

AS ORIGENS HISTÓRICAS DO LAZER NO SEIO DE UMA SOCIEDADE DE NATUREZA ESCRAVOCRATA: do Brasil colônia a Getúlio Vargas

Alan Faber do Nascimento¹
Diamantina, Minas Gerais, Brasil

RESUMO: Este ensaio teórico busca oferecer uma possível interpretação sobre as origens históricas do lazer na sociedade brasileira. Partindo das indicações do pensamento marxista, busca-se demonstrar que o lazer, enquanto manifestação das indústrias culturais, é resultado de uma expropriação dos divertimentos populares. No caso específico da investigação, sustenta-se que a repressão que se abateu sobre o universo lúdico-religioso do negro desde os tempos coloniais não era apenas uma forma de controle social, mas, também, uma acumulação primitiva necessária a ulterior transformação do tempo livre em uma mercadoria. O que, decerto, nessa sociedade de natureza escravocrata, particularizou o processo em termos raciais.

Palavras-chave: História do Lazer. Expropriação. Divertimentos populares.

THE HISTORICAL ORIGINS OF LEISURE WITHIN A SLAVE SOCIETY: from colony-Brazil to Getúlio Vargas

ABSTRACT: This theoretical essay seeks to offer a possible interpretation of the historical origins of leisure in Brazilian society. Starting from the indications of Marxist thought, we seek to demonstrate that leisure, as a manifestation of cultural industries, is the result of an expropriation of popular entertainment. In the specific case of the investigation, it is maintained that the repression that has befallen the playful-religious universe of the black man since colonial times was not only a form of social control, but also a primitive accumulation necessary for the further transformation of the free time on a commodity. Which, certainly, in this society of a slave nature, has particularized the process in racial terms.

Keywords: History of Leisure. Expropriation. Popular Amusements.

¹ Professor Associado do Curso de Turismo e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). E-mail: alan.faber@ufvjm.edu.br

LOS ORÍGENES HISTÓRICOS DEL OCIO DENTRO DE UNA SOCIEDAD DE ESCLAVOS: desde la colonia-Brasil hasta Getúlio Vargas

RESUMEN: Este ensayo teórico busca ofrecer una posible interpretación de los orígenes históricos del ocio en la sociedad brasileña. Partiendo de las indicaciones del pensamiento marxista, buscamos demostrar que el ocio, como manifestación de las industrias culturales, es el resultado de una expropiación del entretenimiento popular. En el caso específico de la investigación, se sostiene que la represión que ha caído sobre el universo lúdico-religioso del hombre negro desde la época colonial no solo fue una forma de control social, sino también una acumulación primitiva necesaria para una transformación del tiempo libre en una mercancía. Hecho que, ciertamente, en esta sociedad de naturaleza esclava, ha particularizado el proceso en términos raciales.

Palabras-clave: Historia del Ocio. Expropiación. Diversiones Populares.

Introdução

Em “A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra”, Friedrich Engels nos oferece uma imagem forte do século XIX: a de irlandeses famélicos, aglomerados como gado, cambaleando rumo a Manchester. Ao fazê-lo, descreve, também, o cotidiano desse imigrante. Ainda que o cofundador do socialismo científico estivesse mais preocupado com o rebaixamento salarial que a concorrência estrangeira impunha ao operariado inglês, inclusive contaminando-o pelos maus hábitos, é interessante notar a sua prédica caso o irlandês desejasse ser um operário-mecânico – pois se, assim, quisesse: “terá primeiro que adotar a civilização e os costumes ingleses, em resumo, tornar-se objetivamente inglês” (ENGELS, 1975, p. 133).

Curiosamente, esse admoestamento ecoará em outro estudo clássico sobre a formação da classe operária inglesa. É que, ao analisar historicamente o processo, no capítulo “Comunidade: lazer e relações pessoais”, Thompson (1987, p. 293 - 294) sugere que a expropriação do “divertir-se” teve tanta importância quanto a perda dos direitos comunitários nos pressupostos do capital industrial. E, de fato, ali se expõe como as diversões dos pobres ingleses, a quem se atribuía o “temperamento do irlandês”, foram alvo de uma “forte oposição religiosa e legal, e até mesmo as mais inócuas foram consideradas impróprias”, como as festas tradicionais, as rinhãs de galo, a Feira de Bartolomeu, etc.

Já na nação epítome da industrialização do século XX, Lasch (1983) observou que os divertimentos populares foram um dos principais alvos dos reformistas burgueses. Nessa época, o puritanismo de um Benjamin Franklin, por exemplo, havia transformado o tempo, outrora divino na doutrina católica medieval, num assunto mundano. Dizia esse personagem paradigmático que tempo é dinheiro. Também, pudera: jogos, festas e bebedeiras em “nada contribuíram para acumulação de capital, não só encorajavam a

jogatina e os gastos estouvados, como continham um importante elemento de fingimento, ilusão, mimetismo e faz-de-conta” (LASCH, 1983, p. 146). A esse propósito, vale lembrar que, nos Estados Unidos, a cruzada contra o álcool assumiu um caráter tanto étnico quanto de classes, que, inclusive, fundamentou o seu sistema político-partidário bipolar: os adeptos da sobriedade estavam organizados no Partido dos Whigs, precursor do Partido Republicano; ao passo que os democratas, partidários imigrantes e da reação rural, reuniam os amantes “de bebidas fortes, mulheres e cavalos rápidos, e linguajar forte e picante” (BENSON, 1964 *apud* LASCH, 1983, p.145 - 146).

Desnecessário dizer que essas indicações convidam os estudos do lazer a analisar a origem histórica do fenômeno quando a referência de análise passa a ser, não os modelos canônicos do processo, mas sim a periferia do sistema. Ora, se a repressão aos divertimentos do camponês medieval ou do imigrante anglo-saxônico cumpriu uma função histórica e sistêmica no desenvolvimento da subordinação formal do trabalho (expropriação dos meios de produção) para o estágio necessário de subordinação real do trabalho ao capital (subsunção do tempo, dos ritmos do corpo, da cultura profissional), qual teria sido a forma do processo num quadro social marcado pela elevada quantidade de escravos e onde o trabalho cativo se disseminou tanto no campo quanto nas cidades, como no caso da moderna sociedade escravocrata brasileira? Ato contínuo, o desenvolvimento das chamadas indústrias culturais nessa sociedade não teria um traço marcadamente racista?

Enfim, nas veredas abertas pelo pensamento marxista, o objetivo deste ensaio teórico expressa uma tentativa analítica de problematizar como os lazeres modernos no Brasil se desenvolveram no interior de um processo de expropriação dos divertimentos populares. A ideia é demonstrar que a repressão que se abateu sobre o universo lúdico-religioso do negro desde os tempos da colônia não foi apenas uma forma de controle social, seja para o cativo, e depois para o trabalho livre industrial e urbano, mas, concomitante a isso, uma espécie de acumulação primitiva necessária ao ulterior desenvolvimento da indústria cultural no país.

