

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DANYCELLE PEREIRA DA SILVA

“BAILANDO TUMBA FRANCESA”:

EMBATES MEMORIAIS E PROCESSOS
DE PATRIMONIALIZAÇÃO EM CUBA



NATAL/RN
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DANYCELLE PEREIRA DA SILVA

**“BAILANDO TUMBA FRANCESA”: EMBATES MEMORIAIS E PROCESSOS DE
PATRIMONIALIZAÇÃO EM CUBA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Julie Cavignac

NATAL/RN
2019

DANYCELLE PEREIRA DA SILVA

**“BAILANDO TUMBA FRANCESA”: EMBATES MEMORIAIS E PROCESSOS DE
PATRIMONIALIZAÇÃO EM CUBA**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Julie Antoinette Cavnac (UFRN)
(Orientadora)

Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
(Examinador Interno)

Prof. Dr. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
(Examinador Interno)

Prof. Luiz Meza
(Examinador Externo)

Prof. Antonio Carlos Mota de Lima (UFPE)
(Examinador Externo)

Prof. Dr. Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)
(Suplente)

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -

Silva, Danycelle Pereira da.

"Bailando Tumba Francesa": Embates memoriais e processos de patrimonialização em Cuba / Danycelle Pereira da Silva. - Natal, 2019.

256f.: il. color.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

Orientadora: Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac.

1. Tumba Francesa - Tese. 2. Memória - Tese. 3. Patrimônio Imaterial - Tese. 4. Escravidão - Tese. I. Cavignac, Julie Antoinette. II. Título.

Ao povo cubano, que me ensinou sobre amor, solidariedade e resistência.

Aos tumberos, minha gratidão pelo carinho e por me deixarem fazer parte desta família.

A Dacira, José, Camila e Sérgio com todo meu amor.

*Cada país es un universo
Dentro del universo
Un hervidero de sueños y herencias
De quejas y sugerencias
Cada país por los pasos que anda
Refleja quien manda
Cada país por lo que entristece
Nos cuenta quien obedece*

*Cada país tiene sus secretos
Unos mas rectos otros en círculos
Los que merecen dormir en respeto
Los que merecen morir por ridículos
Pero también tienen sus peligros
Los nativos los errantes
Los que si dejan crecer les revientan
Los que ni "aducen" los que se inventan
Cada país lava sus errores
A veces horrores
Con hombres que siempre saben contestar
Que harías tú en mi lugar*

*Cada país tiene historias contadas
Empobrecidas o glorificadas
Sus manías, sus cinismos
Sus huecos de oportunismos
Cada país ve a sus sortilegios
Como a privilegios
Y no se cuentan ni en años ni inviernos
Sino en sus hijos eternos...*

(Música *Cada País*, do grupo cubano Buena Fe, Cd Catalejo)

AGRADECIMENTOS

A oportunidade de realizar uma pesquisa em Cuba foi maravilhosa, pois me possibilitou um crescimento pessoal e profissional imensurável. Não se realiza uma pesquisa como esta, sem o auxílio e o acolhimento de entes queridos. Antes de mais nada, agradeço a Deus, que nos momentos que desacreditei que seria possível avançar, fortificou minha fé e não me deixou cair. Agradeço aos meus pais, Dacira e José, que durante toda minha trajetória acadêmica foram incansáveis em me incentivar. Entenderam minhas ausências, meu cansaço, minha falta de sono e o excesso dele. Foram meu suporte emocional quando no meio deste processo me vi sozinha. A vocês devo todo o meu amor, agradeço por terem me ensinado o valor que existe nas coisas simples, nas raízes familiares, nos sabores que marcam nossas vidas.

Agradeço ao meu irmão Sérgio, que tornou esta caminhada mais leve com suas brincadeiras e conselhos. A minha irmã Camila e seu filhote Lupin, por serem fortaleza nos dias sombrios e alegria certa a qualquer hora. Irmã, obrigada pela parceria, pela cumplicidade, pela paciência em escutar minhas lamúrias e por aceitar todas as minhas loucuras, obrigada por ficar ao meu lado sempre.

Ao meu cunhado Fernando Maciel, minha gratidão pela paciência e cuidado na confecção de alguns dos mapas que ilustram este trabalho. A Welson Aialon, colega de departamento que também me ajudou com os primeiros mapas.

As minhas queridas amigas Jardelly, Maria Angela, Ana Beatriz e Cristina Sena, vocês sabem que tem um pedacinho de vocês neste trabalho. Jardelly, obrigada pelas leituras atentas, sugestões e incentivo, suas considerações reais fizeram toda a diferença. Maria Angela, você me mostrou sistematicamente que sempre podemos ir além e aprender com nossos limites. Ana Beatriz, para os íntimos, “Biazinha”, nossa parceria vem dos tempos de jornalismo, sou grata a vida por ter mantido você pertinho de mim. Obrigada por me presentear com a capa linda deste trabalho. Cris, obrigada por ser essa luz e alegria em todos os momentos.

A Antônio Carlos (AC Jr.) e Ana, casal incrível que foi para Cuba e me presenteou com fotos e imagens lindas da Tumba Francesa Caridad del Oriente. Obrigada AC Jr. por ceder algumas imagens que ilustram este trabalho.

A Ester Correa e ao seu companheiro, Andrey Moraes, por toparem fazer as artes que abrem os capítulos desta tese, o resultado ficou apaixonante e não se preocupem que os desenhos chegarão nas mãos dos tumberos se Deus quiser!

A Mayra González, minha química cubana preferida, mulher de fibra que me acolheu desde o início da pesquisa, há registros que atestam seu alto grau de envolvimento e mostram que até você bailou Tumba Francesa!

Ao professor Ciro Labrada e Maria Jesus Lojo Mancebo “Susy”, amigos cubanos que no início da pesquisa, foram fundamentais para estabelecer os primeiros contatos em Cuba e a pelo incentivo de sempre.

Ao professor José Matos da Fundação Fernando Ortiz, por aceitar minha orientação no período do sanduíche e me fazer sentir em casa. Obrigada professor pelas trocas, conselhos, pela paciência e por me instigar sobre questões deste campo tão fascinante de trabalho. Sou agradecida a todos da fundação, por tornarem a Casa de Fernando Ortiz, minha casa.

As professoras Marta Cordiés e Zoe Cremé, que me receberam na Casa da África de Santiago de Cuba para uma curta mobilidade em 2018. Vocês possibilitaram um salto para este trabalho. Zoe, obrigada por fazer feijoada e por compartilhar sua experiência.

A todos os amigos cubanos, com vocês aprendi muito sobre amizade e solidariedade, vocês me ajudaram quando as portas fechavam ou quando eu mesma na busca por vivenciar a realidade das tumbas encontrava obstáculos. Quando o desespero batia, me recordavam “Cuba es linda, pero hay que entenderla” e foi assim que aprendi sobre *cubanía* e sobrevivência. Aos queridos amigos Marilin, Alberto, Tata, Maricela, Diobel, Aleli, Carlito, Haydée Toirac, Yasel Revé, Jorge Guerrero, Gerardo Muñoz e Aracelys Avilés pelo carinho e acolhida constante.

Ao professor Manuel Coca que, mesmo sem me conhecer, me acolheu como uma amiga de longa data, abriu as portas de sua casa em Guantánamo assim como as portas da Cátedra de Estudios Afrocaribeños da Universidade de Guantánamo. Agradeço também as inúmeras conversas e discussões sobre a Tumba Francesa, elas me fizeram repensar caminhos de pesquisa. A leitura atenta na qualificação também foi de suma importância para as conclusões que apresento.

Aos funcionários do departamento de Antropologia da UFRN, que são meus amigos desde sempre, Gabriela Bento, Adriano Aranha, Thiago e Kayonara, vocês são fundamentais para este departamento, obrigada pelos cafés, pelas conversas, risadas e por partilharem de tantos momentos da minha trajetória no DAN.

Ao professor José Glebson e ao professor Luiz Meza, pelas contribuições feitas na ocasião da qualificação, os questionamentos levantados me fizeram aguçar meu olhar sobre o material de campo e repensar minhas condições de pesquisa.

Aos meus amigos e colegas que compõem o grupo de pesquisa CIRS (Cultura, Identidade e Representações Simbólicas). Vocês acompanharam este processo me dando muito carinho e

sendo parceiros em questões de pesquisa, a vocês minha gratidão e o desejo que cada um tenha sucesso em suas empreitadas acadêmicas.

A minha querida orientadora Julie Cavignac, francesa que conheci há dez anos, fascinada pelo Seridó e seridoense de coração. Você me ensinou na prática a fazer pesquisa, me desafiou e me fez crescer como profissional. Nossa parceria começou na graduação, e desde então, construímos laços que vão além de professora/orientanda. Admiro muito sua humanidade, sua forma de instigar seus alunos a crescer. Nesta longa parceria, passei por momentos muito difíceis e você sempre soube compreender, apoiar. Agradeço por cada risco nos manuscritos, pelas frases certeiras dizendo: “Vai pra campo”, quando estava perdida e confusa com minhas questões de pesquisa. Gratidão! Este trabalho é fruto desta parceria.

Por fim, mas não menos importantes, aos meus queridos tumberos, que já são minha família. Agradeço por vocês terem aberto suas casas, suas sociedades, seus segredos de família para uma completa desconhecida. O acolhimento de todos os grupos foi incrível e espero que as memórias que vocês compartilharam comigo, possam trazer mais visibilidade aos grupos de Tumba Francesa.

A minha família tumbera de Santiago, em especial a Sara, Gilberto, Rafael, Lasquin e Marlene, vocês me fizeram entender por que Santiago é a cidade de Cuba mais caribenha de todas, o caldeirão *caliente*. Partilharam comigo perrengues burocráticos, foram brigar com o comitê do carnaval para que eu pudesse desfilar com vocês, dividiram comigo memórias íntimas de família. Cantamos, bebemos e choramos juntos. Obrigada por mesmo estando longe de Cuba, manterem contato e se preocuparem com o andamento deste trabalho, vocês são maravilhosos! A minha família tumbera Guantanamera, na figura de Damaris, Victor, Ernestina e Emiliano “Chichi”, vocês foram incansáveis em me esclarecer todas as dúvidas, em me apoiar e me indicar os melhores caminhos. Vocês, que carinhosamente me chamavam de “*Guerrillera del monte*”, por ir até o oriente fazer pesquisa com os “guajiros”, foram fundamentais para entender os processos e as memórias tumberas da Pompadour.

A minha família de Bejuco, em especial a Elivânia Lamothe, Victoria Videaux e Maritza Lamothe, por tornarem possível minha ida a Bejuco. Pela acolhida em suas casas, por me ajudarem a cruzar os 18 passos de rio que me separavam deste lugar fascinante. Elivânia, obrigada por confiar no meu trabalho e enfrentar junto comigo os percalços para pesquisar o grupo.

A UFRN e a CAPES por todo apoio estrutural e financeiro, pelas bolsas que tornaram possível minha estância na universidade desde a graduação. A bolsa CAPES do Programa Sanduíche (PSDE), na qual fui contemplada em 2017, fundamental para que eu pudesse realizar meu

trabalho de campo em Cuba, sem ela este trabalho não teria sido possível. Meu desejo, ao encerrar estes agradecimentos, é que meus colegas de departamento, que têm suas pesquisas em andamento, tenham garra e resistência para enfrentar este momento tão desfavorável a nossas pesquisas e a nossa disciplina. Acredito na educação pública e desejo que mais pessoas como eu, possam ter acesso a uma formação de nível superior de excelência. Em Cuba, há uma frase emblemática de Juan Almeida Bosque, um dos comandantes negros protagonistas da Revolução de 1959, que deixa transparecer toda a garra do povo cubano, que são os verdadeiros heróis da Revolução: “¡Aquí no se rinde nadie!”. Que esta frase possa nos guiar na resistência e na luta dos próximos anos.

RESUMO

O governo Cubano tem investido em políticas fomentadoras da conservação e resgate dos patrimônios materiais e imateriais como as tumbas francesas, expressão cultural que envolve danças e músicas de origem afro-cubana. Estas ações têm possibilitado a valorização das mais diversas expressões, em especial as que são fruto da diáspora africana. Essa pesquisa versa sobre o impacto do processo de patrimonialização e das políticas culturais aplicadas posteriormente a Revolução de 1959, na memória e na construção das identidades dos grupos de Tumba Francesa. A pesquisa é focada nos três grupos de tumbas francesas remanescentes em Cuba, localizados na região oriental da ilha nos estados de Guantánamo (Sociedade de Tumba Francesa Pompadour), Santiago de Cuba (Sociedade de Tumba Francesa La Caridad del Oriente) e Holguín (Tumba Francesa de Bejuco). Tem como objetivo analisar como se deu a declaração dessa expressão como patrimônio imaterial da Humanidade pela Unesco, mas sobretudo, em que medida as memórias dos tumberos se alinham às memórias oficiais construídas a partir deste processo de patrimonialização. A metodologia utilizada tem como base a etnografia, a partir das observações feitas nas diversas atividades desenvolvidas pelos três grupos estudados, assim como através de entrevistas que contemplam as memórias das famílias envolvidas nesta expressão cultural. As análises dos dados apresentados indicam a construção de novas memórias para esta expressão cultural, mostrando que para além das memórias oficiais construídas pelo processo de patrimonialização, há outras vivências a serem consideradas. As memórias dos tumberos revelaram o protagonismo feminino, as relações de parentesco e as solidariedades. Sinalizaram que ainda há silêncios a serem combatidos dentro da sociedade cubana no que tange aos temas relacionados às questões raciais. Rememorar a escravidão e o passado destes grupos através de suas próprias memórias, abre as possibilidades para que as memórias antes silenciadas ganhem visibilidade.

Palavras-chave: Tumba Francesa. Memórias. Patrimônio Imaterial. Escravidão.

RESUMEN

El gobierno cubano ha invertido en políticas fomentadoras de la conservación y rescate de los patrimonios materiales e inmateriales como las tumbas francesas, expresión cultural que envuelve danzas y músicas de origen afrocubana. Estas acciones han posibilitado la valorización de las más diversas expresiones, en especial las que son fruto de la diáspora africana. Esta investigación versa sobre el impacto del proceso de patrimonialización y de las políticas culturales aplicadas posteriormente a la Revolución de 1959, en la memoria y en la construcción de las identidades de los grupos de Tumba Francesa. La investigación se centra en los tres grupos de tumbas francesas restantes en Cuba, ubicados en la región oriental de la isla en los estados de Guantánamo (Sociedad de Tumba Francesa Pompadour), Santiago de Cuba (Sociedad de Tumba Francesa La Caridad del Oriente) y Holguín (Tumba Francesa de Bejuco). Tiene como objetivo analizar cómo se dio la declaración de esa expresión como patrimonio inmaterial de la Humanidad por la Unesco, pero también, en qué medida las memorias de los tumberos se alejan a las memorias oficiales construidas a partir de este proceso de patrimonialización. La metodología utilizada tiene como base la etnografía, a partir de las observaciones hechas en las diversas actividades desarrolladas por los tres grupos estudiados, así como a través de entrevistas que contemplan las memorias de las familias involucradas en esta expresión cultural. Los análisis de los datos presentados indican la construcción de nuevas memorias para esta expresión cultural, mostrando que además de las memorias oficiales construidas por el proceso de patrimonialización, hay otras vivencias a ser consideradas. Las memorias de los tumberos revelaron el protagonismo femenino, las relaciones de parentesco y las solidaridades. Señalaron que aún hay silencios a ser combatidos dentro de la sociedad cubana en lo que se refiere a los temas relacionados con las cuestiones raciales. Rememorar la esclavitud y el pasado de estos grupos a través de sus propias memorias, abre las posibilidades para que las memorias antes silenciadas ganen visibilidad.

Palabras clave: Tumba Francesa. Memorias. Patrimonio Inmaterial. Esclavitud.

SUMÁRIO

Entre compays, asérès e tumberos (Introdução)	17
CAPÍTULO 1 - RASTROS DO PASSADO	25
1.1 A Diáspora e a Tumba Francesa	26
1.2 A Tumba Francesa e as Guerras de Independência	33
1.3 A República e a <i>Hampa</i> Afro-cubana	42
1.4 A Revolução de 1959 e a construção de outras memórias	49
1.5 Um Baile de Tumba Francesa	58
CAPÍTULO 2 - OUTRAS MEMÓRIAS TUMBERAS: ENTRE O QUE SE ESCREVEU E O QUE SE CONTOU	72
2.1 Bejuco e a Escrava Candelária	74
2.2 A Pompadour e suas mulheres	87
2.3 La Caridad del Oriente e as Venet Danger	101
2.4 Memórias Herdadas e Reinventadas	114
2.5 Etnografia e Memórias	118
CAPÍTULO 3 - LAÇOS E SOLIDARIEDADES TUMBERAS	120
3.1 Da escravidão à liberdade: laços de sangue e alianças	123
3.2 Terra, ofícios e saberes	133
3.3 Ligações rituais tumberas	137
3.4 Redes de solidariedades tumberas	140
Anexos do capítulo - Genealogias	152
Anexo 1 - Genealogia da tumba de bejuco, destacando alguns interlocutores	152
Anexo 2 - Família Lamothe Robles	153
Anexo 3 - Famílias Revé Moracén e Robles Robles	154
Anexo 4 - Genealogia de Tumberos de Guantánamo com sobrenomes encontrados em Bejuco: VIDEUAX e LAMOTHE	155
Anexo 5 - Genealogia Ampliada da família Venet Danger	156
CAPÍTULO 4 - FESTAS DE TUMBA FRANCESA	157
4.1 Memórias sobre festas de Tumba Francesa	158
4.2 Comidas de festas, costumes tumberos	164
4.3 De outros rituais: o mágico-religioso da Tumba	175
4.4 A Tahona da Tumba Francesa	181
4.5 Cruzando as fitas das festas	192

CAPÍTULO 5 - MEMÓRIAS SOBRE A PATRIMONIALIZAÇÃO	195
5.1 A patrimonialização e o turismo	196
5.2 A Unesco e as novas políticas culturais cubanas	199
5.3 Memórias sobre o processo de patrimonialização da Unesco	208
5.4 Turismo pa'los yuma	218
5.5 O presente com suas demandas...	223
CONSIDERAÇÕES FINAIS	235
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	241
ANEXOS	251
Anexo 1 - Defesa de Federico Durruthi	252
Anexo 2 - Integrantes das tumbas francesas no momento da pesquisa, sinalizando os tumberos entrevistados	253

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa destacando a capital Havana e as províncias onde se desenvolveu a pesquisa	15
Figura 2 - Pichação com figura de José Martí próximo a Universidade de la Habana	15
Figura 3 - Antonio Maceo Grajales, General negro mais importante das Guerras de Independência.....	15
Figura 4 - Localização da região Oriental em relação ao Haiti	15
Figura 5 - Quadro de Santana Revé exposto no Museu de Ságua.....	15
Figura 6 - Retrato de Fernando Ortiz afixado na entrada do Instituto que carrega seu nome	44
Figura 7 - Cartaz da UNESCO sobre ações do Projeto Rota do Escravo.....	15
Figura 8 - Disposição dos cargos da Tumba Francesa no salão de baile.....	62
Figura 9 - Chachá utilizado pelas Tumberas de Bejuco	63
Figura 10 - Tambora da Tumba Francesa Pompadour Guantánamo	15
Figura 11 - Da Esq. para direita os instrumentos são o Bulá, Bulá según, Catá e Premier	15
Figura 12 - Foto retirada do Livro de ORTIZ (1954) que mostra Tumba de Santiago de Cuba	15
Figura 13 - Estandarte da Tahona de Santiago de Cuba em Carnaval 2017	15
Figura 14 - Tumbera Emelina, Santiago de Cuba	67
Figura 15 - Momento do Frenté, Tumba Francesa Santiago de Cuba.....	69
Figura 16 - Da Esq. para Direita: Composé Maritza e demais coristas da Tumba Francesa de Bejuco.....	15
Figura 17 - Ernestina Lamothe (Pompadour), Consuelo Venet (Santiago de Cuba) e Victoria Videaux (Bejuco).....	15
Figura 18 - Localização da Tumba de Bejuco	75
Figura 19 - Trator que nos levou até Bejuco, parada no bairro El Progreso	77
Figura 20 - Ruínas da Fazenda La Dolorita.....	78
Figura 21 - El Furnial	79
Figura 22 - Mapa que destaca a localização das comunidades nas quais estão assentadas as famílias da tumba de Bejuco e o destaque para El Furnial.....	81
Figura 23 - Sepultura de Candelária no centro da localidade de Bejuco.....	82
Figura 24 - Árvore simplificada da primeira geração da família de Candelária	84
Figura 25 - Elivânia Lamothe, mostrando o túmulo de Candelária, localizado no centro da comunidade de Bejuco.....	85
Figura 26 - Leonor Terrys, antiga Rainha da Pompadour	91
Figura 27 - Mapa da localização das antigas sociedades de Tumba Francesa presentes na região oriental.....	92
Figura 28 - Tumbero Freddy Brooks e a atual Rainha da Pompadour Eleutéria Ramirez .	97
Figura 29 - Da esq. p/ direita: Leonor Terry e Ofélia Jarrosay, ambas rainhas.....	98
Figura 30 - Ernestina Lamothe Vegué, composé da Pompadour	100

Figura 31 - Diretoria da Sociedade La Caridad del Oriente em 1937. À direita, a única mulher da foto, é Tomaza Martínez, esposa do famoso composé, ao seu lado sentado, Luís Garzón	102
Figura 32 - Nemésia Venet Danger	107
Figura 33 - Árvore simplificada da família Venet Danger	108
Figura 34 - Casa de Consuelo Venet Danger na Risueña	110
Figura 35 - Carnê de credenciamento da Sociedade Caridad del Oriente	111
Figura 36 - Da esq. para direita: Andrea e Sara dançando em evento feito na Gran Piedra pela Unesco	113
Figura 37 - Baile de la cinta	120
Figura 38 - Árvore da família de Victoria Robles Videaux, tumbera de Bejuco, 76 anos.	125
Figura 39 - Árvore de Ernestina Lamothe Vegué, composé da Pompadour, com destaque para tumberos	127
Figura 40 - Parentesco da tumbera Nilba Bonnes Terry	128
Figura 41 - Árvores de Amado Durruthy, tumbero da Pompadour, e de Leonor Terry Dupuy, rainha já falecida do mesmo grupo, mostrando as relações consanguíneas entre os dois tumberos	129
Figura 42 - Altar deixado pela mãe a Victoria Robles Videaux	135
Figura 43 - Vestido de Tumba Francesa exposto no Museu de Ságua de Tánamo	135
Figura 44 - Sara Quiala Venet costurando para o Carnaval	136
Figura 45 - Velório de Leonor Terrys, rainha da Pompadour	139
Figura 46 - Proximidade geográfica entre Bejuco e Yateras	143
Figura 47 - Localização da zona de concentração onde estavam as Tumbas Francesas	144
Figura 48 - Fragmento da Ata 18 da Sociedade Caridad del Oriente, 1941	145
Figura 49 - Encontro da Tumba Francesa Caridad del Oriente com o grupo Bantu Yoruba em 2017	146
Figura 50 - Instrumentos da tahona, grupo carnavalesco da Tumba Francesa	157
Figura 51 - Identificamos, da Esq. p/Dir., a interlocutora, Victoria Robles Robles, muito jovem. Deduzimos que as fotos são da década de 1970 ou 1980	160
Figura 52 - Foto encontrada no Museu de Ságua de Tánamo sem identificação de datas ou autoria das fotos	162
Figura 53 - Maritza Lamothe, coordenadora e composé de Bejuco	163
Figura 54 - Raiz china encontrada na casa de Maritza para o preparo do Prú	167
Figura 55 - A bebida pronta, o Prú oriental	167
Figura 56 - Processo de tostar os grãos de café em Bejuco	171
Figura 57 - Ajiaco elaborado por Sara Venet	172
Figura 58 - Congri feito por Maritza Lamothe, na minha ida a Bejuco	173
Figura 59 - Feijão Guandu	174
Figura 60 - Gilberto Quiala Venet no momento do <i>frenté</i>	178
Figura 61 - Tambores da Caridad del Oriente	180
Figura 62 - Tahona Adulto no Carnaval Santiaguero	184
Figura 63 - “Cesé” Regina e seu filho	185
Figura 64 - Ensaio da tahona	187
Figura 65 - Corte da Tahona, Carnaval 2018	188

Figura 66 - Na foto: Rafaela (vasallo), Rafael (Baile da fita) e Tito (Soldado Mambí), Carnaval 2018	189
Figura 67 - Vasallo da Tahona, Carnaval 2018	190
Figura 68 - Tahona Infantil no baile da fita, carnaval 2018	191
Figura 69 - Membro da Corte, Tahona Infantil	192
Figura 70 - Tahona Infantil a caminho do desfile	193
Figura 71 - Jovens tumberos.....	195
Figura 72 - Primeira apresentação da Tumba de Bejuco em Holguín em 1980.....	199
Figura 73 - Pontos mapeados pela Rota do Escravo em Cuba	207
Figura 74 - Tumba Caridad del Oriente na Gran Piedra.....	212
Figura 75 - Julian Robles Robles, tumbero de Bejuco	214
Figura 76 - Tumba francesa participando do desfile da Fiesta del Fuego em 2017	216
Figura 77 - Cartaz da Fiesta del Fuego 2019.....	216
Figura 78 - Apresentação da Pompadour para turistas, 2013	221
Figura 79 - Apresentação da Caridad del Oriente para o turismo	223
Figura 80 - Victoria Robles Robles, 76 anos.....	224
Figura 81 - Dailenis, neta de Victoria Robles Robles	224
Figura 82 - Crianças e jovens do Projeto Identidad.....	230
Figura 83 - Caridad del Oriente, 2017	233
Figura 84 - Altar da Tumba Francesa La Caridad del Oriente	235

ENTRE COMPAYS, ASÉRÈS E TUMBEROS (Introdução)

“O que me atraía e repelia ao mesmo tempo era a possibilidade de romper uma barreira, cuja visibilidade não é posta ao alcance do olho nu, mas cuja força se faz sempre presente nos menores gestos, nos olhares, nos rituais de dominação, nos hábitos diários de comer, falar, andar e vestir... (ZALUAR, 1994, p. 3)”

A memória da escravidão sempre foi marcada por silêncios nas histórias nacionais. Na década de 1990, começa um movimento transnacional em torno da construção de uma memória da diáspora através de iniciativas como o Projeto da Unesco, Rota do Escravo. Procurando lançar luzes sobre a invisibilidade deste período doloroso da história mundial, diversos países que participaram desta Rota do Escravo, ressignificaram as memórias deste período através dos patrimônios materiais e imateriais afrodescendentes de suas nações. Estes patrimônios serviram de mote para repensar políticas culturais em torno dos grupos etnicamente diferenciados, assim como a inclusão destas expressões afrodescendentes nas historiografias dos países.

Conheci Cuba como turista em 2009, estabeleci com a ilha laços que ultrapassaram os passeios turísticos. Fui casada com um cubano e desde essa época até o início da pesquisa em 2016, eu realizei viagens curtas que sempre me instigaram sobre as questões que eu já trabalhava no Brasil em torno da memória da escravidão. Meu antigo companheiro era da província de Holguín, onde as marcas da presença afrocubana são invisibilizadas e a população ainda vivencia um forte racismo estrutural (CHACÓN, 2012). Pesquisando sobre os patrimônios imateriais afrocubanos, através das publicações da Unesco, eu descobri a Tumba Francesa.

A Tumba Francesa é uma expressão músico-dançária afrocubana que surge no período colonial entre os escravos das fazendas de colonos franceses na região oriental de Cuba. Graças a inclusão da Rota do Escravo, foi declarada patrimônio imaterial da humanidade pela Unesco em 2006. Tive certeza de que a Tumba Francesa seria um patrimônio interessante a ser pesquisado, quando percebi que em Holguín havia uma das tumbas remanescentes e era uma expressão desconhecida de grande parte da população daquela província.

Advindo de um universo em que há um forte contexto de reivindicação étnica e embates memoriais – com relação ao discurso oficial e a memória dos grupos tradicionais –, pensar a realidade destes grupos em Cuba era um processo desafiador tendo em vista a trajetória política diferenciada que teve o país no curso dos últimos 59 anos. Os discursos oficiais promoveram políticas culturais que não deixam margem para que as identidades diferenciadas apareçam.

Desta forma, algumas indagações surgiram para nortear esta pesquisa: o percurso e negociações porque passa a construção das memórias nacionais sempre resulta na eleição de memórias hegemônicas que deixam à margem a verdadeira face das minorias étnicas? As escolhas por um discurso de representatividade nacional se refletem na perpetuação das tradições e na eleição de patrimônios culturais de referência para a nação? Qual o papel de organizações como a Unesco na legitimação do discurso estatal/patrimonial? Que lugar têm as memórias dos grupos tradicionais? Ao eleger uma memória do grupo, também não estão eles *frigorificando*¹ uma representação de passado?

Estas questões gerais podem ser utilizadas em qualquer país que vivenciou a diáspora africana mas, e se fossem aplicadas à realidade Cubana – uma ilha caribenha que possui uma população de 11.239.224 habitantes, que enfrenta o mais longo bloqueio econômico da história já imposto a um país e onde o turismo se tornou a mola econômica?

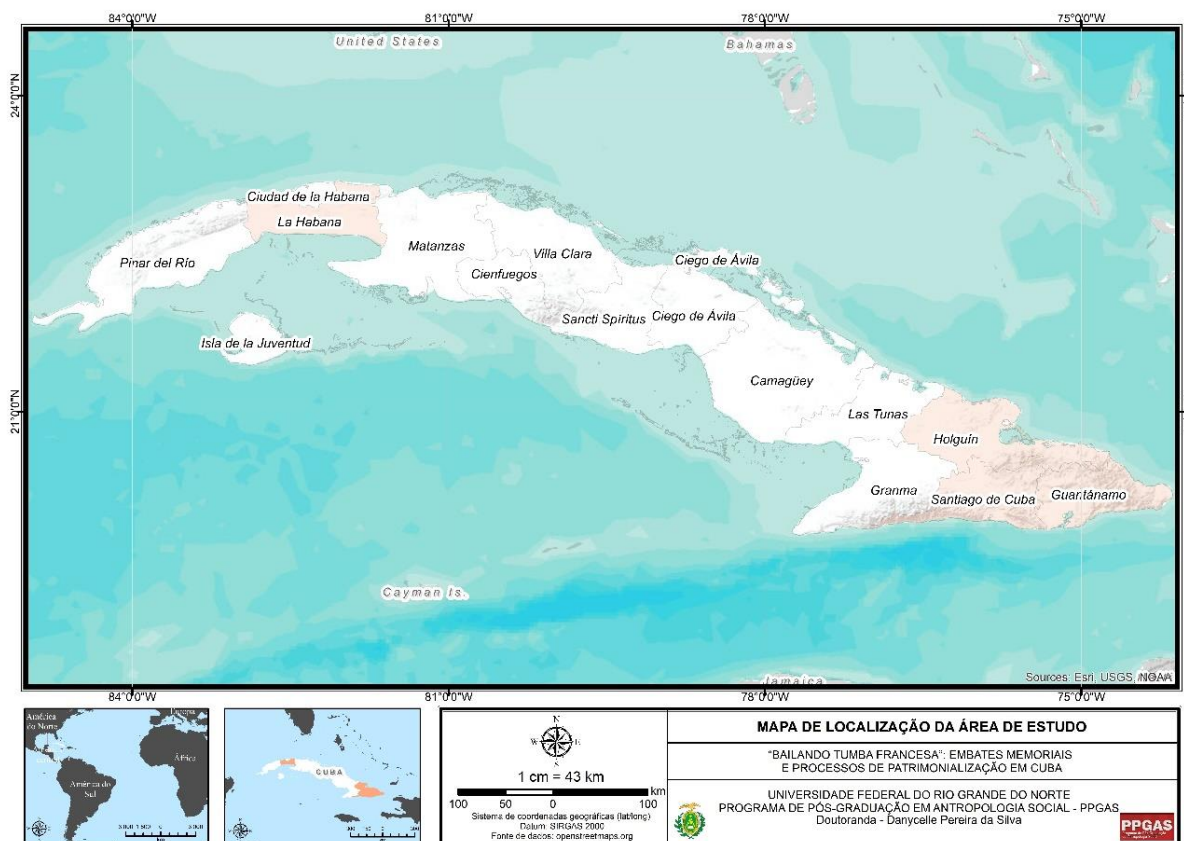
Considerando esses questionamentos, pesquisa é focada nas tumbas francesas remanescentes em Cuba, localizadas na região oriental da ilha. Tem como objetivo analisar como se deu a declaração dessa expressão como Patrimônio Imaterial da Humanidade pela Unesco², mas sobretudo, quais foram os efeitos na memória coletiva das províncias em que estão localizadas as tumbas. Ou ainda, em que medida as memórias dos tumberos se alinham às memórias oficiais construídas a partir deste processo de patrimonialização.

Os três grupos pesquisados de Tumba Francesa são: Tumba Francesa de Bejuco (localizada em Ságua de Tánamo), a Sociedade de Tumba Francesa Santa Catalina de Riccis "Pompadour" (localizada na província de Guantánamo) e a Sociedade de Tumba Francesa La Caridad del Oriente (localizada em Santiago de Cuba). As províncias em que se encontram estas tumbas são conhecidas desde o período colonial pelo cultivo do café. Neste ambiente rural das fazendas é que nasce a expressão Tumba Francesa misturando cantos, música e baile.

¹ O termo “frigorificar” foi utilizado com o mesmo sentido dado por ALMEIDA (2002) para falar que as definições e conceitos precisam acompanhar as mudanças históricas culturais dos grupos estudados, no caso dele, do termo “quilombo”.

² Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura.

Figura 1 - Mapa destacando a capital Havana e as províncias onde se desenvolveu a pesquisa.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

O governo Cubano pós-revolução de 1959 tem investido em políticas fomentadoras da conservação e resgate dos patrimônios materiais e imateriais como as tumbas francesas. Estas ações têm possibilitado a valorização das mais diversas expressões, em especial as que são fruto da diáspora africana. A questão da escravidão e da cultura afrocubana é uma preocupação constante para o Estado porque faz parte de um projeto nacional de construção de uma identidade única, sem margem para a diferenciação étnica, baseado na expressão *cubanía*. A postura do Estado é ambígua pois, ao mesmo tempo em que mantém o incentivo a cultura afrocubana, silencia o debate sobre as questões raciais na ilha (SOUZA, 2015). Durante todo o trabalho, o leitor irá perceber que quase não utilizo o termo afrodescendente; este termo, tão comum em outras realidades latino-americanas para identificar as populações de origem africana, é inusual em Cuba. Jamais ouvi nenhum interlocutor utilizando esta palavra, nem se identificando como afrocubano, pois ainda que se tenha consciência de que são patrimônios vivos de um passado diferenciado, o imaginário construído em torno do ser cubano, minimizou estas diferenças. Por isso, adoto o termo usado por meus interlocutores para se identificar: são negros cubanos.

Todos me questionavam, inclusive em Cuba, por que havia escolhido o país e porque a Tumba Francesa? O que isso iria aportar aos estudos que desenvolvia no Brasil? Impulsionava-me a vontade de extrapolar as fronteiras e pensar a etnicidade fora da minha zona de conforto, pois pensar sobre memória e identidade e as construções dos discursos no Brasil era um exercício que minimamente havia empreendido. Analisar situações possivelmente semelhantes em Cuba foi muito além do que pude aprender ainda na graduação, nas primeiras aulas sobre a necessidade de relativizar a cultura que não é nossa. Eu queria compreender como se dava em um sistema político como o cubano, que se diz socialista, este processo poderoso que é a construção das memórias coletivas/nacionais.

Direcionei meu olhar para os três grupos de Tumba Francesa a partir do reflexo e da construção das memórias que possuem – sejam elas em microuniversos, como é o caso dos grupos domésticos; seja ela coletiva –, bem como a partir da sua interferência na identidade dos indivíduos. O caminho de rememorar o passado nos permite submergir nas memórias indizíveis, como bem nos mostrou Pollak (1990) e perceber que memórias foram eleitas e quais foram silenciadas para compor o que chamamos de memória oficial. Memória oficial coletiva que serve de parâmetro compartilhado dentro de um âmbito macro e condiciona o pertencimento (HALBWACHS, 1990). Assim, na tentativa de percorrer dois caminhos memoriais, o das memórias oficiais e o das memórias oficiosas, às vezes dissonantes ou justapostas é que empreendi esta pesquisa.

¿Que volá, asére?!³

Em 2016, comecei meu trabalho de campo em Cuba, permaneci na ilha por três meses. Neste período, inexperiente na tarefa que seria realizar uma pesquisa fora do meu país e ainda que me cercasse de informações, entrei em Cuba com um visto de turista. Mesmo tendo o contato com professores da Universidade de Holguín, não consegui mudar meu status migratório. Tive vários problemas na execução do campo, mas mesmo assim, confiando na melhora do meu sotaque cubano, frequentei algumas bibliotecas que não pediam identificação, visitei museus-chave e construí minimamente uma rede de interlocutores, conseguindo – graças a familiares e amigos a época – ir até o encontro de dois dos grupos pesquisados, a Tumba Francesa de Bejucó e a de Santiago de Cuba. Estes encontros embora tenham sido curtos,

³ Esta expressão popular usada pelos mais jovens em Cuba quer dizer: “Como vai amigo?”, podendo usar somente *asère*, que quer dizer amigo ou colega, atualizando a tão usual palavra “companheiro” ou “compay” abreviação de companheiro usada no oriente pelos mais velhos.

permitiram que eu me apresentasse aos meus interlocutores, falando da minha proposta de pesquisa e realizando as primeiras entrevistas. Nesta viagem também assisti as apresentações das tumbas em seus espaços tradicionais. Esta primeira imersão, no entanto, serviu para que eu observasse e vivenciasse o que era a vida de um cubano sem as maquiagens feitas para os olhos que vão à ilha de passeio e de maneira fugaz. Tudo mudou, quando rompi a barreira do medo de não conseguir fazer entrevistas por não está autorizada pelo Estado, do medo em enfrentar da mesma maneira que os cubanos, os problemas diários que se apresentavam por ser estrangeira. Mesmo sabendo das regras, os caminhos para se chegar a uma entrevista eram muitos e complexos. Os primeiros contatos foram feitos sempre com historiadores acompanhando a conversa, ou quando sozinha, meus interlocutores começavam a aplicar um questionário interminável: quem eu era e porque saí do meu país para estudar algo tão específico como a Tumba Francesa? Com as lentes da etnografia postas, percebi que os não ditos são valiosos e era preciso entender as lógicas locais e me deixar envolver pelas diversas situações que se apresentavam (FAVRET-SAADA, 1977).

Ser confundida com uma cubana me permitiu fugir dos olhares curiosos e das abordagens oportunistas que fazem aos turistas, para simplesmente, escutar as conversas nas extensas filas que se formam para qualquer coisa. Nestas situações, pude perceber elementos interessantes para minha pesquisa. Tomar um café diariamente em uma cafeteria que recebe em moeda nacional⁴ me fez presenciar situações de preconceito racial que estão camufladas sob as cores lindas dos passeios turísticos.

Somente no desenrolar do trabalho de campo, com a percepção dos detalhes do cotidiano, consegui entender expressões do tipo: “*mono*”, “*mulato descarao*”, “*negro payaso*” e as muitas situações em que “*la gente de color*” é avaliada como inferior. Foi nessas minúcias e nos discursos do cotidiano que pude perceber a carga de preconceito que existe na província de Holguín, por exemplo, em relação aos negros, apesar de todos dizerem que o racismo teve fim com a Revolução. Os mesmos que dizem não ser racistas são os mesmos que dizem que os negros se casam com brancas “pra clarear a raça”.

Voltei de Cuba em 2016 – desta primeira etapa – bastante desanimada pelos problemas burocráticos que havia enfrentado durante a estância, mas com segurança de que meu trabalho se justificava por haver encontrado muitos elementos para refletir. Também pela pouca incidência de trabalhos antropológicos de fôlego, mesmo os feitos por acadêmicos cubanos, que

⁴ Em Cuba existe a circulação de duas moedas oficiais: a moeda nacional ou peso cubano (CUP) e o peso cubano convertible (CUC) que começou a circular oficialmente no país em 1994. O CUC foi criado como equivalência ao dólar americano, que teve circulação proibida na ilha.

pussem em prática a etnografia. Surgiu então a possibilidade de voltar⁵, reacendendo meus estímulos, me dando segurança para implementar a pesquisa de fato.

Voltei em março de 2017, vinculada oficialmente à Fundação Fernando Ortiz e com um co-orientador que me guiaria neste período. Desde o início, deixei clara que minha intenção era fazer trabalho de campo e depois de um mês me ambientando com uma extensa bibliografia e buscando todo o material possível para trazer comigo ao Brasil, finalmente viajei para o Oriente onde estão as tumbas francesas. Se na primeira viagem, em 2016, eu me identificava com Alba Zaluar (1994) e seu relato de campo quando fez a introdução de “Máquina e a Revolta”, nesta segunda, fase em 2017, eu pratiquei literalmente uma observação participante ao estilo de Wacquant (2002), fazendo tudo que era possível de maneira a não ser a *outsider* estrangeira, a *yuma*, como os cubanos chamam os estrangeiros⁶. Foi mergulhando na realidade cubana que pude compreender a sutil diferença entre os *compays* e *asérès*: quem emprega cada coisa, com quem podemos utilizar cada expressão e em que momentos podemos acioná-la. Dividi esse tempo de pesquisa entre as três tumbas francesas, tendo passado maior tempo em Santiago, acompanhando mais ensaios, apresentações para turismo e também para a comunidade. Em Guantánamo estive um bom período, havendo interagido com pesquisadores da Universidade de Guantánamo através da Cátedra de Estudos Afrocaribeños, por intermediação do Prof. Manuel Coca. A experiência de apresentar minha pesquisa de mestrado ao grupo da Cátedra foi muito positiva, em especial no momento dos debates em que conversamos sobre racismo e como isso se mostrava na realidade cubana. A tumba de Bejuco foi à última contemplada pela burocracia que tive que realizar para poder acessar a região onde está assentado o grupo.

Mesmo longe, continuo mergulhada neste processo etnográfico. Sigo acompanhando os grupos à distância e me questionando sobre as mais diversas ações culturais implementadas pelo Estado e a realidade vivenciada. Recentemente, um interlocutor me disse do reinício de um programa similar ao *The Voice*, programa de calouros americano, realizado em Cuba, não só com cantores, mas também com dançarinos, com o “Bailando em Cuba” e “Sonando em Cuba”. Neste ano, estreou o Bailando em Cuba e, para minha surpresa, a Tahona, versão carnavalesca da Tumba Francesa de Santiago de Cuba saiu representada como estilo tradicional de dança cubana. Surpreendente é que em um programa de alcance Nacional, ao invés de destacar os portadores tradicionais da tumba de Santiago, foram os bailarinos do Conjunto

⁵ Fui contemplada com a Bolsa de Doutorado Sanduíche com financiamento CAPES entre março e agosto de 2017.

