o sistema escravista que existiu por quatro séculos no Brasil. E, portanto, identificar-se como negro corresponde em afirmar sua ascendência africana e, conseqüentemente, escrava.

Foi pensando nessa realidade, acima descrita, que optamos por construir este texto. O objetivo deste trabalho é recuperar uma realidade que a historiografia tradicional paraibana⁴ que tenta silenciar até hoje, qual seja, a ativa contribuição dos africanos e seus descendentes na construção de nossa história, não apenas trabalhando, mas também fazendo cultura. É através dos sambas, batuques e danças que pretendemos discutir ou apenas perseguir dimensões particulares da sociedade paraibana na segunda metade do século XIX e, enfatizando, aqui, mais as diferenças que as continuidades, através dos sujeitos que trataram de aproveitar as festas e daqueles que se indignaram e procuraram reprimi-las.

¹ Trabalho apresentado no Simpósio Temático “O Século XIX na Paraíba: Cultura e Sociedade”, durante o XII Encontro Estadual de História da ANPUH-PB, realizado no Campus da Universidade Federal de Campina Grande, em Cajazeiras (PB), entre 23 e 28 de julho de 2006.

² Doutoranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco.

³ Tabajara e Potiguara são nações do grupo Tupi. Os Potiguara eram provenientes do norte do país e sua principal aldeia, no território que hoje é a Paraíba, ficava em Mamanguape; e os Tabajara originários do sul do rio São Francisco. A personagem indígena mais exaltada pelos paraibanos é Pedro Poty, chefe Tabajara, aliado dos portugueses, portanto uma figura que não se opôs a ocupação das terras. Os Potiguara resistiram à dominação portuguesa e hoje possuem aldeia na Baía da Traição. Entretanto, pouco destaque fora dado a essa nação na historiografia paraibana tradicional.

⁴ Aqui pensada na historiografia produzida pelos “imortais” do Instituto Histórico e Geográfico Paraibana (IHGP), que se definem como os “guardiões da memória” e produtores da “verdadeira” história da Paraíba.

Para que as nossas intenções se tornem mais compreensíveis, estruturamos este texto a partir de dois pontos: 1) **Algumas questões teóricas: Thompson e a história social**, onde apresentaremos os conceitos que nortearão este estudo, tais como resistência, experiência e cultura; 2) **Sambas, batuques e danças: paixão, controle e conflito**, no qual procuraremos discutir o perfil dos participantes e as atitudes de senhores e autoridades administrativas e policiais diante da festa negra.

ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICAS: Thompson e a história social

Tentaremos apresentar e discutir a concepção teórica deste texto tendo como fio condutor algumas obras de Edward Palmer Thompson. Mas é necessário, inicialmente, destacarmos que este trabalho se apresenta como uma possibilidade de leitura e interpretação de festejos ou folguedos (como a Antropologia nos ensina a chamá-los) sob a ótica própria da história social.

A história social surgiu no contexto político e intelectual dos anos 1950-1960, como uma reação tanto a “história inglesa oficialmente correta” e seu cortejo triunfal de heróis, quanto contra todas as formas de estruturalismo, cuja matriz de transformar história num processo sem sujeito ameaçava contaminar o materialismo histórico. Assim, fazendo uma autocrítica marxista (tradição da qual era originário), Thompson descarta categorias explicativas positivistas ou utilitaristas e a infiltração na tradição economicista marxista que reduz “as normas, a cultura, os decisivos conceitos sobre os quais se organiza um modo de produção” em noção da primazia do “econômico”. Assim propõe novos parâmetros para o marxismo, visto como uma tradição aberta e não um sistema filosófico fechado em análise da “base” e “superestrutura”, numa visão determinista e economicista da história. (THOMPSON, 2001, p. 254)

Para melhor explicarmos o nosso pensamento pedimos ajuda a Eric Hobsbawn e dele extraímos as três acepções “por vezes superpostas”, como ele afirma, e hoje clássicas para melhor justificarmos a utilização do termo história social. Em primeiro lugar, segundo Hobsbawn, o termo conotava originalmente a disposição de buscar no passado a trajetória dos “de baixo”, particularmente no registro de protesto. Referia-se, portanto,

... à história das classes pobres ou inferiores, e mais especificamente à história de seus movimentos (“movimentos sociais”). O termo poderia até ser mais especializado, referindo-se essencialmente, à história do trabalho e das idéias e organizações sociais. Por razões óbvias, esse vínculo entre a história social e a história do protesto social ou movimento socialista permaneceu forte. (HOBSBAWN, 1998, p.83)

Neste sentido, a história social é, sobretudo, uma história do conflito, em suas diversas possibilidades práticas ou semânticas.