Para tanto, o ensaio se fundamenta teoricamente no materialismo histórico-dialético. As categorias que, conceitualmente, fundamentam a reflexão são a de divertimento popular e lazer. A noção de divertimento popular é entendida como expressão de espacialidades, temporalidades e sociabilidades, próprias do mundo da tradição, que, no entanto, persistem na sociedade moderna (MARTINS, 2010a); e a noção de lazer (caso das indústrias culturais, *shopping centers*, turismo) é utilizada em sua acepção marxista, qual seja: uma prática social determinada tanto pelas exigências de recomposição da força de trabalho para a exploração industrial quanto pelas necessidades do consumo massificado das mercadorias produzidas (SILVEIRA, 2015; PADILHA, 2006). A investigação está baseada, sobretudo, em dados bibliográficos. A reflexão compreende o período que se estende do Brasil-Colônia até a Revolução de 1930.

Os divertimentos do povo no Brasil-Colônia : expressões de uma resistência ambígua contra os poderes estabelecidos

Já se falou que no Brasil as instituições sempre se anteciparam à sociedade. Não raras vezes, esses desencontros foram resolvidos a pau, ferro e fogo. Assim foi com o Estado, a princípio, situado do outro lado do Atlântico, e de onde se emanavam ordens da coroa portuguesa que tinham mais a ver com a punição social do que propriamente com a ideia que Thomas Hobbes imaginou para esse agente *condottiere*.

Entre nós, esse também foi o caso da Igreja. E isso, notadamente, nos momentos em que a autoridade romana buscou reafirmar o seu poder no território brasileiro. Tanto a contrarreforma tridentina, aquela oriunda do Concílio de Trento, reação da Igreja Católica às reformas protestantes, quanto o período de romanização da Igreja, caracterizado pela reafirmação do poder papal face a um catolicismo colonial brasileiro que se desenvolvia até então com matrizes teológicas próprias, foram, antes, momentos de repressão contra o povo (HOLANDA, 1995; SOHEIT, 1998).

Note-se o caso da festa tradicional. No Brasil-colônia, por exemplo, a festa expressava, antes de tudo, o poder clerical e o absolutismo monárquico – ainda que pudesse ser realizada, também, a mando de senhores de fazendas, por irmandades religiosas leigas, além daquelas promovidas pelos próprios escravos. Tanto, é, assim, que as referências a esses poderes perpassam todos os momentos da festa colonial brasileira, a começar pelo seu motivo, ditado pelo calendário cristão ou por uma efeméride real. A cruz e a espada ditavam a celebração desde o anúncio feito pelos emissários; passando pela celebração da missa e do *Te Deum* (hino cristão), até os cortejos processionais – de fato, os jesuítas foram pródigos em usar as procissões para fins pastorais, utilizando-se de um aparato multifacetário e portentoso, a exemplo das máquinas de fogo usadas durante os foguetórios. Mesmo em momentos mais banais, caso dos carros alegóricos e das luminárias, ali estavam reproduzidos as efígies reais e os símbolos católicos (DEL PRIORE, 2000).

Ocorre, no entanto, que entre os desígnios da Igreja e do rei e o vivido no cotidiano havia um desencontro. Por conseguinte, da falta de harmonia entre os poderes estabelecidos e o popular, emergia a repressão. À Igreja, cabia uma crucial tarefa, sob pena de quebra da sua autoridade: sacralizar os espaços de seus edifícios. Afinal, a irreverência do catolicismo popular, que transformava o sagrado numa experiência íntima e cordial, a ponto de autorizar ao fiel a punição dos santos, conspurcava esse objetivo (HOLANDA, 1995). Um exemplo disso são as Constituições do Arcebispado da Bahia. Esse sucedâneo local dos artigos tridentinos proibia, nos templos, as farsas, os jogos profanos, o hábito de se comer ou dormir nas igrejas, os bailados; enfim, tudo aquilo que nascesse “das práticas populares deveriam ser varridas para fora da casa do Senhor” (DEL PRIORE, 2000, p. 92).

Essas normatizações não se atenuavam do lado de fora dos templos. A legislação

eclesiástica impunha penas draconianas a quem se dedicasse a palavrórios nas portas e nos adros das igrejas. Mais precisamente, causava preocupação nas autoridades religiosas as festas associadas ou assimiladas pelo universo lúdico-religioso do negro, caso das festas de entronização dos reis negros, conduzidas por irmandades católicas de homens pretos, como as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário; e das celebrações a São Gonçalo, quando negros e negras tomavam as ruas de vilas e arraiais dançando ao ritmo da batucada.

A essas preocupações, somava-se uma série de admonitórios e reprimendas. Por exemplo, os confessores viviam vociferando contra o maior de todos os vícios do povo: o jogo. Advertiam para o pecado da fornicação em dias de festa (as mulheres de má fama deveriam ser evitadas nas procissões). E voltavam suas prédicas contra a lubricidade contida em cantorias e contradanças, em chulas e sarabandas, em atabaques, ganzás e pandeiros – idiossincrasia já expurgada no Velho Mundo (ilustrada pelo abandono dos instrumentos de sopro, porquanto associados às paixões humanas); contudo, ainda presente nos trópicos culturalmente miscigenados. Ao fim e ao cabo, concluíam, essas autoridades, que as danças deveriam responder tão somente às demandas eclesiásticas – afinal, santos não bailavam, e os pés serviam exclusivamente para caminhar (DEL PRIORE, 2000).

Pelo exposto, torna-se claro que, para o povo, a Igreja não era apenas lugar de mediação entre Deus e os fiéis, e sim prioritariamente um lugar de congraçamento. Daí por que, do hiato entre o concebido e o vivido, naqueles tempos, a festa se desdobrar, a um só tempo, num espaço de insubordinação e subordinação, consequência previsível de uma sociedade fundada no castigo.

É que, nas diversas regiões do Brasil onde o escravismo foi implantado, os cativos souberam muito bem aproveitar as oportunidades de relaxamento do controle senhorial para atos de subversão – e até mesmo para a insurgência. O costume de os senhores participarem das celebrações ou mesmo de se envolverem nos preparativos do evento vinha a calhar para os cativos. Não por acaso, a astúcia escrava alcançava festividades paradigmáticas do cristianismo, como a Semana Santa e as festas natalinas (DIAS, 2011).