⁶ Devido a minha condição migratória de estudante, foi possível obter um carnê de identidade cubano, que me dava acesso a grande parte dos serviços a que um cubano comum tem acesso.

Folclórico Nacional⁷ que deram depoimentos sobre a Tahona. Por que escolher um grupo folclórico em detrimento do grupo popular tradicional da Tumba Francesa? Não seria mais lógico mostrar o grupo que é um patrimônio legítimo reconhecido pelo próprio Estado?

Num universo narrativo em que o governo constrói memórias com o auxílio de projetos internacionais – como o que deu origem a ideia do relatório para a proteção das tumbas, a *Ruta del Esclavo*, em parceria com a Unesco – por que preterir os grupos tradicionais e não os visibilizar em âmbito nacional? Toda esta reflexão inicial deixa transparecer minhas inquietudes metodológicas ao realizar uma etnografia em Cuba e da complexidade do processo tanto prático (burocracia) quanto metodológico (estranhamento).

Em qualquer atividade de pesquisa, estamos sujeitos aos controles que regem a sociedade estudada, mas isso se agrava quando o controle do Estado se insere nas minúcias do fazer antropológico. O Estado cubano soube onde eu estava vivendo, soube com quais grupos estava me relacionando, atingindo a intervenção máxima de acompanhar minhas entrevistas no caso da tumba de Bejuco. Esse controle das informações ou impressões serve para pensar não só minha experiência etnográfica e o contexto das falas e observações dos grupos de Tumba Francesa, mas também como ponto de inflexão sobre a própria prática antropológica na ilha.

Fazer trabalho de campo em um país como Cuba, trouxe a experiência de pesquisar em um ambiente onde há diversos mecanismos de controle sobre as ações que estava desenvolvendo. Tive total liberdade para fazer registros visuais nos mais diversos lugares pelos quais passei, inclusive em Bejuco. O gravador não foi proibido, mas houve momentos em que a presença dele afetava claramente a pessoa que estava sendo entrevistada, por isso, sempre no início de minhas entrevistas eu perguntava se meu interlocutor se sentiria à vontade com seu uso. O registro sonoro das entrevistas, de maneira geral, altera a fala dos entrevistados em qualquer contexto, mas no caso cubano, o medo de falar algo que possa comprometer sua conduta revolucionária ficava visível.

A prática do trabalho de campo de fôlego não é feita de maneira recorrente no país pelos acadêmicos cubanos e talvez esse fato fizesse com que meus interlocutores não entendessem com facilidade minha vivência insistente no espaço deles. Não posso me eximir de refletir minimamente sobre a quase inexistência de instituições que oficialmente trabalhem com Antropologia Social, haja vista que no país não há a formação de antropólogos sociais. A disciplina engatinha e se alinha a outras especialidades, onde aparece como parte integrante de outras carreiras acadêmicas. No entanto, é interessante destacar que a Antropologia física está

⁷ O Conjunto Folclórico Nacional de Cuba, criado em 1962 por Rogelio Martínez Furé, tinha a intenção de resgatar e revitalizar as tradições dançarias e musicais do país.

presente em Cuba desde o período colonial com a Fundação da Cátedra de Antropologia e Exercícios Antropométricos dirigida inicialmente pelo professor Juan Luis Epifanio Montané Dardé. Desde este período, a história da Antropologia na ilha, segue a linha mais atrelada aos estudos direcionados às características físicas e não socioculturais, ou seja, a antropologia forense (RIVERO, 2002). Em uma reflexão muito conclusiva sobre a Antropologia em Cuba, Korsbaek & Luna (2009) mostram as trajetórias de diversas instituições que foram fundadas seguindo a linha de trabalho da antropologia forense como é o caso da Cátedra da Universidade de La Habana, da Sociedade Antropológica da Ilha de Cuba fundada ainda em 1877, ou da Sociedad de Estudios Afrocubanos, fundada em 1923 por Fernando Ortiz, ambas já extintas.

Concordo com Mintz (2005) que a Antropologia cubana deve a Fernando Ortiz uma virada histórica e metodológica. Através da obra de Fernando Ortiz, podemos acompanhar esta abertura para a Antropologia Social ainda que não seja até os dias atuais legitimada por uma instituição governamental. A Fundação Fernando Ortiz fundada em 1995, que carrega o nome deste importante acadêmico, intitula-se como uma “institución cultural cubana de carácter público y civil, no gubernamental”.

Considero que a Fundação Fernando Ortiz, em parceria com outros núcleos acadêmicos, vem promovendo este debate constante da necessidade do avanço dos estudos de Antropologia Social na Ilha. É da FFORTIZ a Revista Catauro, revista cubana declaradamente de Antropologia.

Destaco que em 2002, a publicação organizou um Dossiê que contou com duas edições sobre a prática da Antropologia em Cuba com seus principais problemas e inquietações. Os acadêmicos cubanos Serrano (2002) e mais recentemente, González (2015) corroboram que ainda há um longo caminho a ser percorrido para que haja um aprofundamento da prática científica e melhor aproveitamento dos resultados de pesquisa.

O país vive um momento muito importante no que diz respeito à abertura política e econômica. Mesmo com o bloqueio econômico imposto pelos Estados Unidos, impactando em diversos problemas a sociedade cubana, a visita do ex-presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, em 2016, e as demais aproximações diplomáticas que Cuba tem realizado com diversos países como Rússia, China, Brasil e Venezuela, culminam em uma mudança na sociedade cubana de maneira geral.

Se em 2009, quando fui à primeira vez a Cuba o acesso à internet era quase um luxo utilizado por estrangeiros em pequenas salas de navegação, hoje a expansão de telefonia e internet na ilha é assustadora se comparada há dez anos. O incremento do turismo na ilha e a saída de profissionais capacitados em missões internacionais, sobretudo os médicos⁸, trouxe uma mudança nos padrões de consumo da população, mudanças nas ofertas de produtos e serviços e a possibilidade da abertura de novos negócios privados. Realizar a pesquisa neste momento é crucial, pois temos uma mudança não só econômica, mas também na mentalidade das pessoas que se integraram e buscam no turismo uma fonte de elevação social e econômica. A expansão turística tem um impacto direto nos grupos de Tumba Francesa que usufruem destas mudanças; no caso das duas Sociedades que estão localizadas em âmbito urbano, fazendo apresentações para grupos de turistas com regularidade. É neste momento de abertura, mas ao mesmo tempo, “controlado”, que realizo minha etnografia.

Divido este trabalho em cinco momentos: no primeiro capítulo convido ao leitor a debruçar-se sobre a história de Cuba, questionando seus discursos, mas também conhecendo seus trajetos e principais expoentes ideológicos, destacando intelectuais como José Martí e Fernando Ortiz na formação do pensamento Nacional. Insistir na historiografia neste capítulo é também o exercício de questioná-la, dando força às vozes dos meus interlocutores. Neste capítulo, enfatizo o protagonismo negro ou os embates raciais que se deram na ilha desde o período colonial, começando na diáspora, passando pelas Guerras de Independência, culminando na República em que temos o cenário pré e pós Revolução de 1959 – sempre considerando a Tumba Francesa como testemunha desta história. Nas reflexões deste primeiro capítulo, mostro os caminhos do projeto *Ruta del Esclavo*, uma parceria do Governo Cubano com a Unesco, projeto que viabilizou a patrimonialização da expressão Tumba Francesa. Por fim, apresento o

Figura 2 - Pichação com figura de José Martí próximo a Universidade de la Habana



⁸ Durante os 2013 e 2018, os médicos cubanos participaram no Brasil deste tipo de missão através do Programa Mais Médicos.

baile de Tumba Francesa através das publicações realizadas sobre a expressão, sinalizando algumas transformações e atualidades a partir da minha vivência nos grupos pesquisados.

No segundo capítulo, apresento minha aproximação com cada grupo pesquisado, as narrativas de origem que começam ainda no período colonial, enfatizando suas trajetórias. Discuto sobre o poder das memórias coletivas, os silêncios em relação à escravidão nas histórias nacionais e trago as memórias dos tumberos para este embate de memórias, possibilitando uma nova forma de rememorar a fundação destes grupos.

Na terceira parte, utilizo o parentesco para pensar a família escrava e as ramas familiares tumberas, mostrando seus laços consanguíneos e rituais. Apresento as ligações estabelecidas entre os grupos de Tumba Francesa do passado, sugerindo uma rede de solidariedades entre as sociedades. Também enfatizo o importante papel que as instituições negras como a Tumba Francesa tiveram desde o período cativo, já que proporcionavam espaços de liberdade e resistência.

No quarto capítulo, mostro como as festas tumberas eram espaços centrais de trocas e consolidação de laços. Apresento as memórias gustativas destas festas, que estão carregadas de saberes e práticas que nos remetem à herança cativa. Destaco o carnaval, como festa importante dentro do grupo de Tumba Francesa Caridad del Oriente, mostrando que esta festa popular cubana revela muitas memórias sobre as expressões de origem afrocubana.

No quinto capítulo, trago para a discussão as memórias sobre o processo de patrimonialização: como os tumberos relebram este processo, que políticas culturais foram aplicadas a partir deste momento, qual a conduta do governo cubano em relação a salvaguarda destes grupos. Abordo também, como o turismo está envolvido neste movimento e o que ele representa para os grupos de Tumba Francesa.

Sabemos que há uma memória da diáspora muito presente em Cuba e neste momento, realizar uma pesquisa sobre grupos que são símbolos do Patrimônio Imaterial da Humanidade põe em destaque a cultura afrocubana mas também suas resistências e transformações. Olhar para a construção destas memórias, como elas são sentidas e incorporadas pelos grupos de Tumba Francesa faz desse trabalho, singular e único. *Asérè* espero que esta incursão permita conhecer não só a expressão Tumba Francesa, mas apresentar novas possibilidades de leituras da realidade, com uma perspectiva etnográfica, portanto, não ligada a uma ideologia dominante.

CAPÍTULO 1 RASTROS DO PASSADO

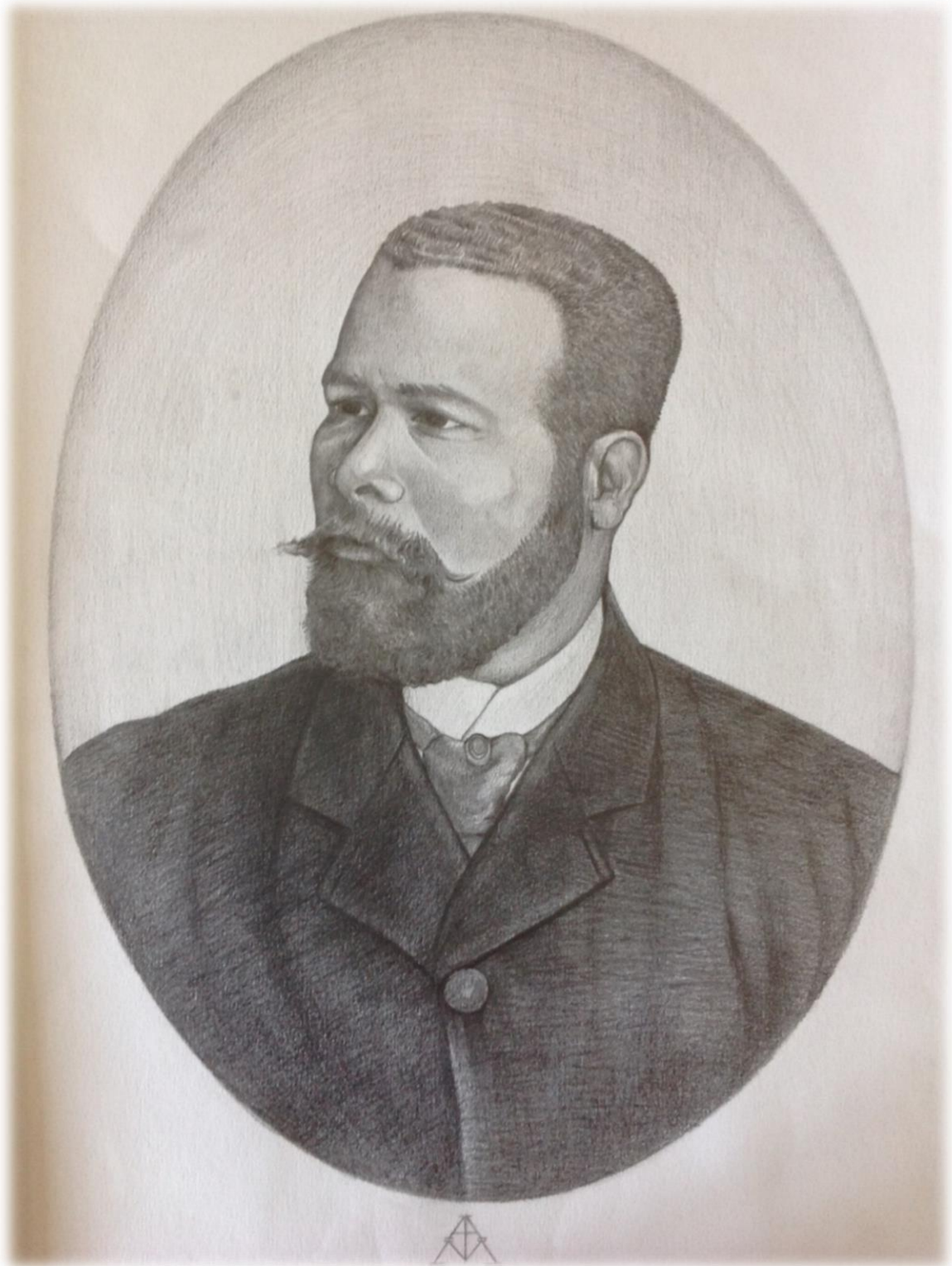


Figura 3 - Antonio Maceo Grajales, General negro mais importante das Guerras de Independência. Fonte: arte de Andrey Moraes.

As primeiras páginas que compõem esta tese refletem um dos primeiros exercícios feitos em campo: compreender a história de Cuba e seu projeto de memória nacional através das versões que estudiosos e interlocutores contam sobre a Tumba Francesa. Não obstante, intitulei o capítulo como rastros do passado, pois nesta imersão na história cubana, os diferentes rastros (huellas) foram entrelaçando-se para conformar uma narrativa histórica eleita para representar o passado de Cuba.

Se por um lado exponho as versões que me foram apresentadas pelos meus interlocutores, por outro, questiono em que lugar estão as memórias quando falamos da escravidão, da diáspora e de seus desdobramentos. Os percursos e negociações por que passam as construções das memórias nacionais sempre resultam na eleição de memórias hegemônicas que deixam à margem as minorias étnicas; neste sentido, as escolhas por um discurso de representatividade nacional se refletem na perpetuação das tradições e na eleição de patrimônios culturais de referência para a nação.

Recentes trabalhos etnográficos mostram como as narrativas oficiais são negociadas e interferem na identidade e memória coletiva dos grupos (SPIVAK, 1994; BARTOLOMÉ, 2006). Pensar a memória da Tumba Francesa é pensar o Atlântico Negro; sugere pensar o presente à luz do passado e, portanto, nosso ponto de partida será a travessia, a diáspora (GILROY, 2001). Nesta primeira parte do trabalho, recupero a história de Cuba desde o período colonial, passando pelas lutas de independência do colonialismo espanhol até a chegada da República. Enfatizo o período pós-revolução de 1959 e as políticas culturais adotadas pelo governo; a Tumba Francesa não está desconectada deste processo, pois é preciso refazer os caminhos que gestaram a nação cubana para então perceber como as tumbas francesas aparecem neste movimento. Na última parte do capítulo, eu apresento de maneira geral a expressão Tumba Francesa, mostrando seus bailes e características singulares.

1.1 A Diáspora e a Tumba Francesa

A Tumba Francesa é fruto da diáspora. Cuba recebeu seus primeiros escravos por volta de 1518 e vivenciou o auge da importação de cativos desde a metade do século XVII até o final do século XVIII. A economia do período colonial cubano estava atrelada às plantações de açúcar, que se incrementa e ganha espaço com a Revolução Haitiana⁹, em 1790: a primeira Revolução das Américas feita por escravos.

⁹ A ilha de Saint Domingue era uma colônia francesa que em 22 de agosto de 1790, viu explodir a maior rebelião escrava das Américas liderada por Toussaint L’ouverture. Durante mais de dez anos a população afrodescendente

Visto como o auge da sociedade escravista cubana, o período entre os anos de 1763 e 1845 trouxe a Cuba 636.465 mil escravos, que foram inseridos em realidades distintas (CARDOSO, 1982). A grande maioria destes escravos fora destinada às grandes plantações, mas há também os que seguiram para os trabalhos domésticos e manuais ou, como afirma TORRES-CUEVAS (2013), os que são destinados a “trabalhos de negros”, trabalhos pesados nas montanhas, abrindo caminhos e construindo as novas povoações.

A busca pela liberdade fazia com que os escravos, em sua grande maioria, fugissem e se convertessem em “*cimarrones*”¹⁰. Formavam nas montanhas cubanas os quilombos, conhecidos como palenques. Esteban Montejo, escravo centenário que teve suas memórias registradas em um clássico livro¹¹ da literatura cubana escrito por Miguel Barnet, era *cimarrón*. Neste livro, podemos perceber as condições que viviam os negros que enfrentavam a vida de fugitivo. Ele narra uma vida solitária, escondendo-se em cavernas e alimentando-se de ervas e pequenos animais, mas também há os que formavam pequenos grupos ou comunidades e não viviam a *cimarronaje* solitários (BARNET, 2016).

Segundo Roll (1977), a primeira metade do século XIX, será marcada por um número de registros expressivos em relação à *apalencados* e *cimarrones*. A maioria destas fugas e pequenas rebeliões aconteceram na região oriental do país. O mais famoso quilombo cubano localizava-se no Oriente. O quilombo *El Fríjol* estava situado na região de Moa e era conhecido pela forte resistência e entraves que enfrentavam os *cimarrones* que ali estavam. *El Fríjol* foi atacado sistematicamente e posteriormente destruído pelas autoridades coloniais, que a época redobram o controle sobre os escravos em virtude da Revolução Haitiana que acabava de acontecer na colônia vizinha de Santo Domingo. Trago o exemplo de *El Fríjol* porque ele demarca o protagonismo da região oriental de Cuba como berço de revoluções e mudanças políticas para o território.

lutou pela abolição e independência de Saint Domingue, que ao se libertar do jugo francês é nomeada República do Haiti em 1804. A produção de açúcar ficou comprometida, pois muitas fazendas e canaviais foram destruídos neste período, dando espaço para Cuba desenvolver-se na exportação do produto. Esta revolução deixou uma marca profunda na memória coletiva do Haiti que vem sendo analisada e discutida por autores como Trouillot (2017).

¹⁰ Escravos fugidos.

¹¹ O livro *Biografía del Cimarrón* foi lançado originalmente em 1966; nele Miguel Barnet fez um registro inédito para a memória nacional cubana.

Figura 4 - Localização da região Oriental em relação ao Haiti.



Fonte: Mapa modificado a partir da publicação do jornal Folha de São Paulo (<https://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u98609.shtml>).

Com a queda na produção de açúcar do Haiti, a produção em Cuba se incrementa, assim como a demanda por mão de obra para o plantio. Quero me deter em pensar a região oriental da ilha, onde na época não havia grandes produções de açúcar como a parte ocidental do território: fica evidenciado nos escritos de cronistas coloniais como Callejas (1911) que relata em 1792, na jurisdição de “Cuba”, só haver registro de 30 engenhos de açúcar. Destaco este momento, pois ele é crucial para o *mito de origem* da expressão Tumba Francesa e faz parte das narrativas e memórias oficiais em relação ao grupo.

A Revolução Haitiana gera uma onda de migrações de colonos franceses, que fogem do Haiti com suas famílias para tentar um recomeço em outro cenário. A proximidade geográfica do Haiti com a região oriental de Cuba é inegável e esta foi a primeira opção de fuga dos colonos franceses.

O impacto desta chegada e as medidas da tutela espanhola são relatados por dois cronistas importantes do período colonial cubano, Callejas (1911) e Barcadí & Moreau¹²(1979). Ambos oficiais a serviço do governo espanhol, narraram em suas obras o período da chegada francesa. Os relatos mostram a chegada dos diversos navios franceses, o acolhimento inicial por parte dos políticos, a tentativa de integrar os recém-chegados na economia local e o destaque

¹² O livro de Barcadí & Moreau (1979) teve sua primeira versão publicada em 1908, sendo um importante registro do período.

que os franceses vão ter na implementação e incremento do cultivo do café. A descrição de Barcadí & Moreau (1979, p. 39) dá uma ideia das transformações espaciais ocorridas na zona urbana da jurisdição de Cuba¹³ após a chegada dos franceses:

La calle del Gallo fue su grand rue; junto a la iglesia del Cristo se fundó el Laffayette; la calle de la Palma fue el centro de la aristocracia: llamaronle Tivolí al cerro empinado que aún conserva ese nombre; edificaron un teatro; y nuestros campos vírgenes y sin aprovechamiento se cruzaron con caminos; brotaron el cafeto y el cacao, cuyos frutos, conocidos sólo de nombre, se adaptaron por completo a nuestro clima; palacios fueron los cafetales; los secaderos y acueductos recordaron las obras de los antiguos romanos. (BARCADÍ & MOREAU, 1979, p. 39)

Em meio a esta ebulição pelas quais passava a jurisdição de Cuba, com a fixação dos colonos franceses, está o incremento da aquisição de escravos para o plantio do café e o “trato diferenciado¹⁴” dado aos escravos nestas fazendas. Os anos de 1804 a 1808 foram fundamentais para a fixação francesa na região oriental, mas também na expansão do cultivo do café. Essa explosão cafeeicultora veio acompanhada de um incremento populacional e de um impacto social na vida da jurisdição de Cuba, na qual os franceses passaram a ter grande influência. A demanda por escravos aumenta com o plantio e também aumentam o medo por parte do governo espanhol por um levante parecido ao que aconteceu no Haiti; por esse motivo, proíbe-se a entrada de negros ladinos¹⁵, e dá-se preferência à importação de negros bozales¹⁶. Apesar de os senhores franceses, recém-chegados, darem um trato mais ameno aos seus escravos de plantação, permitindo com mais frequência à celebração de seus ritos religiosos e festivos, havia um descontentamento por parte do governo espanhol com estas medidas.

Ao analisar a historiografia e as diversas versões que são retomadas ao tratar da origem da Tumba Francesa, descrevendo-a como expressão cultural de origem franco-haitiana, devemos considerar que há um evento que desencadeia essa narrativa: a Revolução Haitiana. O evento acontecido na colônia francesa de Santo Domingo promove uma imigração de colonos franceses e de haitianos para a região oriental de Cuba. Analisar este movimento migratório e o impacto que ele provocou na ordem cultural cubana culmina no que Sahlin (1997) afirmou ser a “estrutura da conjuntura” – síntese situacional entre a estrutura e o evento. A imigração da qual Zuñiga (2014) chamou de primeira leva de refugiados franceses chegou em 1791 na

¹³ Atualmente corresponde a província de Santiago de Cuba.

¹⁴ Os fazendeiros franceses, pelo medo que em Cuba os escravos se rebelassem como no Haiti, permitiram que os escravos tivessem mais momentos de lazer, incentivavam a formação de famílias escravas – que era incomum no ambiente da *plantation* – e permitiam em dias específicos o sincretismo em relação a religião.

¹⁵ Negros crioulos que já dominavam o espanhol e já conviviam com a cultura espanhola da época.

¹⁶ Negros recém-chegados da África.

costa oriental de Cuba, e como diria a própria autora, os refugiados chegaram “*sin sombra donde apoyarse*”.

Além de Zuñiga (2014), outros autores – como Ríos (2006) e Perez de la Riva (1975) – vão apontar para dois elementos interessantes para pensar este evento: o primeiro, era que a maioria dos que chegaram na primeira onda migratória ainda em 1791 eram franceses, nascidos na França e que tinham se estabelecido na colônia de Santo Domingo.

Esta investigación arroja que de los 1001 localizados, hubo 193 mestizos que declaran ser naturales de Saint Domingue, y 730 blancos, quienes señalan su nacimiento en Francia y haberse establecido en esa colonia francesa, para un total de 923 que representan el 92% de los ubicados en el período. Se determina, además, un grupo minoritario de 40 procedentes directamente de Francia. (RÍOS, 2006, p. 44)

Constata-se que os primeiros a fugir foram os senhores mais abastados do Haiti, no entanto, depois desta primeira chegada oficialmente descrita pela historiografia, há registro de milhares de imigrantes que chegam as costas orientais da Ilha. Entre eles, negros livres que também estabeleceram pequenos negócios e tinham pequenas plantações de café. Neste evento, que provoca mudanças no contexto cubano, podemos refletir sobre a relação entre história, estrutura e mudança. Segundo Sahlins (1997), “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” (p. 174), assim definir a Tumba Francesa como de origem franco-haitiana é desconsiderar a relação do evento com a estrutura, e encerrar uma história que pode conter muitas versões. Como disse Silva (2002), é mais fácil ao pesquisador fazer interpretações do seu próprio ponto de vista e transformar isso em uma verdade incontestável, sem considerar o ponto de vista nativo.

Consuelo Venet, uma das tumberas mais antigas da família Venet, família que está atualmente à frente da direção da Tumba Francesa de Santiago, em entrevista para o documentário “Tumba Francesa” (1979), diz:

Entrevistador: ¿Consuelo de dónde son sus padres?

Consuelo Venet: De aquí del Caney

Entrevistador: ¿Pero son haitianos?

Consuelo Venet: No, franceses!

Entrevistador: ¿Como franceses?

Consuelo Venet: Franceses, Haitianos no, Congo! Eran del Congo.

Entrevistador: ¿Que lo que hablan sus padres?

Consuelo Venet: Francés y Castellano también porque mis abuelos eran esclavos. (Consuelo Venet em depoimento ao documentário Tumba Francesa, 1979 de Santiago Villafuerte)

A identificação e o sentimento de pertença destes indivíduos são com o amo “francês”, o dono do cafezal. Segundo Perez de la Riva (1975) havia uma distinção em relação aos escravos que eram de propriedade de colonos espanhóis. Ser escravo “francês” significava ter

uma distinção dos outros: falavam o *patois* ou *créole*, que aprendiam na tentativa de se comunicar com seus donos.

Ser esclavo francés comportaba cierta distinción. Pero su proceso imitativo más jugoso está en la danza. Con buena dosis de sarcasmo, en días festivos, se disfrazaban de amos y, utilizando los amplios secaderos de café como salón de baile, reproducían pasos de minué y otras danzas europeas, al ritmo de grandes tambores de origem dahomeyano. (PEREZ DE LA RIVA, 1975, p. 48)

Insisto em refazer os passos históricos deste processo, porque não podemos pensar a cultura desconectada dos feitos históricos, já que “a cultura é, por sua própria natureza, um objeto histórico” (SAHLINS, 1997, p. 185). Assim, considerar a Tumba Francesa como sendo uma expressão de origem franco-haitiana é enquadrá-la em uma estaticidade e considerar apenas uma interpretação sobre este evento e suas mudanças. É inegável que haja influências das culturas francesas e haitianas na expressão cultural, mas a Tumba Francesa é o resultado perfeito do processo de síntese ou da estrutura da conjuntura, em que da resultante de um evento, novos elementos culturais são criados. É fruto de um processo claro de *transculturização* (ORTIZ, 2015), onde a junção do contingente de etnias¹⁷ distintas compõe uma expressão nova, transculturada, fruto deste contato.

Assim, concordo com Alén (2011) que muitos pesquisadores vêm se equivocando nas análises que sugerem esta expressão como de origem franco-haitiana, pois conforme constata Sahlins (1997), “culturas diferentes, historicidades diferentes” (p. 11). Não quero com isso tirar as influências franco-haitianas que, sem sombra de dúvidas, há nesta manifestação, mas enfatizar que a Tumba Francesa é uma expressão cultural cubana; e ao afirmar isso, eu apenas externo um sentimento e uma inquietação dos meus próprios interlocutores que se identificam muito mais com a África que com as influências vindas do Haiti. Foi na conjuntura da Cuba colonial que o fenômeno Tumba Francesa encontrou os elementos para transformar-se na expressão cultural que nos deparamos até os dias de hoje. Ela é gestada em fazendas de café que produziram um contingente de escravos que falavam uma língua diferente, que aspiravam estar em um nível hierárquico distinto dos demais escravos, pelo fato de tentarem se assemelhar aos seus amos. Esta tentativa dos escravos franceses pode nos remeter a ideia de que ao adquirir novos costumes, novas práticas, os escravos se sentiam cada vez menos na condição de mercadoria ou coisa.

¹⁷ A presença espanhola e indígena do período colonial cubano foi incrementada com etnias africanas que chegaram a Cuba através do tráfico negreiro como os congos, carabalís, gangas, mina, lucumí entre outros (ANDREU, 2017).

Para concluir esta digressão sobre as interpretações da origem da Tumba Francesa, quero apenas ressaltar que a imigração dos franceses e haitianos por ocasião da Revolução Haitiana, não teve como destino apenas Cuba. New Orleans foi outro porto importante a receber estes imigrantes, onde não encontramos notícias de grupos ou sociedades como a Tumba Francesa. Isto ocorre, pois, a chegada em Cuba após o evento da Revolução Haitiana acontece em uma estrutura e conjuntura totalmente diferentes da que encontramos nos Estados Unidos.

No cerne dos cafezais, com a diversificação de escravos ladinos e bozais surge esta expressão músico-dançária afrocubana. Conforme já mencionado, os escravos de fazendas francesas se autoidentificavam como “Mué Fransé” como bem descreve Bacardí & Moreau (1979, p. 42), em um francês crioulo ou simplesmente em *créole* ou *patois* que resultaria de uma mistura entre os dialetos africanos, o francês e o espanhol (Martínez, 1985).

O novelista Bacardí & Moreau (1979) publica *Vía Crucis* em 1910. A primeira parte do livro, que trata sobre a Guerra de Independência em Cuba (1868-1878), traz com riqueza de detalhes a descrição das festas de Tumba Francesa que eram realizadas nas “*salas de trillar*”, ou seja, nas salas em que se descasca o café e se prepara para classificação e venda. O relato do cronista inaugura o registro escrito sobre a Tumba Francesa na literatura cubana.

La sala de trillar café se había convertido en salón de baile. Desmontadas las mesas de tijera, yacían recostadas a las paredes, y en ella también los bancos cuajados de mujeres. En una especie de tarima alta, se hallaban presidiendo el rey y la reina, corte elegida por los esclavos; un poco más abajo el bastonero, director de las danzas; junto a ellos hombres y mujeres señalado con diversos títulos jerárquicos, y por el resto de la sala, bastante amplia, esparcida la dotación casi en su totalidad. Seis ventanas sin rejas y dos puertas abriéndose al exterior, daban claridad al recinto. En un ángulo los músicos con sus tumbas y chachás, la mayoría de las negras con maracas de hoja de lata, llevando con ella el compás de la música y del canto. [...] El rey y la reina ocupaban sillas de cuero; el bastonero una de lo mismo, pero más pequeña. Ensordecían las tumbas picadas por las duras manos del trabajo, y el eco de los parches, retumbando en la sala, enloquecía a aquella gente, fanáticas de la danza. El chachá, cuajado de mazos de cintas de diversos colores, vibraba frenéticamente en las manos de los acompañantes. Y el cantar monótono y lento de las negras llenada de embriaguez a músicos y danzadores. “Rompía el babúl¹⁸ con su cadencia, e inauguraba el baile la más gallarda de las negras jóvenes [...] Ella, alta y de facciones regulares, con la boca entreabierta por una sonrisa de vanidad satisfecha, lucía una dentadura simétrica y de perfecta blancura. La cabeza adornada con el indispensable tiñón de seda, erguida y un tanto echada hacia atrás, ostentaba ojos adormilados, lanzando a la redonda miradas preñadas de voluptuosa languidez; el pecho pronunciado y atrevido palpitaba fuertemente, como queriendo rasgar, con la dura morbidez de las carnes, el corpiño de batista, de algodón rosado, que comprimía el airoso seno, en tanto que la larga cola de la falda iba describiendo círculos, sujeta en parte por el brazo izquierdo con elegante dejadez. [...] Venus africana, de

¹⁸ Uma das danças da Tumba Francesa.

sangre oriunda de los arenales del fuego, embellecida por selección en los pintorescos campos de Cuba. (Barcadí y Moreau en Vía Crucis, 1979, p. 54)

Optei por incluir a versão de Bacardí sobre a tumba porque ela apresenta muitos elementos desta expressão para reflexão acerca das perdas, mudanças e origens de ações dentro da prática que se apresenta de maneira distinta nas sociedades de Tumba Francesas atuais. Uma dança que tem sua origem em uma festa no cafezal, precisamente na sala de *trillar*, possui um retrato da vida cotidiana dos escravos feita por um colono de família francesa daquela época. É uma forma de expressão do que viviam e das raízes que possuíam. A expressão não deve somente ser vista como uma forma de lazer dos escravos, mas também como possível meio de comunicação e ritual entre os mesmos. A Tumba Francesa foi um espaço permitido de “diversão”, mas também, de solidariedade entre os escravos franceses, em que podiam através dos cantos falar jocosamente sobre o cotidiano, ou reproduzir nas festas sua comensalidade, seus rituais ocultados, na intenção de imitar os próprios amos. Praticada por escravos, *cimarrones* e libertos, é uma expressão de resistência e luta pela liberdade, como poderemos constatar através de seu envolvimento nos acontecimentos históricos que levaram as Guerras de Independência de Cuba.

1.2 A Tumba Francesa e as Guerras de Independência

*Yo quiero salir del mundo
Por la puerta natural:
En un carro de hojas verdes
A morir me han de llevar.
Non me pongan en lo oscuro
A morir como un traidor:
Yo soy bueno, y como bueno
Moriré de cara el sol!”*

(Martí, 1997)

*Con la soberanía nacional obtendremos nuestros naturales derechos, la dignidad
sosegada y la representación de pueblo libre e independiente. (Antonio Maceo).*

Há uma marca profunda deixada na história nacional das lutas pela independência, pois é dela que surge em Cuba o unânime intelectual, José Martí. Apesar de seus escritos datarem do período colonial, a obra de José Martí pode ser sentida nas produções literárias e acadêmicas dos mais diversos pensadores que vieram depois dele, sendo considerado o mentor intelectual da Revolução de 1959 por Fidel Castro. Ressalto sua figura nesta etapa, pois mesmo não tendo uma ligação direta com as tumbas francesas, o pensamento Martiniano guia as ideologias atuais dominantes. Seus ideais estiveram presentes nas lutas independentistas que foram apoiadas pelos grupos de Tumba Francesa.

José Julián Martí y Perez nasceu em 1853 em Havana. Filho de pais espanhóis, mas de família humilde, Martí teve acesso a uma educação de qualidade graças a um professor da primeira escola em que estudou. O professor Rafael Medive, além de oferecer a preciosa oportunidade ao menino Martí para que estudasse, levou o jovem Martí a conhecer os ideais independentistas que circulavam na época de sua juventude. Na primeira fase das Guerras de Independência, em 1871, Martí escreve uma carta em defesa do movimento dos rebeldes e é condenado a 6 anos de prisão e a trabalhos forçados, por posicionar-se contra o governo espanhol. Desta pena, Martí cumpre apenas um ano, depois inicia um exílio que começa pela Espanha, mas que passa por vários outros países da América, como Estados Unidos, México, Guatemala e Venezuela (PIRES, 2009).

Há um Martí antes e depois do exílio. Se antes o jovem Martí estava somente envolvido na luta de independência de Cuba, seus anos de exílio na América, fazem com que seu pensamento se amplie para a ideia de construir a “Nuestra América”, para a qual era necessária uma identidade americana que contemplasse também a população autóctone com as quais havia mantido contato. Para Martí as colônias da América precisavam de uma independência intelectual em relação aos seus algozes coloniais. Uma independência cultural, não só política, que abrisse margem a uma identidade única, singular. Martí regressou a Cuba em 1895, auge das lutas pela definitiva independência de Cuba do colonialismo Espanhol e foi decisivo nas estratégias utilizadas pelo movimento. Mesmo despreparado para a guerra, Martí fez questão de ir aos campos de batalha e morreu em combate aos 42 anos de idade. Seu legado intelectual perdura até os dias atuais, em que sua figura é evocada com frequência como o pai da pátria (ALMEIDA, 2005).

As Guerras de Independência de Cuba começam em meados de 1865 e só vão ter fim em 1898. A historiografia oficial divide este período em três: a Guerra dos Dez Anos (1868 até 1878), o Período Interguerras (1878 até 1892) e a Guerra Chiquita (1892-1898). Não pretendo me deter às particularidades deste período, mas destacar o que significou para a população negra e como a memória deste período tão significativo para a nação se mostra nas três tumbas francesas pesquisadas. A Tumba Francesa e sua ligação com este momento histórico do país floresceu para mim na primeira viagem de campo, pois apesar de haver museus de ex-combatentes em muitas cidades nas quais eu já havia visitado, sempre achei que isso se referia a Revolução mais atual de 1959. Foi visitando o Museu dos Veteranos da Guerra da Independência em Ságua de Tánamo, município de Holguín, que descobri que Antonio Maceo, o general mais famoso na região Oriental, conhecido como Titan de Bronze, que para minha

surpresa era negro e sua origem étnica não era enfatizada como personagem representativo para o povo negro.

Dentre as insatisfações que gestaram o movimento independentista está a Abolição da escravidão que foi ponto de união e expansão do exército libertador, posto que era uma pauta que causava divergência dentro de parte do alto escalão que compunha o movimento. O engenho Demajagua, localizado em Bayamo foi palco de marco histórico importante: foi nesta propriedade que Carlos Manuel de Céspedes libertou da escravidão todos os cativos que ali estavam em 10 de outubro de 1868. Muitos negros livres, mulatos e escravos se incorporaram nas lutas pela Independência, pois viam no movimento uma chance real de modificar o status social da população de origem afrocubana uma vez que tinham como generais, militares negros, como Flor e Crombet, Guillermo Moncada e os irmãos José e Antonio Maceo.

Antonio Maceo, apesar de ser bastante mencionado e figura fundamental deste período, não está tão presente na historiografia oficial como está José Martí, por exemplo. Mas a que se devem os silêncios em relação a Antonio Maceo? Segundo Zaldívar (2015), Maceo é tão fundamental para a historiografia cubana quanto José Martí. A Antonio Maceo sempre foi conferido o lugar de “heroe diligente, valoroso e intransigente”, enquanto Martí é o “hombre de las ideas, el intelectual, el poeta, el del verbo encendido” (ZALDÍVAR, 2015, p. 124). Construiu-se sobre Maceo a imagem do homem de força e não das ideias, deixando a Martí o posto de intelectual das guerras de independência. O legado de José Martí é inegável, mas porque será que o próprio Martí vai sinalizar que Antonio Maceo não era só um homem de força? “Tiene en la mente tanta fuerza como el brazo” (MARTÍ apud ZALDÍVAR, 2015, p. 124).

Antonio Maceo Grajales nasceu em 14 de junho de 1845, no seio de uma família humilde de Santiago de Cuba. Seus pais eram analfabetos e usaram todo o empenho para que seus quatro filhos pudessem ter acesso à educação. Foram os pais de Maceo, que incentivaram os filhos a lutarem pela independencia de Cuba frente a Espanha. Mariana Grajales, mãe de Maceo é usada ainda nos dias de hoje como símbolo de mulher forte, destemida, que manteve na região onde está Bejuco um hospital de campanha para atender aos soldados do exército libertador. Nos últimos anos, foram realizadas biografias sobre Antonio Maceo que segue como uma figura controversa, em que – para alguns – era somente uma figura de carisma e força, liderando batalhas; para outros, era munido de ideias, e bastante articulado politicamente, conforme Mercaderes (2018).

[...] porque Maceo es, en nuestra historia, uno de los muy pocos casos - para no pecar de absolutos - en que se nos revela en una misma persona las

calidades del héroe guerrero, el héroe civil y el héroe moral. (MERCADERES, 2018, p. 14)

Antonio Maceo não lutou somente pela causa dos negros, ele tinha influência dos ideais da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade), lutando contra o racismo, mas também apoiando os direitos das mulheres e dos marginalizados. Tornou-se maçom ainda jovem, quando se incorporou ao exército libertador e, ao contrário do grande imaginário – de que seria apenas um homem de combate –, os novos escritos (MERCADERES, 2018; ZALDIVAR, 2015) revelam que Antonio Maceo era extremamente politizado e articulado com outros movimentos que aconteciam naquele momento nas Américas. No período entre guerras, Maceo, por considerar que havia questões que moviam as lutas de independência que eram inegociáveis, foi perseguido e se exilou durante quase três anos. Passou por países como Jamaica, Costa Rica e Honduras onde fez amizades e aliados políticos que apoiavam as lutas de independência em Cuba. Quando Maceo regressou a Cuba com o apoio de outros generais negros como Flor Crombet, ele e o general Máximo Gomez vão ser os principais generais das batalhas finais que tornaram Cuba independente. O general Antonio Maceo morreu em combate muito próximo da cidade de Havana, deixando uma marca que poucos conhecem, pois ele, tanto quanto Martí, era um homem de ideias: “Yo tengo el valor moral de mis convicciones para decir com honrada franqueza lo que pienso” (MERCADERES, 2018, p. 123). Antonio Maceo e seu irmão José Maceo, serão figuras perenes nas memórias dos tumberos sobre este período da história cubana.

Os mambises¹⁹ como eram conhecidos os soldados deste movimento, eram em grande maioria homens do campo e por isso, a arma deste exército era o facão. O movimento começou e teve maior força na zona oriental da ilha; nas zonas montanhosas das fazendas ou nos salões das cidades, o movimento Mambí se fez presente. Gerardo Muñoz, historiador e um de meus interlocutores na Tumba de Bejuco me disse que: “Um baile de Tumba é como uma crônica histórica de cada momento”. A frase me fez refletir sobre as muitas formas de representação e resistência que existem dentro da expressão Tumba Francesa, mas sobretudo, como ao longo dos anos, a Tumba vem registrando uma historiografia do país pela visão do grupo através das letras de seus cantos.

Cada Tumba tem sua forma de rememorar este período, Trinidad Lamothe, em depoimento dado a Laura Cruz Ríos (2005) conta que:

¹⁹ Não há precisão da etimologia da palavra, mas BARNET (2016) sugere que tenha origem Bantu e signifique insurrecto.

Todos los fundadores de esta tumba fueron esclavos cimarrones, muchos de los cuales se unieron a las tropas mambisas y, como tales, son veteranos por la independencia de Cuba contra el colonialismo español. Entre ellos hoy puedo citar a: Vicente, Coíto, Santo Robles, Santana, Cristóbal, Francisco y otros que ahora no me vienen a la mente, pero sí recuerdo que el 18 de mayo de 1895 formaron parte de las tropas de Antonio Maceo en La Catalina. De Antonio Maceo conozco su condición de tumbero junto a su hermano José en la sociedad La Caridad de Oriente. (Depoimento de Trinidad Lamothe a RIOS para Revista Oralidad, 2005, p. 81).