A segunda forma de definir a história social é a ligada à tradição “anglo-saxônica”, com seus estudos sobre a diversidade de atividades humanas de difícil classificação, exceto em termos como “usos, costumes, vida cotidiana”. Nos esclarece Hobsbawn, que a língua inglesa não possui termos adequados para utilizar a terminologia Kultur ou Sittengeschichte, que os alemães tinham para escreverem sobre assuntos similares. O terceiro significado do termo indicado por Hobsbawn é que era mais comum e objetivo do grupo (incluindo ele) e, conseqüentemente, mais pertinente o termo “social” porque era empregado em combinação com a história econômica. (HOBSBAWN, 1998, p. 84)

Assim, justificado a nossa utilização do termo história social, podemos voltar para os conceitos propostos por Thompson. Este autor inglês restitui aos homens a condição de sujeitos sociais e históricos, a partir da categoria do agir humano. Esse é o princípio motor da história. Neste sentido, são as ações humanas que explicam as configurações históricas em análise, não havendo aí nenhum espaço para qualquer tipo de determinismo, quer seja divino, quer seja científico. Porém, esses homens não são entes abstratos, soltos no tempo e no espaço. Pelo fato de serem históricos é que eles tanto constroem as condições em que atuam, como são condicionados por elas, a partir de relações estabelecidas no todo social entre os indivíduos e grupos, levando a uma tensão dialética entre liberdade e determinação, estrutura e processo.

Por outro lado, como os homens são, ao mesmo tempo, racionais e valorativos, essas relações têm múltiplas dimensões, tais como as econômicas, as culturais, as jurídicas, as políticas, as sentimentais, as morais, etc., termos esses que se relacionam de maneiras particulares e dentro de determinados campos de possibilidades. Na visão thompsoniana a perspectiva da totalidade deve estar sempre no horizonte do historiador. Nessa linha de raciocínio destacamos os seguintes conceitos ainda a serem trabalhados aqui: experiência, cultura e resistência.

A noção de experiência é peça fundamental para a compreensão da visão de história de Thompson. A “experiência humana” é o termo que, denuncia Thompson, que Althusser e seus seguidores pretendem eliminar porque remete ao “empirismo”. É com a experiência que

os homens e as mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, “indivíduos livres”, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida “tratam” essa experiência em sua *consciência* e em sua *cultura* (as duas outras expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, “relativamente autônomas”) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez sobre sua situação determinada. (THOMPSON, 1981, p. 182)

Ou seja, no caso da experiência, ela se gesta a partir das práticas materiais resultantes das relações sociais estabelecidas entre homens e mulheres numa sociedade historicamente determinada, com suas necessidades e interesses conflitantes. Só que, para além dessa

dimensão difusa e aparentemente caótica ela se transforma em algo mais ou menos estruturado, em termos de valores, percepções e expectativas, para em seguida retomar e agir sobre a vida material e social. Dependendo das circunstâncias, pode ou não se transformar em experiência de classe. Nesse sentido, ela funciona como um termo médio necessário entre o ser social e a consciência social. E mais, pois é através dele que a estrutura é transmutada em processo, o sujeito é reinserido na história. Em síntese, a experiência remete a algo que é ao mesmo tempo vivido e pensado. (THOMPSON, 1981, p. 15-17; 181-199)

Outra discussão que corre paralela a essa no pensamento thompsoniano, é a que diz respeito à problemática da cultura, outro termo de difícil conceituação e, principalmente, operacionalização por parte do historiador. Devemos ter atenção com o termo “cultura” que, muitas vezes, nos é apresentado como “inovações de um consenso” (unidade) nos distraindo das “contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto.” (THOMPSON, 1998, p. 17) Talvez pela polissemia do termo cultura Thompson prefira utilizar o termo costume (lembramos que Hobsbawn justifica a utilização do termo). O costume se apresenta como um campo para “... mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes”. (THOMPSON, 1998, p. 16)