Dessa ambiguidade, portanto, emergia um tempo-espaço necessário para a construção de estratégias contra a repressão do catolicismo oficial e do absolutismo português, mas, também, o meio pelo qual o povo era convencido a internalizar os valores do Estado e da Igreja (AMARAL, 1998). Prova disso é o fato de “as festas dos homens pretos” se imiscuírem no interior do calendário cristão, ao ressignificar os santos da hagiografia católica, a exemplo da festa do Nosso Senhor do Bonfim na Bahia escravagista (SERRA, 2009). Testemunho semelhante se encontra nas ocasiões em que os próprios negros participavam da festa católica como músicos, atores ou pajens, a exemplo da festa do Triunfo Eucarístico nas Minas Setecentistas (MAYOR, 2017).

A bem da verdade, em todos os lugares, a festa no Brasil-colonial representava a

tentativa de controle do incontrolável. O ajuntamento de pessoas, a possibilidade de anonimato numa sociedade hierarquizada, o represamento da violência e da miséria da sociedade colonial, tudo isso ameaçava o *status quo* – ao passo que o riso e o deboche contra as autoridades eclesiásticas e reais transgrediam o sentido inicial da festa. Não por acaso, essas transgressões foram captadas pela sátira da época – a exemplo dos poemas de Gregório de Matos, conhecido como o Boca do Inferno.

Também, na festa, é tênue o limiar entre a subversão e a violência. É que as festas religiosas eram oportunas para o medo e a dor. O exame dos processos eclesiásticos do período nos chama a atenção para mais esse lado da natureza prismática da festa colonial. E isso se deve porque a violência ocorrida durante as festas é, antes de tudo, sublinhe-se, uma profanação, num período em que o Estado e a Igreja se encontram imiscuídos no acordo travado entre a Santa Fé e o rei de Portugal, o chamado Padroado.

Da leitura dos processos eclesiásticos, se depreendem, sobretudo, vinganças pessoais, rivalidades locais, negócios malfeitos – ou mais precisamente: “acertos entre os grandes abriam espaços para o acerto entre os pequenos. Escravos e acólitos, muitas vezes, resolviam com seus desafetos pessoais as pendengas que em outras oportunidades levariam eles próprios para o aljube” (DEL PRIORE, 2000, p.122).

É o caso, por exemplo, de uma festa realizada em São Paulo, em 1700, por ocasião de uma procissão em louvor ao Santíssimo Sacramento, quando para o escândalo dos presentes, junto ao palio do Santíssimo, de chofre, o ouvidor da cidade é esfaqueado em meio ao cortejo. Em outro caso, ocorrido em 1788, um sacristão da cidade de Mogi-Guaçu, responsável pelo badalar dos sinos na hora das Aves Marias das Almas, é surpreendido no ato por um vulto a lhe desferir pauladas. Há, ainda, o caso herético ocorrido na cidade de Belém, no Pará, em 1742. Na ocasião, o andor que carregava a figura do Senhor crucificado foi alvejado por excrementos fecais lançados de um sobrado da rua por onde passava o séquito².

A julgar por essa fonte histórica, tanto nos episódios escatológicos ou naqueles que degingolaram em violência, o que chama a atenção é que, nesse momento do processo, a repressão aos divertimentos populares suscitem formas de resistências, que são social e racialmente implicativas, é verdade; porém, historicamente, ainda pouco propositivas.

Talvez isso se explique porque, no Brasil colonial, o mundo da tradição foi muito mais o mundo da festa e do deboche contra a cruz e a espada do que o do direito costumeiro. A bem da verdade, fomos mais a sociedade do castigo e da privação do que a sociedade dos privilégios das guildas e das corporações de ofício. Os reis de Portugal

² Esses casos foram extraídos de processos eclesiásticos citados e analisados por Del Priore (2000). É importante lembrar, também, que outras fontes históricas podem ser utilizadas para analisar o lado subversivo da festa colonial. Apoiando-nos em Tinhorão (2000), episódios subversivos podem ser encontrados em cartas jesuíticas, relatos de viajantes, crônicas, processos da Inquisição e folhetos de cordel.

regulamentaram as relações sociais nessa colônia até o ponto necessário para assegurar as regalias da elite branca e católica, e as diferenças sociais em que estavam fundadas (MARTINS, 2010a)

Seja como for, em chave marxista, trata-se de provável consequência de um estágio societário em que a classe existe “em si”, mas ainda não “para si”. Decerto, nessa sociedade colonial, onde as relações sociais estão hegemonicamente baseadas no mando e na pessoa, e não em formas contratuais e impessoais, e na qual escravos, senhores e homens livres estão, ideologicamente, confinados ao “nós comunitário” do latifúndio agrário-exportador, a violência tende a assumir um caráter privado, por vezes irônico e satírico, mas, raras vezes, revolucionária³.

Contradições do divertir-se numa sociedade escravocrata : o escravo enquanto pessoa e o liberto enquanto vadio

É contra o mundo da tradição que o Estado brasileiro, recém-criado após a Independência, se voltará. Imbuído de ideais liberais importados, a ação estatal exercerá poderosa função normatizadora sobre o popular. Nesse processo, a instituição policial ocupará um lugar de crescente destaque. A partir daí códigos criminais e penais passam a vicejar, bem como florescem expedientes “foucaultianos” de vigiar e punir.

A importação dos ideais liberais não deixa de gerar paradoxos numa sociedade de natureza escravocrata. Acerca deles, o romance moderno se ocupou. Machado de Assis (1991), por exemplo, nos legou um dilema até hoje de difícil equação: a moça Capitu, ao que tudo indica de ascendência negra, traiu mesmo o seu marido liberal? Ou foi vítima da mentalidade senhorial de Bentinho? Decerto, a literatura, por vezes, mais do que a academia, é pródiga em desnudar as desigualdades históricas do desenvolvimento capitalista na periferia do sistema.

Note-se a seguinte contradição: o negro, enquanto cativo, era uma coisa, um bem semovente. Tanto que, usualmente, os escravos eram arrolados em inventários e destinados, preferencialmente, aos filhos primogênitos. É que, nesses idos, a palavra “fazenda” não tinha a conotação territorial que possui hoje. A palavra fazenda indicava a coleção de bens situada sobre um dado território, da qual o escravo, fonte de capital e crédito, era o bem mais valioso (MARTINS, 2010b).