Trinidad ainda recorda que um de seus tios tinha a função do correio Mambí²⁰ fazendo o percurso entre as montanhas entre Ságua de Tánamo e Guantánamo. A tumbera lembra que sua avó, a fundadora da comunidade de Bejuco, a escrava Candelária, conhecida como *Ma' Piyá*, dizia que queria que todos os seus filhos lutassem nas filas do exército Mambí para que por fim terminasse a escravidão.

A trajetória de Santana Robles, o veterano de Guerra cuja foto está no museu dos veteranos, me levou a investigar as memórias relacionadas à Tumba. Ele foi entrevistado na década de 1970 por Miriam Cruzata, pesquisadora local que comandava a equipe de um movimento nacional de catalogação e registro de expressões culturais no país, o Atlas Etnográfico. Miriam Cruzata gentilmente cedeu suas anotações de campo, na qual aparecem mais detalhes da participação dos tumberos de Bejuco no exército Mambí:

Cuando entrevisté a Santana ello estaba con 90 años, me dijo que fue Mambí y que luchó con Caldorza, un comandante criollo. Que recuerda a los hermanos Maceo, pero el que más se vinculó a la región fue José Maceo que estuvo en San Lucas. Recuerda que Antonio Maceo era gracioso, buen tipo y noble, distinto a José Maceo que era más feo". (Miriam Cruzata, 65 anos, entrevista 16/08/17)

A figura dos irmãos Antônio e José Maceo como negros que lutavam pelo ideal antiescravista é muito forte nas memórias da Tumba de Bejuco. Essas memórias não só revelam que os tumberos estavam a favor dos mambises, mas que também lutavam pela conquista de direitos, como revela a tumbera Victória Videuax, quando fala da forma como eram cooptados a participar das tropas e da aquisição de terras ao final das lutas.

Figura 5 - Quadro de Santana Revé exposto no Museu de Ságua



Fonte: arquivo pessoal da autora.

²⁰ O correio Mambí era a figura responsável de levar e trazer as informações fundamentais para o funcionamento das ações mambisas.

La mayoría de ellos fueron veteranos en la Guerra de Independencia, entonces una vez que la guerra terminó le dieron la oportunidad de tener tierras, se hizo una repartición y ahí donde viene las fincas que tuvieron la mayoría de ellos. En Ságuá había un regimiento, pero muchos de ellos se incorporaron a las tropas de Antonio Maceo, y la tumba aportó una amplia participación de tumberos. Antonio Maceo pasaba por los campos y cuando pasó por Vega Larga él conversó con los esclavos de allí y que buscaran donde meterse loma arriba, y muchos fue lo que hicieron. (Victoria Robles Videaux, 74 anos, entrevista em 17/06/16).

Nesta crônica tumbera sobre a independência quero lembrar da descrição do livro Vía Crucis de Bacardí & Moreau (1979), sobre a festa de tumba, já que a novela também retrata o período da independência e mostra como o exército Mambí queimava as propriedades daqueles senhores que não quisessem liberar escravos para as filas libertadoras. Os bailes de Tumba Francesa foram espaços que serviram para a reunião dos escravos, mas também onde as ações do movimento de independência estiveram presentes.

Muito embora nunca tenham sido um *cabildo*²¹, pelo fato de não reunirem escravos de uma mesma nação, as Tumbas Francesas possuem características muito similares às Irmandades e Confrarias negras que encontramos no Brasil e em outros países colonizados por Portugal e Espanha. Como relata Reis (1996), as irmandades de negros do Brasil aglutinavam africanos de diversas nações, assim como os crioulos e pardos. Dentro dessas irmandades, desenvolveram-se práticas que fortaleciam o sentido identitário e de resistência dos indivíduos.

Entre as instituições em torno das quais os negros se agregaram de forma mais ou menos autônoma, destacam-se as confrarias ou irmandades religiosas, dedicadas à devoção de santos católicos. Elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuía com jóias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos ou quando mortos. (REIS, 1996, p. 4)

Percebe-se, na passagem descrita por Reis (1996), que há semelhanças quanto ao panorama apresentado por Arrechea (2004) em um estudo sobre estas instituições negras em Cuba, mostrando exatamente a importância das mesmas para a resistência cultural e conquistas sociais que os negros obtiveram desde o período colonial.

El cabildo negro sirvió siendo un centro de socorro mutuo y de recreo en cuyo seno hombres y mujeres discriminados política, económica y socialmente reafirmaron su dignidad humana. Sirvió para preservar y fortalecer valores culturales de todo género. (ARRECHEA, 2004, p. 41)

²¹ Por falta de uma tradução literal da palavra Cabildo, manterei a denominação em espanhol, esclarecendo que o Cabildo era uma instituição negra, a exemplo do que as Irmandades de Negros foram no Brasil, que reuniam indivíduos de uma mesma nação, segundo Ortiz, eram conhecidos também como “sociedades reinados” (ORTIZ, 1992).

As reuniões em torno de irmandades e confrarias eram um espaço relativo de autonomia negra. Um lugar de instituição de solidariedades coletivas (REIS, 1996; PLÍNIO DOS SANTOS, 2014; JIMENEZ, 1988) que aponta as irmandades como um dos caminhos de ascensão do negro na sociedade da Cuba colonial. Destaca que a permissão destas reuniões de cabildos e confrarias eram uma forma de neutralizar a rebeldia dos negros, que não somente foram controlados pela força do chicote, mas também pelo cerceamento de suas práticas.

En los sectores humildes de este segmento de la sociedad colonial, sin embargo, la imposibilidad de lograr la igualdad no se revirtió en una relación mimética con el mundo de los blancos, sino que los valores del negro se reafirmaron a través de instituciones como los cabildos de nación, las cofradías de pardos y morenos, el carnaval, los cultos mágico-religiosos y las costumbres y tradiciones africanas cultivadas y transmitidas de generación en generación. (JIMÉNEZ, 1988, p. 38)

Conforme mencionei anteriormente, as Tumbas Francesas nunca foram identificadas como irmandades ou confrarias, mas possuíam características muito próximas às destas instituições. Como veremos no desenrolar deste trabalho, as memórias tumberas em relação a seu passado mostram que havia uma solidariedade forte entre os tumberos e entre os distintos grupos de Tumba Francesa. Mesmo estando na zona rural, possuíam um reinado que marcava hierarquias e solidariedades entre os membros do baile que se assemelhavam a um cabildo de nação (ORTIZ, 1992).

Dentro dessas instituições negras surgiu o apoio às causas da independência e sobretudo, da abolição da escravidão. A vida dentro dos mais diversos grupos negros permitia um momento de autonomia para pensar em estratégias que melhorassem sua condição mediante uma sociedade racista e elitista do período colonial. Isso fica mais evidente quando nos voltamos para a situação do negro livre e dos escravos após a Guerra dos Dez Anos – primeiro período de lutas pela independência colonialista.

Segunda fase das Guerras de Independência

Os cativos que lutaram na Guerra dos Dez Anos obtiveram sua liberdade, mas milhares ainda estavam sob o jugo da escravidão visto que este foi o período de grande expansão econômica para Cuba. Às portas da abolição, que aconteceria oficialmente em Cuba em 1886, o Governo espanhol decretou várias leis para apaziguar os ânimos destes tempos conflitivos. Neste período, já havia em Cuba muitos negros livres nas mais diversas esferas, contudo, o governo colonial mantinha a mesma lógica de reprodução da experiência de controle que os negros vivenciaram dentro das fazendas – em que os senhores adotavam medidas para controlar

seus corpos e seus espíritos. Assim, o governo espanhol adotou uma série de leis que trouxeram relativa mudança na situação dos negros.

A primeira lei que vale menção é a de 1878, que permite aos negros frequentarem escolas e liceus. Havia muitos negros livres no pós-guerra e que, de maneira geral, eram analfabetos. Esta medida tem um impacto sob leis subsequentes, como a decretada em 1880 – a lei de reunião, que permitia a reunião de grupos mesmo que controlada pelo governo. A possibilidade de serem alfabetizados abriu precedente para que os próprios negros mais tarde pudessem gerir suas associações, que só podiam ser presididas por pessoas letradas (ARRECHEA, 2004).

A lei de associação foi decretada em 1887 e transformava os antigos cabildos em Sociedades de Instrução e Recreio. Foi um passo importante no que tange à conquista oficial de espaço para as práticas culturais de origem africana, mas não isenta de controle colonial. Para serem inscritas como Sociedades, os antigos cabildos, tinham que estar sob a denominação de um santo católico, ter um regulamento em que fossem discriminadas todas as ações do grupo, bem como quem eram seus sócios e em que lugar viviam (ORTIZ, 1992; ARRECHEA, 2004). Não se permitia dentro destas sociedades discussões políticas ou religiosas e havia que constar na direção da sociedade um membro do governo.

A abertura de espaços oficiais para os negros foi acompanhada por diversos métodos de controle, mesmo assim, as memórias tumberas mostram como estes espaços foram não só impulsores na perpetuação de tradições, mas também espaços de desobediência civil, em que se promoviam ações de apoio à causa mambisa e práticas religiosas de origem africana.

É uma constante nas memórias tumberas, não só na tumba de Bejuco, que está em âmbito rural, mas também nas tumbas que hoje se encontram na zona urbana de Santiago de Cuba e Guantánamo o apoio ao exército liderado pelos irmãos Maceo. Na Sociedad la Caridad del Oriente há muitas memórias em relação ao período e, até hoje, o quadro com a foto de Antonio Maceo está presente na Casa da Tumba como homenagem a um membro de honra. Interessante destacar que as memórias na Tumba Francesa de Santiago são evocadas não só pelo fato de Antônio Maceo ter sido um membro de honra desta sociedade, mas pela memória gustativa dos integrantes da Tumba. Sara Quiala Venet, uma das tumberas de Santiago, relembra as festas que havia na Tumba, sobre o que comiam e bebiam, mencionando a *Canchánchara*; segundo ela, a canchánchara que é conhecida como uma bebida mambisa e se constitui na mistura de chá e rum, ainda hoje na festa de aniversário da sociedade é servida como bebida tradicional.

Essa memória gustativa nos faz perceber como cada tumba mantém uma relação distinta em relação a esse momento, mas também suas similitudes em apoiar uma causa que era de todos os negros. Ao cantar com alegria, um *yubá* de ritmo festivo, a tumba de Santiago mostra que celebraram à época a ida à luta mambisa e que, ainda hoje, através deste canto, recordam este momento.

Guerrillero del monte, a la manigua guerrillé
Guerrillero del monte, a la manigua guerrillé
Se acabó lo que esperaba quítate tu pa ponerme yo
(Canto Tumba Francesa Santiago de Cuba sem autoria conhecida)

A tumba de Santiago expressa até os dias de hoje as memórias marginais que ficaram grafadas apenas nos cantos da Sociedade. Izaguirre (2015) em sua pesquisa sobre os cantos das Tumbas Francesas em Guáantanamo vai trazer um fragmento da fala de um antigo composé, Pablo Valier que relata como as Sociedades ofertavam seu apoio à causa mambisa:

...en los tiempos de la guerra, el Gobierno español autorizaba a La Tumba Francesa a celebrar su fiesta, pues creía inocente esta reunión. No sospechaban que después de concluir, a altas horas de la noche, se trasportaban a pie, en el fondo de los tambores, las armas solicitadas por el Ejército Libertador que operaba en los montes vecinos. (Aguirre *apud* Fernández, 2015, p. 52)

As sociedades eram na maioria das vezes compostas por antigos veteranos da Guerra dos Dez Anos que encontravam uma maneira de continuar ajudando nas lutas. Em Guantánamo as memórias sobre o período independentista são mais frágeis nos atuais tumberos, mas como um baile de tumba é feito de vários elementos, inclusive nas letras de seus cantos, podemos observar que este período está presente na memória dos grupos através de cantos como este que persiste até os dias de hoje na Tumba Francesa Pompadour:

El llanto de los niños”, de Pelayo Terry
¡Caballeros!
Oigan como lloran los niños,
pero las madres también.
Este año estamos muertos.
Eh, eh, eh, murió lo mejor:
murió Antonio,
murió José,
murió Guillermo,
murió Bandera.
Eh, eh, eh, murió lo mejor.
Oigan como lloran los niños,
pero las madres también.
Oigan como lloran los niños,
pero las madres también.
Canto transcrito do trabalho de Izaguirre (2015), p. 113

Os cantos e fragmentos memoriais que encontramos nas tumbas sobre as Guerras de Independência apontam para o protagonismo de uma população negra em busca da liberdade e da igualdade de direitos. A abolição da escravidão veio em 1886, em meio a Guerra: depois da liberdade, travaram outras tantas lutas que passavam pelo direito de ser conhecido como indivíduo e pela liberdade de vivenciar sua cultura. Formou-se, em 1887, um Diretório Central das Sociedades de Raça de Cor²², dentro do qual se fez uma tentativa de aglutinar estes mais diversos grupos para resistir diante de travas sociais ainda vigentes naquele momento aos negros, já que eram mantidos em posição de inferioridade social (ARRECHEA, 2004; SIMÕES, 2017). A conquista da independência veio em 1895, entretanto, este período foi de uma forte intensificação das disputas raciais pelo aumento da intolerância com as religiões de matriz africana e pela chegada de vários imigrantes de países vizinhos, que se constituíam em mão-de-obra barata, e vinham trabalhar para companhias americanas que se instalavam na ilha.

Espanha e Estados Unidos neste período disputavam o controle político e econômico da ilha; o Governo espanhol estava enfraquecido pelos anos de luta contra o movimento independentista e perde definitivamente o controle da colônia. Os Estados Unidos implementam após a instauração da República um governo neocolonial na Ilha que vai perdurar até o triunfo da Revolução. Este período Republicano neocolonial é marcado por mudanças no que tange as questões étnico-raciais na ilha.

1.3 A República e a *Hampa*²³ Afro-cubana

Os ventos que sopravam da República não vieram com uma pátria independente. Ao fim da Guerra, enfraquecida social e economicamente, Cuba foi alvo da intervenção Americana, que inicialmente alentava uma ajuda na conquista da independência e depois mostrou-se claramente como um governo neocolonial. Os negros, que sofreram e foram a população mais sacrificada durante a Guerra de Independência, não conseguiram na República enxergar o lema a qual os engajou na luta mambisa: “Formar uma nação com todos e para o bem de todos”.

A República e o neocolonialismo americano aprofundaram a segregação racial ao extremo e fizeram com que a luta dos negros da ilha ganhasse fôlego outra vez para novas batalhas. As medidas adotadas pelo novo governo eram excludentes, proibiam os negros a cargos militares, na indústria, no comércio. Aos negros destinavam os “piores” ofícios como o

²² A Tumba Francesa que radicou em Santiago de Cuba conhecida como “El cocoyé” consta no listado deste Diretório disponibilizado por ARRECHEA (2004).

²³ Significa literalmente Submundo.

de lavadeiras, pedreiros e empregados domésticos, em uma clara reprodução de dominação do regime escravagista. Como exemplo, temos o general Mambí Quintín Banderas, negro, a quem foi oferecido o cargo de carteiro, em uma clara prova de humilhação e quebra da imagem destes generais negros que, sendo figuras públicas na época colonial, eram referência de inclusão e conquista para a população negra (ARRECHEA, 2004).

A ideia motriz que os mambises haviam incutido de uma unidade nacional na qual existiam apenas “cubanos” com igualdade de direitos, foi substituída pela divisão de privilégios, em que os negros cubanos seguiam em situação de inferioridade, sendo perseguidos culturalmente (SIMÕES, 2017). Logo que voltei ao campo em 2017, uma das primeiras ações que implementei foi a visita ao Archivo Provincial de Santiago de Cuba, pois queria entender como as sociedades não tinham posse de nenhum documento histórico, importante para reconstruir a narrativa de fundação das tumbas. À época, o primeiro documento com que me deparei foi o de uma denúncia, feita em 1923, contra a sociedade de Guantánamo que, neste período, se reportava à jurisdição de Cuba (Santiago de Cuba atualmente).

À primeira vista, me fascinei pelo documento, pois nele o senhor Federico Durruthi, então presidente da Sociedad “La Hermandad de la Caridad”, fundada em 1881 e radicada em Guantánamo, pedia ao governador que fosse dada a permissão do funcionamento da Sociedad que se encontrava interdita. Contra a Sociedad pesava a acusação de promover “bailes de bembé”, ou seja, festas e ritos da religião africana. O documento, que se encontra ao final deste trabalho (Anexo 1), conta com riqueza de detalhes e de possibilidades para se pensar não somente sobre a Tumba Francesa ou sobre como ela figurou em momentos importantes para a causa abolicionista, mas de como as diversas práticas de origem africana estavam travando uma luta diária para não serem esquecidas.

Sobre o tema, Federico Durruthi, afirma que:

Mucho menos creerán por no haberlo leído en nuestra historia de Independencia, que la noche del 9 de octubre del año 1868, se oyó la voz del amo del Ingenio “La Demajagua”, el inmortal Carlos Manuel de Céspedes ordenando se efectuara con todo el entusiasmo y patriotismo, el último baile de la paz, en el expansioso barracón destinado a tales fiestas. Y allí se bailó el típico baile de la Tumba Francesa, resonando al día siguiente el grito de Independencia o Muerte. Con este baile se cerró con broche de oro el paso a las cadenas de la esclavitud, y con este baile celebramos más tarde, victoriosos la inauguración de nuestra República. (Fragmento retirado do documento feito por Federico Durruthi em defesa da liberdade de realização da Tumba Francesa em 1923, consta no Anexo 1).

Ao trazer este documento, não quero apenas evocá-lo como um registro memorial da importância das tumbas francesas, mas mostrar como Federico argumenta de forma a afastar da prática qualquer traço religioso e mostrar nas palavras dele, a honradez da festa.

A perseguição por que passa a Sociedade “La Hermandad de la Caridad” não foge ao contexto da época de segregação e perseguição racial. O documento de Federico Durruthi data de 1923 e neste período estava em vigência a Lei que proibia quaisquer ritos religiosos de origem africana ou comparsas de carnaval negras. A lei que data de 1912 provocou várias revoltas e embates inclusive armados²⁴ no país.

Figura 6 - Retrato de Fernando Ortiz afixado na entrada do Instituto que carrega seu nome.



Crédito: Danycelle Silva

Assim como o embate proposto pelo documento e a resistência dos grupos para manter suas práticas em um contexto tão desaglutinador, surgem outras formas de resistência ao longo dos anos. Por exemplo, o jornal “El nuevo criollo” trazia denúncias e informações que priorizavam a causa negra, assim como a fundação do Partido Independientes de Color que travou uma verdadeira luta nas esferas políticas pelo direito dos negros no país (ARRECHEA, 2004).

Conforme já assinalado, muitas eram as sociedades negras que estavam organizadas para discutir e preparar uma resistência às decisões do novo governo republicano, dentre elas destaco o Club Atenas, uma das sociedades negras mais aristocráticas e exclusivistas de Cuba a qual tinha como membro de honra o etnólogo Fernando Ortiz (ORTIZ, 2015). A figura de Fernando Ortiz será muito importante: tornar-se-á o maior expoente da Antropologia em Cuba por se debruçar sobre as expressões remanescentes da diáspora na ilha também por ser o primeiro, de maneira acadêmica, a descrever a Tumba Francesa.

Fernando Ortiz, o grande etnólogo de Cuba

A produção intelectual de Fernando Ortiz vai ser um reflexo de uma sociedade que se construía e se (re)descobria ao longo dos anos e dos embates. Se em suas primeiras produções

²⁴ Este momento é conhecido na historiografia cubana como “el massacre de los independientes de color”, a quem dedico um espaço no capítulo 2 quando mostro tumberos envolvidos neste processo.

ainda em 1906, quando publica “Los Negros Brujos” o investigador cubano ainda sofria influências da antropologia física e evolucionista. Suas relações acadêmicas com Malinowski e Franz Boas evocam outros olhares dentro da obra do autor. SIMÕES (2017) divide a obra de Fernando Ortiz em duas linhas, a fase positivista do autor e a segunda fase, culturalista.

Ortiz era doutor em Direito Penal, fez sua formação na Europa, tendo contato com Cesare Lombroso e participado de cursos livres sobre Antropologia criminal que o estudioso ofertava na Itália. “Los Negros Brujos” conta com um prólogo feito por Lombroso, e sinaliza como os aspectos históricos estão emaranhados na sua trajetória acadêmico-literária. À época da publicação de “Negros Brujos”, a proclamação da República era recente e discutia-se um projeto nacional de melhoramento racial, baseado em ideias eugênicas. Ortiz ²⁵compactuava com este pensamento da primeira fase do período republicano, em que para alcançar um discurso identitário da nova nação cubana, seria necessária a marginalização dos negros. Os indivíduos de origem afrocubana eram considerados desintegradores da nacionalidade.

A proposta nos escritos de Ortiz era para regenerar “la mala vida cubana”. “Hampa Afro-Cubana” é uma expressão cunhada ainda em sua linha evolucionista, quando Ortiz abre suas primeiras publicações, de forma que a nominação indicava uma sequência de livros que seriam escritos, mas que foi retirada dos títulos de suas obras após “Los negros esclavos” em 1916. O pensador não se limitou somente a área acadêmica e a atuação nas associações de classe das quais fazia parte como o Club Atenas e a Sociedad de Amigos del País, muito atuante na capital. Ortiz foi político, em 1915, ele foi eleito o representante da câmara legislativa de Havana.

Deve-se ter em conta o protagonismo exercido por Fernando Ortiz nessa situação. Como representante da Câmara Legislativa, ocupando, inclusive, a vice-presidência da mesma, exercia um papel de liderança frente ao Partido Liberal. (SIMÕES, 2017, p. 47)

Além do protagonismo na seara política, neste período ele já possuía um destaque frente à intelectualidade nacional e, em 1923, se tornou o presidente da Sociedad Económica de Amigos del País. A elite intelectual que vivenciou o final das Guerras de Independência, e que agora estava sob o jugo de uma República neocolonial frente às forças estadunidenses que atuavam na ilha, tentava construir uma identidade coletiva nacional. Os intentos do período revelam que o pensamento Orticiano respondia a uma perspectiva evolucionista da cultura. A década de 1930 configura-se numa virada para a obra de Fernando Ortiz; ele passa três anos

²⁵ Esta vertente da obra Orticiano se assemelha a que teve Nina Rodrigues no âmbito brasileiro em seus trabalhos sobre os afro-brasileiros (BAKKE, 2011).

nos Estados Unidos, faz contato com antropólogos como Franz Boas e os novos estudos sobre o relativismo cultural.

No regresso, funda a Instituição Hispanocubana de Cultura (IHCC), utilizada para a expansão do novo projeto acadêmico, que visava compreender melhor as expressões fruto da diáspora, mudando a forma de discutir as questões étnicas. Através do IHCC, Ortiz promoveu um intenso diálogo com várias instituições acadêmicas do Mundo. Enviava seus escritos para os mais diversos veículos científicos, captava fundos para trazer acadêmicos a Cuba e também financiava sessões promotoras da cultura nas instituições às quais estava vinculado. O IHCC era uma instituição mecenas dessa redescoberta da cultura cubana. O autor articula-se com os mais variados grupos folclóricos da ilha, faz inúmeras viagens, troca correspondências com folcloristas das províncias, no intuito de repensar a sociedade cubana à luz das novas influências teóricas que construía.

“*Ni racismos ni xenofobias*” é um ensaio orticiano, publicado em 1929, considerado como um divisor de águas em sua trajetória acadêmica, neste texto ele começa a marcar a diferença de pensamento com sua primeira fase evolucionista. As leituras feitas por Ortiz dos trabalhos de Du Bois, Boas e Herskovitz, assim como o interesse do autor pelo movimento artístico negro²⁶ que ganhava visibilidade na década de 1930 trouxeram novas luzes para a mudança teórica que estava em curso.

A década de 1930 é o início de um projeto de valorização do patrimônio histórico cultural afrocubano, ainda que a situação política do governo neocolonial marginalizasse e agravasse a condição do negro na sociedade com o aumento da discriminação racial. Fernando Ortiz irá propor a cultura como o elo chave para a integração nacional, forjando o sentido de *cubanía*. A *cubanía* era um sentimento de pertença a Cuba, independente da etnia.

La *cubanía*, que es conciencia, voluntad y raíz de patria, surgió primero entre las gentes aquí nacidas y crecidas, sin retorno ni retiro, con el alma arraigada en la tierra. La *cubanía* fue brotada desde abajo y no llovida desde arriba. (ORTIZ apud SIMÕES, 2017, p. 132)

Esse projeto de repensar a cultura cubana se alinhava às ideias governamentais da época de reorganizar as instituições republicanas e construir uma identidade para a nação. O livro que define a maior contribuição de Ortiz é, sem dúvidas, *Contrapunteo Cubano del tabaco y del azúcar*, publicado em 1940. A obra traz o conceito de “transculturação”. Baseado no contexto social cubano, mas também nas realidades múltiplas com as quais teve contato, Ortiz

²⁶ Sobre este movimento de artistas negros, Ortiz vai escrever vários ensaios que foram após sua morte compilados pelos investigadores da Fundação Fernando Ortiz no livro *Epifanía de Mulatez: História e poesia*, publicado em 2015.

(2015) propõe pensar o contato cultural não pela via da aculturação, mas sim pela construção de uma nova realidade cultural que se dava a partir deste contato de etnias.

La Transculturación, o tránsito de una cultura a otra, es un fenómeno complejo. No consiste solamente en la aculturación o reajuste a una cultura extraña y desconocida [...] La transculturación es una descomposición, total o parcial, de cada una de ellas en el ámbito donde ocurre el contacto y una recomposición sintética ulterior, equivalente a una nueva posición cultural. (ORTIZ, 2015, p. 232)

Analisa, no livro *Contrapunteo*, o tabaco e o açúcar como complexos culturais, demonstrando como o tabaco passou pelo processo de transculturação, desde seu uso feito pelos indígenas como fim curativo, pelos rituais africanos e, mais tarde, como produto de exportação que serviu para os mais diversos usos. Essa ideia de transculturação, que a partir do contato cultural daria origem a algo novo, ganha força com sua metáfora de que Cuba seria um “*ajíaco*”²⁷, onde se deu o encontro de várias etnias. Abandonando as teorias evolucionistas, recorreu e escreveu sobre José Martí, exaltando suas ideias enquanto a igualdade étnica e identidade nacional e nos últimos anos de vida produziu intensamente. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* é também um instrumento de propagação das ideias de mestiçagem e homogeneização nas mãos do Estado cubano (BENEDETTO, 2012).

Ante la distinción de sectores precarios y marginales que ponían en riesgo la integridad del proyecto nacional como lo eran las numerosas poblaciones negras, la cultura surge como el dispositivo necesario para recomponer las discrepancias raciales que se sucedían. (BENEDETTO, 2012, p. 3).

A observação de Benedetto (2012) em sua reflexão sobre a obra *Contrapunteo*, de Ortiz, corrobora com observações do próprio autor ao sinalizar as diferenças sociais que se seguiram após a abolição²⁸, e quando o próprio Ortiz destaca o desnível social em que estavam brancos e negros, a subalternidade dada a estes últimos nas mais diversas ações estatais.

Vale destacar que Fernando Ortiz foi o representante oficial do governo de Fulgêncio Batista, que se tornou presidente em 1952 através de um golpe de Estado. Essa relação controversa com a política e os políticos parecia uma relação utilitarista por parte do pesquisador que via na participação governamental uma maneira de ter financiamento para viagens acadêmicas, publicações e eventos. Ainda assim, Fernando Ortiz registra em sua obra, momentos republicanos de inquietações e resistência, deixou como legado obras fundamentais para entender o imaginário cubano. Engatinhando no entendimento da obra ortiziana, quero

²⁷ Prato da culinária caribenha como uma espécie de sopa que leva vários tubérculos, legumes e carnes, cozinhados todos misturados.

²⁸ A abolição em Cuba aconteceu em 1886 (TORRES-CUEVAS & VEGA, 2001).

destacar o discurso que fez no Club Atenas, em 1946, por ocasião do lançamento do Livro *El engaño de las razas*, o qual mostra o tom de ativismo do investigador em prol da igualdade racial no país.

Negros y mulatos dejan de ser vocablos humillantes. Cunden el respeto mutuo y la cooperación entre blancos y negros; pero todavía se interponen los resabios de los prejuicios seculares y el gravamen discriminatorio de los factores económicos [...] no cabe negar que en Cuba siguen los racismos sin haberse alcanzado los niveles igualitarios que ya lograron otros países. (ORTIZ, 2015, p. 264)

O racismo e o abismo social que havia entre a sociedade branca e a hampa afro-cubana estavam no auge dos debates e das principais sociedades negras. O movimento negro teve suas vitórias neste período Republicano neocolonial. A inclusão de dois artigos que favoreciam a população negra na nova Constituição de 1940, como o artigo que liberava novamente a contratação de negros no setor da indústria e comércio. Na década de 1950, o governo tira a obrigatoriedade de constar no registro de nascimento a “raça” dos indivíduos e o país entra outra vez em uma luta política, desta vez, enfrentando a ditadura do então presidente Fulgêncio Batista.

A pausa proposital sobre a trajetória pessoal e acadêmica de Ortiz não está desconectada das tumbas francesas, já que queremos através delas refletir sobre os processos de patrimonialização, mas também sobre memórias. Memórias, no plural, já que refazer os caminhos historiográficos é ter acesso a memórias plurais, construídas, silenciadas. Concorro com CIVIL (2005) que Fernando Ortiz contribuiu de forma determinante para a edificação de uma “memória nacional” cubana²⁹. Foi seu pioneirismo e os caminhos que ele iniciou que instigou toda uma série de trabalhos feitos nas décadas de 1970 e 1980 como veremos a seguir. Será Fernando Ortiz, o primeiro antropólogo a escrever e refletir sobre as tumbas francesas, tendo suas memórias baseadas na de antigos historiadores de Santiago de Cuba, de visitas suas as Sociedades e entrevistas feitas aos tumberos.

Fernando Ortiz em carta direcionada ao poeta Guantanamero Regino Boti vai lamentar a falta de tempo para escrever sobre as tumbas francesas ou sobre o Babúl, terminação utilizada por ambos os autores para referir-se a um dos bailes componentes da Tumba Francesa (BOTI, 2010). Uma leitura mais atenta às correspondências dos escritores revela que Fernando Ortiz pretendia escrever sobre o “caráter social” por trás da Tumba Francesa e não somente deter-se

²⁹ Entre os anos de 1945 e 1955, Ortiz, mesmo quase cego, intensificou sua produção acadêmica publicando obras fundamentais para a Cultura afro-cubana: *El engaño de las razas* (1946), *La africanía de la Música Folklórica de Cuba* (1950), *Los Bailes y el teatro de Los Negros* (1951), *Los instrumentos de la música afrocubana* editado em 5 volumes (1952-1955).

ao que já havia escrito sobre seus elementos rítmicos e onomatopeicos. É dessa lacuna deixada por Fernando Ortiz que se alimentam muitos estudos e pesquisas após o triunfo da Revolução de 1959.

Seguindo o curso historiográfico, o fim da República neocolonial é marcado pelo Golpe de Estado em 1952. A ação se alinhava a onda que acontecia em toda a América, que sofreu o impacto de ditaduras apoiadas pelo governo americano. Neste contexto de Guerra Fria, em que tínhamos a polarização política de uma guerra armada e ideológica, é gestado o movimento rebelde de 26 de julho e a luta armada contra a ditadura de Fulgêncio Batista em Cuba. Ortiz sai da cena política e acadêmica, já que o contexto político e o agravamento de seus problemas de saúde o impedem de seguir com sua trajetória de fundador de toda uma tradição da antropologia cubana.

Voltemos ao oriente, lugar em que se gestam as revoluções da ilha. O movimento 26 de Julio (M-26-7) – baseado nos ideais de José Martí, intelectual destacado da Guerra da Independência e atualmente venerado como “El apóstol de la independencia” – efetiva-se com o assalto ao Quartel Moncada em Santiago de Cuba na madrugada do dia 26 de julho e dá início a uma série de ações rebeldes que ganham corpo e fôlego numa guerrilha nas montanhas da Sierra Maestra contra a ditadura de Batista.

Fidel Castro, Raul Castro, Che Guevara, Camilo Cienfuegos e mais um grupo seleto de generais do exército Rebelde são os responsáveis pelo que considero a virada histórica pela qual passa o país a partir 1º de janeiro 1959. A proposta é de um governo mais justo, universal, em que todos teriam direitos iguais e oportunidades iguais. O que isso significou para os negros? A garantia de direitos antes inimagináveis; mas não significou a ausência da memória da escravidão e, com ela, da discriminação no âmbito social. O impacto do novo sistema político é também fator determinante para pensar a atual situação das Tumbas Francesas, já que é a partir da Revolução de 1959 que novas políticas culturais serão implementadas na ilha e um novo capítulo da memória nacional é construído no país.

1.4 A Revolução de 1959 e a construção de outras memórias

A Tumba Francesa mostrou sua atuação nas muitas revoluções do passado: esteve envolvida diretamente nas Guerras de Independência, continuou suas práticas na zona urbana como Sociedades durante a República, fez resistir uma expressão que carrega os resquícios da diáspora, da escravidão. Neste contexto Revolucionário de 1959, as memórias tumberas

mostram como foram afetadas pelas mudanças políticas e, sobretudo, pelo novo tratamento dado aos negros em Cuba.

A revolução trouxe uma mudança radical ao país, logo de início é instituída uma Lei Fundamental para reger o novo modelo político propondo a todos os cidadãos o acesso aos direitos universais. Não vou aqui fazer uma análise política do que significou a Revolução cubana para o país e para o mundo, mas é inevitável que depois da minha vivência de campo eu deixe transparecer ao longo deste trabalho, minhas impressões no que tange às pessoas e questões com as quais lido nesta trajetória.

Ao conversar com as pessoas mais idosas sendo elas *tumberas* e não *tumberas*, que viveram o triunfo da Revolução, podemos traçar três momentos comumente lembrados: o primeiro, vai do momento do triunfo e de uma euforia geral da população com as muitas mudanças significativas que vieram; o segundo, do endurecimento do controle e do burocratismo por parte do Estado; e o terceiro, e talvez uma das memórias mais importantes sempre mencionadas por todos, é a entrada de Cuba no chamado período Especial.

Quero continuar o intento e seguir pela visão negra e *tumbera* do que foi a Revolução. Uma das falas que mais me tocou em campo, foi a da Atual Presidente da Tumba de Santiago, Andrea Quiala Venet:

En **esa época de Batista**, andábamos con miedo todo el tiempo, porque las personas salían de su casa y no regresaban, la encontraban con la boca llena de hormiga, tirado en cualquier lugar muerto, la mataban impunemente, y ahora con este gobierno no. Ese gobierno nos dio prestigio, nos dió educación, nos dió buena alimentación, tuvimos un período especial desgraciado en los 90 a los 2000, crudo, fueron 10 años de período especial, muy duros, llegó el momento en el período especial ese que no teníamos combustible para cocinar, para que mis hijos no pasaron hambre, yo cocinaba con cartón...pasamos muy crudo, el período especial dejó las bodegas limpias y se pasaba mucho trabajo... pero sin violencia, por eso yo prefiero pasar necesidad y tener paz y tranquilidad, la paz que se vive aquí en Cuba.

Danycelle: ¿Fue también un cambio para los negros?

Andrea: El negro aquí en Cuba era perro, Fidel que nos dió prestigio a todo mundo, aquí lo mismo tiene valor el blanco que el negro, claro existe sus cositas como en todos los países, lo que tiene un poquito más te mira por arriba del hombro, pero a la hora de ir a la bodega³⁰ a buscar sus 5 libras de arroz, tu que miras mal te tocan 5 libras igual que a mí, no hay problemas, que antes no era así, antes lo que tenía más llenaba a su casa de todo y en casa de los negros no había nada. Nosotros teníamos que esperar que mi mamá llegara a la casa, que era ayudada por mi tía y nos llevaba nuestra comida ya hecha. Nosotros pasábamos el día entero, después que salíamos a escuela, cargando água a las personas que podían, doce latas de agua por 0,20 centavos, con once años yo trabajé en una casa para ayudar a mi mamá, me ganaba 3 pesos al mês, cuando

³⁰ Em Cuba, desde 1963 existe uma “*libreta de abastecimento*”, criada pelo Governo como medida de contornar o Bloqueio Econômico e equalizar a distribuição de alimentos. Cada cidadão tem direito ao subsídio de alimento sem distinção.

triunfó la Revolución yo tenía 13 años y dije que no trabajaba más en la casa de ningún blanco, y me fui a estudiar. (Andrea Quiala Venet, Presidente da Tumba Francesa La Caridad del Oriente, entrevista em 15/08/16)

As memórias de Andrea resumem bem as mudanças que ocorreram nesta transição entre ditadura e Revolução, e o que veio depois disso no que diz respeito à condição do negro em Cuba. Entre as preocupações de Fidel sempre estiveram o combate ao racismo e a justiça social para negros e brancos dentro e fora de Cuba. É preciso destacar que a África se tornou uma das agendas no governo da Revolução. O apoio de Fidel as nações africanas que lutavam pela independência contra o colonialismo foi ponto de vários discursos que fez em Cuba e na tribuna das Assembleias das Nações Unidas em anos seguidos.

La sangre de África corre abundante por nuestras venas. Y de África, como esclavos, vinieron muchos de nuestros antecesores a esta tierra. Y mucho que lucharon los esclavos, y mucho que combatieron en el Ejército Libertador de nuestra patria. ¡Somos hermanos de los africanos y por los africanos estamos dispuestos a luchar! Que lo sepan los racistas de África del Sur y que lo sepan los imperialistas yanquis. Formamos parte del movimiento revolucionario mundial, y en esa lucha de África frente a los racistas y frente a los imperialistas, sin vacilación alguna, estaremos junto a los pueblos de África. Pero el África negra no la tolerará, no la resistirá. (Discurso de Fidel Castro na ONU em 22/12/1975)

Cuba participou da Guerra em Angola, à chamada “Operación Carlota”, em que Cuba treinou e enviou a Angola mais de 40 mil soldados em apoio à independência do país. Conheci nesta trajetória de pesquisa, homens que foram a Angola e contaram como foram chamados em suas casas e não tiveram escolha de se recusar a ir a Guerra. A agenda África e seus desdobramentos seguem ao longo dos anos, inclusive atualmente, com ações humanitárias. Quero me deter neste ponto, na forma em que a Revolução começa a rememorar e a construir uma nova forma de pensar sobre a escravidão e as práticas frutos da diáspora, já que a Tumba Francesa se enquadra neste contexto.

As pesquisas de Hernandez (1998) e Pichler (2012) serviram de mote para pensar este momento, no qual ambas as autoras tratam da construção das novas memórias feitas pela Revolução. Hernandez (1998) vai mostrar como as políticas culturais adotadas pelo governo terão impacto direto na visibilidade da música afrocubana no exterior. Com suporte do Estado serão criadas escolas de música, teatro, dança em que o Governo fará questão de acolher os mais diversos gêneros da música cubana. A criação da Casa das Américas, em 1959, como espaço de diálogo com outras instituições culturais no Caribe e Américas forneceu suporte a artistas, escritores e acadêmicos. Já na década de 1970, começam os diálogos com a Unesco e com países da África, para documentar a diáspora africana e seus desdobramentos em Cuba.

Como bem conclui Pichler (2012) em sua pesquisa sobre o processo de Patrimonialização Arquitetônica de Habana Vieja, Cuba vai escolher mostrar ao mundo uma nova interpretação do seu passado. A Revolução dá aos descendentes africanos da ilha a possibilidade de olharem para um passado de ausências de representações negras nas memórias nacionais e preenchê-lo com novas memórias a partir do presente. Encontramos uma nova identidade nacional cunhada muito bem pela expressão *cubanía* que significa o sentimento e o pertencimento de ser cubano.

Em 1977, são aprovadas leis importantes no que tange à proteção do patrimônio cultural nacional, com leis específicas para os monumentos locais. Este período é muito caro para as tumbas francesas pesquisadas, sobretudo, a Tumba de Bejuco, que será “descoberta” graças a uma ação feita pelo Ministério da Cultura em 1970 – o Atlas Etnográfico. Logo que cheguei para minha primeira etapa de campo em 2016, me estabeleci na província de Holguín, e mesmo com muitas dificuldades para formar uma primeira rede de interlocutores, conheci a época Haydée Toirac. Todos com quem pude conversar me indicavam Haydée para falar da Tumba de Bejuco. De fato, conhecê-la, foi um divisor de águas, já que ela coordenou as ações investigativas do Atlas Etnográfico em Holguín. Suas memórias acerca de como foi convidada a trabalhar no projeto do Atlas Etnográfico são importantes para compreender o cenário em que se encontrava o país.

La Revolución iba muy rápido y todo parecía indicar que las tradiciones de cultura iban desaparecer con la vida tan acelerada y novedosa, entonces para contraventar eso el Ministerio de la Cultura creó ese grupo nacional de trabajo para ver que se podía hacer, por lo menos para saber que tradiciones teníamos en país, cuales se habían perdido, cuales podían recuperarse, cuales estaban vivas, y eso llevó una serie de acciones que fueron divididas por temas. En el inicio de 1977 es que empezó el trabajo, pero ahí fuimos organizar como íbamos hacer la investigación en 14 municipios sin investigadores. Yo misma no era investigadora, yo venía de análisis de texto de libro, y cuando llegué aquí, el Atlas era donde había falta personas y ahí me ubiqué. Los encontrónazos que me di, lo que tuve que estudiar sola pues no había carrera para eso, yo era graduada de enseñanza de ensino superior, entonces me preguntaba: ¿ahora que yo hago? ¡No sé si podré hacer eso! Porque lo primero que había que hacer era reunir y capacitar un grupo de personas capaces de apoyar el trabajo investigativo en los municipios. Las casas de cultura estaban empezando y no estaban consolidadas como están hoy, entonces hacíamos reuniones con todos los organismos, los CDRs³¹, las federaciones e dirigentes locales para que pudieran ayudar. (Haydée Toirac, 80 anos, entrevista em 01/06/16).

As memórias de Haydée mostram todo um movimento nacional que mobilizou vários investigadores durante quase dez anos. Os dirigentes que estavam à frente do Atlas eram

³¹ Comités de Defensa de la Revolución – estão presentes em cada bairro cubano e atuantes até hoje.

pesquisadores das mais diversas instituições como os do departamento de Etnología, do Centro de Investigações e Desenvolvimento da Cultura Juan Marinello, do Centro de Investigações e Desenvolvimento da Música Cubana e do Instituto de Geografia Tropical – todos esses centros estão localizados em Havana. O trabalho junto aos informantes foi feito por investigadores como Haydée, ou como Miriam Cruzata, que fez parte da equipe de Haydée no município de Ságua de Tánamo, onde está a comunidade rural de Bejuco.