Segundo Thompson, a história é a disciplina do contexto e da mudança, e só faz sentido encarar a cultura como um fenômeno histórico. Assim, o historiador deve estar atento à dinâmica dos rituais, das tradições e dos costumes de uma sociedade historicamente determinada, vistos como terrenos de disputas e de conflitos, que tanto podem reforçar dominação social e a teatralização do poder, como favorecer a resistência e a inversão de valores, em termos reais e simbólicos. A resistência na visão thompsoniana aparece em um ambiente de exploração e surge em defesa dos costumes ou de reivindicações recentes. Entretanto, “... é possível perceber no mesmo indivíduo identidades que se alternam, uma deferente, a outra rebelde”. (THOMPSON, 1998, p. 20) Nesse sentido, não é possível a esse indivíduo apenas resistir.

Ainda de Thompson, podemos extrair a noção de paternalismo que é tão caro para os estudos da sociedade brasileira colonial e imperial. Para formular o seu próprio conceito, Thompson evoca Gramsci e sua noção de hegemonia, para lembrarmos que nenhuma dominação social se mantém apenas pelo uso da força, trazendo consigo importantes mecanismos de persuasão. Esses elementos se combinam em diferentes doses, de acordo com a realidade histórica em que se desenvolve a luta de classes. Assim, o paternalismo é entendido como um conjunto de regras e obrigações que regulamentavam as relações entre as elites proprietárias e as camadas subalternas. Embora contribuísse para manter a dominação, essas regras e valores tinham muitas vezes significados opostos para dominantes e dominados, sendo objeto de intensas disputas políticas na vida cotidiana.

Mesmo que considerasse o termo “demasiado amplo”, o autor considerava o conceito operacional para atender a lógica histórica, não só da sociedade inglesa do século XVIII, como realidades sociais como as dos senhores de escravos no Brasil ou um patrício na *campagna* da antiga Roma. (THOMPSON, 1998, p. 25-85)

Tendo em vista esses ensinamentos, o autor realizou interessantes pesquisas nessa direção, como foi o caso da recuperação da lógica histórica que informava a experiência da plebe inglesa do século XVIII, a exemplo dos rituais da venda de esposas e do *charivari*, e a importância da reinvenção de certas manifestações culturais (ligadas a cerimônias de uma rica tradição radical anterior) para a formação de uma consciência de classe entre os trabalhadores na Inglaterra do século XIX.

SAMBAS, BATUQUES E DANÇAS: paixão, controle e conflito

Depois de indicarmos os conceitos que norteiam nosso trabalho, podemos dar início ao estudo da *festa negra*, aqui pensada como sambas, batuques e danças, na Parahyba do Norte na segunda metade do século XIX. Ressaltamos que as fontes desse nosso trabalho são basicamente: notícias de jornais de época, correspondência de Chefia de Polícia (1850-1888) e as Coleções de Leis Provinciais da Parahyba do Norte (1850-1888), mais conhecidas como Posturas Municipais (e doravante tratadas como tal).

Nos alerta Reis (2005, p. 101), em seu estudo sobre a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX, para o caráter poliformo e polissêmico da festa negra que confundia os responsáveis por seu controle. Essa confusão era perceptível entre as autoridades administrativas e policiais na Parahyba do Norte. Para se ter uma idéia, na documentação oficial, os termos sambas e batuques (e em alguns casos baianos) são sinônimos, talvez por se tratar de uma época em que ainda não se fez a transição total para o termo samba. Entretanto, freqüentemente, na primeira metade do século XIX, “... batuque se referia tanto a cerimônias religiosas africanas como a divertimentos de negros com tambores sem caráter religioso ...”; enquanto que samba é uma terminologia que se dissemina na segunda metade do mesmo século, e usada para identificar os encontros festivos de negros na época. (REIS, 2005, p. 148)

A festa negra para quem participava ou não a aceitava possuía diversos sentidos e significados. De acordo com Reis, a festa negra para os escravizados e seus descendentes