Ocorre, no entanto, que, em dadas situações, paradoxalmente, o negro virava pessoa. Ele era pessoa quando estava diante da justiça penal, em face da figura do

³ Aqui vale esclarecer que não se pretende iludir a resistência negra do período. Decerto, temos visto, nos últimos anos, estudos que desnudaram a historicidade do cativo na sociedade escravocrata brasileira. No entanto, deve-se reconhecer que esse sujeito estava enredado em quadros sócio-históricos que acabavam por mediar o alcance de sua ação política. Sob outros contextos e situações históricas, tais mediações já foram apontadas pela nossa historiografia. É o caso das relações machistas que regulavam a sociabilidade dos frequentadores dos botequins, alvos da repressão policial na cidade do Rio de Janeiro do início do século XX (CHALLOUB, 2015). Ou da razão pela qual o acirramento das más condições de vida do homem do campo no Brasil, pelo menos até a década de 1950, degradingar, frequentemente, em messianismo ou banditismo (IANNI, 2012).

delegado de polícia ou do juiz de direito (CHALLOUB, 2012). Precisamente, o negro era pessoa quando atentava contra o seu senhor ou nas ocasiões em que perturbava o sossego público – leia-se, quando se divertia.

Some-se a essa idiosincrasia, algumas particularidades que tornam o 13 de maio de 1888 o dia mais longo da história moderna da sociedade brasileira. Senão, veja-se.

Dezesseis anos antes de a princesa Izabel assinar a Lei Áurea, o censo de 1872 indicava que os negros livres correspondiam a 42,75% do total da população. Mais ainda: considerando-se apenas a população negra, 73,75% já era livre - isto é, de cada quatro negros, três já eram livres. A título de comparação, nessa época, no sul norte-americano, o homem preto livre perfazia apenas 11% do total da população negra (CHALLOUB, 2010).

Isso se explica porque, ao contrário do escravismo norte-americano, de reprodução predominante endógena; no Brasil, a mão de obra escrava derivava, sobretudo, do tráfico. E quanto mais longe o cativo estivesse da experiência do navio negreiro, mais fáceis eram as possibilidades de alforria, quando comparadas às chances da população étnica africana (MARQUESE, 2006).

Por outro lado, a liberdade do negro alforriado era de natureza precária, porquanto podia ser condicionada ou até mesmo revogada. Em essência, a imprecisão entre servidão e liberdade permitia que a sociedade continuasse a se reproduzir pela via da pessoalidade, o que favorecia o arbítrio dos poderes estabelecidos – ainda que essa mesma indefinição aos poucos fosse avalizando estratégias escravas destinadas a dismantelar o domínio senhorial (CHALLOUB, 2010).

Ademais, à diferença do modelo norte-americano, em que a escravidão se limitava a determinadas regiões, caso dos estados sulistas, e, praticamente, às atividades rurais; no Brasil, o trabalho escravo se disseminou por todo o tecido social e econômico (MARQUESE, 2004). O volume de escravos desembarcados nos dois países é uma boa medida dessas diferenças. Estima-se que navios com a bandeira dos Estados Unidos carregaram 305.326 africanos durante todo o período do tráfico transatlântico de escravos, o equivalente a pouco menos de 2,5% do total transportado. Desses, chegaram aos portos estadunidenses 252.652 escravos (MARQUES, 2010; CARNEIRO, 2019). Já no Brasil, calcula-se que o montante de desembarcados foi de 4,8 milhões. Para se ter uma ideia disso, cumpre lembrar que o total de africanos envolvidos no negócio do tráfico foi de 12,52 milhões de pessoas (SCHWARCZ, 2019).

Além do mais, outra especificidade do modelo brasileiro se encontra na escravidão urbana. Nesse caso, para o senhor de escravos, era mais rentável manter o cativo com uma certa liberdade de movimento, em vez de mantê-lo confinado ao ambiente doméstico, a fim de que ele desempenhasse atividades e serviços na cidade que gerassem rendas. Trata-se do chamado escravo no ganho (CHALLOUB, 1990). A título de ilustração, baseando-se nos dados do censo de 1872, a cidade do Rio de

Janeiro, então capital do Império, possuía 274.972 habitantes, dos quais 226.033 eram livres (82,20%) e 48.939, escravos (17,79%). Somando escravos e pessoas livres de cor, a população negra da cidade representava 44,44% do total. Assim, levando-se em conta apenas as pessoas de cor, resulta que 59,96% eram livres, ao passo que 40,03%, escravas. Em outras palavras, de cada cinco negros, três eram livres e dois, escravos (CHALLOUB, 2010).

Pelo exposto, desnecessário dizer, portanto, que a larga quantidade de escravos e libertos pelas cidades constituía uma ameaça para a ordem oligárquica. Aliás, para o negro, liberdade significava o direito de escolher com quem, quando e como trabalhar – e mesmo o de não trabalhar (VIOTTI, 2012). O negro-capoeira, por exemplo, expressava esse acinte⁴.

É o que demonstram alguns dados secundários da cidade do Rio de Janeiro da época. No entardecer do período colonial, em 05 de novembro de 1821, decisão imperial determinava que providências fossem tomadas contra os negros capoeiras da cidade (VIEIRA, 2004). Entre 1810 e 1821, de um total de 4.853 prisões efetuadas pela polícia, 438 (9%) foram por acusação de capoeira (ALGRANTI, 1988). Entre os anos 1857 e 1858, na famigerada prisão do Calabouço, localizada no Morro Castelo, destinada exclusivamente aos escravos e para onde eles eram levados pelos seus senhores para aplicação de castigos, estima-se que, dentre os 329 presos escravos, a grande maioria fosse pela prática da capoeira (HOLLOWAY, 1989 *apud* PIRES, 1996). No ano de 1862, a capoeira aparece como o quinto motivo de prisão na carceragem da polícia militar da cidade, o que significava 138 “capoeiras” presos perante um total de 2.946 prisões; ao passo que, para esse mesmo ano, segundo dados da polícia civil, a capoeira representava 404 prisões das 7.290 efetuadas (HOLLOWAY, 1989 *apud* REIS, 1994). Entre dezembro de 1870 e maio de 1871, efetuaram-se 171 prisões, sendo que 22 haviam sido motivadas pela prática da capoeira (BRETAS, 1991). Em 1878, o chefe de polícia da cidade dizia que a capoeira era uma doença mental que ameaçava a civilização da capital do país (REIS, 1994). E em 1881, segundo registros da Casa de Detenção do Rio de Janeiro, não obstante a tendência ao trabalho livre, 40% dos “capoeiras” presos, ainda, eram escravos (PIRES, 1996).

Pode-se dizer, com certa segurança, que esse panorama não mudou com a proclamação da República. É possível supor, inclusive, um recrudescimento. Afinal, o “vadio” será elevado ao posto de inimigo número um do recém Estado republicano. Daí em diante, essa figura será caçada sistematicamente. É elucidativo o fato de que, um dia após a lei que abolira a escravidão, as manchetes de alguns jornais não terem festejado a efeméride, uma vez que estavam ocupadas em advertir contra os perigos da

⁴ É importante lembrar que, entre “os capoeiras”, havia também homens brancos. Soares (1999), por exemplo, observou a participação do imigrante português nas maltas de capoeira a partir dos anos 1860, no que pode ser visto como a passagem de uma capoeira marcadamente escrava e negra para uma mais mesclada. A vulnerabilidade social dos recém-chegados ao país, o recrutamento de negros e mestiços durante a Guerra do Paraguai, e tradições culturais ligadas à boemia fadista em Portugal ajudam a explicar essas mudanças.

ociosidade (SILVA, 2017).