Miriam Cruzata, historiadora de Ságua de Tánamo, fez parte da grande rede que se formou em torno do Atlas Etnográfico, foi a liderança da equipe de Ságua de Tánamo e, a época, era assessora literária da direção municipal e a única no município que havia feito algum trabalho de campo³². Ela também cita as dificuldades de liderar uma equipe que pudesse atender às necessidades do projeto.

El estudio del Atlas nos llega pues deseaban equipos de trabajo en el municipio, para indagar informaciones en diferentes temas, donde debíamos buscar informantes mayores de 50 años para trabajar un cuestionario padrón que nos fue fornecido. Una vez integrado el grupo de trabajo y también con el apoyo de los organismos, nos enfrentamos el desafío de encontrar esos informantes en las más distintas áreas del municipio, incluso áreas con difícil acceso como Bejuco. (Miriam Cruzata Alvarez, 65 anos, entrevista em 16/08/17)

Esse grande projeto nacional possibilitou que o país construísse um panorama sobre sua cultura popular tradicional, mas, sobretudo, evocou a preocupação com a conservação e salvaguarda do patrimônio material e imaterial. À medida que se criavam comissões regionais e locais, pessoas comuns, trabalhadores, vizinhos, educadores, forjaram outra história e reconheceram novas memórias a partir da oralidade e das práticas de seus próprios municípios.

A memória do Atlântico Negro pode ser pensada a partir dos micromundos de cada grupo diaspórico, como o das comissões do Atlas Etnográfico, ou através das narrativas oficiais, construídas sobre esses indivíduos e incluídas na historiografia das nações. Quando tratamos de memórias oficiais narradas pelo Estado, estamos trabalhando na ordem do coletivo. Halbwachs (1990) mostra como a memória é uma construção social e está inserida em quadros sociais, nos quais o passado é reconstruído continuamente no presente. As lembranças são construídas de acordo com o contexto social; o indivíduo não lembra por si só de algum fato, pois, para conseguir lembrar, o indivíduo se apoia na memória coletiva, na memória do grupo ou comunidade da qual faz parte, ou seja, a memória é um construto social. “Aqueles que

³² Miriam havia trabalhado em Santiago de Cuba com o cabildo Carabali Isuama.

lembram, ao narrarem suas lembranças, estão sempre trazendo à tona memórias que foram construídas coletivamente” (SANTOS, 2003, p. 70).

O projeto do Atlas foi o investimento feito por parte do governo cubano em prol de uma memória coletiva que pudesse afirmar uma identidade baseada nesta *cubanía* composta de características tão diversas, mas que precisavam ser unificadas para conferir uma identidade nacional que passasse a ideia de unidade e não de diferenciações étnicas.

A construção das memórias coletivas por parte do Estado, com o entendimento de que as memórias oficiais são construções sociais, nos leva à ideia de seleção e criação de memórias. Pollak (1990) vai afirmar que a memória é uma seleção, e que para podermos lembrar, fatalmente vamos terminar por selecionar. Aplicando essa ideia a um âmbito macro, podemos perceber que nações como Cuba, aplicam justamente uma seletividade em relação às memórias que serão eleitas para entrar no rol oficial (CANDAU, 2011).

Revolução e Unesco

A construção destas memórias oficiais e nacionais vai além do projeto do Atlas Etnográfico; está atrelada a uma parceria política do Governo Cubano e da Unesco que não pode ser negligenciada. A UNESCO (Organizações das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura) é um projeto que começa em plena Segunda Guerra Mundial, em 1942, com o intuito de reconstruir os sistemas educativos afetados pela Guerra. O projeto cresce e alcança uma dimensão universal e, em 1946, é criada uma constituição ratificada por 37 países com o comprometimento de atuação nas áreas de Educação, Ciência e Cultura. A Unesco atua de acordo com as realidades sociais e históricas de cada país, assim, Cuba recebeu o primeiro escritório da Unesco em 1950. À época, como descreve SIMÕES (2017), o representante oficial de Cuba junto a Unesco era Fernando Ortiz. Desde então, a ilha vem mantendo diálogo com a Organização, intensificada com o triunfo da Revolução, tendo o órgão apoiado diversas ações da agenda político-cultural do governo.

Se analisarmos a atuação da Unesco junto ao governo cubano, o órgão já está envolvido nos projetos de conhecimento da cultura afro-cubana através das pesquisas de Fernando Ortiz no final de sua carreira. Esse projeto, junto às Américas e Caribe, esteve a partir da década de 1950 a cargo do antropólogo Alfred Métraux que, assumindo a direção do Setor de Relações Raciais do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, implementou uma série de ações e investigações na América do Sul e Caribe, como o projeto Marbial que realizou no Haiti sobre as religiões e demais tradições ligadas as matrizes africanas. De igual maneira,

Métraux esteve junto a Roger Bastide e Pierre Verger, onde a agenda de estudar as questões raciais era a mais evidente (MAIO, 1999; LÜHNING, 2012).

Esses itinerários acadêmicos, que em Cuba estão diretamente ligados à figura de Fernando Ortiz e nos anos subsequentes, à geração de pesquisadores diretamente influenciada por seus estudos, revelam que a ilha não estava fora de um circuito maior em compor uma memória da diáspora. Há na década de 1990, quando a crise econômica no país fica aguda, um movimento de utilizar o turismo cultural para atrair dividendos.

A parceria junto a Unesco fica mais evidente, como mostra Pichler (2012), em

Figura 7 - Cartaz da UNESCO sobre ações do Projeto Rota do Escravo.

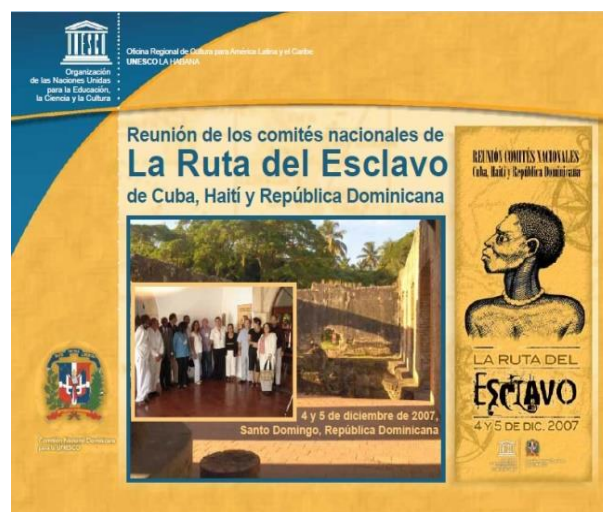


Foto: Site Unesco.

relação ao projeto arquitetônico de Habana Vieja, mas sobretudo, para esta etnografia sobre as Tumbas Francesas, interessa destacar o engajamento do país no projeto iniciado pela Unesco em 1994, “*La Ruta del Esclavo*”. Este projeto abarca países do Caribe Latino (Aruba, Cuba, Haiti e República Dominicana) e da América Latina com o objetivo de implementar estudos multidisciplinares sobre o Atlântico Negro, a memória da escravidão nestes países e as resistências da diáspora. O projeto é muito importante para pensar a construção da memória da escravidão no pós-revolução, pois que é responsável pelo mapeamento e eleição de lugares de memórias da escravidão/diáspora oficializados no discurso Estatal, incluindo nestas ações a patrimonialização da Tumba Francesa.

Não obstante, quero ressaltar ainda que os principais responsáveis da “Ruta del Esclavo” em Cuba são Miguel Barnet (autor do Livro *Biografía del Cimarrón*) e Juan Jesús Guanche, antropólogo reconhecido pelos estudos afro-cubanos, ambos, vinculados a Fundação Fernando Ortiz. Na catalogação oficial do Projeto pela Unesco, há seis principais categorias³³ que se subdividem em lugares de memórias: as paisagens culturais, os assentamentos, as edificações, lugares, comunidades agroindustriais e obras primas da cultura. De maneira geral, organizou-se uma série de ações investigativas que moveram várias áreas de pesquisa. No que

³³ Na categoria paisagem cultural temos: Valles de Viñales, Trinidad y el Valle de los Ingenios, Poblado y coto minero de El cobre, Paisaje arqueológico de las primeras plantaciones de Café en el sudeste de Cuba; Categoría Assentamentos: Assentamento Regle-Guanabacoa e Comunidad El Naranjo. Categoría Edificações: Castillo de San Severino; Categoría Comunidades Agroindustriais: Cafetal Angerona; Obras Mestras: La Tumba Francesa de la Caridad de Oriente.

tange à Tumba Francesa, em um primeiro momento foi realizado um inventário sobre a expressão e posteriormente foram realizadas oficinas nas três províncias onde se localizam os grupos de Tumba Francesa. O relatório do comitê da *Ruta del Esclavo* informa sobre estas ações realizadas nos anos de 2006 e 2007:

Estos talleres estuvieron dedicados a favorecer, mediante la metodología de investigación/acción participativa, la sensibilización, motivación, conocimiento y reflexión de temas fundamentales sobre el proceso de salvaguardia del “patrimonio cultural inmaterial”, en particular, de la expresión Tumba Francesa. Los tres talleres obedecen al reconocimiento de sendas agrupaciones que cultivan esta manifestación músico-danzaría y que, mediante sus cualidades asociativas urbanas (como la Tumba Francesa La Caridad, de Santiago de Cuba, y La Pompadour-Santa Catalina de Ricci, de Guantámano) o en un contexto rural de muy difícil acceso (como la Tumba Francesa de Bejuco, en el municipio Sagua de Tánamo, en la actual provincia Holguín) mantienen vivas estas manifestaciones durante múltiples generaciones. (Relatório da Ruta del Esclavo, UNESCO, 2007)

As atividades realizadas pela Unesco junto ao Estado cubano fazem parte de um amplo projeto político que, ousadamente, penso ter resquícios dos grandes influenciadores da memória nacional cubana, como José Martí e Fernando Ortiz. Ao longo do período de vigência do Projeto 1994-2006, várias foram as produções bibliográficas sobre os diferentes patrimônios eleitos para compor a Rota do Escravo em Cuba. Todas essas produções compõem esta memória nacional e afetam diretamente na forma como esses grupos se veem e rememoram suas trajetórias.

Neste caminho de investigações e salvaguarda dos diferentes patrimônios, encontramos a Tumba Francesa que consta da categoria obra prima do patrimônio imaterial cubano. Como veremos no decorrer do trabalho, cada grupo de Tumba Francesa vai vivenciar de maneira distinta o processo de patrimonialização auspiciado pela Unesco e a inclusão na Ruta del Esclavo. Há um embate memorial antes mesmo da submissão do expediente: na ocasião para concorrer como Obra prima, é enviado inicialmente apenas o relatório referente à Sociedad de Tumba Francesa Caridad del Oriente de Santiago de Cuba³⁴. Posteriormente, ao ganhar a declaração de patrimonialização, retifica-se a indicação que havia sido direcionada apenas a um dos três grupos e se concede o prêmio a Expressão Tumba Francesa³⁵, de maneira geral.

³⁴ No capítulo 5 deste trabalho, detalho os caminhos que levaram a esta hierarquização dentro do processo de patrimonialização.

³⁵ No site da Unesco onde é apresentado o projeto “Ruta del Esclavo”, ainda aparece somente a Tumba Francesa Caridad del Oriente.

O que essa disputa inicial no processo de salvaguarda indica? Caracterizaria esta situação como uma “ansiedade de autenticidade”, como bem refletem Pourcher & Adell (2011) sobre a transmissão dos patrimônios culturais imateriais. Essa ânsia pelo cunho do Estado e da Unesco se reflete na visibilidade dos grupos porque – no contexto da realidade cubana em que os grupos tradicionais têm diversas dificuldades para manter suas práticas no que diz respeito ao quesito econômico – ser tutelado pela Unesco, significa maior possibilidade de entrada no circuito do turismo cultural do país. Entretanto, há outros impactos que também devem ser considerados além da ânsia pela autenticidade, já que a patrimonialização atinge os discursos identitários. O Projeto da Rota do Escravo estimula a narrativa histórica nacional que exalta o papel dos escravos *cimarrones* e as rebeliões escravas, além da resistência durante o período colonial e parte do período republicano. O projeto constrói lugares de memória que legitimam essa referência, como na obra *El monumento al Cimarrón*, do escutor afro-cubano Alberto Lescay³⁶, nas minas do povoado del Cobre, catalogado na Ruta del Esclavo na categoria de paisagem cultural (SCHMIEDER, 2016). Assim, nessa negociação memorial que passa por esferas macro e micro é que se produz um multimídia em parceria com a Unesco chamado “Tumba Viva” que unifica as pesquisas e todo o processo de patrimonialização da Tumba Francesa.

O multimídia “Tumba Viva” cristaliza uma memória oficial sobre a Tumba Francesa. Em campo, fui questionada constantemente quanto ao porquê de buscar sobre a memória destes grupos se já havia sido feito um vasto trabalho de salvaguarda. Considero que esses questionamentos desconsideram a dinâmica cultural, as reinvenções das tradições e veem como esgotado o estudo de uma expressão tão complexa como a da Tumba Francesa.

Se estamos diante de um governo que marchou na contramão de diversos países que tardaram em recuperar memórias das minorias étnicas, como pensar então essas novas memórias que foram e ainda seguem emolduradas para conformar a identidade nacional? Será que as ações do governo cubano em valorizar as mais diferentes etnias suprem as discontinuidades memoriais que datam do período colonial ou querem vender e construir para si uma memória condizente com seu projeto ideológico?

Quero insistir nesta incursão histórica porque para questionar os processos de patrimonialização e as memórias que simbolizam coletivamente a Tumba Francesa, faz-se necessário conhecer minimamente os caminhos e discursos deste processo. Fernando Ortiz, a geração posterior influenciadas por ele e os acadêmicos que estiveram envolvidos no processo

³⁶ É do escultor cubano Alberto Lescay um monumento famoso em Homenagem a Antonio Maceo, erguido em Santiago de Cuba, sendo Maceo, um dos maiores generais negros das Guerras de Independência.

da Ruta del Esclavo são os que forjaram o discurso oficial sobre a expressão Tumba Francesa e a colocam neste lugar de importância como legado vivo da diáspora africana.

1.5 Um Baile de Tumba Francesa

O baile ou a festa de Tumba Francesa fazia parte dos momentos de sociabilidade e lazer dos escravos. Era uma festa que unia danças, músicas e cantos praticados por escravos que se auto definiam franceses. Qual é a narrativa oficial de origem desta expressão afro-cubana? Como se deu a construção da memória e definição do que simboliza esta expressão? O primeiro registro escrito sobre as tumbas francesas aparece em obras literárias. A obra inaugural é a descrição de Bacardí & Moreau (1979), incluída no início deste capítulo, feita na novela *Vía Crucis*, em que o autor descreve um baile de Tumba Francesa entre os escravos em um dia de São João.

O autor viria a mencionar as Tumbas Francesas novamente em outra obra clássica do período colonial cubano, *Crônicas de Santiago de Cuba*³⁷(BACARDÍ & MOREAU, 1925), na qual escolhe abordar sobre a língua utilizada pelos escravos, assim como fala da diversidade dos assuntos abordados nos cantos. Transcreve numa passagem alguns cantos, como o intitulado *La Francesita*, classificado pelo autor como de temática amorosa. Transcreve também um canto pícaro, *Tabatié mué tombé*, e um de Sátira com *Modenito*. Essa impressão do cronista ainda no período colonial é muito rica para a percepção do passado e do presente da Tumba Francesa.

Los esclavos de franceses tenían una habla especial; “la gerigonza, francés criollo, patuá”, mezcla de la lengua francesa y de distintos dialectos de tribus africanas. Con ella se entendían con sus dueños, con ella entre sí, e hicieronla extensiva también, no sólo a sus convencinos de la misma condición de raza y suerte, sino que aún a los demás esclavos a quienes la maldad humana continuó introduciendo de las costas de Guinea. Quizás por el refinado lujo, y hasta el sibatismo de los amos, se determinó en el esclavo ya por contacto, ya por el medio ambiente, una cultura intelectual mayor que la que poseía el otro esclavo que no era propiedad francesa y cultura debemos llamar a la expansión del sentimiento de la raza oprimida, que al exteriorzarlos había de hacerlos brotar, como en todo tiempo han brotado al igual en los pueblos que sufren, valiedonse de dos artes al servicio siempre de los oprimidos: la poesía y la música. (BACARDÍ & MOREAU, 1925, p. 412).

Após Bacardí & Moreau (1925), há uma lacuna nas menções sobre a Tumba Francesa, ainda que Fernando Ortiz – ao retomar os escritos sobre a expressão em 1949 – diga que neste

³⁷ Primeira versão publicada em 1908.

espaço de tempo, foram folcloristas, poetas e escritores locais que se ocuparam de realizar pequenas menções e registros sobre a expressão, como é o caso de Regino Boti. O poeta Guantanamero mantinha intensa comunicação com Fernando Ortiz, como mostram algumas correspondências publicadas anos mais tarde pela Revista Catauro (BOTI, 2010).

Na seara dos estudos acadêmicos, foi Fernando Ortiz quem inaugurou os escritos sobre a Tumba Francesa, e sua definição para a expressão Tumba Francesa tem sido sistematicamente retomada pelos autores que pesquisaram sobre os grupos de Tumba.

Por Tumba Francesa se entienden unos tambores y, por extensión, ciertos bailes y cantos introducidos en Cuba a comienzos del siglo XIX por los negros criollos de Haití, de donde les viene el apelativo de francesas. Se llamaron franceses a los negros criollos haitianos, esclavos o libres, que ya estaban muy “pasados”, transculturados diríamos nosotros, a la cultura de aquella colonia de Francia, hablando creóle, cantando y bailando a imitación del más elegante francés, del petit maitre o petimetre, o “pepillo” como ahora diríamos en Cuba. (ORTIZ, 1949, p. 2)

Ortiz vai retomar a Tumba Francesa em outros escritos, acrescentando mais elementos sobre a expressão, ou “baile francés”, como chegou a intitular. Os primeiros artigos publicados na Revista Bohemia, em 1949, trazem uma riqueza descritiva que indica que o antropólogo esteve na região oriental cubana e participou de Festas de Tumba Francesa. Inclusive, percebe-se, a partir da leitura destes primeiros escritos, que o autor não tinha claramente uma ideia formada sobre a origem da expressão já que, no segundo artigo, menciona (quando realiza a descrição do baile denominado *masón*) a ligação com a França e com o Haiti através do que se assemelha ao *minuet*, mas também, estabelece semelhanças do *masón* com festividades del vudú (*Loá Congó Savanne*) e de um baile Dahomeyano chamado *massé*.

Os autores que vieram após as publicações de Ortiz, simplesmente, reproduziram sua definição ou acrescentaram novos elementos a narrativa já dada da origem franco-haitiana. Como forma de contraponto para as considerações de Bacardí & Moreau (1925) e Ortiz (1949a), quero trazer a descrição de um *tumbero* de Santiago de Cuba quando descreve os dois tipos de baile praticados na atualidade nas Tumbas Francesas.

Esos bailes comenzaron como una burla, ellos se estaban burlando de los amos, de la forma que ellos bailaban, bailaban refinado con la cabeza erguida, cuerpo erecto, entonces para burlarse de ellos hacen el masón, pero se fue compenetrando más y lo asumieron como su baile. Ya el yubá es sí una ceremonia netamente africana que tiene mucho parecido al que es el vudú africano, gagá, es más africano. (Gilberto Hernández Quiala, 50 años, Mayor de Plaza de la Sociedad Caridad del Oriente entrevista em 09/07/2017).

Considerando a primeira definição de Bacardí & Moreau (1979), a versão de Ortiz (1949a) e a de Gilberto Quiala na atualidade, quero destacar três pontos: o primeiro é distinção

que havia em ser um escravo de dono francês, pois pela descrição de Bacardí & Moreau (1925), não havia opção a não ser tentar aprender a língua de seus senhores. O fato de se reconhecer francês parece indicar um esforço de diferenciar-se daqueles que não sabiam o *patois* ou não eram escravos de donos eram franceses. O segundo ponto é o sentido de não pertencer ao Haiti, mas sim a África; não só na fala de Gilberto ele identifica a origem com o vodu ou o gagá, mas na fala de outros tumberos em que raramente é mencionada a pertença haitiana.

Não quero discordar que foi a onda migratória do Haiti que trouxe os elementos da Tumba Francesa – já que este é um evento estrutural para entender a Tumba Francesa – mas considerar que esse sentimento de pertença ou identificação com as raízes da tumba, parecem remeter muito mais a Cuba, a África e a França que ao Haiti. O fato de ter começado como uma burla, ou seja, uma zombaria em relação aos seus donos é um pensamento que aparece nos escritos de Molorte y Iniciarte³⁸ (197-), assim como os autores levantam a questão de que o baile de Tumba Francesa, poderia encobrir em meio à festividade e o lazer, uma forma de comunicação entre os escravos, que podiam através dos cantos comunicarem-se sem levantar suspeitas.

A expressão Tumba Francesa não era característica de uma única nação ou cabildo, ela abarcava os escravos das mais diversas nações. No entanto, o fato de identificação pelo patois e por uma relação com senhores franceses, gera neste grupo uma configuração similar a dos cabildos, chegando Fernando Ortiz a classificá-lo como “cabildo francés” (ORTIZ, 1987). Destaco este fato, pois mesmo com diferentes nações, a Tumba Francesa tinha elementos característicos dos cabildos como a presença nos bailes de um rei e uma rainha, a corte ou vasallo, e como as demais nações, a centralidade das reuniões estava no baile, que segundo Ortiz (1981) era o coração destas instituições.

Entre o Baile e o espetáculo

O baile de Tumba Francesa aconteceu durante muito tempo nas salas de secar café – onde os escravos festejavam seus momentos de lazer – mas também ocorria nos campos de batalha nas Guerras de Independência e como celebração para conquistas importantes como foi o caso da abolição. A descrição do período colonial pertence a Bacardí & Moreau (1919) como já vimos e foi retomada posteriormente por Ortiz (1949a), que fez uma descrição do baile de Tumba Francesa quando já estava na categoria de Sociedade. Como vimos com Arrechea

³⁸ Texto manuscrito provavelmente da década de 1970, que compõe o acervo da Biblioteca Provincial Elvira Cape de Santiago de Cuba.

(2004), a dissolução dos cabildos aconteceu com o início da República e fez com que estas sociedades de ajuda e socorro, a exemplo das irmandades, tivessem que se autofinanciar.

Ao retomar a descrição de Bacardí & Moreau (1979) do baile de tumba nas fazendas podemos constatar que, ao transformar-se em Sociedade³⁹, há uma nova ordem atuante e vigente, porque muito embora se mantenham os toques, o estilo da dança, os cantos, muda-se o espaço físico, os trajes mais elaborados, a perda em alguns grupos do Rei e da Rainha para adquirir o cargo de presidente ou presidenta. Alguns autores descreveram em seus trabalhos os bailes que puderam observar, trazendo um contraponto para pensar as modificações pelas quais passou a expressão ao longo do tempo. Dentre estes trabalhos, destaco o de Tamames (1955) em que a autora muito influenciada pelo trabalho de Fernando Ortiz, realiza um mapeamento dos grupos de Tumbas Francesas que existiram na região de Guantánamo, trazendo informações também das Tumbas de Santiago de Cuba. A pesquisa de Tamames (1955) tem um papel muito importante não só pelo mapeamento feito pela autora a partir da memória dos tumberos mais idosos na época, mas pela descrição do baile e considerações sobre sua realização.

A una señal de silbato callan y a otra señal del silbato al catá este comienza a repiquetear, siguiéndole los tambores. El mayor de plaza dirige al coro en su recorrido alrededor de la sala. Al coro le siguen las parejas tomadas de la mano. Después de las reverencias al trono y a la imagen, terminado el paseo se comienza el baile propiamente. Rompe la música. El embullo se apodera de los cantantes quienes adoptan su posición preferida para cantar. Un bailador tomando de la mano su pareja la pasea con pasos rítmicos por todo el salón, del trono a los músicos, de los músicos al trono y rompe a bailar. (TAMAMES, 1955, p. 78)

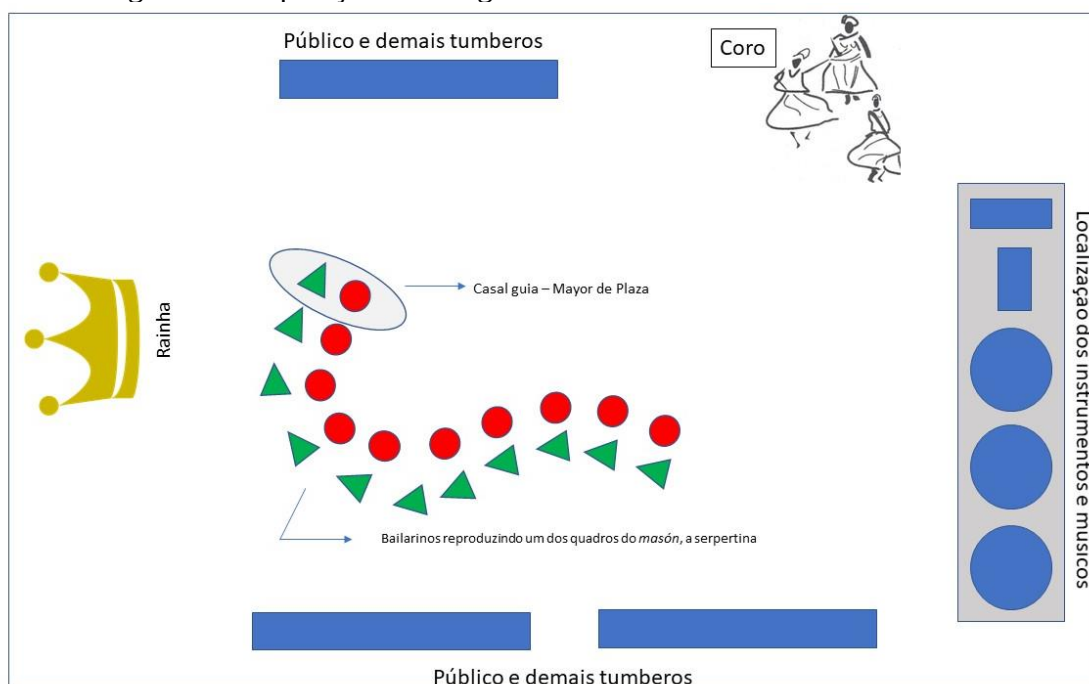
A autora não somente se detém a pensar o que seria o foco de sua pesquisa, a poesia dentro dos cantos de tumba Francesa, mas elenca uma série de inquietudes em relação ao baile, como o caráter religioso que poderia estar oculto na dança. Percebemos que na década de 1950, os tumberos eram em sua maioria veteranos que haviam participado ou colaborado nas Guerras de Independência, chegando ao extremo de uma das sociedades de Tumba Francesa ser conhecida como a sociedade “do reumatismo”. Na década de 1970, assim como a de 1980, destaca-se outra análise feita também com foco na Tumba Francesa Guantamera Pompadour realizada por Alén (1987). Muito embora seu trabalho mais emblemático tenha como ponto central a música das Tumbas Francesas, Alén (1987) traz na parte inicial do livro um relato de cunho etnográfico, mencionando sua imersão junto aos grupos de Tumba Francesa, ainda na época que fazia parte da equipe do Atlas Etnográfico na década de 1970.

³⁹ Aqui faço a ressalva em relação à Tumba Francesa de Bejuco que nunca foi Sociedade, nem tem referências sobre a presença de Reis e Rainhas em sua atuação.

La Mayora de plaza (que ha seguido cantando) suena el silbato, cesa el canto. El bailador se detiene. Algunos presentes colocan pañuelos al bailador: en el cuello, brazos, piernas y terciados al pecho. Toma su pareja con ambas manos y bailan por el salón llegando cerca de la tribuna, él la suelta e inicia el frente, marcando pasos en respuesta al toque del premier. La bailadora se mantiene con pasos ligeros moviéndose por el salón. La mayora de plaza suena el silbato, cesa el baile, unos aplauden y otros comentan. (ALÉN, 1987, p. 32)

As tumbas Francesas passaram por momentos de decadência durante a República e não posso afirmar se este foi o motivo de a maioria dos pesquisadores das mais diversas disciplinas preferirem aprofundar-se nas Tumbas Francesas de Guantánamo que nas décadas de 1970 e 1980 parecia ter um grupo mais coeso. Essa preferência permite que a partir destas descrições e análises se possa construir uma trajetória desta Tumba Francesa. Não obstante, de maneira geral, as três Tumbas Francesas da atualidade (Bejuco, Caridad del Oriente e Pompador) mantêm a execução dos dois bailes mencionados, o masón e o yubá (com a variante do *frente* ou *frenté* – doravante *frenté*).

Figura 8 - Disposição dos cargos da Tumba Francesa no salão de baile.



Fonte: Figura elaborada pela autora a partir das observações realizadas entre os grupos pesquisados.

O Baile ainda é dirigido pelo *mayor* ou *mayora de plaza* que, segundo Ortiz (1992), foi um cargo copiado do exército espanhol ou em referência à figura do capataz da fazenda. O mayor de plaza é o responsável pelo baile, geralmente ele conduz o baile com um bastão enfeitado a exemplo do chachá ou com um apito, que indica as mudanças no salão de baile. O

catá, instrumento de origem africana, dá o sinal de que a festa vai começar. À frente está o *composé*⁴⁰, ou seja, o cantor principal que cria ou improvisa os cantos durante o baile; o *composé* está sempre acompanhado pelo coro, que responde ou repete os estribilhos cantados por ele; quase sempre é composto por mulheres que nas mãos carregam o *chachá*, instrumento de percussão feito de latas enfeitadas com tiras coloridas. O Rei e a Rainha que ficavam em lugar de destaque como vimos na descrição de Bacardí & Moreau (1979) já quase desapareceram. Somente em Guantánamo existe a figura da Rainha que, no início do baile, é cumprimentada por todos os demais integrantes desde o *composé* até os bailarinos.

Figura 9 - Chachá utilizado pelas Tumberas de Bejuco.



Fonte: Danycelle Silva.

Não darei uma descrição mais detalhada do baile (de minhas observações em campo) neste momento, pois cada grupo desenvolve de maneira diferente sua apresentação. Logo, deixarei para detalhar cada uma em sua especificidade nos capítulos seguintes. Comum a todas é a obediência quanto ao início e coordenação do baile feito pelo *mayor* o *mayora* de plaza e a ordem dos bailes, sempre começando com a execução do *baile masón*, passando pelo *baile yubá* e depois o *frenté* (enfrentamento do *tumbero* com o tambor Premier). Geralmente, se toca um *masón* para finalizar. Neste momento, quero pensar na transformação que aconteceu dentro da expressão pois, considero que, já na maioria das atuações da Tumba Francesa, não são mais bailes, festas espontâneas realizadas com o fim único de lazer, mas um espetáculo que é ensaiado, corrigido, reinventado para ser visto pelo público, seja ele de cubanos ou estrangeiros.

Será que ainda se pode pensar na existência de um baile de Tumba Francesa? Concordo com SUARÉZ (2015) que a ideia de baile de tumba está esvaziada, mas não significa que não exista. Embora muito raramente, há reuniões feitas pelos próprios *tumberos* – como nas festas de celebração da fundação da Sociedade – em que se baila Tumba Francesa não apenas para cumprir o compromisso com um espetáculo. Ritos fúnebres feitos aos *tumberos* falecidos, também estão nesta seara da expressão de maneira espontânea. Mesmo se estamos diante da transformação de uma expressão espontânea em um espetáculo, ela não perde seu caráter de resistência, sua marca simbólica e identitária que está registrada na memória familiar de alguns

⁴⁰ Compositor.

tumberos, na memória dos grupos e na memória coletiva nacional. Esses elementos identitários que distinguem a expressão Tumba Francesa podem ser constatados em seus instrumentos musicais, nos passos de suas danças e na letra de seus cantos em *patois*.

Instrumentos

Os registros em relação à musicalidade de toques e cantos mostra a riqueza do baile pela mistura de elementos afro-franceses. Fernando Ortiz (1954) foi um dos que dedicou especial atenção aos instrumentos utilizados pelos afro-cubanos e dedicou dentre estes escritos, um capítulo às Tumbas Francesas. Segundo o autor, os tambores utilizados no baile eram de origem africana, com características do Congo e, sobretudo, Dahomeyanas.

As três tumbas (tambores) que conformam os instrumentos são conhecidas por premier (ou mamier – usado para repicar), Bulá e bulá sécond (secondier – usado para percutir e golpear). Estes instrumentos são feitos de troncos de madeira e cobertos com pele de bode. As tumberas bailadoras e do coro, também utilizam instrumentos complementares parecidos aos maracas, os chamados chachás. Além destes instrumentos, há o catá, instrumento composto também de um tronco de madeira, mas que é tocado com duas baquetas também de madeira.

Figura 8 - Tambora da Tumba Francesa Pompadour Guantánamo.



Foto: Danycelle Silva.

Figura 9 - Da esq. para dir., os instrumentos são o Bulá, Bulá según, Catá e Premier.



Foto: Danycelle Silva.

Geralmente, os tambores têm forma cilíndrica ou cilindro-cônicas e há um fio na borda dos tambores – antes eram feitos de materiais diversos, mas atualmente é colocada uma corda de guitarra – que provoca a diferença na sonoridade. A tambora, outro instrumento que compõem o grupo de instrumentos da Tumba, é utilizada em momentos específicos do baile.

O tipo de toque influencia no uso dos instrumentos musicais, já que para o masón, tocam-se os três tambores, o catá, os chachás e a tambora.

No yubá, a tambora não é utilizada e no momento específico do frenté são tocados somente o tambor Premier que enfrenta o tumbero, o bulá e o catá.

Las tumbas tienen cada una diversas tonalidades. Se tañen a dos manos, ora dando en el borde del cuero y ora más cerca del centro, por medio de golpes “abiertos” o “cerrados”, es decir dejando que sigan las vibraciones de la membrana al ser percutidas, o apoyando por un momento la mano sobre el cuero de modo que sus vibraciones sean cortadas de súbito. (ORTIZ, 1954, p. 132).

Distanciando-me das funções propriamente musicais⁴¹, ressalto que os tambores são envoltos em um imaginário quando se trata da sua nomenclatura ou sobre sua ligação com o sobrenatural. Ortiz (1954) e Tamames (1955) narram que, no passado, os tambores recebiam nomes e em momentos específicos de um dos bailes, eram coroados. A nomenclatura dos tambores confere uma personificação do objeto, que era nominado com o registro de momentos históricos como é o caso das tumbas encontradas em Santiago: “24 de febrero de 1937”, “La Caridad del Oriente”, “La Esperanza”, “La Luchadora”; ou com nomes de santos e de pessoas, como “La Catalina”, “La Chiquita”, “De Pedro”.

Esquenazi (2001) levanta o questionamento se alguns tambores nominados com santos católicos, na verdade não estariam obedecendo uma lógica sincrética influenciada pelos santos

⁴¹ Para um detalhamento da função musical dos tambores consultar os trabalhos de ORTIZ (1954), ALÉN (1987) e ESQUENAZI (2001).

do vodu haitiano (Yanzá - Virgen La Cadenlaria e Papá Ponú -San Juan Nepomuceno, nome de uma das sociedades de tumba guantanameras). Relata Ortiz a presença de um rito feito ao tambor “De Pedro” na extinta Tumba Francesa El Cocoyé em Santiago de Cuba.

Cuando el tambor De Pedro era tañido, siempre se ponía una vela encendida en el borde de su caja, en ofrenda al muerto que era representado por su tumba, dicho sea sin juego de palabras. (ORTIZ, 1954, p. 140)

Durante o estudo de campo, sempre estive atenta ao tratamento dos tambores. Pude observar com maior frequência o da Tumba de Santiago de Cuba. Não vi neste percurso acenderem velas em homenagem a nenhum tambor, mas era prática comum de um dos tumberos mais velho e experiente entre os músicos, passar rum na parte



de cima do instrumento, antes de começar a tocar. Há também um episódio que aconteceu em um encontro da Tumba Francesa Caridad del Oriente e o grupo folclórico religioso Bantú Yoruba. Os grupos se visitaram e, na visita do grupo Bantu a Tumba Francesa em sua sociedade, cada um dos grupos se apresentou para a comunidade que estava presente. Após as apresentações iniciais propuseram uma troca em que os músicos tumberos tocariam os instrumentos do grupo Bantú e vice-versa. Observei de perto esta troca, e não foi possível realizá-la; nem os tumberos nem o Bantu puderam tocar os tambores que não fossem de seus grupos respectivos. Questionei isso aos que estavam presentes e me disseram que os espíritos não permitiram esta troca. Não avancei nesta seara religiosa, pois é um assunto que geralmente os tumberos se esquivam de tratar, afirmando que a Tumba Francesa não tem nada de celebração religiosa⁴².

Os instrumentos utilizados por todos os três grupos de Tumba Francesa são centenários e alguns estão muito danificados. Nas três agrupações, encontrei somente uma pessoa em cada uma delas, geralmente um músico pontual, que sabe dar manutenção nos instrumentos. Geralmente, é um músico de mais idade ou mais experiente. Os tumberos que são responsáveis

⁴² Trarei mais alguns episódios sobre a ligação da Tumba Francesa com a possível ligação religiosa no decurso dos capítulos específicos aos grupos.

por esta função são Gilberto Quiala (La Caridad del Oriente), Ramón Revé (Bejuco) e Emiliano Castillo “Chichi” (Pompador).

Há um total de 20 tambores de Tumba Francesa em Cuba que se tem notícia e registro: 6 tumbas pertencem a Tumba de Santiago de Cuba, 4 Tumbas a Pompador em Guantánamo, outras 4 tumbas pertencem a Bejuco. Duas tumbas estão com o Ballet Folklórico Babul e 4 tumbas no Museu do Carnaval. Vale salientar que um dos únicos Museus em que a Tumba Francesa aparece representada é no Museu do Carnaval em Santiago de Cuba – na ala dos bailes de origem colonial está a Tumba Francesa. Em Santiago de Cuba a Tumba Francesa esteve ligada também através da Tahona (Tajona) aos bailes de Carnaval. A Tahona, segundo Ortiz (1954, p. 109), é uma “transformación de las tumbas francesas, en el sentido de hacerlas portátiles”. A Tahona é uma agrupação de Carnaval centenária nos carnavais santiagueros que perdura até os dias atuais. Abordarei no capítulo da Tumba Francesa de Santiago a íntima relação que existe entre a Tumba e a Tahona. Além dos instrumentos musicais, a dança e tudo o que a envolve é característico da Tumba Francesa.

Danças

As danças giram ao redor dos tipos de baile e contam com um vestuário típico. Como mencionado anteriormente, os bailes de Tumba Francesa nos cafezais ou na época republicana no seio das sociedades (sem desconsiderar Bejuco no âmbito rural) traziam um cuidado por

Figura 11 - Estandarte da Tahona de Santiago de Cuba no Carnaval 2017.



Foto: Danycelle Silva.

Figura 12 - Tumbera Emelina, Santiago de Cuba.



Foto: AC JR.

parte dos frequentadores do baile de certo tipo de vestuário que estava atrelado à dança, realizada nos salões.

Tanto Alén (2001), quanto Ortiz (1954), Tamames (1955) e outros autores que pesquisaram a Tumba Francesa, elencam distintos bailes como o *grayiná*, *mangasila*, *babul*, *masón* e *yubá*, sendo os três primeiros inexistentes na atualidade. Restaram como bailes principais apenas o *Masón* e o *Yubá*, sendo este último composto por um momento que se intitula *frenté* ou *fronté*, em que um só bailarino enfrenta o tambor Premier.

O baile *Masón* é uma reprodução dos bailes que aconteciam na Casa Grande; o *minuet* francês, dançado de maneira jocosa pelos escravos, sinalizava os anseios dos escravos em mostrar que não eram meras mercadorias destinadas a movimentos brutos, podiam perfeitamente dançar o refinado baile francês com toda delicadeza. O baile *Yubá* era a expressão africana que se revelava nos toques dos tambores, na forma de dançar e no ponto alto de um enfrentamento entre tambor e dançarino que beira ao transe religioso (ORTIZ, 1954; ALÉN, 2001).

Ambos os bailes são coordenados pelo *mayor de plaza* que conduz as sessões de bailes, podendo variar cada sessão entre 15 a 30 minutos. Os *tumberos* mais velhos contam que as festas de tumba podiam durar dias e que o baile mais tocado era o *yubá*. Os bailarinos de Tumba Francesa geralmente se vestiam com roupas doadas por seus amos – roupas que davam ao escravo um status social que não fazia parte de seu cotidiano habitual de servidão, mas no momento da dança, trajado como nobre, simbolizava o anseio de mudança e inclusão no contexto em que viviam. Os homens vestindo calça e camiseta quase sempre branca, e as mulheres com vestidos rodados, anáguas e decorados na barra com fitas e detalhes (TAMAMES, 1955).

As mulheres usavam ainda um pano de seda na cabeça, com um nó que podia ser na frente, reproduzindo a forma como usavam no cafezal, ou para trás como as *tumberas* utilizam até hoje. Elas são as que tocam os *chachás* ou *marugas*, que são instrumentos de percussão feitos de latas ou na forma de um maraca, adornados com fitas e no qual são postas sementes dentro para dar sonoridade.

A pesquisa realizada por Rigal (1991), ainda na década de 1990, acerca do vestuário e das danças, é um manual para a prática da dança. Em seu trabalho, a autora traz esquemas dos movimentos dos *tumberos* no salão, de coreografias e de passos. A observação sistemática feita nos três grupos de Tumba Francesa não me permitiu avançar nos detalhes técnicos relativos à dança, no entanto, o sentido explicado pelos *tumberos* desta dança não pode ser descartado. O *masón* é um baile de reprodução do *minuet* e Rigal (1991) faz considerações de elementos afro-

cubanos como o fato de “marcar sin despegar apenas los pies del piso, bien arrastrado [...] sendo igual a la conga oriental” (p. 18). Nesta dança se fazem coreografias onde os casais de tumberos formam desenhos no salão, em círculo, estrelas, se movendo em filas ou se pertina. O toque do masón também é utilizado pela Tumba de Santiago como momento de “tecer a fita”.

O toque de yubá leva a outro estilo de dança e desenvolvimento do baile, segundo os tumberos, nesta dança se reproduz o movimento do pisotear do café para descascá-lo. No caso do yubá, se movem mais rápido, mas sempre em pares e os bailarinos dão muitas voltas uns nos outros. O ponto alto do yubá é a variação do baile Frenté, onde o tumbero que executa os movimentos enfrenta o tambor; seus passos de danças são de acordo com os golpes dados no tambor Premier. A cada golpe, o tumbero tem que responder com novos movimentos de forma criativa e improvisada. As sociedades de Tumba Francesa atualmente possuem coreografias trabalhadas nos ensaios, por exemplo, no caso do frenté em que se ausenta a criatividade do tumbero em relação aos seus próprios passos e entram em cena passos repetidos por todos os bailarinos. Bejuco é uma exceção neste cenário, pois suas apresentações não contam com coreografia específica para nenhuma das danças mencionadas. Por fim, o baile de Tumba Francesa tem sua coroação através dos cantos que ficam sob a responsabilidade do composé e do coro que o acompanha.