... era uma oportunidade para a celebração de valores culturais trazidos pelos africanos e de outros aqui criados. Servia para preencher as poucas horas de folga ou para acolher os que faziam das horas de trabalho. A partir e em torno dela, muita coisa se tornava possível: rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito entre os festeiros, ensaios para levantes contra os brancos. (2005, p. 101)

Nesse sentido, a festa negra se apresenta como meio de expressar resistência dos escravizados e dos negros e, portanto, era motivo de preocupação da elite “branca” tanto na Província da Parahyba quanto nas outras regiões do império brasileiro.

O discurso da elite política e de mando⁵ na Parahyba era o da “ordem” e do “progresso”. A ordem estava relacionada a manutenção do regime imperial e o progresso por sua vez significava alcançar a civilização, nos moldes da tradição européia. A nação seria constituída por uma elite culta, no comando, e por um povo ordeiro, sob o domínio da primeira. Os folguedos de matiz africanos eram obstáculos à europeização dos costumes, à civilização e a ordem.

Assim, tentando manter uma política preventiva contra os festejos de matiz africana, a elite paraibana construiu uma elaborada legislação para os municípios da Província, são as Posturas Municipais. Neste tipo de legislação os temas relativos a escravos estavam dispersos em itens como: “salubridade” (medicina e higiene), “servidão pública” (serviços públicos), “medidas acerca do comércio e prevenção de fraudes”, “polícia preventiva” (jogos, brinquedos, sambas, vozerias, ofensas à moral).

Em nossa pesquisa com as Posturas Municipais, anos de 1850-1888, nos revelou que o indivíduo (livre ou escravizado) que infringisse as normas públicas através de vozerias (vozes “estrepitosas”) sofreria, em 1862, em Pombal (município do sertão paraibano) dois dias de prisão, caso a infração fosse cometida de dia; e quatro dias de prisão se fosse pego à noite. Para os anos de 1883, na Vila de Independência (hoje Guarabira município do brejo) a penalidade era de cinco mil réis e em 1888, na Capital, era de seis mil réis. Com relação aos sambas e danças “estrepitosas”, as penas eram de vinte mil réis, em 1859, na Capital; cinco mil réis, em 1883, em Vila de Independência; e quatro mil réis ou quatro dias de prisão, novamente na Capital. Percebemos nos anos de 1859 e 1888, na Capital, uma diminuição no valor da multa a ser paga por está infração. Voltaremos a esta questão mais tarde.

Com este percurso pela legislação podemos retornar às personagens da festa negra na Parahyba do Norte. Já nos referimos anteriormente que a festa negra confundia as autoridades responsáveis pelo seu controle. Segundo Reis, os “... senhores, autoridades políticas, policiais e eclesiásticas com freqüência discordavam no que fazer diante dela”. (2005, p. 340) Na Parahyba, até o momento não foram localizadas as opiniões das autoridades eclesiásticas sobre o tema. Entretanto, aparecem nos jornais informações estimulantes que nos permitem trabalhar com as opiniões de outras personagens. Vejamos a notícia a seguir:

⁵ Utilizando conceitos de Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, Carvalho elabora a noção de elite de mando que é identificada pelo grupo que exercia o poder real, “quem manda”; e a elite política, constituída por pessoas que ocupavam posições formais de poder. Veja CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro das sombras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

No dia 2 de dezembro desapareceu da cidade de Souza, província da Paraíba do Norte (...) um escravo crioulo de nome Manoel, com idade de 20 annos pouco mais ou menos sem barba alguma, altura regular, nariz chato, cor fula, beiços groços, corpo delgado, anda apressadamente, tem falla (...) É cortez, muito paixola, não tem officio algum, fuma cigarros e quase sempre o traz detrás da orelha, gosta de smbar ou baianos, e canta intitula-se Gavião (...) Militão de Souza Videres. (O IMPARCIAL, 1861, p. 4) (Grifo nosso)⁶

A notícia acima veiculada no jornal “O Imparcial”, em fevereiro de 1861, nos informa a fuga de um escravizado do poder de seu senhor. Mas o que nos interessa nesse momento é alguns dos dados que o senhor do fugitivo utiliza para descrevê-lo: “... gosta de sambar ou baianos e canta ...” A atividade de sambar e cantar do escravizado Manoel, parece-nos ser vista por seu senhor, Militão de Souza Videres, como uma “distração da faina escravista”. O mesmo parece acontecer com o senhor do escravizado Domingos ao noticiar sua fuga.