Verdade que o Código do Processo Criminal de 1832, que complementou a parte processual do Código Criminal de 1830, já previsse um dispositivo draconiano chamado de Termo de Bom Viver, por meio do qual o vadio, uma vez notificado pela autoridade judicial, tinha que se comprometer, sob pena de prisão, a arranjar uma ocupação “decente”. No entanto, nada disso teve a intensidade com que o Código Penal de 1890 passaria a tratar a vadiagem. Esse código, além de repaginar o dispositivo anterior, ao criar o Termo de Tomar Ocupação, incluiu a capoeira no mesmo tipo penal da vadiagem – deixando claro a quem se dirigia o projeto punitivo da Primeira República (TEIXEIRA; SALLA; MARINHO, 2016).

É digno de nota que, embora o Código Penal de 1890 tenha abolido algumas práticas cruéis de castigo, caso da pena de galés, e, em princípio, superado a esfera pessoal entre o senhor e o escravo, em nome da moderna sentença penal e da impessoalidade da lei, uma análise mais atenta dos seus conteúdos revela o que a forma-legal buscava iludir. Referimo-nos ao chamado “duplo ilícito” criado pela nova legislação. Por meio dele, prendia-se por crimes e contravenções. Na prática, o expediente deixava quase todo o universo lúdico-religioso do negro sob o alvitre da autoridade policial, que decidia se isso ou aquilo era uma contravenção.

Não por acaso, dos treze capítulos do Código Penal de 1890 dedicados a contravenções, quatro faziam alusão ao trabalho e a suas respectivas negações, a saber: o jogo, a desordem, a vadiagem, a embriaguez, etc. (SALVADORI, 2020). E, também, não é por outro motivo que, apenas um ano após a proclamação de 15 de novembro de 1889, 60% das prisões realizadas na cidade do Rio de Janeiro eram motivadas, sublinhe-se, por contravenções. Também, pudera: às vésperas do evento republicano, estimava-se em 20 mil os “capoeiras” pela cidade (CARVALHO, 2019).

Em síntese, o que se busca sustentar é que, aquilo que aparece no plano fenomênico como repressão, no fundo, é um esforço totalizante por parte do Estado brasileiro, com o objetivo de inserir o negro em novos parâmetros de relações sociais de produção. De modo que, nesse momento do processo, a repressão aos divertimentos populares se transfigura em fundamento histórico para o que Karl Marx conceitua de subordinação real do trabalho ao capital – isto é, o momento em que o trabalhador está alienado não apenas dos meios de produção (subordinação formal), mas de seu saber profissional, dos seus hábitos e costumes culturais, dos seus movimentos corpóreos, para, enfim, se instaurar a cotidianidade fabril.

O Estado Novo contra o universo lúdico-religioso do negro : a produção do ‘novo homem brasileiro’ e o desenvolvimento das indústrias culturais no Brasil

Desde o seu início o governo Vargas adotará medidas para submeter o tempo-

espaço do popular aos imperativos do capital industrial. É o caso dos decretos e decretos-lei criados ao longo de todo o primeiro governo Vargas (1930-1945). Em 1930, o decreto n. 19.488, de 15 de dezembro de 1930, reduz o número de feriados nacionais de 10 para 06, “com manifesta vantagem do trabalho nacional, sem prejuízo da condigna comemoração visada naqueles atos”. Em 1934, o decreto n. 24. 645, de 10 de julho de 1934, em seu inciso 29, proíbe a realização de brigas entre animais e as touradas. Em 1941, o decreto-lei n. 3.688 (Lei de Contravenções Penais), de 03 de outubro de 1941, em seu artigo 59, pune aquele que se entrega habitualmente à ociosidade, “sendo válido para o trabalho”. E em 1946, já no governo Gaspar Dutra, o decreto-lei n. 9.215 proíbe a prática e a exploração de jogos de azar em todo o território nacional – exemplo de que os atos governamentais autoritários simbolizados por decretos-lei persistiram até que fosse promulgada uma nova Constituição e, claro, uma evidência de que o Estado Novo varguista não pode ser acomodado entre balizas históricas formais⁵.

O recrudescimento da repressão, notadamente durante o período estadonovista, aumentou significativamente o número de prisões correcionais. Em 1934, na cidade de São Paulo, principal centro do desenvolvimento industrial brasileiro na época, foram efetuadas pela Delegacia de Repressão à Vadiagem, 916 detenções por vadiagem; em 1935, 1.363; em 1936, 1242; e, em 1939, 1520 – deve-se destacar que, entre 1934 e 1939, enquanto a população da cidade apresentava um crescimento de 50%, o número de detenções por vadiagem aumentou em 60%. Ademais, somado ao elevado número de detenções, o devido processo legal não era cumprido, o que acentuava a natureza arbitrária da repressão estatal. Note-se que, pelo motivo de vadiagem ou capoeiragem (art. 399 do código penal), foram instaurados em 1934 apenas 285 inquéritos; 320, em 1935; 244, em 1936; e 122, em 1939 – menos de 10% do total das prisões efetuadas pela delegacia especializada nesse último ano (TEIXEIRA; SALLA; MARINHO, 2016).

Ademais, chama a atenção a criação de personagens penais, a exemplo do vigarista, do micheiro, do punguista. Retomando as prisões correcionais realizadas em 1939 na cidade de São Paulo, do total de 1520, 235 foram efetuadas por se tratar de vigarista; 215, de punguista; e 95, de micheiro. Assim, o que se reprimia não era, necessariamente, uma conduta criminal, e sim, frise-se, um tipo social. Ainda que o micheiro e o punguista pudessem ser enquadrados em condutas tipificadas para os crimes patrimoniais de estelionato ou furto; na prática, eram detidos “por estarem implicados em uma ambiência social que podia ser a zona de meretrício, as casas de jogo e demais espaços em que se inscrevia a boemia paulistana do período” (TEIXEIRA; SALLA; MARINHO, 2016, p. 396).