Cantos

Para completar esta expressão músico-dançária temos o canto, como já mencionado, de responsabilidade do composé e do coro e que é cantado em patois ou creole. Tanto Tamames (1955) quanto Izaguirre (2015) vão classificar os cantos de Tumba Francesa em categorias temáticas como festivos, civis, políticos, de agradecimento e de lamento. Os temas dos cantos vão variar de acordo com o composé e com a vivência e o momento que se vivencia cada baile.

Figura 13 - Momento do *Frenté*, Tumba Francesa Santiago de Cuba.



Foto: Danycelle Silva

Há uma riqueza no repertório dos cantos da Tumba Francesa, que não tem sido renovada pela quase inexistência nas Sociedades de composés e pela ausência de falantes fluentes do patois como já havia mencionado (MARTÍNEZ, 1985). A autora, linguista de

Figura 14 - Da Esq. para Direita: Composé Maritza e demais coristas da Tumba Francesa de Bejuco.



Foto: Danycelle Silva.

formação, foi a responsável pela transcrição de parte dos cantos das três sociedades, ainda que haja cantos que, por não terem sido transcritos, permaneçam no âmbito da oralidade. Izaguirre (2015), em sua pesquisa com a Tumba Francesa de Guatánamo, fez um trabalho não só de análise dos cantos, mas também de transcrição

como forma de resguardar os cantos mais tradicionais.

Como mostrarei adiante nos capítulos seguintes, os cantos abrem margem para uma série de interpretações sobre a vida cotidiana dos tumberos, mas também sobre seus posicionamentos públicos, e sugerem uma interação entre os grupos de tumba francesa. Trabalho na hipótese de que os cantos podem nos sugerir caminhos para apontar uma rede de solidariedade entre as Tumbas Francesas.

Todo esse baile é uma expressão, um jogo repleto de representações e significados. Desde os tempos em que se fazia a festa nas salas de secar o café, o baile em si, imprimiu em seus participantes um espírito coletivo, ou serviu de refúgio para a opressão da escravidão. Os bailes de tumba deixaram sua marca de resistência cultural, na construção de memórias alternativas como veremos mais adiante. Considerando que não se pode compreender esta expressão cultural desvinculada dos acontecimentos históricos de Cuba, fiz esta incursão para mostrar a trajetória da Tumba Francesa desde as Guerras de Independência, seus bailes republicanos e a forma como a Revolução mudou o rumo de como rememorar o passado. Por ser considerada Obra Mestra do Patrimônio Imaterial de Cuba, é que proponho esta reflexão quanto aos processos patrimoniais, sobretudo, o surgimento de uma nova memória para estes grupos, através da Tumba Francesa em que suas vozes estarão em primeiro plano. O objetivo é que as memórias das famílias envolvidas nas tumbas vão além das descrições momentâneas

feitas por um olhar não nativo e que partam do afloramento de memórias eleitas pelos próprios interlocutores como decisivas para a análise da expressão. São estas memórias que vão traçar as direções adotadas nesta tese. A Festa de Tumba Francesa começou nos cafezais e ainda se mantêm, como no caso da Tumba de Bejuco, em meio ao café. Assim, no próximo capítulo, apresento a única Tumba Francesa rural atuante em Cuba.

CAPÍTULO 2
OUTRAS MEMÓRIAS TUMBERAS:
ENTRE O QUE SE ESCRVEU E O QUE SE CONTOU



Figura 15 - Ernestina Lamothe (Pompador), Consuelo Venet (Santiago de Cuba) e Victoria Videaux (Bejuco). Arte: Andrey Moraes

A memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento. Frequentemente, as mais vivas recordações afloravam depois da entrevista, na hora do cafezinho, na escada, no jardim, ou na despedida do portão. Muitas passagens não foram registradas, foram contadas em confiança, como confidências. Continuando a escutar ouviríamos outro tanto e ainda mais. Lembrança puxa lembrança e seria preciso um escutador infinito. (BOSI, 1994, p. 39)

Usar a memória como instrumento e guia de pesquisa é por vezes desafiador pois, como bem pondera Bosi (1994), há uma infinidade de lembranças que ficam confinadas no gravador ou nas notas do diário de campo. Ao mesmo tempo em que compartilhamos com nossos parceiros de pesquisa momentos das suas memórias pessoais, nos deparamos também com a objetivação das memórias em práticas e rituais. Já mostrei de maneira breve, como as memórias da escravidão em Cuba foram reconstruídas à luz das mudanças políticas da Revolução de 1959. Aqui proponho iniciar o que chamo de embates da memória, onde a historiografia será questionada e dará voz aos próprios tumberos. Uso o termo embate⁴³, que significa “choque, duelo, oposição ou qualquer manifestação de resistência”, pois acredito que ele traduz esse jogo de poderes que dita o tom da construção das memórias nacionais, dos grupos e das lembranças individuais. Trata-se de um embate sem fim, em que essas rememorações aparecem como um campo de conflitos: por trás de tudo que se escreve e do que se conta, há disputas em torno do que merece ou não ser lembrado (TROUILLOT, 2017).

Mas como surgiu a ideia de apreender as memórias como um campo de batalhas? Como estudante estrangeira, constantemente tinha que me apresentar e explicar o que estava fazendo em Cuba. Analisando algumas dessas situações de pesquisa, percebi as contradições que existiam em relação à Tumba Francesa. A primeira situação aconteceu logo na minha chegada em Havana quando fui hospedada por uma professora que me perguntou: “- O que você veio estudar?” Respondo: “- Venho conhecer as Tumbas Francesas!” Noto uma expressão incompreensível no rosto dela e explico o que são as Tumbas Francesas. Ela me confia que achava que eu iria estudar sobre os franceses sepultados no Cemitério Colón. Como ela, muitos lugares que visitei em Cuba, não tinham noção do que eram as Tumbas Francesas. Em outros momentos, apareceram versões conflituosas sobre a tumba, bem como a realização de ações pelo Estado Cubano buscando visibilizar as expressões afro-cubanas como a Tumba Francesa, tanto de modo local como em âmbito nacional através de programas de TV, eleição de lugares de memória, redação de materiais acadêmicos e a inclusão em turnês nacionais onde há a intenção de valorizar a raiz africana na ilha. A exemplo, temos a turnê que a Tumba

43 Definição retirada do dicionário Aurélio Buarque de Holanda.

Francesa Pompadour fez por várias províncias do país ou a participação no Festival Internacional Havana Music World que ocorre todos os anos em Havana. Para finalizar, e mostrar que as expressões afro-cubanas são lugares de conflito e embate, recorro a fala de uma criança tumbera do grupo infantil de Bejuco, quando participou do documentário do Unicef. A criança declarou: “Eu queria que a Tumba de Bejuco passasse na TV, que todo mundo pudesse conhecer a nossa Tumba”. Semelhante a esta fala, eu escutei outras mais, de tumberos de outras tumbas, com o mesmo desejo de reconhecimento.

Estes três exemplos mostram o silenciamento de uma memória marginada, os esforços governamentais e as percepções dos integrantes das tumbas. Neste sentido, quando se analisa diversas facetas de um mesmo fenômeno ou momento histórico, percebe-se que a memória é carregada de representatividade. Nos exemplos citados, a memória sobre a Tumba Francesa aparece sob diversas formas e demandas, cada indivíduo irá recordar algo que diz respeito às suas vivências e reproduzirá as narrativas históricas e sociais às quais teve acesso.

A partir do depoimento da professora em Havana, que desconhecia a Tumba Francesa, podemos pensar que a exaltação desta na memória coletiva do país – que durante séculos ocultou as práticas e rituais de origem africana – é recente. O que se verifica, de modo geral, é a amnésia ou esquecimento destas expressões por parte da maioria da população. Por outro lado, as políticas estatais implementadas para a construção de uma nova narrativa histórica, possibilitam uma visibilidade maior a todos os indivíduos das mais diversas etnias, não suprimindo o ideal de representatividade destes indivíduos. Mesmo tendo o Estado impulsionado ações para a inclusão destes grupos e promovido o fortalecimento das memórias que remetem ao período da escravidão, as memórias que sustentam estas narrativas historiográficas seguem carregadas de poder (TROUILLOT, 2017). Constataremos através das narrativas de origem dos três grupos de Tumba Francesas pesquisados, que memórias foram eleitas para compor a memória oficial da expressão e quais memórias os tumberos elegem para recordar do começo de seus grupos. Apresento as três tumbas enfatizando o começo da trajetória de cada um e destacando o papel fundamental que algumas mulheres desempenharam na preservação destes grupos.

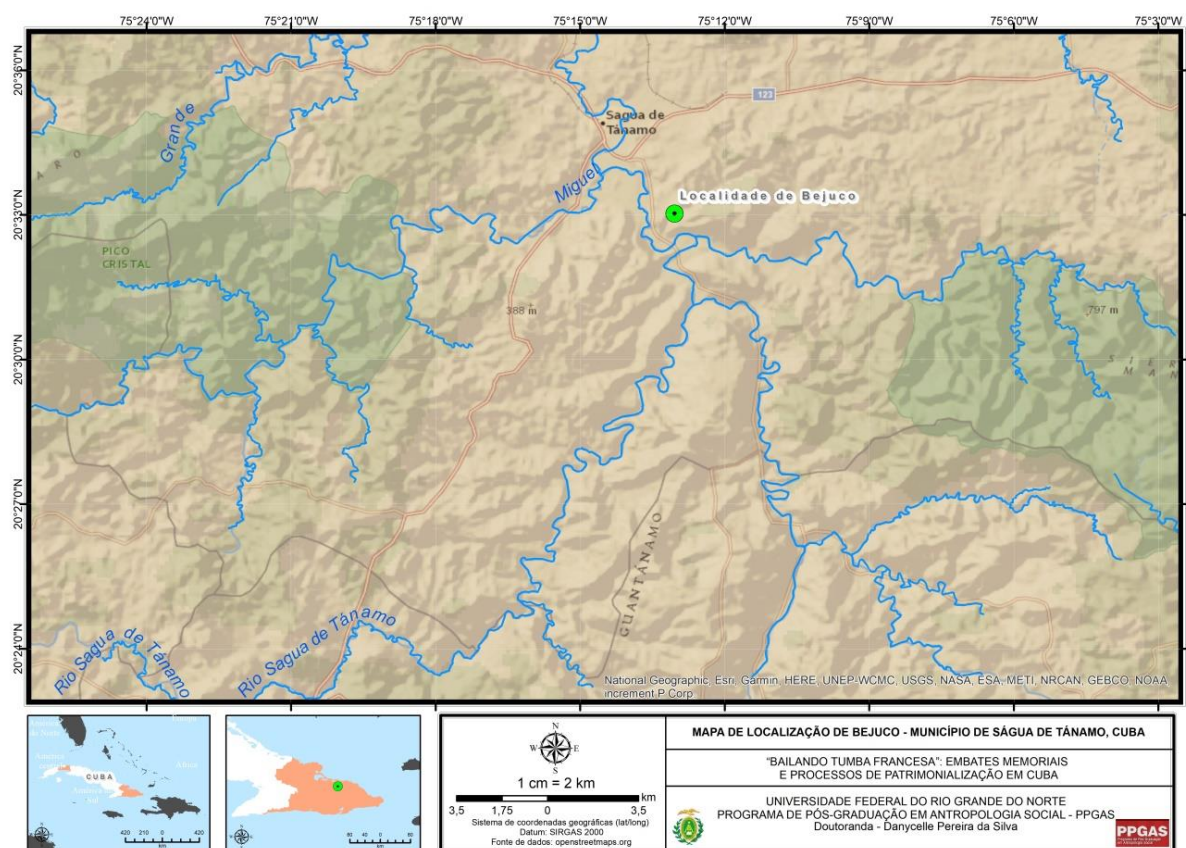
2.1 Bejuco e a Escrava Candelária

“¡Hay montañas difíciles de subir, pero hay frutos que se pueden obtener subiendo esa montaña!” (Maritza Lamothe, Bejuco, 15 de agosto de 2017)

Minha primeira aproximação com os grupos de Tumba Francesa aconteceu através na Tumba de Bejuco. Assisti a um documentário⁴⁴ ainda no Brasil que mostrava a vida de um grupo tradicional em uma zona montanhosa, dedicada ao cultivo de café e, muito embora conhecesse Cuba, não tinha eu a dimensão das dificuldades que me esperavam para chegar até o grupo. Movida pela curiosidade e pelo que vi no documentário, subestimei as dificuldades e logo pensei que essa seria a tumba mais fácil para etnografar.

A Tumba Francesa de Bejuco foi a primeira a ser visitada (em maio de 2016) e minha última atividade de campo na última viagem em agosto de 2018. Pensava que seria fácil fazer a etnografia, mas me deparei com muitos entraves burocráticos na primeira viagem, pelo simples fato da localização geográfica da comunidade.

Figura 16 - Localização da Tumba de Bejuco.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Bejuco é um bairro rural de Ságua de Tánamo, município da província de Holguín. A cadeia de montanhas a qual pertence Bejuco é zona estratégica militar até hoje para Cuba o que implica um controle maior por parte do Estado. Até então, eu não sabia desta informação

44 O documentário “La voz de los sin voz” pode ser acessado pelo link: <https://www.youtube.com/watch?v=W-rau4reShQ&t=737s>

fundamental: isso tornou minha pesquisa (da construção da rede de interlocutores e da ida propriamente a Bejuco) muito difícil. Em Holguín, comecei a fazer contatos na Universidad del Oriente, com pouco ou nenhum sucesso. Foi na tentativa de me relacionar com os professores especialistas da Universidade que percebi o quanto o preconceito estava ainda presente, bem mais vivo que o Comandante Fidel gostaria. O racismo estrutural ainda persiste e nem mesmo as mudanças provocadas na realidade do povo cubano pela Revolução feita por Fidel conseguiram apagar as marcas deixadas pela escravidão. Para resumir minha passagem pela Universidad, trago o comentário de um professor que ri quando falei do meu tema de pesquisa e me disse: “Você está no lugar errado, aqui nós só estudamos os brancos”. Não posso generalizar, nem todos os profissionais daquela Universidade pensam da mesma forma, mas percebi que mesmo havendo a garantia de direitos resguardados por lei⁴⁵ e medidas que incluam o negro em todas as esferas da vida cotidiana, o ranço de anos de preconceito persiste. O racismo, embora seja combatido no âmbito estrutural e constitucional, não deixa de também ser alimentado por discursos estatais que negam uma diferenciação étnica e apostam no discurso da mestiçagem, tratando o racismo apenas como um resquício do passado.

A província de Holguín é majoritariamente branca e uma das mais racistas dentre as quais tive oportunidade de viver. O histórico racista desta província foi analisado por Chacón (2012) que mostrou como a formação social e histórica desta província nos dão pistas para entender este cenário de preconceito racial. O episódio da Universidad não foi um caso isolado; os comentários racistas foram constantes, várias situações constrangedoras me fizeram refletir sobre os preconceitos numa província que elegeu um patrimônio da humanidade como a Tumba Francesa de Bejuco. Graças à solidariedade dos amigos⁴⁶ já feitos em Holguín, pude construir minha rede de interlocutores junto à Tumba de Bejuco. Consegui contatos valiosos,

45 A lei que explicita claramente as sanções sobre casos de discriminação racial aparece de forma incipiente na Constituição de 1976. Depois ela é mais detalhada na reforma constitucional feita em 1992, que amplia o artigo 42 que trata deste tema, incluindo a liberdade religiosa e a condenação de qualquer discriminação neste sentido. A nova Constituição de 2019, não só contempla as pessoas negras mas também sinaliza uma inclusão de outras minorias que permaneciam excluídas do respaldo constitucional – como no caso da liberdade de gênero. “ARTÍCULO 42. Todas las personas son iguales ante la ley, reciben la misma protección y trato de las autoridades y gozan de los mismos derechos, libertades y oportunidades, sin ninguna discriminación por razones de sexo, género, orientación sexual, identidad de género, edad, origen étnico, color de la piel, creencia religiosa, discapacidad, origen nacional o territorial, o cualquier otra condición o circunstancia personal que implique distinción lesiva a la dignidad humana. Todas tienen derecho a disfrutar de los mismos espacios públicos y establecimientos de servicios. Asimismo, reciben igual salario por igual trabajo, sin discriminación alguna. La violación del principio de igualdad está proscrita y es sancionada por la ley” (Constituição da República de Cuba, 2019).

46 O Prof. Ciro Labrada que mesmo estando no Brasil foi fundamental no início deste processo pois me indicou pessoas chaves que facilitaram a chegada até os meus interlocutores.

como o da pesquisadora Haydee Toirac, responsável pela pesquisa do Atlas Etnográfico – que redescobriu a Tumba de Bejuco e foi minha referência nas primeiras entrevistas.

Mesmo enfrentando dificuldades com a burocracia em relação a minha condição de estrangeira, através de contatos familiares⁴⁷, fiz minha primeira visita a Ságua de Tánamo em maio de 2016, levando comigo um bilhete de apresentação feito por Yasel Lobaina Revé⁴⁸, endereçado a Maritza Lamothe Robles, sua prima e coordenadora atual da Tumba Francesa, assim como o contato telefônico de Gerardo Muñoz, historiador de Ságua de Tánamo e da Tumba Francesa, indicado por Haydée Toirac e pela equipe da Oficina do Historiador de Holguín. Minha estadia em Ságua foi complicada pois me senti constantemente vigiada: por ser uma cidade com aproximadamente 56 mil habitantes e ter um centro urbano reduzido, fui facilmente identificada como “estrangeira”. Por causa da falta de pousadas na cidade, fiquei hospedada em uma casa na zona rural. A dona era a chefe do poder popular⁴⁹ daquele bairro e teve que informar às instâncias oficiais⁵⁰ que eu estava hospedada em sua casa. No entanto, ela me ajudou a fazer contatos com Elivânia Lamothe (liderança da Tumba de Bejuco) e com o historiador Gerardo Muñoz que tinha sido recomendado em Holguín por Haydée Toirac, pesquisadora do Atlas Etnográfico.

Nesta primeira visita à cidade, tive como guia o historiador Gerardo Muñoz que esteve em todas as entrevistas que fiz. Ele

Figura 19: Trator que nos levou até Bejuco, parada no bairro El Progreso.



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

47 Conforme sinalizo na introdução deste trabalho, fui casada com um holguinero. Com a ajuda dos familiares dele, que tinham parentes na região de Ságua de Tánamo, viajei para região e, mesmo com os entraves ocorridos, iniciei os contatos com a tumba de Bejuco.

48 Yasel Lobaina Revé é neto de Victoria Robles Robles, professor da Universidade do Oriente, quando conheci Yasel ele tentava fazer sua dissertação de mestrado sobre a Tumba da sua família, mas foi desencorajado pelos próprios pares da Universidade e levado a pesquisar sobre a presença protestante em Holguín.

49 Os conselhos populares em Cuba são grupos que estão presentes em todos os municípios da ilha. Servem de base para a indicação dos candidatos que representam as províncias a âmbito regional e nacional, assim como são responsáveis pela demanda dos moradores daquela região.

50 Em Cuba, todos os estrangeiros precisam estar em casas de aluguel autorizados pelo Estado, ou em Hotéis. Caso o estrangeiro venha a se hospedar na casa de amigos, o dono da casa tem que informar aos agentes migratórios que tem um estrangeiro em sua casa.

foi indicado por Haydée Toirac ainda em Holguín. Gerardo Muñoz tem bastante proximidade com os tumberos, mas essa proximidade ou o fato de ele representar uma instância governamental, já que é o chefe do Museu dos Ex-combatentes afetou o contexto de interlocução das primeiras entrevistas que fiz. Em algumas situações ele queria responder às minhas questões sem deixar que os tumberos se expressassem de maneira espontânea. Por isso, voltei a refazer as entrevistas sem sua presença, constatando que o ambiente e a forma de expressão dos tumberos eram mais descontraídos. Sinalizo isto porque o lugar de fala de cada interlocutor e a situação onde acontece a entrevista se reflete no que é dito, na relação com o entrevistado e no ato de rememorar o passado (GOODY, 2012; POLLAK, 1990).

Nesta primeira visita, Gerardo Muñoz organizou junto com a Casa de Cultura uma atividade em que a tumba de Bejuco participou na zona urbana de Ságuia de Tánamo. O grupo foi homenageado através de uma exposição de quadros feitos por um artista plástico de Ságuia de Tánamo e se apresentou para a comunidade na praça central da cidade. Minha pesquisa de campo em Ságuia e Bejuco sempre demandou um cuidado especial, pois desde a primeira visita percebi que a região é bastante controlada⁵¹ pelo Estado. Alega-se que a região está dentro de um circuito de montanhas que são zonas usadas pelos militares até hoje, assim como fazem

Figura 20 - Ruínas da Fazenda La Dolorita.

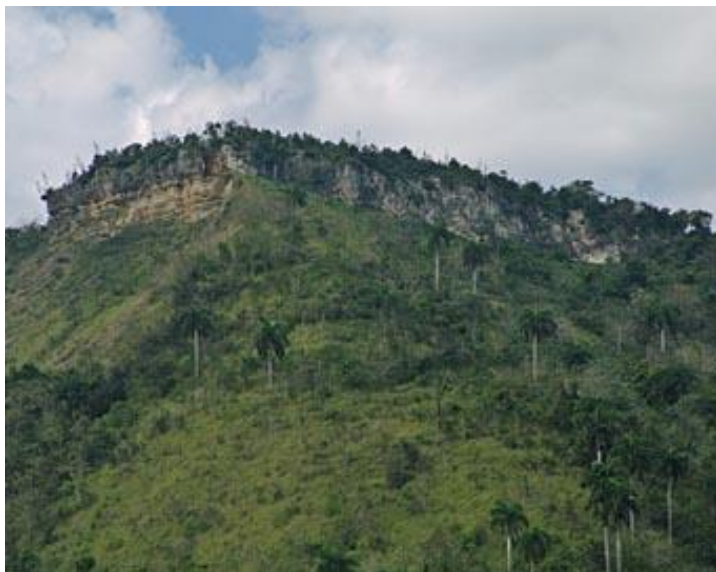


Fonte: Multimedia Tumba Viva.

parte do Plan Turquino – plano que o Estado implementou com objetivo de melhorar a assistência de serviços públicos básicos nestas zonas de difícil acesso. Em 2017 e 2018, fiz novas entrevistas, desta vez sozinha, pois voltei a visitar pessoas que havia entrevistado no ano anterior. Também fui acompanhada em outros momentos, como na subida até Bejuco. Antes de apresentar a Tumba de Bejuco, quero apenas pontuar que estive na comunidade de Bejuco, nas montanhas por apenas um dia devido às dificuldades burocráticas. Em Ságuia de Tánamo estive semanas, mas na comunidade de fato, um dia. Na segunda parte do campo em 2017, consegui uma permissão junto aos órgãos migratórios para poder ir

⁵¹ O controle no meu caso foi sentido desde a chegada, por ter que informar onde estava hospedada, nos museus e bibliotecas, onde para acessar o material fora de circulação precisava de uma constância de vinculação a universidade ou instituição de pesquisa. Para chegar a Bejuco, há pontos de controle militares onde é preciso se identificar, os próprios tumberos precisam informar minha presença na comunidade.

Figura 21 - El Furnial.



Fonte: Multimedia Tumba Viva.

até Bejuco. Esperei por vários dias em Holguín até receber o aval e seguir para Ságua com esta autorização. No dia em que fui subir a Bejuco, aluguei um trator em que somente três tumberos de Bejuco, o agente de segurança estatal que estava vestido a paisana e meu companheiro a época puderam ficar. A ideia e o combinado é que eu ficaria uma semana na comunidade, mas quando cheguei lá, o agente de segurança que me acompanhava me

disse que eu teria que regressar no mesmo dia tarde/noite. Em 2018, estive em Ságua (centro urbano) e em partes da zona rural revendo alguns tumberos que vivem fora de Bejuco.

A frase que abre este capítulo, dita por Maritza Lamothe expressa muito bem meu sentimento em relação às condições de pesquisa nesta província, pois se eu não tivesse subido a montanha, feito o duro trajeto cruzando 18 vezes o rio em um trator, eu jamais teria compreendido, mesmo que minimamente, o que é a Tumba de Bejuco. O caminho até Bejuco era a chave para entender a história, a resistência, a relação com a terra, o silêncio e o desejo de manter esta tradição.

A descrição deste caminho e da cadeia montanhosa onde está Bejuco e outros bairros onde tumberos vivem atualmente são fundamentais para conhecer as memórias da Tumba Francesa. O trajeto até Bejuco pode ser feito de trator, caminhão ou veículos que tenham força para enfrentar o caminho feito de areia, pedras e as muitas vezes em que se cruza o rio. Leva-se aproximadamente uma hora e meia do ponto de embarque que fica fora do centro urbano até a comunidade. Os moradores locais contam com caminhões que fazem o abastecimento das diferentes localidades para deslocar-se. Na época do inverno em Cuba, o rio fica cheio e essas comunidades ficam praticamente isoladas.

As diversas localidades desta zona montanhosa estão situadas às margens do Rio Santa Catalina, afluente do rio Ságua. A razão disso é que a água é fundamental para a sobrevivência das populações e para o cultivo do café, principal plantio da região. Segundo os tumberos, a proximidade com o rio se deve à necessidade de descascar com mais facilidade os grãos de café, além do fato de que é do rio que provém à água para outras demandas básicas das famílias

que ali vivem. Durante o caminho que percorri, Elivânia Lamothe Lara, tumbera de Bejuco, foi indicando vários pontos importantes, como as ruínas da fazenda “La Dolorita” que hoje tem como lugar de referência o nome de Vega Larga. É um lugar que é recorrente na memória dos tumberos de mais idade, como Victoria Robles Videaux,

Había en Vega Larga, porque aún está la casa de los esclavos, se conserva bien, una casa rústica que tiene muchas lajas, de mampostería del año de la cometa, no sé si fueron los esclavos que la construyeron pero sé que habían esclavos, hay unas matas que producen unas frutas que dicen guapén, ahy nacieron alrededor de la casa, están llenos de esas matas. (Victoria Robles Videaux, tumbera de Bejuco, 74 anos, entrevista em 16/08/17).

Como podemos constatar nas memórias de Victoria, durante o difícil, mas impressionante caminho que se faz até Bejuco, há vários lugares de memória, marcos naturais que levam aos moradores da região a relembrar seu passado, sejam de momentos que não participaram fisicamente – como é o caso da escravidão –, seja de lugares que remetem à Revolução – que alguns tumberos compartilharam do desenrolar dos acontecimentos, como é o caso das memórias sobre o lugar “El Furnial”.

Hay una zona que es una de las montañas más alta que circunda El Progreso y Bejuco, que es una cueva, mucho antigua, que se llama El Furnial. Esta cueva, es muy molesto de llegar, no se llega con carro pues hay una parte de camino muy difícil, y ese Furnial, vea si no es de referencia, en la última fase de la Revolución, también se ocupó por el ejército rebelde ese cueva, que es inmensa, la utilizaban como refugio y cárcel de opositores del proceso revolucionario, entonces es casi seguro que los esclavos también la utilizaban y seguro era más molesto pues estaba más inexplorado. (Miriam Cruzata, historiadora local, entrevista em 16/08/17)

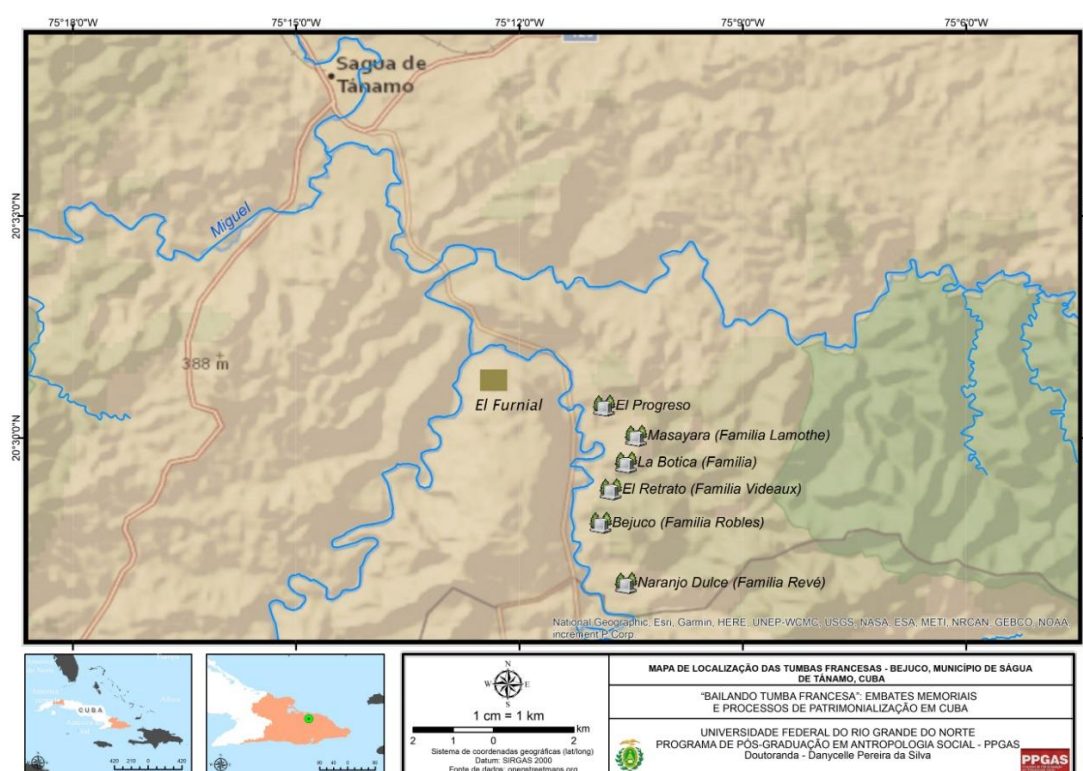
Se observarmos o mapa, podemos constatar a proximidade de Vega Larga com o conjunto de Montanhas *El Furnial*, ambos os lugares de memória são tidos como estratégicos em vários momentos históricos do país. Essas cavernas foram também abrigo para os escravos que fugiam das fazendas de café da zona, como é o caso da “La Dolorita” e “La Catalina”. A partir das memórias que coletei, essa é uma zona de *cimarronaje* (quilombo), ou seja, propícia à fuga e esconderijo de escravos assim como de escravos libertos que queriam estabelecer em pequenos pedaços de terra suas plantações de café e demais cultivos. Conforme podemos observar no mapa, depois da comunidade El Progreso, temos bairros em zonas mais intrincadas. Em cada um desses bairros, ou *bateys*, como chamam os campesinos da região, é preponderante famílias que podem ser identificadas pelos sobrenomes Lamothe, Videaux, Robles, Rosseau – sobrenomes franceses, que através de um processo de nomeação, foram adotados pelos

escravos. No batey de Bejuco, o qual conta apenas com 14 famílias atualmente, predomina o sobrenome Robles cuja origem advém da fundadora deste lugar, a escrava Candelária.

Candelária Robles é a personagem central para entender a Tumba de Bejuco. Todos os tumberos de Bejuco atribuem a ela a fundação da tumba e do bairro de Bejuco. A história desta escrava está no cerne de uma disputa identitária e de uma escolha de memória para a Tumba de Bejuco. A memória da origem deste grupo destoa dos demais, porque eles não reproduzem a memória de uma origem franco-haitiana, eles fazem questão de identificar-se com sua matriz africana.

As memórias contam que Candelária ou *Má Pyiá*, como era conhecida por sua família, era filha do rei da tribo em que vivia na África e que foi roubada do seu povo e fez a travessia como muitos outros escravos. Chegando ao Porto de Baracoa foi comprada por seu primeiro amo, o Senhor Robles, que a trouxe para Guayabal de Yateras, localidade da província de Guantánamo. Nesta fazenda de café, Candelária teve seus 6 filhos com o amo. Os filhos de Candelária também nasceram escravos e carregaram o sobrenome do antigo senhor. Pelos muitos intentos de fugir, Candelária foi vendida a outro francês da mesma região, chamado Eugenio Revé Fousamé, que era dono da fazenda “La Dolorita”.

Figura 22 - Mapa que destaca a localização das comunidades nas quais estão assentadas as famílias da tumba de Bejuco e o destaque para El Fumial.



Fonte: arquivo pessoa da autora.

Mamá y abuelo Francisco nos contaban que Ma'Piyá fue una negra africana muy hermosa, de cabellos largos, una mujer elegante, bullanguera y bien delgada; secuestrada y embarcada a Cuba desde Guinea. Su padre fue rey de tribu dahomeyana, le fue robada su hoja más bella y preciada. (Trinidad Lamothe⁵², Revista Oralidad, 2005, p. 78)

No cafezal do senhor Revé onde a família de Candelária seguiu trabalhando como escravos domésticos é que surgirá a família extensa de sobrenome Robles Revé.

La vende a Eugenio Revé, entonces que pasa, ella viene con sus hijos, y este propietario francés que está en La Dolorita de Ságua de Tánamo también está con la dotación de esclavos, que vino de Haití, y entonces sus hijos comienzan a mezclarse con los negros y negras que, si llegaron de Haití, pero que en la conciencia de los hijos de Candelária no está Haití, está la memoria remontada en Africa. Que pasa, que ese propietario de Ságua tiene el apellido de Revé, y al llegar Candelária con su apellido del antiguo amo Robles, es que aparece la familia Robles Revé. (Yasel Lobaina Revé, 30 anos, entrevista em 08/06/2016)

Há dois pontos a serem destacados nesta memória de Yasel. O primeiro a considerar é a forte afirmação identitária com a África, construída nesta narrativa de origem. O segundo ponto é a união dos filhos de Candelária, com os escravos de outras etnias da dotação do cafezal

Figura 173 - Sepultura de Candelária no centro da localidade de Bejuco.



Fonte: Danycelle Silva.

Revé. A narrativa deixa transparecer uma consciência étnica quando os tumberos se reconhecem numa mesma história entrelaçada por solidariedades. A nomeação dos escravos, que podiam receber ou não o sobrenome de seus donos, marca a união de irmãos de senzala, mas não consanguíneos. Candelária vai passar alguns anos sob o jugo do senhor Eugenio Revé até sua fuga da fazenda, no entanto, as primeiras memórias sobre ela e a Tumba já datam deste período. Tanto Victoria Robles Robles⁵³, como Trinidad Lamothe, primas irmãs, lembram-se de um episódio em que Candelária foi castigada por ir a outra fazenda na localidade de San Andrés para participar de uma festa de Tumba Francesa que acontecia neste lugar. Trinidad conta que Candelária tinha permissão do amo para ir às festas, mas nesta ocasião, saiu com outros negros sem consentimento do dono.

52 Trinidad é a tumbera mais idosa dentre todas as Tumbas, vive fora da região oriental e não foi possível ir a seu encontro; tenho intenções de entrevistá-la em breve caso seja possível voltar à ilha antes do término da Tese.

53 Tumbera de Bejuco, 77 anos, por problemas de saúde vive em Holguín com o neto Yasel Revé.

En aquella oportunidad, ese encuentro estuvo relacionado con los tumberos de las tierras de la comunidad de Andrés, del amo Pedro Viens, otro francés, donde les cogió el día bailando y cantando Tumba Francesa, y fueron sorprendidos por Eugenio Revé. Cuentan que sólo el esclavo tumbero Felipe Revé pudo escapar y coger el monte, encontrándose unos años más tarde con Ma' Piyá, y que tía Carmen, una de las hermanas de abuelo Francisco, recibió como castigo cincuenta azotes, el doble de la cantidad habitual para las mujeres desobedientes, y que como exclamó que si la tierra fuera dinero ella compraría su cabeza, pues se lo triplicaron” (Trinidad Lamothe, Revista Oralidad, 2005, p. 78).

A ida a outras fazendas e a celebração das festas estavam condicionadas às vontades do amo, e como a memória transmitida lembra, mesmo com toda a fama de melhores tratamentos por parte dos amos franceses, a violência física e o jugo da escravidão continuavam fortes nas vidas destes indivíduos. Segundo esta versão, as festas de Tumba Francesa aconteciam em várias fazendas, sugerindo que havia laços de sociabilidade entre os escravos que perderam seus familiares com a ida para Cuba (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014). Assim, as festas de Tumba Francesa são lembradas como momentos em que houve uma resistência a escravidão, reconstrução de identidade étnica, perpetuando uma língua específica, costumes alimentares e os bailes. A festa de tumba é mostrada como espaço de surgimento de novos laços, na qual foram tecidas novas redes de relações pessoais para se opor a tutela dos donos.

A festa no cafezal, como é evocada por Trinidad, unia esses escravos em torno do ritual, dava-lhes a possibilidade de compartilhar momentos e vivências em que podiam sentir-se indivíduos e não mercadorias. Forja-se assim, uma identidade em torno de um grupo étnico que será determinante na formação de uma tradição ou expressão cultural geradora da continuidade de uma memória identitária tumbera (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

Nesta luta pela liberdade, a *cimarroje*, ou seja, a fuga para quilombos, é uma constante nas memórias. Trinidad Lamothe afirma que Francisco Robles, filho de Candelária, foi o maior cimarrón da zona onde está Bejuco. Toda a família de Candelária vai colaborar com o exército Mambí pela independência de Cuba e vão seguir o caminho de muitos negros optando pela vida fugitiva, em busca de um lugar que pudessem ficar longe do jugo do senhor e sobreviver.

Muchos de ellos se incorporaron directamente a las tropas de Maceo, y además Antonio Maceo pasaba por ahí, las fuentes orales me han dicho que al llegar Antonio Maceo en cierta ocasión, a donde estaba las ruinas del cafetal La Dolorita, que es un lugar que se llama Vega Larga, Maceo conversó con los esclavos de allí y les dijo que buscaran donde meterse loma arriba, y fue eso que hicieron ellos, unos kilómetros más arriba, alrededor de 5 o 6 km, se adentraron y armaron una comunidad y esa comunidad fue Bejuco. (Gerardo Muñoz, historiador de Ságu de Tánamo, entrevista em 16/06/17)

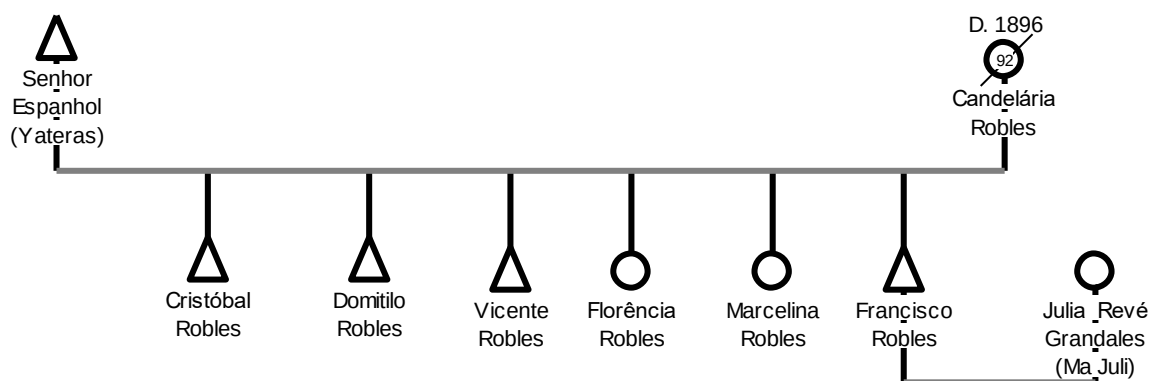
A partir das memórias coletadas, Bejuco mostra características⁵⁴ semelhantes a de um antigo quilombo que foi ocupado por escravos que fugiram, em particular, para apoiar o exército libertador. Neste contexto, a localidade recebeu esses irmãos de senzala, ocasião em que irá se perpetuar a família Robles Revé, levando adiante a tradição das festas de Tumba Francesa na comunidade. Os laços pessoais feitos no âmbito do cativo, se consolidaram com as festas de tumba. A rede de solidariedade aparece na ocupação espacial de toda área territorial montanhosa à margem do rio Catalina onde estes escravos se casaram e formaram núcleos familiares, como é o caso da extensa família de Candelária Robles.

Como podemos observar no mapa (p. 83), há núcleos familiares ligados à descendência de Candelária nos bairros de San Lucas, El Progreso, Majayara, El Retrato e Naranjo Dulce. O exercício de refazer a genealogia desta extensa família foi desafiador. Engatinhei nesta direção, baseando-me na pesquisa realizada por Suarez (2015), nas anotações de Gerardo Muñoz e em minhas entrevistas. Ainda que não tenha uma árvore completa e densa, as memórias genealógicas revelam informações sobre o surgimento de Bejuco, pois refletem memórias eletivas e as escolhas de parentes. Também é a principal maneira de contar a história da família, que revela outros laços além dos vínculos consanguíneos (CANDAU, 2011). O parentesco e o método genealógico foram de suma importância para entender o passado em Bejuco.

A reivindicação de uma genealogia é uma pista para compreender os jogos identitários que são vivenciados e afirmar uma história comum.

Candelária teve com o primeiro amo seis filhos: Cristóbal (conhecido como Pá Tok), Domitilo, Vicente, Florencia, Marcelina e Francisco. Destes filhos, os únicos de que se têm maior informação são Cristóbal e Francisco Robles. É por estes dois filhos de Candelária que

Figura 184 - Árvore simplificada da primeira geração da família de Candelária.



Fonte: elaborado pela autora.

⁵⁴ A categoria quilombo não existe em Cuba, mas todos os elementos encontrados na comunidade apontam para o território como antigo quilombo.

irão aparecer os núcleos familiares Robles Revé e Robles Lamothe. Nas gerações seguintes a dos filhos de Candelária, seus netos irão se casar com indivíduos dos núcleos que em sua maioria são de antigas famílias escravas que carregam o nome de seus amos, como nos mostra os sobrenomes Videaux e Caimet. Através da árvore e seus sobrenomes, podemos perceber que os escravos tomavam para si os sobrenomes de seus senhores⁵⁵, como também mostra Weimer (2013), no caso brasileiro. É interessante destacar que o processo de nominação até hoje em Cuba, resquício do período colonial, ocorre pela transmissão do sobrenome paterno. Tomemos como exemplo a família de Francisco Robles, um dos filhos de Candelária.

Ao casar-se com Julia Revé Grandales (Má Juli), os filhos do casal vão receber o sobrenome Robles (do pai) e Revé (de sua mãe); logo a família de Candelária pode ser facilmente identificada uma vez que seus filhos só carregavam um sobrenome, o Robles ou em algumas grafias aparece como Noblet, em referência ao pai de seus filhos. Insisto neste processo de nominação e de união entre as famílias escravas

Figura 25 - Elivânia Lamothe mostrando o túmulo de Candelária localizado no centro da comunidade de Bejuco.



Foto: Danycelle Silva.

pois ele constitui parte importante para a perpetuação da Tumba Francesa de Bejuco. Neste movimento de compreender e entrecruzar memórias é que podemos entender esta Tumba Francesa em particular, ligada a família da escrava Candelária. Do mesmo modo, podemos pensar sobre como o parentesco e a prática da Tumba Francesa se misturam quanto às memórias desta família ou destes núcleos familiares. Uma lida nos nomes dos tumberos vai revelar não somente que os núcleos familiares Robles, Revé, Videaux, Lamothe e Moracén estão atuantes desde o período colonial dentro desta tumba, mas de uma tradição de transmissão familiar.