Fugiu no dia 3 de fevereiro do corrente anno o escravo Domingos, cabra, idade de 22 annos, tendo os seguintes signaes (...) sendo que dito escravo toca viola e canta em sambas, e da-se ao negócio de trocas de cavallo: supoe-se estar como livre em algum Engenho do Sul, ou então em partes de Guarabira, Araruna, Cuité, ou Tacima almocrevido (...) S. Sebastião da Cidade de Campinas 26 de julho de 1879. Padre Santino Maciel d’Athayde. (LIBERAL PARAHYBANO, 1879, p. 40) (Grifo nosso)

A atitude desses senhores do século XIX se assemelha com as de alguns senhores do século XVII e início do século XVIII, descritos pelo jesuíta Antonil:

Negar-lhes [aos escravizados] totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores, os criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas tarefas ... (1967, p. 164)

Na opinião de Antonil, os senhores deveriam aceitar a festa negra sempre que se caracterizassem como folguedos honestos e inocentes, desta forma o senhor estaria agindo como pai ao permitir que seu filho gozasse os prazeres da diversão, e assim este filho receberia este tratamento como justo e merecido, agradeceria ao pai.

Por outro lado, alguns conterrâneos dos senhores de Manoel e Domingos não aceitavam a realização da festa negra e caracterizava-a como algazarra. Vejamos um registro:

Chamamos a attenção da polícia para um samba que há, constantemente, no lugar Cruz do Peixe, onde é grande a algazarra, e já tem havido pancadaria velha. (DIARIO DA PARAHYBA, 1884, p. 1) (Grifo nosso)

Entretanto, só temos conhecimento de que as autoridades policiais efetivamente atuante na repressão à festa negra quando ocorrem conflitos entre os participantes gerando ferimentos e ou mortes. Como nos alerta a notícia a seguir.

⁶ Na transcrição das notícias neste trabalho utilizaremos a grafia e a pontuação da época.

Secretaria de Policia da Parahyba, 23 de fevereiro de 1884 – nº 96

(...) O subdelegado do Distrito de Serrinha, em officio de 9 do corrente, comunicou-me que na noute de 2 para 3 deste mesmo mez, em um divertimento denominado "samba" dera-se um conflicto entre os que brincavão, do qual sahira gravemente ferido Marcos Alves Camêllo,, sendo os autores dos ferimentos José Marcolino Marinho, que não forão capturados. (LIBERL PARAHYBANO, 1884, p. 4)

A ausência do segundo nome do agressor pode ser uma falha do escrivão que redigiu o texto e o enviou ao jornal ou do próprio tipógrafo do jornal. Mas o que nos chama a atenção é o fato do chefe de polícia, Domingos José Alves da Silva, considerar o samba como um "divertimento" e que o "conflicto" ocorrera entre os que "brincavam". Temos neste caso o samba sendo tratado como diversão e brincadeira e não como infração. É importante ressaltar que este caso ocorreu em 1884 numa área próxima à capital da Província e em uma época de bastante atuação do movimento abolicionista na Parahyba e em todo o país. Esses fatores podem justificar a mudança de pensamento dos chefes de polícia quanto a repressão à festa negra e contribuíram para a diminuição dos valores a serem pagos pela infração, ou seja, de vinte mil réis em 1859 para quatro mil réis em 1888, na Capital.