Explica-se, assim, por que o Estado Novo dedicará especial atenção à figura do malandro. Aos olhos dos ideólogos do regime, a redenção do malandro se efetuará na figura do trabalhador que, somente após a semana de labuta, se dedicaria ao ritmo que

⁵ Os decretos e decretos-lei apresentados neste ensaio foram identificados no Portal de Legislação do Governo Federal do Brasil: www4.planalto.gov.br/legislação.

veio das senzalas. Ideologicamente, é como se o universo cotidiano do compositor se deslocasse do “bairro carioca da Penha” para o chão da fábrica (VELLOSO, 1987). É que o jeito malandro de se esgueirar pela vida para sobreviver numa sociedade gestada pela escravidão representava a antítese do que se imaginava ser “o novo homem brasileiro”, a saber: um trabalhador morigerado, casado, e que respeita tanto o patrão quanto a nação – em acordo com o discurso conciliatório propagado pelo varguismo, num momento em que a modernização agudizava as tensões de classe na sociedade brasileira.

Exemplo disso era a censura às letras de samba contra o trabalho industrial. A cargo dessa missão se incumbiu, de forma metódica, o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), criado em 1939 pelo decreto-lei n. 1.915. A título de ilustração, é o caso do samba composto, em 1940, por Wilson Batista, chamado de “O Bonde de São Januário”. Em razão da ação do departamento, diz-se que, ao contrário dos versos da letra original onde se lia “O bonde de São Januário leva mais um sócio otário; só eu não vou trabalhar”, a música teve que ser gravada da seguinte forma: “O bonde de São Januário leva mais um operário; sou eu que vou trabalhar” (SOHEIT, 1998).

A julgar por sua veracidade, o episódio desnuda uma forma de consciência crítica do tradicional em face do moderno. O elogio à ociosidade, à boa vida, seria uma forma, ainda que em nível simbólico, de impor limites sociais a um trabalho cada vez mais desprovido de sentido. O que, por sua vez, ajuda a explicar a razão por que a figura do malandro somente aparecerá com maior frequência nas músicas no final dos anos 1920 – isto é, no bojo das transformações que acentuam as diferenças entre o velho samba amaxiado, de natureza tradicional e implicado no universo lúdico-religioso das casas das tias baianas, e o novo samba, que transforma o sambista num profissional (FENERICK, 2002).

Seja como for, o fato é que a ação do DIP singulariza a repressão do Estado Novo em face dos períodos anteriores. Em Vargas, pela primeira vez, a figura do popular é enaltecida. Ela é reconceituada de forma positiva; e é nela que estará a essência da brasilidade. Ocorre, no entanto, que o povo é incapaz de exprimir essa substância filosófica do ser nacional; necessita antes de um mediador que seja apto a trazê-la à tona: “o samba deve ser educado para educar” (VELLOSO, 1987, p. 32). Também, pudera: libertada das amarras das teorias raciais do século XIX, a antropologia culturalista fez negros, brancos e índios se reencontrarem mais uma vez, só que agora democraticamente miscigenados, para fornecer uma carteira de identidade ao brasileiro.

Esses mediadores são, portanto, os intelectuais – tanto que, em seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, Vargas irá conclamá-los a serem homens de ação, a saírem de sua torre de marfim bacharelesca. Como resultado, a academia se incumbiu de trabalhar a heterogeneidade do popular para cimentar, em âmbito ideológico, a univocidade do nacional – é claro que, nesse processo, os elementos da base social são filtrados segundo as conveniências do regime (ORTIZ, 1994). Afinal, se, por um lado,

a capoeira, sob a bandeira da mestiçagem cultural, é elevada a patrimônio nacional, também é verdade que a Frente Negra Brasileira foi um dos primeiros movimentos sociais a serem reprimidos pela ditadura varguista (SKIDMORE, 2001).

É um engano, no entanto, interpretar a construção da identidade nacional apenas no âmbito superestrutural; porquanto tal empreendimento ideológico se combina, dialeticamente, com uma necessidade estrutural da reprodução do capital. A univocidade nacional almejada pelo discurso varguista, em essência, criava, pela primeira vez, um espaço nacional de circulação de mercadorias – e, por consequência, o consumo massificado delas.

De fato, além de agente censor, o DIP foi um poderoso animador cultural, promovendo, direta ou indiretamente, a rádio, o cinema, o teatro. É do período, por exemplo, a criação das primeiras companhias cinematográficas, caso da Cinédia, cujas produções provinham, em parte, de encomendas diretas do departamento. Vale, também, ressaltar que o DIP possuía uma Divisão de Cinema e Teatro, onde funcionou o Conselho Nacional de Cinematografia (ALMEIDA; GUTIERREZ, 2011; SIMIS, 2015). Ademais, a novidade tecnológica do rádio de ondas longas amparava a radiodifusão em escala nacional. E, por fim, o DIP abrangia em sua estrutura organizacional uma divisão de Turismo, responsável, entre outras atribuições, pela folheteria de divulgação do país em âmbito nacional e internacional – para isso, inclusive, promovia-se a vinda de especialistas estrangeiros em comunicação (SANTOS FILHO, 2008).

Há, também, outros indicativos que sinalizam para uma nova etapa do processo reprodutivo do capital. Um deles é a crescente ocorrência dos vocábulos lazer e turismo na imprensa da época. Em estudo original sobre o tema, Santos (2017), ao analisar as edições de jornais de expressão, como o Correio Paulistano ou o carioca A Noite, verificou que, de 1828 a 1867, a palavra lazer aparece apenas uma vez. Já as palavras diversão, divertimento, recreação e passatempo registram, respectivamente, 60, 299, 25 e 133 ocorrências. De 1868 até o ano de 1889, a palavra lazer aparece apenas cinco vezes, ao passo que a palavra recreação aparece 47 vezes; 204 vezes, a palavra diversão; 208 vezes, a palavra passatempo; e 483 vezes, a palavra divertimento – digno de nota é que das cinco ocorrências da palavra lazer, três figuram em seções destinadas a romances de folhetins. Ora, seria preciso lembrar que o sucesso do folhetim se deveu ao fato de ele ter sido um lenitivo para um cotidiano enfadonho? Afinal, “tais romances quase servem de substitutos da nossa vida particular” (BAKHTIN, 1998, p. 421).

Verifica-se panorama semelhante em relação ao vocábulo turismo. Tomando como referência o Correio Paulistano, o vocábulo turismo registra duas ocorrências entre 1890 e 1899. De 1900 a 1919, são 109 ocorrências. De 1920 a 1929, são 498 ocorrências. E de 1930 a 1939, são 1538 ocorrências. O jornal A Noite, por sua vez, registra 72 ocorrências do vocábulo turismo entre 1911 e 1919; 457 ocorrências entre 1920 e 1929; e 5421 ocorrências entre 1930 e 1939. Já o jornal A Manhã entre os anos

1925 e 1953 registra 3750 ocorrências do vocábulo turismo⁶.