55 No livro de Batismo nº 5 da Paróquia de Ságua de Tánamo constam os registros de imigrantes franceses do século XIX, encontramos listados colonos, proprietários da região que carregam o mesmo sobrenome dos núcleos familiares da Tumba Francesa, como Adolfo Videaux, José Eugenio Revé que consta como natural de Mirande na França, e sua esposa também de Mirande, Antônia Lamothe, Julio Osório Revé, Carlos Duboys Revé, José Alejandro Bientz, estes colonos da região denominada “La Catalina”.

Os lugares de memória, a seletividade das lembranças, a perpetuação da prática da tumba, mostram que Carsten (2007) estava certa em afirmar que não se pode pensar em parentesco e memória como caminhos separados. São caminhos que se unem perfeitamente para trazer à tona elementos de grupos e famílias que muitas vezes estavam à margem das memórias oficiais. Segundo os tumberos, e como está escrito no local no qual Candelária está sepultada no centro do bairro de Bejuco, ela faleceu no dia 2 de dezembro de 1896, no fim da Guerra de Independência, com 94 anos de idade.

Antes de morir, Ma' Piyá pidió a sus hijos Cristóbal y Francisco que la enterrasen aquí. Al morir contaba con noventa y cuatro años. Y mi abuelo, junto su hermano Pa' Tok, compraron a la mitad de estas tierras, con mucho sacrificio y luego del fin de la esclavitud en Cuba, un total de veinte caballerías a 10 pesos cada una, pertenecientes al antiguo hacendado José Oñate, condueño de lo que se conoció como la hacienda Castro, donde hoy nos encontramos aquí, en Bejuco. Y como es la vida de sabia, y la historia que no se equivoca aunque la cuenten los hombres, a los dos años de enterrada nuestra bisabuela africana, nació en ese lugar un árbol llamado Yana, de África, que ha sabido proteger y representar el sitio, como para que nunca nos equivocáramos en el lugar donde está exactamente el enterramiento, ubicado en el justo medio de lo que hoy se conoce como Bejuco. (Trinidad Lamothe, Revista Oralidad, 2005, p. 80).

O túmulo de Candelária, cuja sede está no centro da comunidade, evoca de maneira constante a memória de pertencimento; configura-se um lugar de memória e sinaliza para as gerações atuais o compromisso com suas raízes, com a Tumba Francesa. Como afirma Candau (2011), “todo indivíduo morto pode converter-se em um objeto de memória e de identidade, tanto mais quando estiver distante no tempo” (p. 143). O túmulo de Candelária é um lugar de memória, é um local quase sagrado para a comunidade, referência identitária da escrava rainha desta Tumba Francesa. Próximo a este lugar de memória, os tumberos vão tocar e dançar em homenagem a sua ancestral e, por manter vivo seu desejo, carregam a expressão da Tumba Francesa até os dias de hoje.

As memórias que compõem esta narrativa sobre Bejuco e sobre Candelária sinalizam que, mesmo que autores regionais e nacionais tenham incluído a expressão Tumba Francesa em passagens constando como herança afro-cubana, as memórias dos tumberos da família de Candelária avançam no sentido de trazer detalhes valiosos que compõem um universo pouco conhecido. Baseado nestas memórias, temas como a fuga de escravos, o casamento no âmbito da escravidão e as lutas pela liberdade, ganham mais força e ultrapassam a ideia de um grupo rural isolado que perpetuou passos de dança e baile. Encontramos nestas memórias a resistência, as lutas e os costumes deste período que ainda é carregado de silêncios. A Tumba de Bejuco,

assim como as outras Tumbas Francesas – a exemplo da Pompadour, marcada por sua liderança feminina – possui memórias a serem revisitadas.

2.2 A Pompadour e suas mulheres

Nosotros somos parte de lo que desde hace cien años han hecho nuestros familiares, no tenemos limitaciones y lo que sentimos viene de muy dentro de cada uno de nosotros. (Damaris Limonta, atual presidente da Tumba Pompadour em entrevista a Revista Oralidad em 2005).

A Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Riccis tem sua sede no bairro da *Loma del Chivo* no centro urbano de Guántanamo. A Pompadour foi a última tumba que conheci, já em 2017, pois na primeira ida a campo em 2016 não foi possível realizar a viagem até Guantánamo. No entanto, este grupo foi muito comentado pelas outras tumbas pelo fato de seus integrantes receberem um salário do Estado como um grupo folclórico desde a década de 1990. Coloco este fato porque ele é o mote para pensar e analisar muitos elementos que despertaram ainda mais minha curiosidade como pesquisadora já que me movia entender como os membros da Sociedade vivenciaram este processo e que impactos e diferenças o fato provoca dentro do grupo. Mais tarde, ao conhecer a tumba, percebi que receber um salário é também o motivo constante da reafirmação deles em relação ao sentimento de pertença que existe com a Tumba Francesa, como fica expresso na frase da atual presidenta Damaris Limonta que abre esta seção.

A primeira vez que vi a Tumba Francesa Pompadour em atuação e tive contato com os tumberos foi em Havana, em 2017, no início do estágio sanduíche, quando descobri que o grupo participaria de atividades dentro do Festival de Música Havana World Music. Nesta ocasião me apresentei somente para Emiliano Castillo, diretor musical da tumba, esclarecendo sobre o objetivo da tese e quanto ao meu intuito de trabalhar com o grupo. O contato foi rápido, mas foi muito valioso assistir à apresentação da tumba em meio a um público variado de cubanos e pessoas de diversos países que estavam no evento que acontece todos os anos na capital cubana. Neste momento, pude perceber características singulares deste grupo e que ficarão melhor compreendidas ao longo do trabalho, no qual quero não somente recuperar a memória de origem da Pompadour, mas também explorar sobre o papel das mulheres na perpetuação da tradição e das reinvenções pelas quais passaram. Enfatizo a importância das sociedades para os cativos que iniciaram a prática, sobretudo, demonstrando o papel

protagonista nas lutas pela abolição assim como posteriormente na fase republicana do país pela igualdade do povo negro.

Naquela ocasião em Havana, fiz o primeiro contato que consolidaria minha rede de interlocutores em Guantánamo. Emiliano Castillo foi indicado para falar comigo em Havana pois é um dos principais “guardiões”⁵⁶ da memória da agrupação. A busca por suporte no âmbito acadêmico me fez conhecer o Prof. Manuel Coca Izaguirre que, naquele momento, era o nome de referência mais atual sobre o grupo. Incluo o nome do Prof. Manuel Coca como mais um interlocutor desta pesquisa, pois ele vivenciou momentos pontuais desta Tumba Francesa enquanto pesquisador e pôde compartilhar comigo essas memórias. Nesta construção da rede de interlocutores em Guantánamo, ter contato com pesquisadores da Cátedra de Estudos Afro-caribenhos também foi fundamental, pois as trocas entre as práticas deles e as pesquisas que haviam sido feitas no Brasil (enquanto pesquisadores e indivíduos) sinalizaram lacunas a explorar em relação à própria expressão Tumba Francesa, bem como quanto ao contexto social e histórico da cidade de Guantánamo.

Em Guantánamo, voltei a sentir o receio por parte de alguns em conversar com uma pesquisadora estrangeira, em ter que informar ao Centro da Música Guantanamera, “responsável” pelo grupo, o que eu estava fazendo ali e o que pretendia. Não tive empecilhos para realizar entrevistas, mas acredito que alguns documentos importantes sobre o passado das tumbas francesas, como os manuscritos e apontamentos de campo feito por Tamames (1955) ainda são retidos nas mãos de alguns estudiosos da cidade os quais insistem num pensamento de colecionar relíquias e memórias de um passado que não deve ser privativo a alguns, mas público.

A Sociedade de Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Riccis está localizada em um bairro marginal do centro urbano de Guantánamo, tem sede própria, e é um dos elementos identitários mais importantes da cultura Guantanamera. Eu quero, antes de prosseguir na investigação das memórias próprias desta tumba, fazer considerações sobre a formação da jurisdição de Guantánamo, das lutas que compõem uma memória importante para compreendermos a fundação da Tumba Francesa Pompadour e sobre a fixação dos colonos franceses nesta província.

⁵⁶ Segundo Le Goff (2003), os “guardiões da memória” são assim definidos: “[...] Nestas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, homens-memória: ‘genealogistas’, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, ‘tradicionalistas’, dos quais Balandier diz que são “a memória da sociedade”, simultaneamente depositários da história objetiva e da história ideológica. (p. 425).

Memórias de Velhas Tumbas

O apanhado histórico das guerras de independências cubanas mostra que os tumberos estiveram envolvidos direta ou indiretamente nesse processo histórico. Para avançar e compreender o sentimento de pertencimento dos tumberos de Guantánamo é preciso mais uma vez regressar a este momento de lutas e resistência.

A região onde atualmente encontra-se localizada a província de Guantánamo era, até 1870, no período colonial, jurisdição de Santiago de Cuba quando foi declarada vila. A chamada região da Santa Catalina estava dividida em grandes propriedades que no momento da primeira onde migratória franco-haitiana a Cuba (meados de 1790), desperta interesse nos colonos franceses, pelas características inerentes da região de poder implementar o cultivo do café, atividade que já faziam com excelência no Haiti. O preço das terras foi facilitado pelo governo espanhol visando à integração e o desenvolvimento da área. Desta forma, as terras de Manuel Justiz Ferrer que estavam dentro da região da Santa Catalina, cujos limites eram os municípios de Jamaica, Jobito, Mata Abajo e Arroyo de Plátanos, foram as primeiras áreas adquiridas pelos colonos franceses que, para a aquisição de tamanha extensão, formavam sociedades onde cada colono tinha direito a 20 caballerías⁵⁷ (SEVILLANO, 2004). O destaque para a chegada dos colonos franceses à região é importante, pois é a partir da sua fixação e do plantio cafeicultor que podemos vislumbrar o mapeamento das tumbas que anos mais tarde Tamames (1955) faria na região.

Sistematicamente, a região da Santa Catalina e suas adjacências foi ocupada pelos colonos franceses que carregam sobrenomes que mais tarde aparecerão nas árvores dos meus interlocutores – como Sabón, Despaigne, Jarrosay, Durruthy, Vegué. A mão-de-obra escrava era à base das plantações de café.

O trato diferenciado dado aos escravos e a permissão de práticas como a Tumba Francesa não impediam que os cativos se organizassem e participassem das lutas pela Abolição e nas guerras de Independência do país. As memórias dos tumbeiros de Guantánamo sobre a resistência e a luta pela igualdade de direitos ultrapassou o período de Independência e entrou para a fase republicana com a participação de muitos negros da região no movimento conhecido em Cuba como “o massacre dos independentes de cor”. Após tornar-se República, a ilha entra no período neocolonial americano, durante o qual as promessas e as conquistas tão esperadas pelo povo negro não chegaram. Nas palavras de Castro (2008),

⁵⁷ Uma “cabelleria” equivalia a aproximadamente 1.858m².

en las condiciones de exclusión social casi completa de las actividades económicas, negros y mestizos permanecieron en la práctica en un estado que equivalía al del liberto en la época en que imperaba la esclavitud; su status jurídico, aunque amparado teóricamente por la Constitución, no estaba reflejado en su status social. (p. 16)

Foi nestas condições que, em 1908, veteranos do antigo exército que lutaram nas guerras de independência se organizam em torno de um partido político, a “*Agrupación Independiente de Color*” em Havana. Com o objetivo de adquirir representatividade nas eleições que estariam por vir, eles conquistaram espaço e fundaram sedes em várias cidades na ilha, inclusive Guantánamo. Com a chegada da chamada Lei Morúa em 1910, que proibia partidos que tivessem motivações por razão de raça, começaram os confrontos e protestos armados. O auge das perseguições pelo cumprimento da Lei Morúa acontece em 1912 com um grande massacre. Durante 50 dias de intensos confrontos mais de três mil negros foram mortos, com maior abrangência nas cidades orientais de Santiago de Cuba e Guantánamo.

Uma das rainhas da Tumba Francesa de Guantánamo, Leonor Terry, já falecida, em entrevista a Perez et al. (2013) explica como seu pai esteve envolvido neste movimento: “...*en la primera guerra que hubo aquí, mataron a mi papá y mis tías, como vivían aquí, en Guantánamo, fueron al campo donde vivimos nosotros y trajo a mi mamá que estaba en estado de mí, porque yo no conocí a mi papá*”. (PEREZ et al, 2013, p. 59). O depoimento da antiga rainha tumbera mostra que sua família aparentemente participava do partido Independientes de Color. Esse fato é interessante para pensar que mesmo depois das lutas pela independência os negros seguiram vivendo em uma sociedade desigual e racista.

Figura 19 - Leonor Terrys, antiga Rainha da Pompadour.



Fonte: Acervo pessoal de Leonor Terry.

Neste cenário hostil, a população negra e suas práticas culturais e religiosas também eram combatidas, sendo motivo de constante suspeita, ainda mais as sociedades como a Tumba Francesa, pois estas promoviam reuniões com frequência determinada e aglutinava antigos combatentes das lutas do período colonial e republicano. Quero mencionar novamente a defesa de Federico Durruthy, enviada ao governador de Santiago de Cuba em virtude do fechamento da Sociedad Hermandad de la Caridad que, segundo o documento, radicava em Guantánamo desde 1881 (Anexo 01). O tom do documento mostra uma defesa justificando a importância cultural da sociedade e afastando qualquer vínculo ilícito ou religioso.

Entre os anos de 1790 e 1804, a região da Santa Catalina recebe a primeira onda migratória vinda do Haiti. Essa fixação haitiana desperta um forte sentimento de repulsa pela criação de um esteriótipo para os escravos dos franceses ou advindos do Haiti. Ser negro de origem haitiana era sinônimo de rebeldia, violência e inferioridade. Sobre os haitianos, recaía a culpa pelos diversos males que acometiam Guantánamo; eram os bruxos, aqueles que tinham as práticas religiosas mais tenebrosas, eram os culpados por trazer e transmitir enfermidades como a peste bubônica, a malária e o paludismo. Sevillano (2004) elenca diversas situações de preconceito reportadas nos jornais guantanameros contra os haitianos e seus descendentes. Traz ainda, elementos que mostram como as sociedades de Tumba Francesa tiveram suas práticas afetadas por estarem associadas a uma origem franco-haitiana ou relacionadas às lutas pela igualdade racial que começaram no período colonial e adentraram a República com os massacres dos “*Independientes de Color*”.

La represión en la ciudad se hizo sentir con fuerza; las autoridades locales clausuraron las sociedades de color; (...) Han sido clausuradas las sociedades de elementos de color, la Tumba Francesa San Juan, San Benito, La Caridad y otras. (La Voz del Pueblo, 17 de junio de 1912, p. 61)

Na citação do jornal da época, sobre o Massacre do partido “*Independientes de Color*”, percebemos como a repressão recaiu sobre as famílias tumberas. Sevillano (2004) chega a citar outras situações em que aparecem evidências de prisões e perseguições, como é o caso relatado de Maria Durruthy, que é descrita no jornal como uma bruxa que foi acusada de provocar ataques de loucuras em duas mulheres brancas só por lhe dirigir a palavra.

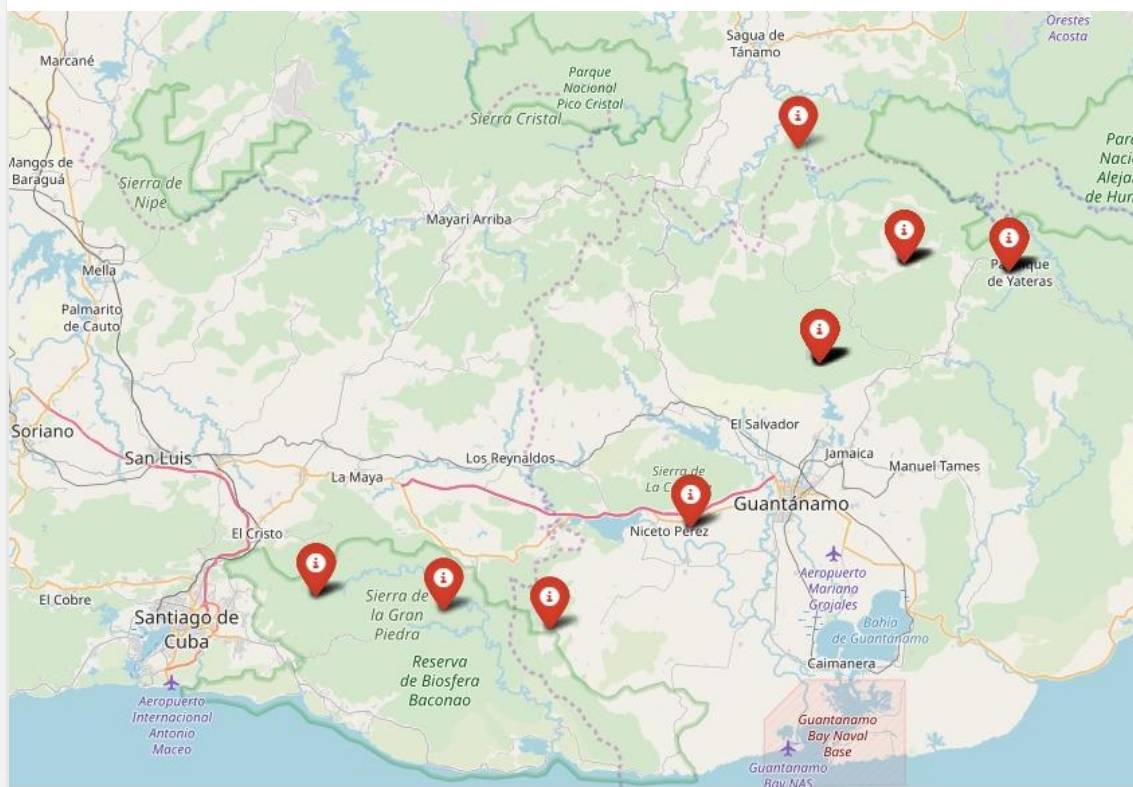
Fica claro que as tumbas francesas guantanameras funcionavam não só como um espaço de ócio de seus associados, mas também era um espaço profícuo de refúgio para o cenário social desfavorável. É importante destacar o surgimento de um novo ciclo migratório já no período republicano, entre os anos de 1915 até 1928, em que se constata a chegada de mais de 200.000 mil haitianos às províncias orientais (SEVILLANO, 2004). Esse número indica que a

discriminação em relação ao haitiano se viu reforçada, e isso se estendeu a todas as atividades culturais relacionadas com a origem franco-haitiana.

Conforme aponte, os negros continuaram se organizando e se mobilizando nas mais diversas esferas; uma delas foi o movimento literário que teve sua ascensão na década de 1930, com destaque na região oriental, para o poeta Guantanamero Regino Boti. A poesia mulata, como categorizou Ortiz (2015), foi uma forma de incluir o movimento negro no âmbito das artes. Regino Boti (2010) foi um interlocutor direto de Ortiz sobre as tumbas francesas de Guantánamo, assim como escreveu no auge do movimento literário, “Babúl”, poema sobre os toques onomatopeicos da Tumba Francesa. Boti revela a Ortiz em uma de suas cartas que havia realizado entrevistas em *patois* aos mais velhos tumberos das Sociedades ainda atuantes, com ajuda de um amigo, mas este manuscrito jamais veio a público.

Somente na década de 1950, com o trabalho de Tamames (1955), é possível compreender a dimensão da quantidade de tumbas, o perfil dos tumberos e a localização. Os dados que Tamames (1955) irá analisar são baseados nos estatutos de três sociedades guantanameras: “Santa Catalina del Guaso Reformada conhecida como Pompadú”, “La Caridad” e “San José de la Sidra”. Também inclui as entrevistas que realizou com os membros

Figura 20 - Mapa da localização de antigas sociedades de Tumba Francesa presentes na região oriental.



Fonte: elaborado por Fernando Maciel com o cruzamento de entrevistas feitas pela autora e Elisa Tamames (1955).

da Pompadour (Guantánamo) e La Caridade del Oriente (Santiago de Cuba) na década de 1950, quando realizou as pesquisas. Baseando-me nos dados fornecidos por Tamames (1955), Sevillano (2004) e nas entrevistas que realizei, apresento um mapa que localiza estas sociedades.

O mapa mostra que a região da Santa Catalina, Yateras, as zonas marginais a Guantánamo e a zona próxima a Gran Piedra (jurisdição de Santiago de Cuba), constam com ocorrências de grupos de Tumba Francesa. Sevillano (2004) traz em seu trabalho os nomes de colonos franceses e as regiões ou localidades em que instalaram suas propriedades⁵⁸. Se por um lado temos uma escassez de registros produzidos ou que remetam a detalhes da vida dos antigos tumberos que foram escravos ou libertos, por outro lado, podemos construir novas memórias através da onomástica (práticas de nomeação) e dos vínculos de solidariedade estabelecidos pelas sociedades (MARQUES, 2015).

No caso das tumbas, elas trazem as práticas de nomeação – muito recorrente nas colônias portuguesas como o Brasil, em que o escravo podia escolher seu nome – ou de repassar para seus filhos e descendentes um nome de família de origem africana. Este nome passa a compor um nome de família, como por exemplo no caso da família Durruthy (WEIMER, 2013; MARQUES, 2015). A outra forma de nomeação, diante da impossibilidade de intervir na eleição do próprio nome, era que o nome fosse escolhido pelo senhor francês, conforme podemos constatar nas famílias tumberas de Guantánamo com os sobrenomes Vegué, Jarrosay, Chibás. A partir da análise dos nomes dos colonos franceses, e da recorrência dos sobrenomes franceses entre os tumberos, podemos deduzir que a prática nominal nesta região de Cuba era feita de forma similar ao caso relatado por Burnard (2001) na Jamaica, onde os fazendeiros eram os que detinham o poder de nominar seus escravos, que geralmente tinham identificação apenas com o primeiro nome.

Tabela 01 – Relação entre os nomes dos tumberos e os dos colonos franceses⁵⁹

Tumbero	Colono francês/ Cafetal
Ernestina Lamotte Vegué	Julio Begué / Cafetal Bella Vista (Yateras)
Ofelia Jarrosay (falecida)	Luís Jarrosay / Ojo del Agua (Jamaica)
Angel Megret (falecido)	Juan Megret / Ojo del Agua
Jaime Elisastre Chivás	Eduardo Chivás / Los Narajos (Yateras)

Fonte: Danycelle Silva.

O nome é veículo tanto de memória quanto de identidade. Se por imposição ou não as famílias carregam estes sobrenomes não se sabe. Se esses sobrenomes se mantêm até os dias de

⁵⁸ Anexo 1 de final de capítulo.

⁵⁹ Tabela elaborada pela autora a partir de dados bibliográficos e o confronto com tumberos que entrevistados ou citados em entrevistas.

hoje é uma indicação de que estes indivíduos, mesmo com a marca da escravidão grafada em seus próprios nomes, encontraram estratégias através dos casamentos entre os irmãos de senzala, para manter sobrenomes que os identificavam com uma origem francesa. Além de ser um patrimônio de resistência de uma memória dolorosa, a conservação desses sobrenomes revela uma tentativa de incluir-se socialmente após conquistar a liberdade.

A Tumba Francesa parece ter sido uma forma de inclusão, para mostrar que os negros apesar de serem vistos como mercadoria, como coisa, eram capazes de reproduzir uma dança de salão – um *minuet* francês – e o baile masón é justamente essa encenação. Os nomes assim como o próprio baile são alertas de que estratégias foram utilizadas para incluírem-se em uma sociedade em que o preconceito se agravava com todas as expressões e práticas que se supunha de origem haitiana.

Ernestina Lamotte Vegué, composé de Guantánamo, é um nome que revela a reprodução de uma identidade diferenciada e prática nominal. Ernestina Lamothe Vegué conta que nasceu na região de Yateras, região esta em que se encontra o cafezal Bella Vista, do proprietário Julio Begué – maior cafezal da região de Yateras e com uma recorrência de grupos de Tumba Francesa. Além de Ernestina Lamotte Vegué, temos outro tumbero que já se encontra falecido, mas que foi um dos presidentes da Pompadour, Zorro Vegué. Na mesma região de Yateras, funcionava o cafezal Los Naranjos, do colono francês Eduardo Chivás. O sobrenome Chivás aparece com recorrência na tumba e hoje aparece na família de Jaime Elisastre Chivás, um dos coordenadores das atividades da Tumba Francesa infantil. Ofelia Jarrosay (já falecida), rainha e presidenta da Pompadour, carrega o mesmo sobrenome do colono Luís Jarossay, que adquiriu terras na região do Potrero de Ojo del Agua junto com outros franceses, entre outros sobrenomes de recorrência. O patrimônio nominal das tumbas francesas mostra que a memória da escravidão resiste, independente dos nomes encontrados nestas famílias sejam de origem africana ou francesa. O fato é que estes sobrenomes persistiram ao longo dos anos, sinalizando famílias que têm a marca de um passado cativo e que continuam perpetuando a Tumba Francesa.

Conforme relatado por vários autores que trabalharam com os processos de nomeação, assim como com a memória da escravidão de maneira geral, poucos são os registros feitos sobre este período e sobre a população escrava. O trabalho de Tamames (1955) que busca analisar a poesia nos cantos de Tumba Francesa acaba nos dando pistas sobre os tumberos e sua relação com a sociedade guantanamera na década de 1950, quando realiza a pesquisa ampliando a gama de informações sobre a expressão cultural. A autora traz a análise de Atas das

Sociedades⁶⁰, mostrando como esses grupos tiveram dificuldade em manter a tradição após o fim das guerras de Independência e como se deram as transformações ocorridas no campo e nas zonas urbanas.

Después de esta fecha, 1924, hay un silencio absoluto en los informes de esta Sociedad al gobierno Provincial. Según informes de Pelayo Terry ha desaparecido como tal. En posterior conversación con Luis Garzón se me volvió a asegurar lo mismo. (TAMAMES, 1955, p. 54)

A sociedade mencionada por Tamames neste trecho é San José de La Sidra, que acabou em processo de desaparecimento. Nesta passagem, as entrevistas com os dois grandes composés, Pelayo Terry (de Guantánamo) e Luís Garzón de Santiago (de Cuba), reforçam a ideia de que estes grupos de Tumba Francesa estavam em constante comunicação, já que em Santiago de Cuba havia notícias de uma tumba em La Sidra, localizada na zona rural de Guantánamo.

Suponho que pela grande quantidade de tumbas francesas que existiram na região de Guantánamo, a maioria dos pesquisadores que realizaram estudos de fôlego ou mais descritivos dos hábitos das festas de Tumba Francesa escolheram Guantánamo para pesquisar. Além de Tamames (1955), o trabalho de Alén (1987) direcionados a Pompadour nos fornecem elementos para construir a trajetória da sociedade, já que Alén (1987) fará pesquisas nesta tumba nas décadas de 1970 e 1980, por ocasião do inventário do Atlas Etnográfico, mas também para sua tese de doutorado. As sociedades enfrentavam além dos preconceitos arraigados contra as agrupações negras, dificuldades financeiras em manter o funcionamento e a regularidade das reuniões.

Alén (1987) traz em seu trabalho relatos de vários tumberos importantes como José Scheug e Hemeregildo Videaux (Cucú) que mencionam que as sociedades da época republicana foram obrigadas a alugar seus espaços para outras práticas além das tumbas francesas. A atividade mais comum era o aluguel para a realização de casas de jogos de azar durante o dia. A prática dos jogos ainda pode ser encontrada na sociedade como lazer, com jogos de dominó, que reúnem vários adeptos na área externa da casa. Quando ocorre o triunfo da Revolução em 1959, só restava a Pompadour como Sociedade atuante e as demais tumbas foram enfraquecendo suas práticas, perdendo os tumberos de mais idade que as mantinham vivas. A Pompadour nasce da vontade dos tumberos remanescentes destas sociedades em seguir com a tradição da Tumba Francesa.

⁶⁰ As atas das sociedades eram feitas pela diretoria da própria Sociedade, registrando informações sobre as reuniões e atividades dos grupos.

As mulheres da Pompadour

Quando cheguei à Sociedade em 2017, encontrei um grupo de Tumba Francesa relativamente jovem, que aparentemente estava desconectado de suas origens. Havia os chamados guardiões da memória, aqueles a quem o grupo confia recontar as memórias desta tumba. A memória sobre a origem desta Sociedade parecia esvaziada, invisível aos próprios tumberos, que em sua maioria, sabiam pouco sobre o passado da expressão que praticam. As entrevistas com os principais tumberos foram feitas, mas pareciam insuficientes para retratar a origem desta sociedade, assim comecei a frequentar o projeto “*Identidad*”⁶¹, mas também a realizar entrevistas com tumberos mais jovens.

As entrevistas sempre eram iniciadas pela genealogia mínima da família, o que me favoreceu muitos caminhos para pensar: se a história desta tumba é encontrada com maior riqueza de detalhes nos antigos tumberos atuantes, em alguns dos mais jovens, ela é tida como uma herança de família.

A Tumba Francesa Pompadour foi fundada em 1905, entre as tumbas que pesquisei, é a mais jovem. As memórias sobre a fundação desta tumba são interessantes, pois ela surge do desaparecimento de outras tumbas e da vontade dos tumberos em seguir com a tradição. Ofelia Jarrosay, tumbera e rainha já falecida, em entrevista a Revista Oralidad, conta sobre esse momento inicial em que os velhos tumberos das tumbas francesas de San Miguel, San Juan de Nepomuceno e Las Mercedes deram origem a Pompadour.

De este lugar, donde nos encontramos hoy y conocido hace bastante tiempo como la Loma del Chivo, puedo decir que María Lescay, a quien cariñosamente le decían Fina, fundadora y gran bailadora de esta sociedad, me contó que José Scheug, otro importante tumbero de Guantánamo y el primer presidente de la Pompadour, recibió de su madre, también tumbera, el regalo de este local, que pasó a propiedad de ella cuando el señor blanco a quien le trabajaba como doméstica se lo obsequió. La madre de Scheug era muy buena tumbera, que ayudó mucho a su hijo a fundar esta sociedad y a poner esta casa al servicio de nosotros, desde 1905. (Revista Oralidad , p. 85)

Nesta passagem, Ofelia Jarrosay rememora algo muito importante sobre o sentimento de pertencimento deste grupo, mas também sobre o sentimento dos tumberos de não deixar desaparecer esta expressão. O momento que se funda esta sociedade coincide com o final das Guerras de Independência (final do século XIX) e havia uma constante migração do campo para as cidades. As tumbas em âmbito rural enfraqueciam, enquanto ganhavam espaço as que

⁶¹ Trarei maiores informações sobre o projeto *Identidad* no capítulo 5. O projeto *Identidad* é a versão infantil da tumba francesa.

estavam mais próximas a zona urbana. Freddy Fernandez Brook, um dos tumberos mais antigos ainda vivo, conta como os tumberos de San Juan de Nepomuceno chegaram a se incorporar a Pompadour.

Yo nació en Calle Carlos Manoel y 3 norte, en la Calle 3, entre Luz Caballero y Máximo Gomez había una Tumba Francesa, la Tumba era San Juan de Nepomuceno. Con 10 años ya yo iba allí aprender a tocar el catá, esta Sociedad Pompadour era una Casa de juego, que pasa, las personas de San Juan de Nepomuceno que empezaron a fallecer y aquí había un presidente llamado Cucú (Hemerigildo Videaux), entonces se puso de acuerdo en trasladar los tumberos de allá para cá, pero a mí no me dejaban entrar aquí cuando llegué pues yo tenía 10 años, entonces yo me paraba allí en la puerta para mirar. (Freddy Brook, 72 anos, tumbero da Pompadour entrevista em 14/06/2017)

Figura 28 - Tumbero Freddy Brooks e a atual Rainha da Pompadour, Eleutéria Ramirez.



Fonte: Danycelle Silva

A memória de Freddy revela que a Tumba Francesa San Juan de Nepomuceno, que ficava na zona urbana, vai encerrar suas atividades somente na década de 1940, mantendo o rigor da tradição de não deixar participar os mais jovens. Dentro da historiografia cubana, este momento é crítico, pois se agravava a desigualdade social e a população negra sofria com a forte discriminação. A Sociedade é para os tumberos e frequentadores um lugar não somente de manter viva uma prática colonial, mas sobretudo, um refúgio onde podiam realizar suas festas com o aval do Estado. Quero destacar o papel preponderante das mulheres neste cenário da Sociedade de Tumba Francesa Pompadour. Como vimos anteriormente na memória de

Ofélia Jarrosay, é uma mulher – a mãe de José Scheug – que doa a casa para usufruto da Sociedade. São mulheres da tumba “Las Mercedes” que se integram a esta tumba, como Leonor e Clara Terry. Eram as mulheres as encarregadas das comidas para as festas de Tumba Francesa. No entanto, o que mais destaca a Pompadour nesta atuação feminina é a figura da Rainha, mantida nos dias de hoje somente por essa Sociedade.

Surpreendi-me com o cargo de rainha, com a manutenção do trono e com sua participação em todos os eventos, como foi o caso do Festival World Music que aconteceu em Havana. Durante a mudança da Colônia para República, a maioria das tumbas mudou a nomenclatura para presidente e presidenta, retirando o cargo de rainha. A Pompadour acompanhou em parte estas mudanças: instituiu o cargo de presidente, mas manteve o de rainha.

El papel de la reina es tan importante o más importante que la presidenta, porque la reina es la que representa la tradición, la que vela por la tradición, para que se mantenga los pasos básicos del baile, que los cantos estén en un creoule lo más correcto posible, que al decurso del tiempo no se olvide los viejos cantos, porque con la tradición oral podemos perder. (Emiliano Castillo "Chichi", entrevista em 13/06/17)

Leonor era a compañera que estaba de reina, entonces cuando ella faltaba yo me sentaba en el trono. La reina se sienta aquí en el trono y es autoridad, da las vueltas, los bailarines hacen reverencia, soy yo que vigilo el baile. (Eleutéria Ramirez Lara, 62 anos, atual rainha da Pompadour, entrevista em 13/06/17)

Figura 219 - Da esq. p/ direita: Leonor Terry e Ofélia Jarrosay, ambas rainhas.



Foto: Acervo Pessoal Damaris Limonta.

Segundo Emiliano, o regulamento da Sociedade diz que é possível que haja um rei, mas que nunca a sociedade teve um; as mulheres sempre estiveram guiando a sociedade, inclusive sendo preponderante sua participação nos demais cargos diretivos, como tesoureiras e presidentas. Na atualidade, é uma mulher que ocupa o cargo de presidenta, Damaris Sanchez Limonta, neta de Ernestina Lamothe Vegué, importante tumbera e composé. Interessante destacar que este protagonismo feminino era também uma forma de a mulher se incluir socialmente, pois estando dentro de uma sociedade de socorro e ajuda, as mulheres atuavam em várias atividades e saíam do ambiente doméstico de seus lares. Para Souza (2009), que mostrou o papel das mulheres na Irmandade do Rosário de São João Del Rey, o espaço dentro das instituições negras era uma forma de prestígio social, em que a mulher mostrava que possuía um status diferenciado à sociedade – no caso das Irmandades, ser “confrade”. No caso da Tumba Francesa, como já mencionamos, ser da Sociedade era sinônimo de carregar esta identificação com o francês, com a elite.

Além de ocuparem o cargo de rainha em Guantánamo, as mulheres há muitos anos ocupam o cargo de *mayor de plaza* – lugar que na tumba de Santiago é ocupado por um casal, cuja liderança é de uma mulher. A *mayor de plaza* é quem define os bailarinos que vão dançar em cada toque de Tumba Francesa, é a responsável pelo salão, tendo maior inferência no baile yubá e no frenté. Emiliano Castillo, atual diretor musical da Pompadour, relaciona as mayores de plaza que passaram por Guantánamo e o papel fundamental que tiveram sempre na perpetuação do baile, já que muitas das que estão nesta relação se incumbiam da tarefa de ensinar ou corrigir as tumberas iniciantes.

Emiliano “Chichi”: Te voy relacionar: Cornelia Videaux, Clarita (Clara Terry Dupuy), Emilita Pulsan, Joaquina Chivas, Maguito (Ester Cediña), Ofelia Jarrosay, Virgen Aguilera...

Danycelle: ¿Tu conociste esa gente toda?

Emiliano “Chichi”: Yo conocí a Clarita, Maguito, Emelita Pulsan y Cornelia

Danycelle: ¿Siempre la mayor de plaza ha sido una mujer?

Emiliano “Chichi”: Si, generalmente aquí en la Pompadour...no digo que no puede ser un hombre, pero en la Pompadour ha sido hembra, porque la Pompadour ha sido muy matriarcal. Aquí mantenemos la reina y tuvimos muchas presidentas...

Danycelle: El cargo de mayor de plaza es muy importante, ¿no?

Emiliano “Chichi”: Sí, sí, la mayor de Plaza dirige, organiza y supervisa todo concerniente el baile dentro de la fiesta de Tumba Francesa, porque mucha gente dice eso es sólo un baile, y no es, es una fiesta de Tumba Francesa, que compone canto, baile y música. Ella que gestiona todo eso, todo lo que va a hacer en salón con respeto al baile es la mayor de plaza que autoriza, quien baila, en que momento, es la que selecciona quién va a bailar el frenté, la pareja que va a bailar el yubá, enfin, la dueña del salón”. (Entrevista com Emiliano Castillo em 08/06/2017).

O papel das mulheres no salão é fundamental, pois são elas que durante o baile se destacam não só pela forma elegante com a qual dançam, mas também porque há muitos elementos representativos no próprio baile. Nos bailes em geral, o homem conduz a mulher; no caso da tumba de Guantánamo, a *mayor de plaza* não só escolhe quem vai dançar e conduzir, mas também os conduz, baila livre no salão o yubá. As tumberas mais antigas contam que havia inclusive uma disputa silenciosa no salão para saber que bailarina tinha o vestido mais bonito, quantas fitas havia enfeitando a saia de baixo que fica a vista quando se começa a dançar. Na descrição de Alén (1987), é possível identificar com riqueza de detalhes as ações que as *mayores de plaza* desempenhavam durante os bailes.

Tuve el privilegio de bailar con algunos grandes de la Tumba Francesa, como mi tia Zaida Vichy y Maguito. Yo aprendí con esas mujeres grandes, imagínate que bailé con Maguito, era para mi una de las mejores Mayor de plaza. (Alexis Marsilly Polm, 49 anos, bailarino da Pompadour, entrevista em 15/06/17)

Yo empecé en la Tumba Francesa por una vecina, que insistía que yo fuera conocer la tumba. Un día fue, vi como era el ambiente, que la inmensa mayoría eran las personas mayores, porque antes para entrar en la tumba era rigoroso. Empecé a venir y me pusieron en el coro. Al més estaba la difunda Zaida Vichy, que era la presidenta de la sociedad, y me prueba a bailar un yubá y cuando me ve bailando, pero como es posible que en un més ya sabes bailar, entonces me incorporé en la fila. Cuando muere “Maguito”, valoran la directiva y me eligen Mayora de Plaza. De ese estoy 22 años ya bailando la Tumba Francesa. (Virgen Aguilera Lora, 49 anos, Atual Mayor de Plaza, entrevista em 08/06/17)

As recordações trazem detalhes simples que compunham o universo destas mulheres dentro das sociedades e que revelam como a partir destas memórias femininas se forjaram as memórias oficiais que o grupo tem sobre si e como ele é visto pela comunidade. As histórias de vida ou as memórias sobre as diversas tumberas impressionam pela resistência com as quais levaram em seus braços uma prática durante tantas gerações. Coube a essas mulheres inspirar aos seus a não deixar morrer a magia que existe nesta expressão. Se hoje, algumas delas, já não são capazes de compor em *creole* ou já não têm a saúde necessária para conduzir um salão, suas memórias ainda desempenham um papel inspirador de registrar uma versão histórica destas

Figura 30 - Ernestina Lamothe Vegué, composé da Pompadour.



Fonte: Acervo pessoal de Damaris Limonta

tumbas francesas considerando uma transmissão matriarcal. O protagonismo feminino visto na Pompadour também será encontrado na Caridad del Oriente em Santiago de Cuba, Tumba Francesa que é conduzida pelas mulheres da família Venet Danger.

2.3 La Caridad Del Oriente e as Venet Danger

A Tumba Francesa Caridad del Oriente é oficialmente a tumba patrimonializada pela Unesco e foi a segunda tumba que conheci ainda em 2016. A aproximação com a tumba de Santiago aconteceu de forma quase independente, pois durante o percurso de pesquisa não conhecia ninguém que pudesse ser meu guia até esta tumba. Como já havia passado por Bejuco, os próprios tumberos me indicaram como chegar e busquei uma pesquisadora da Casa do Caribe, Aracelys Avilés, que havia trabalhado em Bejuco e vive em Santiago de Cuba.

Santiago de Cuba é uma província emblemática na ilha por ser o berço da Revolução de 1959. Majoritariamente negra, desde o período colonial esteve direcionada ao cultivo do café. A província abarca inúmeras expressões de origem africana e possui diversas políticas direcionadas aos grupos populares tradicionais. A sociedade de Tumba Francesa Caridad del Oriente está localizada no bairro Los Olmos, localidade que concentra muitos outros grupos afro-cubanos importantes como a Conga mais antiga de Santiago de Cuba – a *Conga*⁶² de los Hoyos – e os *Cabildos*⁶³ Carabalí. Conheci a Tumba Francesa em uma apresentação por ocasião do aniversário de Fidel Castro, em que se realiza em toda a ilha homenagens ao antigo líder, e o grupo participava de uma dessas homenagens. Neste momento, comecei minha imersão junto a esta tumba que, mesmo não me tendo sido apresentada por nenhum intermediário de confiança do grupo, foi o grupo mais observado ao final da pesquisa.

O contato de 2016 foi breve, fiz poucas entrevistas, mas consegui construir uma pequena rede de interlocutores durante esta primeira viagem. Em 2017, voltei a campo e Santiago de Cuba foi o lugar em que me radiquei por mais tempo por ser a segunda Província mais importante do país e pelo acervo nos Museus e Arquivos. A cidade me forneceu mais ferramentas e pude junto a este grupo estabelecer uma vivência mais sistemática e duradoura.

A família Venet Danger é a responsável pela tumba na atualidade, entretanto, a narrativa sobre esta tumba não começa com os Venet Danger. Os quadros nas paredes da

⁶² Grupos de carnaval que utilizam instrumentos africanos, mais detalhes capítulo 4.

⁶³ Grupos de carnaval remanescentes das antigas instituições negras do período colonial, os cabildos eram semelhantes as irmandades negras do Brasil colonial.

sociedade indicavam que havia um passado antes da família Venet Danger, que compunha também um universo importante a ser compreendido.