No dia 7 de outubro de 1883 o jornal "O Publicador" circula na cidade da Parahyba (atual João Pessoa) e no interior da província com a notícia a seguir:

Chamamos pela segunda vez, a atenção da policia sobre a suspeita população do bairro, chamado Jardim, no qual nos sabbados e vespuras de dias sanctos, à noite, os sambas encommodam os moradores da rua do Caxias até o amanhecer. É ali o estadio em que os vadios vão lutar, e ostentar suas destreza. (O PUBLICADOR, 1883, p.4)

O samba/batuque que no seu principio era restrito ao espaço da senzala, no século XIX ele alcança lugares os mais diversos possíveis. Na Cidade da Parahyba denunciante anônimos anunciavam o domínio do samba no bairro Jardim, região próxima a área residencial, nobre, que é a rua Duque de Caxias. Apresenta-nos a notícia do jornal que andava junto ao samba (música e dança) a capoeira, descrita como luta de vadios que vão ostentar sua destreza. O preconceito e o medo de capoeiristas vão acompanhar a "sociedade branca" brasileira até as primeiras décadas do século XX.

Se por um lado na cidade da Parahyba a festa negra tinha seu lugar específico (ou cativo), bairro Jardim, este local de grande circulação de homens livres e libertos, vale ressaltar que era também local de quilombos urbanos, ou seja, área com casas destinadas a "acoitar"escravizados fugitivos. Por outro lado, a festa negra ocorria em noites que antecipava dias sem trabalho, assim ela era realizada no "sábado e vésperas de dias santos". Mas nem sempre foi assim, vejamos:

Ao Major Comandante do Corpo de Polícia

Em resposta ao seu officio (...) tenho a dizer-lhe, que não tinha noticia alguma de taes ajuntamentos de negros e negras escravas se davam n'esta Capital, cumprindo que V. S^a diariamente os faça d'isto breve evitar, estabelecendo para este fim patrulhas todas as tardes e por todo dia nos domingos e sanctificados, prendendo-se de minha ordem aos turbulentos e recalitrantes. Previno igualmente que se não devam consentir batuques e outros divertimentos d'esta espécie n'esta mesma cidade, sem licença previa de authoridade (...) O chefe de polícia. (1855, f. 95v)

Assim, negros e negras escravizados (e outros mais) festejavam sob a luz do dia, invadiam a noite, hora de escravo dormir para acordarem bem dispostos para o trabalho na manhã do dia seguinte. Mesmo a festa negra sendo autorizada pelas autoridades policiais, ela tinha hora para encerrar, pois na Parahyba do Norte o toque de recolher era dado às nove horas da noite pelos sinos das igrejas, passado esse horário as patrulhas recolhiam os que achavam pelo caminho.

Resta-nos afirmar que o samba não era apenas apreciado pelos descendentes daqueles que trouxeram da África os primeiros ritmos, ou seja, os crioulos nascidos no Brasil, mas também conquistou os mestiços de negros e brancos (pardos) e brancos e, portanto, atingiu homens escravizados, libertos e livres, como exemplos Marcos Alves Camêllo e José Marcolino Marinho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recuperar os vestígios de festa de matiz africana não é nada fácil para um pesquisador quando os administradores dos lugares de memória dão pouco valor aos “monumentos” que possuem sob sua guarda. Este é um caso do Arquivo Histórico da Paraíba, principal instituição que preserva a memória do Estado, no período colonial e imperial. Contudo, apesar das traças que corroem e correram muitos documentos ao longo do tempo foi possível localizar em outras instituições a matéria prima deste texto.

Assim, como nós teimamos em resistir ao descaso público com a preservação da memória local, a festa negra resistiu aos seus piores momentos em uma sociedade repressora que tinha como modelo de cultura costumes europeizantes e embranquecidos, e que hoje se apresenta como elemento formador da cultura nacional brasileira, apesar de alguns historiadores tradicionais de algumas regiões tentarem ocultar a sua importância.

REFERÊNCIAS

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1967.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro das sombras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBBSBAWN, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REIS, João José. Batuques negros: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC, 2001.

_____. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**. 5.e. Campinas: UNICAMP, 2005.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: UNICAMP, 2001.

Fontes Primárias:

a) Jornais:

Diário da Parahyba. Parahyba, 1884.

Liberal Parahybano. Parahyba, 1884.

O Imparcial. Parahyba, 1861 e 1879.

O Publicador. Parahyba, 1883.

b) Correspondência da Chefia de Polícia. Ano: 1855.

c) Coleção de Leis Provinciais da Parahyba do Norte. Anos: 1859, 1862, 1883, 1888.