Outro exemplo pode ser encontrado na literatura. “Em A morte da Porta Estandarte”, Aníbal Machado (1978) nos apresenta um carnaval que se transformou em uma atração turística. Para além do drama em si, em que um negro e uma mulata são os personagens principais, a leitura da obra antecipa a evolução do carnaval carioca. No conto, a figura do *outsider* já não é mais o naturalista ou *habitué* europeu, mas sim o turista estrangeiro; no caso, turistas ingleses. Ademais, ao representar o espetáculo de forma excêntrica, diante do qual o turista é posicionado à distância, o conto prenuncia o que virá a ser o slogan da propaganda turística no Brasil, sobretudo a de caráter institucional, a saber: o exotismo.

Acresce-se a isso as transformações pelas quais o samba passa. Na festa carnavalesca, por ocasião da oficialização dos desfiles de escolas de samba, a figura do verzejador é extinta. O motivo é que o improviso dificultaria um padrão de julgamento para a comissão avaliadora. Assim, em vez de contar apenas com um refrão e um estribilho, entre os quais se improvisava, aspecto que liga a produção do samba ao universo religioso do candomblé, as canções das escolas passaram a ter uma letra fixa (SOIHET, 1998). Já na radiodifusão, desaparece a confecção da música feita em ritos participativos, onde a quadra é tida como um terreiro e as músicas são benzidas, para dar lugar ao aparecimento da figura do compositor musical – leia-se, do profissional que ganha um cachê pela produção do produto musical destinada ao consumidor-ouvinte (CALDEIRA, 2007).

Todos esses exemplos sugerem que o período Vargas representará um ponto de inflexão em nosso panorama histórico. Cumprindo papel análogo às medidas administrativas adotadas pelo Estado para promover a rotação do eixo econômico da agricultura para a indústria (confiscando, por exemplo, os lucros do café ou aumentando o custo relativo do dinheiro emprestado à agricultura), tornando, assim, a indústria o polo hegemônico da economia (OLIVEIRA, 2003); a repressão aos divertimentos populares, nesse momento do processo, catalisará a emergência do lazer-mercadoria. Daí que, mais do que docilizar o corpo para o trabalho, essa repressão servirá ao desenvolvimento da indústria cultural no Brasil.

Por último, cumpre dizer que a consolidação de todo esse processo ocorrerá somente no pós-guerra. Mais precisamente, durante a ditadura militar, quando o lazer-mercadoria se converte, nitidamente, num campo de acumulação capitalista – quer dizer, num investimento para o capital. Basta mencionar a criação da EMBRATUR em 1966 e suas propagandas oficiais para o investimento em turismo veiculadas em revistas de circulação nacional, com o intuito de convencer investidores sobre a rentabilidade de um setor que passava a apresentar: “um crescimento de mercado em torno de 200% nos próximos três anos; nenhum outro setor do mercado pode oferecer, neste momento, tal

⁶ Dados extraídos da Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional: www.bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital

índice de crescimento” (REVISTA VEJA, 1973). Ou, ainda, a chegada à economia brasileira de conglomerados turísticos multinacionais, como os grupos Hilton, Novotel, *Club Méditerranée*. Decerto, uma consequência, no setor de lazer e turismo, da política dos militares em buscar privilegiar o capital estrangeiro, até então não hegemônico no arco de posições montado pelo varguismo desde a década de 1930.

Considerações finais

É interessante observar que, de modo geral, na academia, na imprensa, e em especial nos estudos do lazer, o fenômeno seja tratado como uma conquista, um direito, da classe trabalhadora. Consideramos que a raiz desse lugar-comum não remeta apenas às lutas que, historicamente, a classe trabalhadora travou pela redução da jornada de trabalho, mas também, em alguma medida, a uma ilusão embutida no conceito de que o lazer é uma atividade prazerosa, libertária, hedonista. Afinal, baseando-se no exposto, como falar em conquista, se esses mesmos lazers se desenvolveram no interior de um processo que expropriou antigas formas de se divertir?

No caso brasileiro, o que procuramos demonstrar é que o desenvolvimento histórico do lazer no seio de uma sociedade escravocrata singularizou o processo perante os quadros societários europeu e norte-americano.

De imediato, chama a atenção a grande quantidade de escravos negros que desembarcou no Brasil colonial. Num modelo assim, torna-se necessária a criação de expedientes que permitam atenuar as tensões sociais acumuladas pela compulsoriedade do trabalho. Em parte, as festas coloniais cumpriram esse papel, porquanto, nos festejos, permitiam a reafirmação da ordem. Por outro lado, paradoxalmente, proporcionavam aos escravos uma brecha para práticas subversivas num interior de uma sociedade baseada no castigo.

Ademais, o grande número de negros alforriados que caracterizou o sistema engendrou uma situação histórica de deslocamento do conflito social e da discriminação racial para o cotidiano, sobretudo para os tempos e espaços sociais vinculados ao divertimento popular – o que, aliás, foi potencializado pelo fato de o trabalho escravo ter se disseminado pelo tecido social e econômico da sociedade brasileira, alcançando inclusive a vida urbana.

Não por caso, uma vez feita a abolição, a questão da repressão do “divertir-se” é reposta, sob a ideologia do combate à vadiagem, no período republicano e no governo Vargas – com a agravante de que se trata agora de uma força policial formalmente republicana e moderna, que, no entanto, se habituara, em razão do escravismo, a bater no negro, posto que, na condição de patrimônio senhorial, mais do que ser mantido preso, era castigado, chicoteado e humilhado, seja em delegacias ou prisões, ou, ainda, em praça pública.

Ademais, ainda que, em que dado momento do processo histórico, alguns desses

divertimentos passassem a ser enaltecidos pelo Estado, isso se deve mais à força ideológica que a narrativa da “democracia racial” passou a ter entre nós – notadamente num momento em que o desenvolvimento do capitalismo brasileiro dilacerava as amarras que prendiam o trabalho ao universo “comunitário” da fazenda para inseri-lo no interior da luta de classes. Tanto que, no nível do discurso estatal, o samba, a capoeira, o carnaval, uma vez reelaborados ideologicamente, são alçados à condição, todavia primeva, de ícones do turismo nacional. Muito embora passassem a ser, também, já transformados e no interior da forma-mercadoria, expressões subversivas – caso das composições que, por meio da metáfora carnavalesca, do deboche, da paródia, da dupla linguagem, em suma, da contrarrazionalidade do popular, desconstruíam, dialeticamente por dentro, o sentidos da racionalidade do capital expressa no estado varguista.

Por fim, ainda que com limitações, a reflexão aqui realizada problematiza o argumento de que os lazeres são resultado tão somente da industrialização e da modernização do cotidiano – como se pouco a pouco o tradicional, passivo, cedesse lugar para o moderno. Pelo contrário, o que procuramos demonstrar é que os lazeres programados coexistiram (e coexistem) com os divertimentos populares, em momentos de repressão, expropriação e resistência. As implicações ideológicas disso para os estudos do lazer são diversas, a começar pela desmistificação de que os lazeres são uma prática social desinteressada; e a terminar pela possibilidade analítica de encontrar, contraditoriamente, neles próprios virtualidades que sejam capazes, na práxis, de produzir um tempo verdadeiramente livre.