Mas como fazer este caminho de volta às origens se a memória dos interlocutores parecia somente recordar-se da memória que é narrada aos grupos de turistas, onde se tem a impressão de que tudo começa na família Venet Danger? Assim, a foto da diretoria de 1937, que consta na parede, foi o ponto de partida para uma busca no Arquivo Provincial de Santiago de Cuba por informações que pudessem suprir a lacuna desta origem. Antes de avançar para a narrativa da família Venet Danger, que data do século XIX, recupero os elementos encontrados nos arquivos e sobre o ambiente francês de Santiago de Cuba.

Figura 31 - Diretoria da Sociedade La Caridad del Oriente em 1937. À direita, a única mulher da foto é Tomaza Martínez, esposa do famoso composé, ao seu lado sentado, Luís Garzón.



Fonte: Arquivo da Sociedade Caridad del Oriente.

Sobre memórias construídas e arquivadas

Santiago de Cuba é uma das vilas fundadas por Diego Velazquez, por ocasião da conquista e ocupação da ilha de Cuba. No período colonial a jurisdição de “Cuba” como era identificada vivia da produção de açúcar, cacau e minérios. No entanto, segundo Zúñiga (2014) e Ríos (2006), a chegada dos franceses a Santiago de Cuba provocou uma mudança radical no cenário econômico e social. Os fluxos migratórios para esta região começam com a fuga dos colonos franceses da guerra no Haiti (1790) e se estendem até 1868, compreendendo a marcação

de quatro ondas migratórias, constando entre elas, migrações de franceses que vinham direto da França (RÍOS, 2006).

Com a chegada dos franceses, a produção cafeeira aumentou e consequentemente a necessidade da mão de obra escrava para suprir o trabalho no campo. O evento foi marcante na construção de identidade local e na espacialidade da cidade. Os franceses fundaram o bairro Tivolí (antigo La Marina), conhecido até hoje pela arquitetura de suas casas coloniais. Os franceses construíram escolas e incentivaram um novo estilo de vida, se misturavam aos nativos de origem indígena, africana, espanhóis e nativos. Neste cenário, uma expressiva população escrava e liberta se organizava em torno de confrarias e *cabildos*, que funcionavam como espaços de resistência. Santiago conservou a marca desses *cabildos* pertencentes às nações “Arará, Gangá, Viví, Lucumí, Mina, Mandinga, Brich, Brucamo, Cacanda y los Carabalí (Isuama, Ososo-Elugo, Yonance, Oritan)” (ANDREU, 2017, p. 17). Segundo Cremé (2007), havia dois *cabildos* em Santiago de Cuba que tinham características singulares: o Cabildo El Tivolí, fundado em 1796 com negros e mulatos livres que vinham do Haiti; e o Cabildo Cocoyé, criado em 1856, integrado por crioulos e negros livres também provenientes do Haiti. Eles permaneceram nesta categoria durante dez anos, sendo desintegrados depois deste período pelo governo colonial por entender que não tinham as características necessárias para enquadrar-se como cabildo⁶⁴.

Menciono estas organizações negras para mostrar que Santiago tem uma trajetória de resistência cultural importante, inclusive porque ainda hoje, é possível encontrar grupos carnavalescos remanescentes dos cabildos que saem durante o carnaval sob a denominação dos cabildos Carabali Isuama e Carabali Olugo. O cabildo Cocoyé merece especial atenção já que Cocoyé era o nome de uma Tumba Francesa, que consta nos documentos de arquivo e nas memórias dos tumberos. Não podemos afirmar categoricamente, mas é possível inferir que este cabildo, desintegrado em 1878, tenha se convertido em Sociedad de Socorro e Ayuda Mútua El Cocoyé. Tamames (1955) sinalizou em seu mapeamento, feito na década de 1950, os seguintes grupos de Tumba Francesa: Sociedad Tivolí, Cocoyé, Tiberés, Papiant, La Caridad del Cobre, Alto Pino, Tiveré, em âmbito urbano. No âmbito rural, encontramos a Sociedad del Caney, Palenque, Cauto, Socorro, La Maya, Ongolosongo (cerca del cobre), Solí, Ente Arriba, Ramón de la Yaguas, Sono, La Tontina, El Carmen, Villalón, La Lisa, La Cubana. No total, a lista de Tamames é de 22 sociedades, para esta análise ela agrega pistas e corrobora com versões

⁶⁴ Neste caso as autoridades coloniais entenderam que faltavam aos cabildos franceses uma característica fundamental quando se tratava deste tipo de instituição que era reunir escravos de uma mesma nação. Nos cabildos franceses eram encontrados escravos de várias nações, o elemento comum era pertencer a senhores franceses.

encontradas em campo, já que aparecem tumbas encontradas tanto na tradição oral como nos documentos.

Sara: Lo que es la conga de Alto Pino hoy fue una Tumba Francesa, y la conga de los Hoyos fue una Tumba Francesa.

Danycelle: ¿Y cómo es esto que se siente el toque masón en la conga de los Hoyos? ¿En Alto Pino también aparece este toque?

Gilberto: No, sólo en los Hoyos.

Sara: Aquí la única conga que siempre tocó masón fue la conga de los Hoyos, ni Alto Pino que tenía una Tumba Francesa toca masón. Esa Tumba que radicó en las calles Martí y San Rafael, fue trasladada para la calle San Bartolomé, pero la dejaron deteriorar, esa era la Tumba Francesa Cocoyé, los instrumentos de esa tumba están en el Museo del Carnaval. Yo sé pues estuve ahí pues yo la vi y conocí todavía tumberos de esa tumba. El toque masón que tiene los Hoyos es en honor a su pasado como Tumba Francesa Cocoyé.

(Entrevista con Sara Quiala Venet e Gilberto Quiala Venet, em 20/07/2017)

As memórias dos tumberos corroboram com os documentos, sinalizando um caminho que foi tomado pelos cabildos e sociedades de Tumba Francesa que desapareciam – a transformação em *comparsa* carnavalesca ou Congas. A conga é uma manifestação cultural emblemática em Santiago de Cuba, e atualmente, saem às ruas em diversas ocasiões além do período carnavalesco. Conforme mencionam os tumberos na entrevista citada, alguns grupos de tumba francesa acaram originando Congas, que embora tenham instrumentos musicais diferentes dos utilizados pela tumba francesa, mantêm marcas de um passado tumbero. Não tenho domínio musical para inferir sobre o toque masón que os tumberos afirmam ter no ritmo da Conga Cocoyé, mas este fato deixa margem para pensar que através do toque do masón mantem uma memória da antiga tumba Cocoyé.

Das três tumbas francesas pesquisadas, a de Santiago é a que aglutina mais informações registradas oficialmente, no entanto, o caminho para chegar até estes documentos não foi simples. No Arquivo Provincial de Santiago de Cuba constam expedientes que informam sobre o registro da sociedade e as movimentações feitas relacionadas às mudanças de localização da sede do grupo, mudança na diretoria e nos balanços anuais reportando a arrecadação da Sociedade. O grupo não tem nenhum documento antigo da sociedade, nem seu livro de inscritos, nem de atas em que constam as reuniões. No decorrer das entrevistas, conheci uma pesquisadora que gentilmente me cedeu algumas atas das reuniões da Sociedad Caridad del Oriente, digitalizadas desde a época em que participou do processo da patrimonialização. Estas atas não estão disponíveis para consulta pela comunidade em geral, o que sinaliza uma disputa ou um silenciamento proposital em relação ao que estes documentos poderiam mostrar a cerca da expressão Tumba Francesa. A comparação dos documentos do arquivo e das atas, oferecem uma ideia da vivência da Sociedad Caridad del Oriente e sua relação com outros

grupos. No arquivo, consta a fundação da Sociedade de Instrução e Recreio Lafayette de Santiago de Cuba em 1914⁶⁵, e é dessa sociedade que saem os tumberos dissidentes que vão fundar a Caridad del Oriente em 1918⁶⁶.

Fue Lafayette hasta 1905, porque la sociedad Tumba Francesa Lafayette hubo una separación, algunos miembros hicieron otra sociedad, a esa otra pusieron Caridad del Oriente. No duró mucho tiempo la desunión, con poco tiempo volvieron a unirse, y siguió siendo sociedad Tumba Francesa La Caridad del Oriente. Esa sociedad se funda aquí en la ciudad, pues en aquel tiempo había negros esclavos y los negros y mulatos libres, esa sociedad se fundó en la ciudad con los libres, un lugar donde ellos podían encontrarse y recrearse. (Andrea Quiala Venet, 72 anos, atual presidenta da Sociedad Caridad del Oriente, entrevista em 09/05/2017)

Comparando os documentos de fundação e a memória de Andrea Venet, é possível perceber que as datas não coincidem, pois na narrativa dos tumberos a fundação da Tumba Francesa sob a denominação de Laffayette data de 1862. É fato comum que la Caridad del Oriente surge da dissolução da Tumba Francesa Lafayette. Na narrativa contada aos visitantes, a Tumba Francesa Lafayette migra do campo para a cidade, é fundada em Limoncito região do Palmar. Este embate de versões, que ora se complementam e ora se distanciam, revela que a memória foi construída com o objetivo de agradar aos turistas, versão que tende a ser linear e lógica para que se entenda o que é e de onde vem a Tumba Francesa, simplificando a sua origem. O nome mais recorrente nos arquivos, desde a fundação até seu falecimento em 1954, será o de Justo Salazar. Esse homem vai ser peça chave durante os anos seguintes, pois ocupará o cargo de presidente por anos consecutivos, ou de vice, estando sempre à frente direta ou indiretamente das decisões da sociedade Caridad del Oriente.

A sede atual está localizada na Rua Carniceira, no bairro de Los Olmos, mas antes a tumba transitou por diversos lugares como mostram os expedientes. Não havia endereço certo e constava que o objetivo da sociedade era a organização das festas e dar auxílio a seus membros em caso de morte ou enfermidade. Dos arquivos que pude analisar, destaco alguns pontos que julgo pertinentes, como a menção de forma constante, em várias atas, do intercâmbio que havia com as tumbas francesas de Guantánamo. Em algumas atas aparecem menções a cartas que eram trocadas entre as sociedades. Na Ata 15 da reunião do dia 3 de agosto de 1944, aparece uma menção explícita de uma visita a Sociedade San Juan de Nepomuceno, e também da recepção em outros momentos dos tumberos de Guantánamo em Santiago. Nestes documentos,

⁶⁵ Archivo Provincial de Santiago de Cuba, Fondo: Gobierno Provincial, Legajo, 2681, Número 9. Sociedades de Instrucción y Recreo.

⁶⁶ Archivo Provincial de Santiago de Cuba, Fondo: Gobierno Provincial, Legajo, 2684, Número 4. Sociedades de Instrucción y Recreo.

há uma preocupação em bem receber os *hermanos* guantanameros, através da boa comida, da apresentação de novos cantos e de um momento de batizar tambores homenageando tumberos já falecidos.

As atas, ainda que incompletas, apresentam riqueza de detalhes, mostrando um grupo com normas bem hierarquizadas, com cargos que hoje já não existem – como o da primeira rainha cantadora, segunda rainha cantadora, rainha do chachá, e uma extensa diretoria que incluía tesoureiro, secretários, e os chamados *vocales* (tumberos que representavam o grande grupo opinando frente à diretoria). Por fim, quero pontuar que o caráter político está sutilmente presente nas atas através de passagens como a do cancelamento da festa pela polícia por uma denúncia de um vizinho que se sentia incomodado com o barulho ou a declaração de um tumbero em dizer que a sociedade precisava se posicionar contra os políticos que só apareciam para ajudar na época das eleições. As situações que relatam conflitos foram descritas em atas da década de 1940, quando era agudo o preconceito racial, as lutas e a resistência dos negros por representatividade, direitos.

Mas onde está à família Venet Danger nesta narrativa documental? Consuelo Venet Danger, mais conhecida como Tecla, aparece nas Atas da Caridad del Oriente em 1947 pela primeira vez, fazendo parte do *Vasallo*. Desde então, ela é mencionada em mais atas e documentos, aparecendo como *vocal*, tesoureira e Secretária de Atas por seis anos seguidos (1953-1958). No documento enviado ao governo como controle da Sociedade em 1954, aparece um informe que cita o falecimento de 12 integrantes da Sociedade, dentre eles o de Justo Salazar. Nas entrelinhas deste documento, está o fato de que muitos integrantes da Tumba Francesa eram de idade avançada. A própria Consuelo, segundo as memórias da família e a constância dos documentos, vai ingressar na Caridad del Oriente com uma idade maior que 50 anos.

A morte de tantos integrantes em 1954 faz com que novos nomes passem a constar nos registros da Sociedade, fazendo aparecer mais integrantes da família Venet Danger, como Gaudiosa Venet (conhecida como *Yoya*, filha de Consuelo), Idilio Venet (filho de Consuelo) e Andrea Quiala (neta de Consuelo). Como bem problematiza Trouillot (2017), os documentos escritos como as Atas e expedientes analisados, tem sua própria seleção de memórias e a construção baseada naqueles que os escrevem, permitindo que haja outros pontos de vista, outras memórias. A mudança política de 1959 reverbera nos grupos de Tumba Francesa, na Caridad del Oriente ela será um divisor de águas para seu caminho em direção ao reconhecimento como expressão cultural representativa. As décadas de 1960 e 1970 serão

decisivas para compreender as mudanças no país e as transformações na sociedade Caridad del Oriente, que não pode estar desvinculada da trajetória da família Venet Danger.

A família Venet Danger

Pela narrativa da família Venet Danger, na rama familiar que guia o grupo na atualidade está Consuelo Venet Danger, conhecida como Tecla, Rainha Cantadora da Tumba Francesa. A linha pela qual percorrem as memórias desta tumba sempre levam as mulheres; são elas que costuram as memórias desta tumba e nos momentos críticos em que a sociedade se esvaziou, foram mulheres da família Venet Danger que fizeram mudanças na própria tradição para perpetuá-la.

Consuelo Venet Danger é o elo entre as narrativas encontradas nos arquivos e as memórias fruto do repasse oral. As memórias da família Venet Danger mostram um passado de resistência e de uma família escrava que conta com oito gerações. Segundo a memória dos tumberos mais antigos, a família Venet Danger é composta por escravos das dotações de fazendas localizadas na região do *Caney*, área rural de Santiago de Cuba. Esta localidade chamada *El Caney* está localizada próxima ao Parque Nacional da *Gran Piedra*, divisa com Guantánamo e área em que havia intenso plantio cafeeiro. Como a família de Consuelo estava em uma região dedicada ao café, neste local também constata-se a presença de tumbas francesas rurais, conforme já apontado no mapeamento de Tamames (1955) que indica tumbas não só no *Caney*, mas em diversos municípios que circundam a *Gran Piedra*. Consuelo Venet Danger é filha de Nemésia Venet Danger que, por sua vez, é filha de Augustina Danger, escrava da fazenda Danger.



Fonte: Acervo da Sociedade Caridad del Oriente.

Figura 22 - Nemésia Venet Danger.

Los padres de Nemésia es Augustina y Salvador. Pa Tentén era el abuelo materno de Nemésia, él era esclavo, pero de África, según decían no hablaba nada, nada de español. Ellos hablaban su dialecto ese, pues Nemésia hablaba su dialecto de manera muy complicada. El vino para la hacienda de Salvador

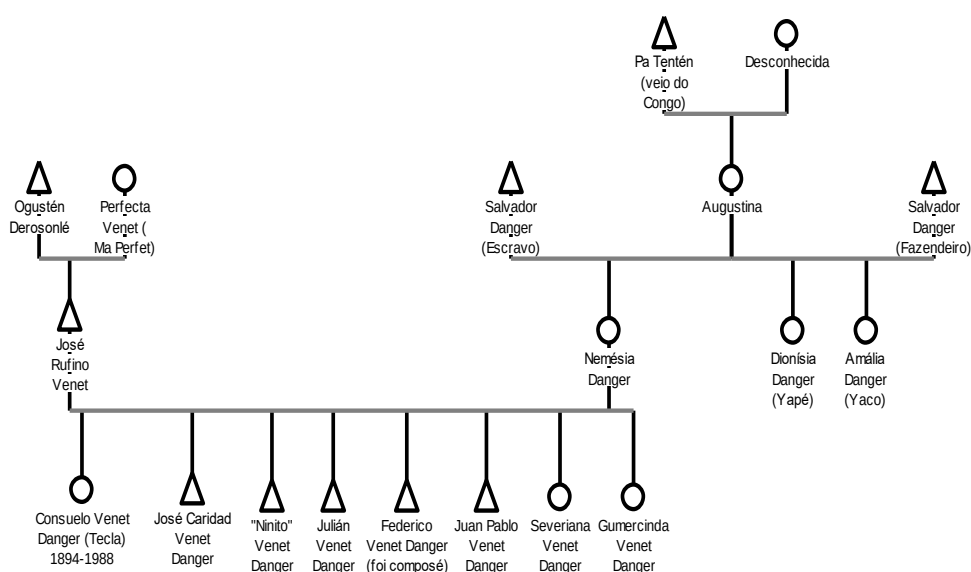
Danger, pero después se quedó ciego, no podía trabajar ni hacer nada. (Andrea Quiala Venet, 72 anos, atual presidenta da Tumba Francesa de la Caridad del Oriente, entrevista em 09/05/2017)

A memória de Andrea Quiala Venet nos leva a origem desta família, a presidenta lembra que a avó contava que Pa'Tentén era originário do Congo. Nemésia nasce livre, pois seus pais compram sua liberdade antes mesmo de seu nascimento, no entanto Augustina, sua mãe, ainda terá mais duas filhas com o dono da fazenda Danger.

Después que nació Nemésia, el dueño de la hacienda el señor Salvador Danger, que se llamaba igual que el esclavo, se encantó con Augustina y tubo con ella dos hijas, que fueron esclavas hasta la abolición de la esclavitud. Bueno, a una le decían Yaco y a la otra Yapé. El padre, que de ellas jamás le dio la libertad, sin embargo Nemésia nació libre. (Andrea Quiala Venet, 72 anos, atual presidenta da Tumba Francesa de la Caridad del Oriente, entrevista em 09/05/2017)

A narrativa de Andrea foi completada pelas memórias de Gladys Maria González Bueno, folclorista que entrevistou Consuelo e conheceu grande parte da família Venet Danger. Gladys afirma que o nome do francês dono da fazenda Danger era Santiago Danger e que ele produzia não só café, mas introduziu o plantio de pimenta em Cuba. Ainda segundo a pesquisadora, as filhas que Agustina teve com o fazendeiro se chamavam Dionísia Danger (Yapé) e Amália Danger (Yapé). As narrativas orais contam que Nemésia teve oito filhos com José Rufino Venet, que nasceu escravo e conquistou a liberdade por lutar nas Guerras de Independência ao lado do general Antonio Maceo.

Figura 33 - Árvore simplificada da família Venet Danger.



Fonte: elaborado pela autora.

José Rufino nació esclavo, pero Nemésia no, porque sus padres compraron su libertad estando ella en el vientre. Cuando ellos se conocieron (Nemésia y José Rufino) él no era esclavo, mi abuela contaba que él estaba lavando ropa con su mamá que era esclava en el río y pasó Antonio Maceo, el general pasó y lo vió y le dijo a la madre que le diera ese muchachito que él se llevaba, y José Rufino estuvo con él desde los 10 años cuando él se lo llevó y regresó a los 20 años. Él estuvo en la Guerra de los diez años con el general Antonio Maceo. (Andrea Quiala Venet, 72 anos, atual presidenta da Tumba Francesa de la Caridad del Oriente, entrevista em 09/05/2017).

José Rufino Venet era escravo da fazenda de Antonio Venet, também localizada na região do Caney, dedicada ao plantio de café. Nesta memória de Andrea, percebemos o envolvimento de José Rufino – também conhecido como “*Cheché*” – nas lutas pela Independência, cuja vivência se refletiu nos cantos que ele compôs. Consuelo Venet Danger será a filha mais velha dos oito filhos que o casal Nemésia e José Rufino teve, nascerá em 1894, no final das Guerras de Independência e terá nove filhos.

Consuelo Venet Danger vai migrar do campo para a cidade na década de 1940, segundo as memórias e os documentos. Ela irá construir sua casa na *Risueña*, bairro afastado do centro da cidade de Santiago de Cuba, onde viverá toda a sua vida. Segundo Josefa Venet Danger, a quem entrevistei em 2017 e filha mais nova de Consuelo, quando esta chegou a *Risueña* tinha 6 anos de idade.

La casa de madera era de Consuelo, toda la familia vivía por aquí, desde que vino del monte, vino vivir para acá, y yo vine con seis años. La historia de la Tumba Francesa empezó en cuarenta y pico, la gente respetaba mucho el baile, respetada porque nadie se atrevía a decir nada. (Josefa Venet Danger, 79 anos, entrevista em 28/07/2017)

La familia vivía en la Risueña, yo nací ahí en esa casa, ya Martín y Luís Manoel en maternidad, pero yo nací ahí, o sea que del campo fueron a dar a la Risueña, que eso era como una finca, tú ves todos esos edificios, ahí lo que había era una pedrera y una vaquería. (Sara Quiala Venet, 69 anos, entrevista em 10/07/2018)

Na memória, tanto de Josefa Venet Danger quanto de Sara Quiala Venet, aparece o universo no qual estava envolta a família de Consuelo Venet Danger, mas também algo curioso que Josefa atribui o início da vivência da Tumba Francesa nos anos de 1940. É exatamente nesta época que as Atas da Caridad del Oriente indicam a presença de Consuelo nas reuniões da sociedade. A casa de Consuelo é atualmente ocupada por uma neta, mas para a família este é um lugar de memória, que inclusive já tentaram transformar em um pequeno museu com a ajuda do Estado, sem sucesso. As décadas de 1940 e 1950 vão indicar perdas dentro da Tumba Francesa Caridad del Oriente. A saber que em 1954, próximo ao triunfo da Revolução, a sociedade perdeu a maioria dos veteranos e fundadores. Percebe-se que as memórias e os documentos sobre a década de 1950 não dão conta de explicar o porquê de a família de Consuelo

passar a ser a única a guiar a Tumba Francesa Caridad del Oriente. Nas memórias das três tumbas francesas pesquisadas, o período prévio a Revolução e os primeiros anos após a mudança política denotam confusão, devido às grandes transformações pelas quais passou o país.

No entanto, as memórias da família Venet Danger indicam que Consuelo e os filhos integrantes da Sociedade nesta época estavam preocupados com a vivacidade da expressão.

Mi abuela tenía el concepto de que en algún momento ella se iba morir y que muriendo ella se muriera la Tumba Francesa, entonces ella decidió enseñar a su familia, porque ella decía que los jóvenes tenían derecho de aprender también, porque los viejos no eran eternos, así ella se dedicó a enseñar a nosotros, su familia, para que cuando ella no estuviera la tumba estuviera viva y es así los nietos, los hijos, los sobrinos todos se fueron integrando a Tumba Francesa. Yo no toco ningún instrumento, pero yo conozco el toque de cada instrumento, entonces ahora soy yo y Gilberto que enseño a los muchachos, los músicos que tengo aprendieron desde chiquitos, mis hijos a los 4 años ya empezaron con los instrumentos. Mi hija Queli, cuando era chiquita cogía una cascara de güira, una mata grande que hay aquí en Cuba, y sobre esa cascara con dos cucharitas Queli aprendía el sonido y la manera de tocar el catá con mi tía Yoya. Marcábamos con la boca, marcando oralmente los sonidos, todo repasado oralmente. (Andrea Quiala Venet, 72 años, entrevista em 09/05/2017).

Figura - Casa de Consuelo Venet Danger na Risueña.



Fonte: Danycelle Silva.

En la Tumba Francesa empezaron a fallecer todas esas personas mayores que no les gustaba que los jóvenes estuvieran ahí, cosa que mi tía Yoya y mi abuela Tecla nunca estuvieron de acuerdo, ellas siempre lucharon para que admitieran los jóvenes ahí. Pero aquellos viejos, cuando aquello el presidente Zorrilla, él no permitía el ingreso de jóvenes, la que rompe con ese tabú es Tecla y Yoya. Yoya coge la presidencia de la sociedad y entonces ellos se disgustan, pues Yoya introduce algunos jóvenes como Andrea y Martín, y van separándose. Incluso había un plan de sacar a Yoya de la presidencia para que

ella no hiciera esos cambios, pero esos miembros resistentes ya estaban muy viejitos y no pudieron hacer nada. La Tumba Francesa nunca fue sólo de los Venet Danger, pero los Venet Danger lo que hacen es que la rescatan, cuando se estaba perdiendo, pasó lo que hizo Yoya de traer los jóvenes. En la década de 1970, hubo dos o tres años que la sociedad contaba con 3 miembros Tecla, Yoya y Emelina. (Gilberto Hernandez Quiala, entrevista em 22/05/17).

A memória de Andrea traz a resistência que enfrentou a tumba em incorporar os mais jovens para não deixar morrer a expressão. Gilberto reitera em suas memórias como a família toma para si a responsabilidade de seguir com o grupo, mesmo tendo que romper com uma regra que era basilar na Tumba Francesa: os jovens não podiam ser associados nem participar das atividades da sociedade.

Figura 35 - Carnê de credenciamento da Sociedade Caridad del Oriente.



Fonte: Arquivo pessoal de Sara Quiala Venet.

Yo tengo 49 años, de estos son 40 años de asociado en la Tumba Francesa, yo me asocié a los 9 años en 1976, un niño. Ya empecé bailando y tocaba algunos instrumentos, me enseñaba mi tío Martín Padilla, él me enseñaba a tocar el premier. Los otros tíos también enseñaban, mi tío Luís Manoel era catayé, me enseñó el catá. Estaba también mi tío Lucidio que me enseñó a tocar el bulá, mi mamá me llevaba y fue aprendiendo. Mi mamá era primera bailarina, mayora de plaza, lo que yo hago ahora ella lo hacía, ella cantaba y yo me fui compenetrando con la Tumba Francesa, la vivo como si fuera parte mía, y por eso yo siempre digo a la gente, yo soy la Tumba Francesa, la Tumba Francesa soy yo, pues he estado ahí por toda mi vida. (Gilberto Hernandez Quiala, entrevista em 22/05/17).

A memória de Gilberto é reveladora ao nos permite visualizar que toda a família Venet estava envolvida em ensinar aos mais jovens a expressão. Os netos de Consuelo aparecem como professores de seus sobrinhos e filhos. Gilberto entra na década de 1970, momento em que a

Revolução já havia triunfado e as memórias da família apontam para uma organização para manter o grupo vivo. Estas memórias familiares sinalizam não só como esta Tumba Francesa se converte em uma sociedade familiar pela presença majoritária da família de Consuelo, mas também este momento é crucial para o povo negro de maneira geral.

Aquí había su racismo. Se vivía el blanco arriba del negro abajo. En los años 1930, 1940, los trabajadores no veían el dinero, le pagaban con unos bonos, con esos bonos tenían que ir a la tienda a comprar el poquito de comida, no tenían zapato o ropa que ponerse, así se vivió en esa miseria. Estaba la clase rica, los medios y clase marginal que eran los negros, entonces el negro tenía que seguir siendo esclavo, trabajando para el blanco a su casa y recibir mucho maltrato, hasta 1959 que triunfó la Revolución que Fidel Castro le dio a todo el mundo la igualdad, aquí no hay diferencia de color, todos somos seres humanos, así tuvieron los negros lo que le faltó en todos los años atrás, tuvieron libertad, desenvolvimiento y un salario decoroso. Yo misma a los 11 años estaba trabajando en la casa de blanco para ganar 3 pesos al mes, y cuando triunfó la Revolución dejé el trabajo y a los 13 años de edad es que pude estudiar. (Andrea Quiala Venet, 72 anos, entrevista em 09/05/2017).

A Revolução de 1959 provoca uma mudança radical na vida dos negros, a memória de Andrea revela a situação marginal em que viviam e a resistência que precisaram ter como família para além de superar suas próprias dificuldades manter viva a Tumba Francesa que a esta época não tinha sede própria. Nas lembranças sobre este momento histórico do país, já aparecem ações que sinalizavam uma mudança na gestão cultural do Governo, podemos constatar isso nas memórias que aparecem sobre o Festival Obrero Campesino em 1962, que levou a Tumba Francesa Caridad del Oriente a Havana para se apresentar em um grande teatro ou com a fundação do Balé Folclórico Nacional, onde os tumberos foram convidados a ir ensinar seus passos nas escolas de dança de todo o país. Em seus momentos mais críticos, na década de 1970, a Tumba Francesa Caridad del Oriente encontrou espaços na televisão local para divulgar a expressão e com isso tentar ter maior visibilidade e mais associados.

En 1975 se le cambia el nombre a la Caridad del Oriente, ya yo te dije que mi tia Yoya era muy política, entonces junto con Gladys, ellas tienen la idea que para que se fijen en la Sociedad y darles visibilidad le pone el nombre Tumba Francesa Maceo Bandera Moncada, los tres nombres de los generales de la Independencia, pero no tubo efecto, entonces despues de 1978 mi tia resuelve volver el nombre de la Caridad del Oriente, pero todavia se mantiene la figura de los generales en nuestra sociedad. (Gilberto Hernandez Quiala, entrevista em 22/05/17).

É importante perceber através da mudança de nome da sociedade, a forma como esta família, e neste sentido destaco a figura de Yoya (Gaudiosa Venet), filha de Consuelo, na resistência diante da iminente desapareção da expressão. Vejo a mudança de nome como uma

Figura 36 - Da esq. para direita: Andrea e Sara, dançando em evento feito na Gran Piedra pela Unesco.



Fonte: Arquivo pessoal de Sara Venet.

estratégia, uma forma de agenciamento diante do momento político que vivenciavam já que aflorava esta celebração sobre a liberdade. Emblemático também é o fato de batizar a tumba com nomes de generais negros importantes, que tiveram um papel fundamental para a abolição da escravidão. Yoya vai também compor vários cantos de caráter político, que falam desta virada histórica do país. Depois de Consuelo, é Gaudiosa, ou Yoya como ficou mais conhecida, que será a presidenta desta tumba. Trabalhadora de um hospital militar, ela será a última composé da Tumba Francesa Caridad del Oriente.

La Libertad

Composé: Yoya (Yubá)

Libertad ya triunfó
el conjunto popular socialista liberó

Libertad
“Viva nuestro Comandante”
Viva la Revolución triunfante

Yo tengo el pleno convencimiento
y muy alegre el corazón
pues nuestra Revolución
nos ha dado felicidad

Oh, Libertad ya triunfó.

Yoya como composé cantou a Revolução e a muitos momentos políticos importantes para a memória do país: cantou a Fidel em sua visita a Guiné; em defesa por Guantánamo; a Angola; aos embates com os Estados Unidos; e a parceria de Cuba com a Rússia. Assim, a Caridad del Oriente esteve sob a liderança de Yoya até seu falecimento em 1997 quando tinha 80 anos. Como não teve filhos, Andrea e Sara, filhas de Emelina e irmã de Yoya, assumem as atividades da Tumba Francesa, sendo Andrea a que se tornará a presidenta da tumba até a atualidade. Desta imersão nas memórias da Tumba Francesa Caridad del Oriente, percorremos um caminho de memórias que começam com documentos e terminam nas memórias de família.

Os nomes da família Venet Danger não só compõem uma árvore genealógica difícil de compreender pelas fluidas relações das quais são fruto, mas sobretudo, podem mostrar a liderança feminina.

A memória acionada para falar das origens desta tumba, que oficialmente foi a única que teve seu expediente completo realizado pela Unesco, mostram que muito além da narrativa linear de um valioso legado cultural estavam silenciadas outras tantas memórias que revelam caminhos de resistência, estratégias e a forma como mantiveram a expressão Tumba Francesa. A Tumba Francesa Caridad del Oriente revela que não se pode simplificar a narrativa de origem de grupos tradicionais, tampouco negligenciar memórias de família ou cotidianas, pois a memória, como sabemos, é seletiva e instrumento de poder.

2.4 Memórias Herdadas e Reinventadas

Há fantasias e reelaborações sobre momentos históricos, o que impõe falsas realidades. Trajetórias são silenciadas, gerando uma amnésia coletiva. As memórias sobre a escravidão e seus desdobramentos não escapam à seletividade das narrativas oficiais.

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominavam e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 1996, p. 425)

A manipulação da memória é um elemento central nas políticas de Estado pois está diretamente ligada à representatividade e à identidade social – elementos que dão coerência e união às nações e grupos. A rememoração e a transmissão de uma versão histórica dos fatos são parte de um processo seletivo, do trabalho de construção da memória (LE GOFF, 1996). Halbwachs (1990) foi um dos primeiros sociólogos a refletir especificamente sobre o papel da memória coletiva em relação aos grupos, sociedades e indivíduos. Influenciado pelas ideias de Durkheim, foi o primeiro teórico a ultrapassar a ideia de que a memória seja apenas algo do âmbito individual e subjetivo. Segundo suas teorias a memória é uma construção social que está sujeita à interação contínua dos indivíduos, onde o passado é revisitado e reconstruído continuamente no presente. Um indivíduo está inserido em um contexto social específico desde seu nascimento e se torna portador das memórias coletivas do grupo ao qual pertence.

As duas ideias basilares de Halbwachs (1990) sobre a memória coletiva estão associadas à herança das memórias a partir dos quadros sociais, assim como a reconstrução contínua do passado à luz do presente. Após seus trabalhos pioneiros, muitos outros estudiosos

desenvolveram discussões em torno da memória. Se considerarmos que as estruturas sociais determinam a forma por meio da qual os indivíduos rememoram seu passado, é também visível que o Estado interfere diretamente na construção e na representatividade destas memórias.

Candau (2011) retoma algumas ideias concebidas por Halbwachs sobre a coletividade, mas acrescentará uma classificação da memória em três níveis: a memória protomemorial, a memória de alto nível e a metamemória. A definição de protomemória é da recordação que se dá por repetição, a chamada memória-hábito. Bourdieu (2001) já havia sinalizado anos antes o conhecimento através do corpo, quando afirmava que “o agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas” (2001, p. 169). Segundo Bourdieu (2001), nós aprendemos pelo corpo, o que corrobora com o que diz Candau (2011) ao afirmar que recordamos com as repetições que são inscritas nas vivências e experiências cotidianas. Já a memória de alto nível é a memória herdada, sujeita à interação com o grupo na qual o indivíduo vive. A metamemória é portanto, a representação que cada indivíduo faz de suas próprias lembranças; é a que suscita o pertencimento do sujeito a um passado comum.

Sem me afastar da ideia que a memória é uma ferramenta de poder, e já exposta a ideia de como as memórias coletivas forjam nos indivíduos suas referências identitárias assim como um sentimento de pertença, podemos nos deparar com as análises da memória relacionadas à construção historiográfica, ao trauma (esquecimento) e as políticas estatais pelo reconhecimento destes traumas. A escravidão deve ser pensada como uma violência, um trauma imposto aos diferentes povos e etnias que sofreram as perdas da travessia desde a África para o mundo novo, mas também deve ser revisitada através dos silenciamentos durante o cativeiro. Trouillot (2017) destaca o poder da produção histórica através de fatos contados e inscritos na memória nacional do Haiti, dos Estados Unidos e dos países latinoamericanos. O exercício do autor é mostrar que os grupos e sociedades tem um acesso desigual nos meios de produzir a história. Ilustra suas reflexões a luz das guerras de independência do Haiti e de outros exemplos. Na análise apresentada, também reencontramos a ideia de interação entre passado e presente, mas sobretudo um questionamento sobre o silêncio daqueles chamados vencidos (TROUILLOT, 2017; WACHTEL, 2001). Os “vencidos” não têm o direito de contribuir para a construção das memórias hegemônicas. Ficam à margem, silenciados, esquecidos (POLLAK, 1990). A Tumba Francesa e as outras expressões culturais de origem africana em Cuba sofreram durante muitos anos com o silenciamento e a falta de representatividade nas memórias nacionais. Com as novas políticas, implementadas após Revolução a de 1959, tanto as tumbas francesas como outros segmentos passaram a ter mais espaços e ser incluídos na memória nacional. Até mesmo o movimento de dar voz a algumas minorias silenciadas não deixa de

conter seletividade e seguir reproduzindo mesmo que em menor escala o acesso desigual na produção histórica. Se pensarmos que a partir das relações de dominação, podemos ter um apagamento de memórias familiares e por consequência, das memórias coletivas, constata-se como a força do discurso oficial afeta a vida e a construção dos indivíduos (POLLAK, 1990).

No caso das tumbas francesas, podemos constatar como as memórias emolduradas em relação a expressão silenciam outras tantas memórias carregadas de representatividade, conforme percebemos ao analisar suas narrativas de origem. Embora haja certa representatividade acerca das memórias dos grupos, há muitos elementos marcantes da singularidade de cada grupo silenciado. O protagonismo feminino, as artes do cotidiano, estão marginalizados na maioria das narrativas já escritas.

A construção das memórias oficiais implica em uma relação de poder quanto ao passado de minorias que, mesmo resistindo, têm sua história/memória ou ocultada ou fantasiada nos discursos da história. Cuba era uma colônia espanhola, também participou do tráfico negreiro e da economia baseada na escravidão de africanos. A historiografia cubana trilhou passos semelhantes aos de outros países latino-americanos⁶⁷ que vivenciaram a escravidão, colocando a figura do negro à margem da história oficial. Este silenciamento e a falta dessas figuras na memória coletiva nacional deixou marcas profundas na sociedade cubana que os 60 anos da Revolução feita pelos irmãos Castro não puderam suprimir com as atuais políticas “inclusivas” estatais.

Los silencios entran en el proceso de producción histórica en cuatro momentos cruciales: el momento de la creación del hecho (la elaboración de las fuentes); el momento del ensamblaje de los hechos (la construcción de los archivos); el momento de la recuperación del hecho (la construcción de narraciones); y el momento de la importancia retrospectiva (la composición de la Historia en última instancia). [...] Para expresarlo de otra forma, cualquier narración histórica es un montón de silencios, el resultado de un proceso singular, y en consecuencia la tarea necesaria para deconstruir estos silencios variará. (TROUILLOT, 2017, p. 26)

Ainda que Trouillot esteja tratando com a categoria da história em relação aos silêncios, a memória coletiva está imbricada nesta construção historiográfica e portanto, a referência a esta passagem é válida na medida em que (concordo com o autor) sobre o amontoado de silêncios invisíveis das narrativas históricas oficiais cubanas.

Verificamos que ainda há silêncios quando se desconhece uma expressão cultural como a Tumba Francesa, quando o racismo ainda está no cerne da sociedade, quando os

⁶⁷ Sobre o contexto da escravidão nas Américas, sugestão de Almeida (2002), CARDOSO (1982), HOFFMANN (2006), ARRECHEA (2004), CAVIGNAC (2014).

próprios indivíduos não se veem representados. No início de 2019, assisti graças à tecnologia, uma fala de um dos pesquisadores da Casa do Caribe de Santiago de Cuba que expressava seu profundo desejo de que as expressões da cultura popular cubana, de matriz africana ou não, fossem mais reconhecidas. Ele requeria que o tratamento dado pelos próprios cubanos em relação a estes grupos fosse mais respeitoso e interessado já que com as mudanças sociais que vêm ocorrendo há um profundo desinteresse por parte dos mais jovens na cultura popular tradicional.

Percebe-se que os porta-vozes da Revolução realizam eventos e ações nas Casas de Cultura de todo o país, promovendo os grupos dentro de seus municípios e estimulam intercâmbios entre províncias, o que gera um conhecimento sobre a cultura do país. No que tange à escravidão, o país mostra ao mundo que reconhece os traumas e marcas deixadas pela escravidão por meio da conservação e da valorização das expressões e lugares de memória deste período. Há em toda Cuba vários museus, casas de cultura e monumentos que mostram a escravidão, reconhecendo o período como base para a formação da nação cubana. Entretanto, são apenas cinquenta anos de novas formas de rememorar o passado e mesmo que a constituição contemple a igualdade entre todos os seres humanos e as políticas estatais sejam implementadas, os grupos afro-cubanos e o povo negro de maneira geral ainda sofrem toda a sorte de preconceitos e dificuldades.

A inclusão dos afrodescendentes no panorama da memória nacional cubana gera o sentimento de pertença e identificação, assim como possibilita que os cidadãos comuns possam ter acesso a reconhecer esta herança africana como parte de suas próprias memórias. Desta maneira, propor um embate entre memórias sobre as tumbas francesas é abrir uma porta para que algumas vozes silenciadas surjam e nos contém outras versões, outras memórias. Le Goff (1996) afirma que entre os grupos que não têm acesso à escrita, o repasse de saberes, e consequentemente memorial, é feito pela oralidade; a primeira memória que unifica e fundamenta historicamente o grupo é sua narrativa de origem. No nosso caso, os escravos das fazendas de amos franceses em Cuba não tinham acesso à escrita. A expressão Tumba Francesa em si e os saberes que resistiram no seio das famílias tumberas correspondem às formas de transmissão memorial destes grupos. O exercício de revisitar o passado acerca das origens dos grupos através das memórias dos próprios tumberos amplia o embate memorial e possibilita o estudo de novas formas de recordar a expressão e o passado cativo cubano.

2.5 Etnografia e Memórias

Olhar o passado a partir do presente não é uma tarefa simples, pois o passado é encontrado nas memórias, nos lugares, nos objetos, nos rituais. Como fazer uma etnografia tecida por memórias? Essa é uma questão que me acompanha desde os primeiros passos como pesquisadora, pois sempre me voltei ao passado para entender os processos do presente. Elaborar uma pesquisa tendo como cerne o método etnográfico é deparar-se com questionamentos sobre a pertinência da memória como ferramenta neste processo. A memória é o método que está imbricado no fazer etnográfico, pois como afirma Le Goff (1996) não se pode compreender o presente sem entender o que veio antes, e as memórias são justamente um dos métodos de acessar o passado.

A memória é objeto quando ela em si mesma torna-se a parte central da análise permitindo constituir um universo social, um momento histórico ou a origem de uma expressão cultural como é a Tumba Francesa.

El trabajo de campo permite observar las costumbres o representaciones que, por la naturaliza propia de los documentos de archivo, escapan a lo escrito, como el uso de ciertas técnicas, los trueques, el sistema de cargos religiosos, los ritos más o menos clandestinos, etc. No basta con reunir datos yuxtapuestos: éstos se hallan en el contexto de una sociedad viva y es importante destacar sus coherencias internas, sus contradicciones y sus lógicas subyacentes. (WACHTEL, 2001, p. 20)

Ao retomar as origens das três tumbas francesas pesquisadas, estava dividida entre olhar para a historiografia e as memórias construídas sobre a Tumba Francesa, sem perder de vista o presente etnográfico destes grupos. As memórias que refazem este caminho sobre a origem procuram não simplificar o já dito, mas complementar com memórias antes silenciadas ou marginalizadas os acontecimentos. Se como afirma Trouillot (2017) a construção da memória é carregada de poder, este texto etnográfico traz o empoderamento das memórias esquecidas ou que ele possa ressignificar memórias que mesmo ditas estavam vazias de sentido. Nos três grupos observamos que acessar as memórias dos interlocutores não é um processo simples e isolado; requer que o pesquisador esteja afetado (FAVRET-SAADA, 1977) e conheça a historicidade de cada lugar, de cada grupo. O exercício constante foi tecer caminhos específicos e não perder de vista a historiografia, pois conhecer a história das Províncias nas quais estão as tumbas, promoveu um salto na leitura e na análise das memórias coletadas em campo. Incluir a história, não significa estar distante da etnografia, mas possuir informações que não só contextualizam o universo pesquisado, mas ajudam na vivência dentro dos grupos. Desconhecer que a área de Bejuco era uma zona especial para o governo cubano desde o período

colonial me custou vários entraves na pesquisa. Não saber o que foi o massacre dos *Independientes de Color*, dificultou e desfavoreceu minha análise nas primeiras idas a campo. Como compreender as dificuldades do povo negro antes da Revolução, rememoradas por Andrea, sem saber o que foi a República no período do presidente Batista?