REFERÊNCIAS

ALGRANTI, L. M. **O feitor ausente**: estudos de escravidão urbana no Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1988.

ALMEIDA M. A. B.; GUTIERREZ G. L. **O Lazer no Brasil**: de Getúlio Vargas à Globalização. São Paulo: Phorte, 2011.

AMARAL, C. M. P. R. **Festa à Brasileira**: significados do festejar, no país que "não é sério". 1998. 380f. Tese (Doutorado em antropologia) – Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1998.

ASSIS, M. **Dom Casmurro**. 25. ed. São Paulo: Ática, 1991.

BAKHTIN, M. M. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. São Paulo: Hucitec, 1998.

BENSON, L. **The Concept of Jacksonian Democracy**: New York as a test case. Nova

lorque: Atheneum, 1964.

BRETAS, M. L. O império da navalha e da rasteira: a República e os capoeiras. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, n. 20, p. 239 - 257, 1991.

CALDEIRA, J. **A construção do samba**. São Paulo: Mameluco edições, 2007.

CARNEIRO, A. N. Harriet Tubman: papel da mulher negra na resistência à escravização nos Estados Unidos da América. **Aedos**, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 189 - 209, 2019.

CARVALHO, J. M. **Os Bestializados**: o Rio de Janeiro e a República que não foi. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CHALLOUB, S. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). **História Social**, Campinas, v. 19, p. 33 - 69, 2010.

_____. **A força da escravidão**: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Trabalho, lazer e botequim**: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. 2 ed. Campinas: Unicamp, 2015.

DEL PRIORE, M. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DIAS, R. S. Príncipes negros nas festas de brancos: Poder, revolta e identidades escravas nas Minas Setecentistas. **Revista Almanack**, Guarulhos, n. 2, p.114 - 125, 2011.

ENGELS, F. **A Situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Porto: Afrontamentos, 1975.

FENERICK, J. A. **Nem do Morro, nem da cidade**: as transformações do samba e a indústria cultural. 2002. 322f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2002.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

HOLLOWAY, T. H. O saudável terror: a repressão policial aos capoeiras e resistência dos escravos no Rio de Janeiro no século XIX. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n.16, p. 129 - 140, 1989.

LASCH, C. **A Cultura do Narcisismo**. São Paulo: Imago, 1983.

IANNI, O. A formação do proletariado rural no Brasil. *In*: STEDILE, J. P. (org.). **A questão**

agrária no Brasil: o debate na esquerda (1960-1980). São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 127 - 146.

MACHADO, A. **A morte da porta estandarte, Tati a Garota e outras histórias.** São Paulo: José Olympio, 1978.

MAYOR, M. S. Corpos de trabalho, corpos de festa: negros e mestiços na festa colonial Triunfo Eucarístico, em Vila Rica. **Revista Aspás**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 138 - 154, 2017.

MARQUES, L. A participação norte-americana no tráfico transatlântico de escravos para os Estados Unidos, Cuba e Brasil. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 52, p. 91-117, 2010.

MARQUESE, R. B. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos Estudos**, Cebrap, São Paulo, n. 74, p. 107 - 123, 2006.

MARTINS, J. S. **A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala.** São Paulo: Contexto, 2010a.

_____. **O cativo de terra.** São Paulo: Contexto, 2010b.

_____. **Uma sociologia da vida cotidiana.** São Paulo: Contexto, 2014.

OLIVEIRA, F. **Crítica à Razão Dualista.** O ornitorrinco. São Paulo: Boitempo, 2003.

ORTIZ, R. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional.** 5. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

PADILHA, V. **Shopping Center: a catedral das mercadorias.** São Paulo: Boitempo, 2006.

PIRES, A. L. C. **A capoeira no jogo das cores: criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890 -1937).** 1996. 258f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1996.

REIS, L. V. S. A capoeira: de "doença moral" à "gymnástica nacional". **Revista de História**, São Paulo, n. 129-131, p. 221-235, 1994.

REVISTA VEJA. Antes de concretizar a opção de incentivos fiscais de sua empresa, veja se a alternativa escolhida lhe oferece tudo isto. **Revista Veja**. São Paulo, dez. 1973. Disponível em: <http://www.propagandaemrevista.com.br/propaganda/4549/> Acesso em: 27 set. 2019.

SALVADORI, M. A. B. **Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950).** Jundiaí: Paco editorial, 2020.

SANTOS, F. C. **Uma História do Conceito de Divertimento na São Paulo do século XIX (1828-1889)**. 2017. 154 p. Tese (Doutorado em Estudos do Lazer) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, UFMG, Belo Horizonte, 2017.

SANTOS FILHO, J. O Turismo na era Vargas e o Departamento de Imprensa e Propaganda – DIP. **Revista de Cultura e Turismo**, Ilhéus, n. 2, p. 01-14, jul. 2008.

SCHWARCZ, L. M. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia da Letras, 2019.

SERRA, O. **Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia**. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

SKIDMORE, T. **O Brasil visto de fora**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

SILVA, J. M. **Raízes do conservadorismo brasileiro: a abolição na imprensa e no imaginário social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SILVEIRA, S. V. O valor do lazer no jogo da essência e aparência das relações sociais capitalistas. **Revista Cenário**, Brasília, v.3, n.4, p. 25 - 43, 2015.

SIMIS, A. **Estado e Cinema no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2015.

SOARES, C. E. **A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial, 1850 – 1890**. Rio de Janeiro: Access, 1999.

SOHEIT, R. **A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval da Belle Époque ao tempo de Vargas**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

TEIXEIRA, A; SALLA, F; MARINHO, M.G. Vadiagem e prisões correcionais em São Paulo: mecanismos de controle no firmamento da república. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 58, p. 381-400, 2016.

TINHORÃO, J. R. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

THOMPSON, E.P. **A formação da classe operária inglesa: a maldição de adão**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

VELLOSO, M. P. **Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.

VIEIRA, S. L. S. **Da capoeira: como patrimônio cultural**. 2004. 193 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2004.

VIOTTI, E. **Da Senzala à Colônia**. 5. ed. São Paulo: Unesp, 2012.

Endereço para correspondência

Rodovia MGT 367 – Km 583, n. 5000, Alto da Jacuba
Diamantina - MG, 39100-000,
UFVJM, Prédio da Faculdade Interdisciplinar em Humanidades (FIH), gabinete 82.

Recebido em:

22/04/2020

Aprovado em:

19/07/2020