Descrever minha aproximação com cada grupo e mostrar minimamente a história de cada lugar permite ao leitor compreender a análise que se faz neste presente etnográfico. Para Comarrof & Comarrof (2010, p. 21) a relação da antropologia com a história é indissolúvel já que “para a historiografia, assim como para a etnografia, são as relações entre fragmentos e campos que apresentam os maiores desafios analíticos”.

Segundo os autores, recontar o passado de pessoas comuns requer um investimento muito maior do etnógrafo na contextualização histórica, pois sem isso há o risco de as histórias sobre essas pessoas seguirem “escondidas”, sem acrescentar nenhum tipo de impacto às histórias dominantes. O caderno de campo e as memórias destes interlocutores são modos que se complementam e fazem surgir uma nova narrativa que tampouco é totalmente imparcial, mas que certamente imprimem outro significado à memória destes grupos.

No caminho de rememorar suas origens e falar sobre o passado, as memórias dos tumberos apontam não só para o salão de baile, ou para instrumentos e os cantos; elas percorrem também outros caminhos como o do parentesco, da alimentação e das solidariedades. Assim, quero seguir provocando este embate de memórias herdadas, construídas ou inventadas para sugerir novas memórias representativas para estes grupos. Sendo a memória a linha que costura o passado e o presente neste trabalho sobre as tumbas francesas, avançaremos para perceber como o parentesco pode nos revelar outras formas de olhar para esta expressão.

CAPÍTULO III

LAÇOS E SOLIDARIEDADES TUMBERAS



Figura 37 - Baile de la cinta. Arte: Andrey Moraes.

Os passados em questão aqui não estão “terminados e resolvidos”. Como referente cronotópico, circulando no interior e através desses discursos, a escravidão indexa agora um “passado imperfeito” duracional, que continua a predicar relacionamentos morais no presente. (Stephan Palmié, 2010, p. 233)

“Aqui na tumba somos todos família”, disse Victoria Videaux, no dia que se apresentava com a tumba de Bejuco em Ságua de Tánamo. A família é uma instituição central para compreender os laços entre os tumberos, sejam eles consanguíneos, por aliança ou por afinidade. Dançavam naquela ocasião ao lado de Victoria, seus primos, que compõem o grupo de Tumba Francesa de Bejuco. Neste capítulo, através da análise das atas da Sociedade La Caridad del Oriente assim como do cruzamento destes dados com as memórias das famílias tumberas, demonstro como havia uma rede de solidariedades entre os tumberos. As solidariedades que podiam acontecer através do compadrio, das uniões matrimoniais ou das visitas que aconteciam dos próprios grupos de Tumba Francesa. Nas visitas, os grupos trocavam objetos e realizavam festas que estreitavam laços em torno da prática da tumba.

A memória percorre os caminhos do parentesco, assim como o parentesco caminha através das memórias. Como bem afirma Carsten (2007), não faz sentido falar de memória dissociada do parentesco e vice-versa, pois ambos se entrelaçam; falar sobre o parentesco no contexto das tumbas é provocar uma reflexão sobre as formas de organização destas famílias e suas estratégias de reciprocidade. As genealogias foram de suma importância nos primeiros contatos, pois me mostraram que a transmissão dos saberes existentes em torno da Tumba Francesa (*creole*, bailes e toques), assim como de outros ofícios que realizam as mulheres que participam da tumba (parteiras, curandeiras, costureiras, cozinheiras) formam um conjunto compartilhado pelas famílias, que poderiam ser “lidos” pela linguagem de parentesco (WOORTMANN, 1995). Sugiro que havia entre as tumbas francesas (os três grupos) laços de consanguinidade, de aliança e de reciprocidade.

Estes laços, em algumas famílias tumberas, começam no período da escravidão revelando informações para pensar a família escrava no contexto cubano. Nas Américas, os escravos desenvolveram estratégias para proteger suas famílias da escravidão e da pobreza, enquanto a historiografia silenciou durante um longo período sobre a formação de famílias no âmbito do cativo. São estudos recentes que apontam a família como uma instituição central na vida dos escravos, crioulos e libertos (DÍAZ & FUENTES, 2008;

STOLCKE, 2003). Em muitos casos, as mães escravas que não podiam libertar seus filhos, os deixavam aos cuidados de padrinhos, madrinhas livres que poderiam oferecer a possibilidade de uma vida fora da escravidão. Outros casos são os das famílias que estavam dentro da plantação, onde o dono tinha regras mais maleáveis sobre a situação destes indivíduos.

O amor que os escravos tinham por seus pais revela claramente a importância da família. Embora fosse fraca e frequentemente separada, a família escrava constituía-se em importante anteparo, um refúgio contra os rigores da escravidão. [...] Em sua família, o escravo não só aprendia como evitar as pancadas do senhor, mas também granjeava o amor e a simpatia dos familiares para elevar seu moral. A família foi, em suma, um importante mecanismo de sobrevivência. (BLASSINGAME apud MOTTA, 2013, p. 426)

Em uma pesquisa interessante em formulários coloniais de Trinidad e Tobago, Higman (1978) fez um apanhado das formações familiares das famílias escravas da ilha caribenha. O autor mostra como a população escrava teve dificuldades em estabelecer padrões sociais e culturais, e que é na zona urbana onde as redes de parentesco se consolidaram com mais frequência. Outro dado que chama atenção na pesquisa entre os arquivos de Trinidad e Tobago é a construção de uma classificação que mostrou a predominância da matrifocalidade, famílias de mãe-filhos.

A família tem um papel central para descortinar o parentesco, universo pouco explorado dentro da prática da Tumba Francesa. É através das memórias destas famílias tumberas que podemos ver a relação destes grupos com a terra, os ofícios desenvolvidos, os saberes perpetuados. Esclareço que há três formas de perceber o termo “família” quando trato da Tumba Francesa: a família consanguínea e a por alianças, ambas as formas sinalizam práticas de nominação, compadrio, territorialidade (no caso de Bejuco) e a família ritual que é a família composta pelos membros da Tumba Francesa.

A escravidão costura estas formas familiares, pois, conforme constatou García (2016) na análise de documentos sobre as confrarias do período colonial na Nueva España (México), a família era fundamental para o funcionamento destas instituições negras como a Tumba Francesa. A família consanguínea que participava da tumba, como no caso das confrarias nas Américas, consolidava nas festas o chamado “parentesco ritual”. O parentesco ritual se estabelece pelo pertencimento a um grupo, as relações de aliança que se formam através das práticas, assim como são estabelecidos alguns direitos e deveres que formam parte da vida social destes indivíduos (RADCLIFFE-BROWN, 1973). Estas

duas formas de parentesco se complementam dentro da Tumba Francesa desde o período da escravidão em que as festas nos cafezais consolidavam e estreitavam laços.

3.1 Da escravidão à liberdade: laços de sangue e alianças

Recordemos que as tumbas francesas surgem no meio rural entre os séculos XVII e XVIII, num período em que o sistema econômico estava voltado para a escravidão. No século XIX, com a publicação da lei de associação por parte do governo espanhol, os grupos de Tumba Francesa se transformam em sociedades de socorro e ajuda mútua. Se antes a família escrava era uma forma de controle dentro das plantações por parte dos grandes fazendeiros, as sociedades de ajuda e socorro serão uma forma de controle por parte do governo colonial, já que a lei é publicada um ano após a Abolição.

Ainda que vários estudos como os de Azopardo (2008) mostrem que os escravos e libertos buscavam as confrarias, cabildos e irmandades como forma de manter uma solidariedade, nutrindo um sistema de alianças, a família escrava foi uma instituição muito variável de acordo com os diversos contextos em que se instaurou. Azopardo (2008) mostra através de exemplos de confrarias e cabildos em Lima, Argentina e Caracas como estas instituições eram um espaço social importante para a população afrodescendente.

As memórias das famílias tumberas que compõem os três grupos remanescentes pesquisados remetem às vivências rurais do passado que forjaram alguns dos laços encontrados atualmente. A família escrava que foi durante muito tempo invisível nos escritos oficiais, ganha visibilidade por mostrar que foi através desta instituição que foram repassados saberes culturais que resistiram aos silêncios e à falta de representatividade nos âmbitos oficiais (GARCÍA, 2016).

As genealogias permitem realizar um cruzamento de dados baseados nas entrevistas, em que visualizo a região da Santa Catalina e a região em que hoje se encontra o Parque Nacional da *Gran Piedra* como uma região de constante comunicação dos grupos de Tumba Francesa. Havia várias fazendas de distintos colonos franceses destinadas ao cultivo do café com suas dotações de escravos, assim como os negros libertos e fugidos que também se fixaram na região.

Ao analisar a genealogia da família de Candelária, por exemplo, que está no centro da tumba de Bejuco, podemos verificar as estratégias de aliança principalmente através do casamento entre vizinhos e membros da tumba. Os sobrenomes das famílias com as quais a famílias Robles irá estreitar seus laços são famílias que também têm sua

origem escrava e em sua maioria tinha relação com a tumba. Nas genealogias, destaquei com pontos vermelhos⁶⁸ quais membros deste grupo familiar eram tumberos. Nota-se, que as relações de compadrio, também eram estabelecidas com outros grupos familiares que compartilhavam da vivência da Tumba Francesa.

A genealogia dos entrevistados revelou uma forte ligação com Guantánamo, especialmente com a região de Yateras. Muitos tumberos de Bejuco remetem em suas memórias ao parentesco com tumberos de Guantánamo, como é o caso de Julia Revé Grandales – identificada nas memórias dos tumberos como *Ma Juli*. Victoria Robles Robles lembra que a origem da família da avó Julia era de Guantánamo.

La mamá de mi abuela Julia, vivía en Guantánamo en los montes por allá, eso quien me contó fue mi tía, porque mi abuela no le gustaba conversar con niño, ella tenía un dedo mocho, cuando se enfermaba uno, como no había medico ni nada, entonces iban para allá, 8 pasos de río hasta llegar a Guantánamo. Ella santiguaba, mandaban hojas y remedios, ella cuidaba de los enfermos de la familia. (Victoria Robles Robles, 79 anos, entrevista em 25/06/2016)

Victoria Robles Robles se remete a Julia, esposa de Francisco Robles, um dos filhos de Candelária. Além do casamento de Francisco com Julia, que tinha parentesco com Guantánamo, outras uniões apareceram, como é o caso dos pais dos tumberos Ramón Revé Moracén e Victoria Robles Videaux. Ramón Revé Moracén⁶⁹ conta que a família de sua mãe era de Guantánamo e que tem primos na Loma del Chivo, bairro onde está radicada a tumba Pompadour. Victoria Robles Videaux também se recorda do parentesco de sua mãe com Guantánamo, e neste sentido a família de Victoria é exemplar para analisar as práticas de parentesco: ela se casa com Antônio Videaux Videaux, união possível entre primos.

Os laços de parentescos estavam consolidados pelos casamentos que aconteciam na zona de Bejuco e Santa Catalina, assim como pelos processos de apadrinhamento. Sabemos que os padrinhos têm um importante papel no estreitamento de laços e alianças, como bem sinaliza Woortmann (1995). Neste caso, não há indícios que seriam para manutenção de um território, mas sim, pela ligação com indivíduos que compartilharam um passado e uma tradição comum, como é o caso da Tumba Francesa.

Victoria: Se usaba eso, mira mis hijos, Bárbara, la madrina de Guantánamo que escogió el nombre, es una señora de Guantánamo

⁶⁸ Destaquei em quase todas as árvores os familiares que foram ou são tumberos através dos pontos vermelhos.

⁶⁹ Árvore 2 ao final do capítulo.

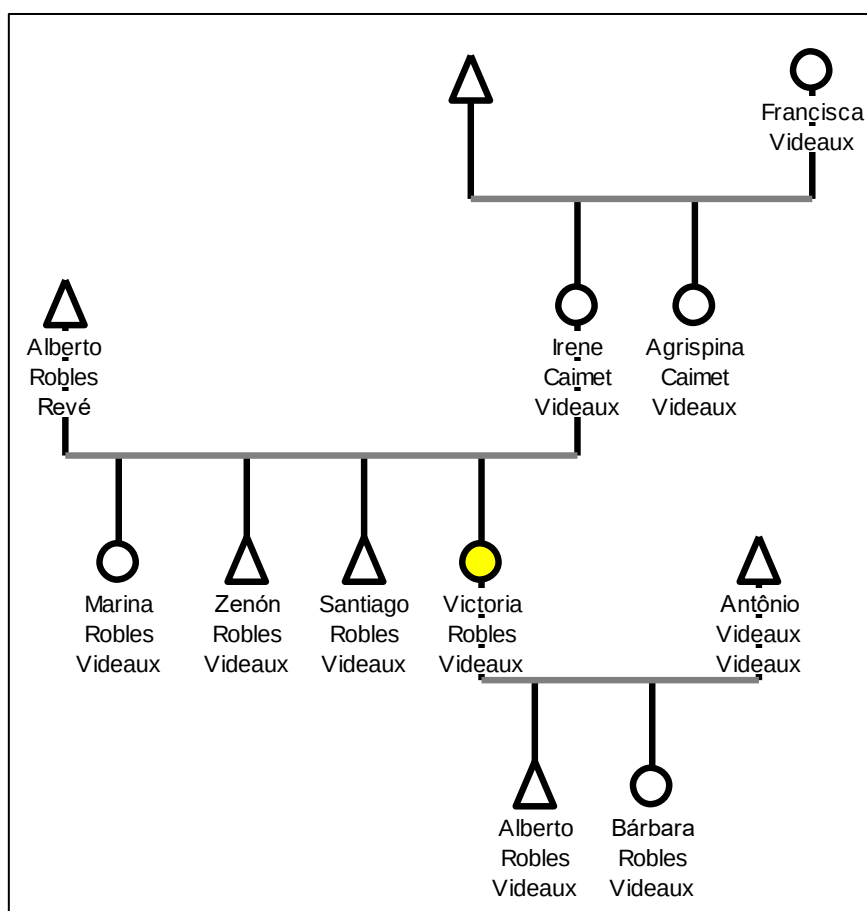
amiga de mi papá y mi mamá, al mismo que al varón, ella que escogió, como Alberto.

Ellos visitaban mucho la zona de nosotros, venían por un més o por una semana, era tan larga mi familia que ellos tenían amistad, tal fecha vamos por allá por tu casa, para comer un chivo, un puerco, esa señora puso nombre a mi hijo.

Danycelle: ¿Y era tumbera esa señora?

Victoria: sí, era tumbera pero de Guantánamo, y cargaba el apellido de mi madre Videaux, había una cierta familiaridad. (Victoria Robles Videaux, 74 anos, entrevista em 16/08/2017)

Figura 238 - Árvore da família de Victoria Robles Videaux, tumbera de Bejuco, 76 anos.



Fonte: elaborado pela autora.

A família de Victoria é um exemplo de como os núcleos familiares consanguíneos consolidavam estes laços de sangue através da Tumba Francesa. Alberto, pai de Victoria, era filho de Francisco e Ma Juli, ambos tumberos. A mãe de Victoria, Irene Caimet, era de Guantánamo e escolheu para Victoria padrinhos que também eram tumberos. Esses batizados nem sempre aconteciam nas igrejas ou eram registrados, pois no caso de Victoria, cuja família estava radicada em Bejuco, o deslocamento até a cidade era difícil. A tumbera recorda que eram organizadas cerimônias de “jogar a água” nas

crianças, que aconteciam próximas ao rio. Nem sempre sacerdotes católicos poderiam estar presentes e a tarefa era encarregada a alguma curandeira ou santera que cumpria este papel de ritualizar estas alianças através do compadrio. As uniões matrimoniais tampouco eram oficializadas, no caso de Victoria, tudo leva a crer baseado na análise dos sobrenomes, que seu marido Antônio, era seu primo.

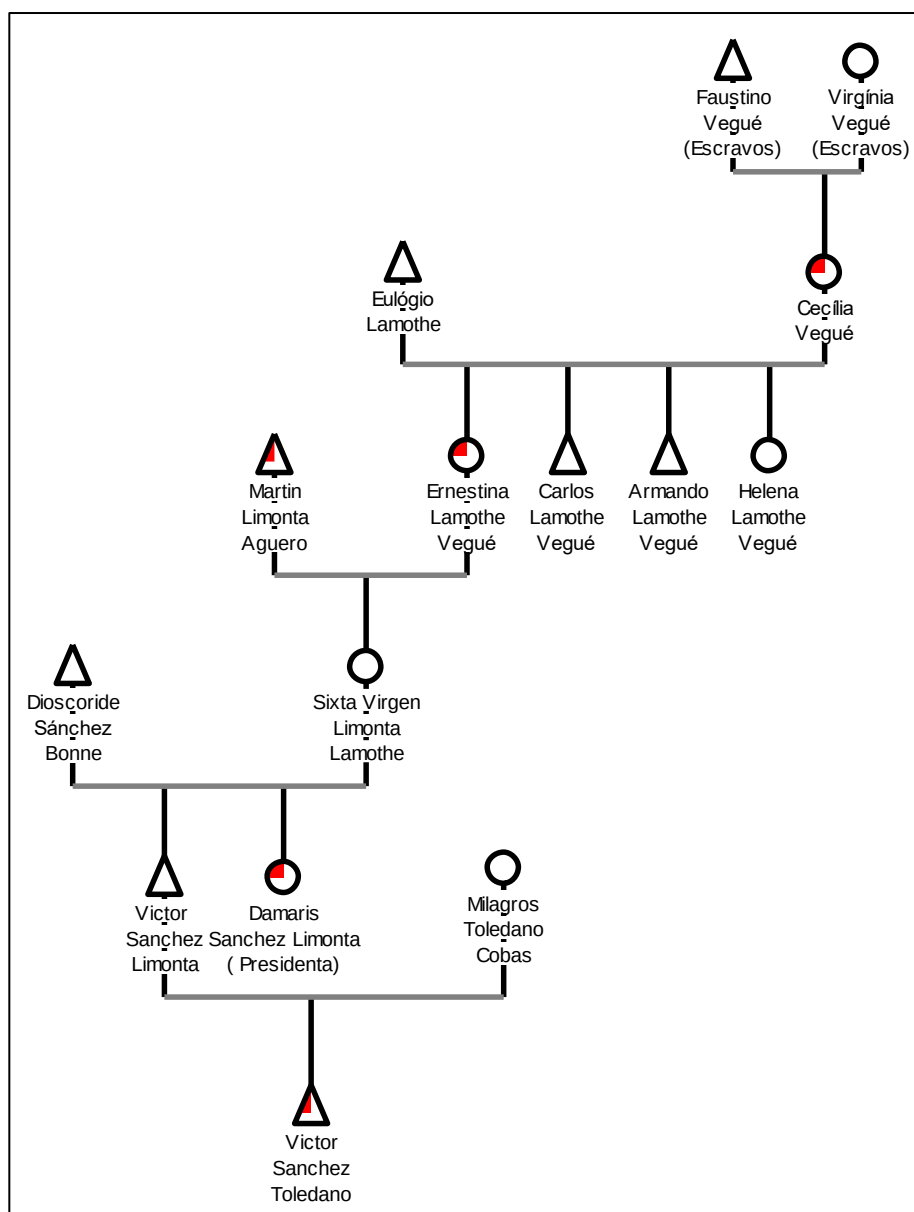
O mapa genealógico da família de Candelária (anexo 1, final do capítulo) conta com cinco gerações, onde é possível constatar que a família está fixada na zona de Bejuco desde o século XIX. As uniões matrimoniais de dois filhos de Candelária e a extensa parentela que se formou a partir deles, sinaliza tanto o casamento entre escravos que eram das mesmas dotações ou de fazendas próximas (exemplo Cristóbal Robles e Loreta Teqsidó/Loreta Teqsidó e Alejandro Lamothe), ou as uniões que suponho terem se consolidado através das festas de Tumba Francesa, como é o caso de Francisco e Ma Juli (Guantánamo). As uniões revelam uma junção sistemática entre as famílias através do compadrio e dos matrimônios como nos casos das famílias de outros dois tumberos: Victoria Robles Robles e Julián Robles Robles (anexo 3 no final do capítulo). O bisavô de Julian chamava-se Luciano Lamothe, mesmo nome dado ao pai de Victoria Robles Robles. Não afirmo com isso que se tratava da mesma pessoa, mas a repetição dos nomes, conforme foi possível constatar na genealogia de Victoria era uma prática entre estas famílias, indicando uma possível herança nominal dentro da família Lamothe.

Foi o sobrenome “Lamothe” que me levou a estabelecer os primeiros enlaces entre os grupos de Tumba Francesa, já que ele aparece também na tumba Pompadour de Guantánamo. Quando iniciei o campo, visitei a Pompadour e fiz o meu exercício clássico do parentesco: as árvores genealógicas. Era um quebra-cabeças difícil pois não havia somente uma extensa família de participantes predominante como é o caso das duas outras tumbas. A Pompadour surge da união de integrantes remanescentes de outras tumbas. Os sobrenomes refletem a herança francesa, haitiana, jamaicana, fruto destas muitas nacionalidades que chegaram a Guantánamo. Analisando o material que coletei em Cuba, e depois das muitas dúvidas que esclareci já no Brasil com a família de Damaris (atual presidenta), pude avançar um pouco mais no trabalho de traçar pistas sobre as ligações de parentesco.

Na família da composé Ernestina há tumberos que estão há seis gerações ligados a expressão Tumba Francesa, e desde a década de 1950 na Pompadour. Ernestina Lamothe Vegué nasce em uma região divisa entre Ságua de Tánamo e Guantánamo, que

fervilhava de tumbas francesas. De sua família atualmente, participam da tumba bisnetos, netas e agregados.

Figura 249 - Árvore de Ernestina Lamothe Vegué, composé da Pompadour, com destaque para tumberos.



Fonte: elaborado pela autora.

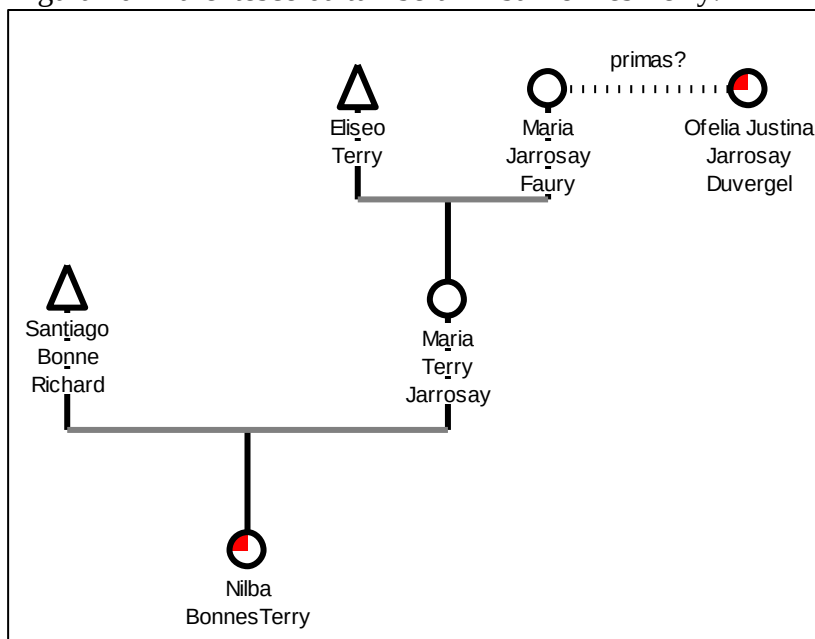
O sobrenome “Lamothe” reaparece na extensa família de Ernestina, que nasceu em 1927, de avós escravos, sua família conta com seis gerações ligadas a Tumba Francesa. A família escrava consanguínea é exemplificada mais uma vez através de Ernestina – pelas datas, mensuro que seus avós maternos, Faustino Vegué e Virginia Vegué, nasceram no século XIX. A árvore genealógica de Ernestina também indica que nem todo o núcleo familiar se integrava a Tumba Francesa, mas que há sempre alguém

da família que mantem o vínculo com a Tumba Francesa. Atualmente, é a neta de Ernestina, Damaris Limonta, a presidente da sociedade Pompadour; a família também está representada por um de seus bisnetos, Victor Sanchez Toledano e pela nora de Damaris.

Além da família de Ernestina, posso destacar dois outros grandes ramos familiares dentro da tumba Pompadour: os Terry e os Durruthy. Outras ramas familiares se entrelaçam nestas famílias e aparecem sobrenomes importantes como os Vichy, Revé, Videaux, que inclusive sinalizam solidariedades destas famílias com a região de Bejuco. A família Terry esteve durante muito tempo ocupando vários cargos dentro da Tumba Francesa – como Pelayo Terry, que foi presidente e a ele se atribui a construção dos instrumentos da Pompadour; as irmãs Terry, Clara e Leonor, ambas importantes bailarinas e rainhas da Pompadour, ocuparam papéis preponderantes na Sociedade. Leonor vai afirmar, em entrevista a Perez et al (2013), que sua família era composta por vários tumberos e vivia próxima a La Sidra; começam a participar da Pompadour já na época de 1960. Leonor conta também como herdou o posto de rainha:

Había una Tumba Francesa allá también, pero en ese tiempo la juventud no bailaba y menos yo que era más chiquita, ahora los que eran mayores que yo bailaban...[...] Cuando mi hermana (Clara Terry, Reina de la Tumba Francesa) se enferma, me eligieron a mí. Yo les dije: yo no quiero ser Reina porque yo no puedo estar sentada ahí, nada más mirandólos a ustedes. Pero cuando yo acepté ser Reina, todos se pusieron contentos. (p. 63-64)

Figura 40 - Parentesco da tumbera Nilba Bonnes Terry.

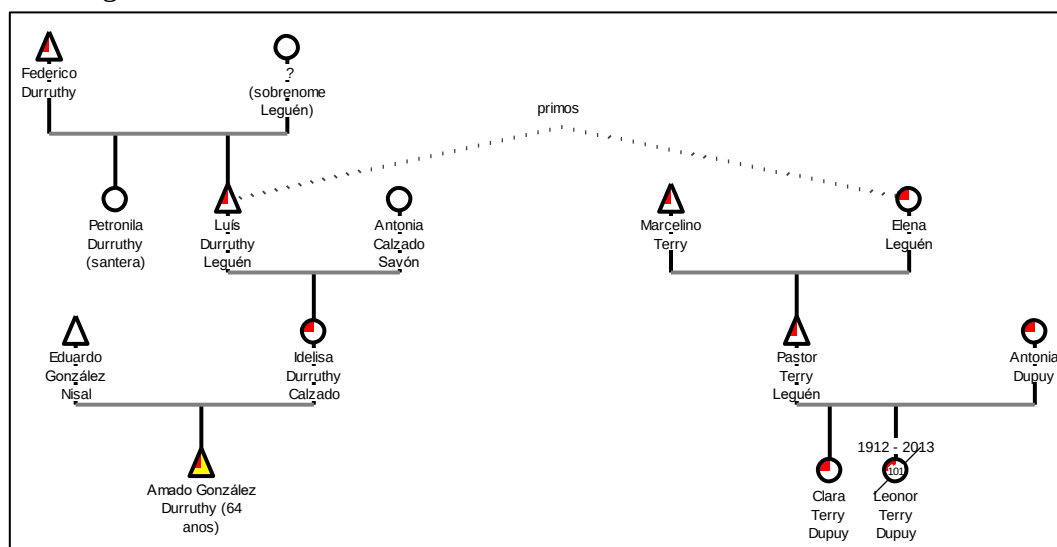


Fonte: elaborado pela autora.

Na atualidade, há dois integrantes da Tumba Francesa que possuem parentesco com as irmãs Terry: Nilba Bonne Terry e Yokendris Terry Rousseaux. Ambos afirmam que têm relações, pertencem a uma mesma família, mas não sabem claramente a ligação, afirmando ainda um parentesco com Ofelia Jarrosay (antiga rainha). Nilba conta que sua mãe era prima de Ofelia Jarrosay, que também foi rainha da Pompadour. Mesmo que não tenhamos como avançar e construir uma ligação precisa pelas árvores de parentesco, podemos afirmar que a tumba ocupa um lugar central no seio destas famílias.

A tumba era um espaço social para estes indivíduos que, ao se integrarem como membros nas sociedades, ampliavam a família de sangue e se inseriam em uma família ritual, onde compartilhavam da mesma condição étnica, apoiando-se mutuamente (GARCÍA, 2016). São famílias que têm uma trajetória na Tumba Francesa como a de Amado Durruthy, cujos pais, avós e bisavós maternos estiveram entrelaçados na trajetória não só da Tumba Francesa Pompadour mas também da extinta Tumba Francesa San Juan de Nepumuceno. O caso da família Durruthy é interessante, pois a partir de uma entrevista feita em 2003 pela Revista Oralidad a rainha Leonor Terry, pude perceber que havia uma ligação consanguínea entre estas duas famílias, os Durruthy e os Terry.

Figura 41 - Árvores de Amado Durruthy, tumbero da Pompadour, e de Leonor Terry Dupuy, rainha já falecida do mesmo grupo, mostrando as relações consanguíneas entre os dois tumberos.



Fonte: elaborado pela autora.

Leonor Terry, nesta ocasião, afirma que é prima de sangue de Amado Durruthy. Com base nesta informação, entrevistei Amado, que esclareceu que na verdade, a ligação de Leonor era com seu avô Luis Durruthy Leguén de quem a rainha era prima de primeiro grau. Com os dados coletados e analisando as possibilidades desta ligação, podemos

inferir que a mãe de Leonor Terry, Elena Leguén, seria o elo que liga estas famílias, fazendo esta dedução a partir do sobrenome Leguén, que aparece na família de Amado através de seu avô. As alianças familiares se refletem no contexto das sociedades, assim há um sentimento de pertencimento à Tumba Francesa que começa ainda na família consanguínea.

O exercício da genealogia e das entrevistas com foco no parentesco permitiram ampliar a compreensão acerca do pertencimento em relação ao grupo. As árvores genealógicas são fruto não só da memória de cada interlocutor, mas também dependem da variação da transmissão oral passada de geração em geração (GOODY, 2012). Elas também refletem a seletividade que cada geração opta por fazer. Para Zonabend (1991) a genealogia é indissociável da memória, do parentesco e da identidade pessoal. As genealogias revelam a forma como o indivíduo lida com a sua família:

[...] cada um desenterra narrativas totalmente ignoradas pela memória travando, de facto, uma luta contra a maré da memória, visto que a tarefa da memória consiste em apagar, safar, esquecer: esquecer as relações de parentesco para que novas alianças matrimoniais se possam contrair; esquecer uma aliança para renovar o parentesco. (ZONABEND, 1991, p. 182)

O método genealógico revela a proximidade ou a distância entre determinados parentes consanguíneos. As árvores fazem parte das identidades, revelam amnésias genealógicas⁷⁰, ou seja, são também uma síntese da memória destas famílias que, ao rememorar sua genealogia, filtram fatos, promovem silêncios e revelam características de uma determinada época. No caso da tumba Caridad del Oriente, em Santiago de Cuba, não encontramos esses laços consanguíneos com Bejuco e Guantánamo, mas constatamos o repasse geracional do saber da expressão Tumba Francesa. Conforme mostrei nas memórias da fundação desta tumba, se destaca a família Venet Danger, de origem cativa que migra do campo para a cidade incorporando-se à sociedade Caridad del Oriente. A família de Consuelo Venet Danger possui oito gerações, sendo a mais antiga das famílias apresentadas até aqui, já que Consuelo nasce em 1824 e antes dela temos três gerações, o que nos leva a acreditar que a família se constitui no século XVIII. A análise da árvore também indica que desde a terceira geração há indivíduos ligados à Tumba Francesa, não deixando de ter ao menos um representante por geração até os dias de hoje.

A referência desta tumba está em Consuelo Venet Danger (Tecla) que migra da região rural do Caney em Santiago de Cuba, para a Risueña, bairro afastado do centro

⁷⁰ Termo utilizado por Zonabend (1991).

urbano de Santiago. A genealogia da família⁷¹ me permitiu verificar outra característica muito recorrente nos três casos de Tumba Francesa: a de mulheres que se tornavam chefes de família ou que não contavam com a presença de seus maridos. As famílias matrifocais no contexto da escravidão eram frequentes, dado que o vínculo maior da criança era com a mãe que, nos primeiros meses de vida da criança, podia se ausentar de suas tarefas (em alguns casos) para amamentar e atender às necessidades básicas do recém-nascido. As memórias das tumberas Sara e Andrea sobre as origens de sua família nos levam a deduzir que a escrava Augustina tem as primeiras filhas (Yaco e Yapé) com o senhor de escravos antes da proclamação da Ley Moret⁷² em 1870, já que as tumberas enfatizam que elas seguiram sendo escravas até a Abolição, enquanto Nemésia, filha de Augustina com o escravo Salvador Danger nasce livre. Díaz & Fuentes (2008) em pesquisa singular sobre a maternidade das escravas em Cuba (1870-1880), enfatizam que muitos dos aspectos negativos (infanticídio, indiferença com os filhos) atribuídos às mães escravas, se devia às condições as quais estavam submetidas. Díaz & Fuentes (2008) destacam como os libertos exerciam um papel fundamental através do compadrio dos filhos dos irmãos de senzala que seguiam cativos.

As memórias de Sara Quiala Venet reforçam que se por um lado havia ausências das figuras masculinas, havia relações de compadrio, que se consolidavam através da prática da tumba.

Yo si sé que yo naci ahi en la Risueña, pues yo me recuerdo que habian dos personas mayores que yo le decía mamá, la difunta Maria la Era y el otro era Melésio Matariaga, y a el papá. Segun ella, Maria que fue mi partera y yo los tenía como padrinos. (Sara Quiala Venet, 69 anos, entrevista em 22/06/2017).

A família Venet Danger também nos remete às formações das famílias escravas, onde as relações conjugais estavam sujeitas ao próprio contexto da escravidão, que ora eram favoráveis às uniões, ora desfavoráveis. A realidade da desestruturação de famílias através do comércio de escravos, as fugas e as mortes por doença projetam um cenário difícil para a manutenção das famílias.

Na árvore da família Venet Danger, embora eu não tenha conseguido avançar na direção das uniões entre os Venet Danger e outras famílias tumberas, podemos identificar outros sobrenomes franceses como é o caso de Deronsolé e Despaigne. Na árvore

⁷¹ Árvore ampliada ao final do capítulo - anexo 5.

⁷² A lei Moret no contexto cubano é similar à Lei do Ventre livre, promulgada no Brasil em 1871, e dava a liberdade aos filhos de escravas nascidos após este período.

coloquei em destaque com pontos vermelhos, os membros da família Venet Danger que fizeram parte em algum momento da tumba e podemos constatar o esforço da família em manter a expressão. A memória de família aliada ao parentesco pode revelar muito mais do que árvores genealógicas, possibilita remontar cenários e elementos que não se remetem somente ao passado, mas que “falam” muito sobre o presente.

Conforme mostra WEIMER (2013) e CUNHA (2012) no contexto brasileiro, os negros encontraram estratégias para perpetuar seus saberes, suas práticas e suas memórias. Dentro das pesquisas recentes feitas em Cuba sobre as famílias escravas que se formaram nas grandes propriedades, destaco o trabalho de Díaz & Fuentes (2006). Segundo as autoras, os pesquisadores cubanos, mesmo tendo referências em outros países, como o Brasil, sobre inúmeras pesquisas cartoriais e orais quanto à formação das famílias escravas, sempre preferiram tomar como verdadeira a versão dos primeiros pesquisadores, afirmando ser impossível retomar as memórias de famílias escravas. Preferiram ideias como de Guy Bourd , afirmando que:

[...] No puede aplicarse en Cuba, nada m s que a las familias blancas, para las cuales la estructura de parentesco sigue siendo, como en Europa, la familia patriarcal. (D  S & FUENTES, 2006, p. 144)

No entanto, utilizando-se da metodologia da micro-história, D  s & Fuentes (2006) desenvolveram uma pesquisa no arquivo paroquial da Igreja San Felipe e Santiago de Bejucal, onde conseguiram realizar e reconstituir famílias escravas, destacando seus laços de parentesco através do compadrio e de casamentos. As autoras constataram que assim como foi verificado em estudos⁷³ feitos no Brasil, os escravos cubanos transmitiram seus ofícios e nomes entre gera  es familiares.

Las que mostramos aquí no intentan ser representativas de un modelo de “familia esclava cubana” – para lo cual sería necesario diversos estudios como éste – pero sí de las familias bejucale as que tuvieron mayor permanencia en el tiempo. En ellas se resumen rasgos que sin duda pueden ser comunes a otras familias cautivas y libres, por ejemplo, el afán de permanecer en contacto a pesar de todas las dificultades, la protección hacia los huérfanos, la transmisión de oficios y bienes, incluso las desavenencias que las diferencias generacionales y las desiguales visiones sobre la vida generan entre padres e hijos, hermanos y cuñados. (D  S & FUENTES, 2006, p. 151)

Conforme podemos verificar, as autoras destacam nas famílias cativas e livres pesquisadas, características antes desconhecidas, como as relações pelo parentesco, como também a tentativa de preservação de saberes e práticas. As memórias das famílias

⁷³ Para ver estudos sobre a transmissão dos nomes em famílias escravas no Brasil, ver WEIMER (2013).

tumberas também apontam para esta relação com a terra, os ofícios e os saberes tradicionais, que nos ajudam a compreender mais sobre as vivências destes grupos.

3.2 Terra, ofícios e saberes

Percebemos nas memórias sobre as famílias especialmente de Bejuco que as práticas cotidianas e os ofícios são também uma forma de resistência cultural. Na organização das famílias de Bejuco, se os homens estavam diretamente dedicados ao cultivo dos insumos e do café, as mulheres não estavam somente fadadas às tarefas dentro de suas casas, elas também se dedicavam a ofícios tradicionais que foram repassados dentro da família, como as atividades como parteira, rezadeira e lavadeira.

A relação com a terra até o triunfo da Revolução é diferenciada: se por um lado menos negros poderiam ter acesso a terra, por outro, os que possuíam algum chão de morada, tinham autonomia nas criações de animais e na forma de comercializar seus produtos como era o caso das famílias de Bejuco (HEREDIA, 1979). A agricultura está na base econômica destas famílias e o café era o grande destaque; havia pequenas plantações de subsistência de feijão, arroz da terra, batata doce, macaxeira, entre outros. O cacau era plantado não só para venda, mas também para consumo, assim como havia as pequenas criações de porcos e galinhas geralmente a cargo das mulheres.

Victoria: Recogíamos café y cacao. Las mujeres levantaban y el primer trabajo era barrer todo el patio, déjalo limpiecito, la comida estaba en la candela y cuando se terminaba todo había que ir llevar la comida a los varones que ya estaban en el monte.

Danycelle: ¿Y que llevaban de comida?

Victoria: bacalao, plátano y chocolate, y cuando aquello eran trozos espesos de plátano con bastante manteca. Después regresábamos a cargar agua de tomar, a cuidar de la casa. Pero te voy a decir, que en tiempo de café, todos nosotros recogíamos café. (Victoria Robles Robles, 77 anos, entrevista em 25/06/16).

Esta lógica camponesa está carregada de significação, pois, os mais jovens – como lembrou Yasel Revé – desde cedo aprendiam essa divisão de papéis dentro do espaço da família extensa a qual compunham.

Los primos todos nos levantábamos, entonces todo el mundo íbamos a cargar agua, entonces los hombres salían a buscar leña, mango y aguacate para la comida y las hembras iban a lavar la ropa. Después íbamos llevar mangos a las mujeres que estaban en río, ahí nos bañábamos y volvíamos al almuerzo. Después de eso, cambiábamos los chivos de lado por el sol y después alguna que otra actividad de la casa

que hiciera falta. (Yasel Lobaina Revé, 30 anos, entrevista em 08/06/2016).

As memórias de infância de Yasel também mostram que desde cedo, as crianças e jovens da família aprendiam as tarefas básicas e colaboravam entre si para o funcionamento da comunidade. As famílias dos *tumberos* de Bejuco têm esta marca forte das relações consanguíneas de parentesco, assim como as memórias recorrentes sobre os ofícios diversos. As relações de consanguinidade são importantes para perceber como no seio das famílias os saberes foram repassados e permaneceram como símbolos de resistência.

Atividades importantes do cotidiano, os ofícios grafam memórias através destas artes de fazer, porque é nestas ações que também podemos encontrar os traços de resistência cultural e uma continuidade com práticas do período da escravidão (ZONABEND, 1991).

Mi mamá fue partera por muchos años, hacia parto en todos los montes eso. Alguien de la familia avisaba que había una embarazada, ella sabía lo que iba a dar a embarazada unos días antes del parto porque ella tenía sus tradiciones, venían entonces búscala a los nueve meses, ejemplo, mi mamá vivía en el Progreso, si el parto era en Bejuco había que ir a caballo pasar por 6 pasos de río, ella tenía que está ahí atendiendo esta parida. Ella le hacía el parto, hacia la comida a la parida, y en 41 días mi mamá atendía esa parida, y hacerle el té de hoja tal porque mi mamá era muy *hierbera*, los baños que le daba en su cuarto y el día que cumplía los 41 días mi mamá llevaba la parida al río para bañarse allí. (Victoria Videaux, 74 anos, entrevista em 17/06/2016)

Victoria relembra esta memória com muitos detalhes: o ofício de parteira da mãe e o uso de conhecimentos tradicionais repassados dentro do seio familiar. São ritos e costumes em relação à quarentena do parto, já superados pelas novas gerações, mas que seguiam crenças importantes para o bem-estar da mulher de resguardo. Chamo atenção para o uso dos conhecimentos em relação às plantas, pois como bem disse Victoria, a mãe era *hierbera*, e esse legado foi repassado as suas filhas.

¡Yo soy *hierbera*, a tomar hoja hervida! Yo aprendí eso buscando las hojas, iba con mi mamá y ella decía coge de esta, que sirve pa eso, de esta y así fue aprendiendo. Así aprendí los diferentes conocimientos. (Victoria Videaux, 76 anos, entrevista em 17/06/2016).

O conhecimento das plantas em meio às montanhas era muito útil no passado entre os escravos fugidos. Estes não tinham nenhuma assistência médica e contavam apenas com os conhecimentos que tinham das plantas. E se por um lado Victoria herdou o conhecimento das plantas, Marina Videaux, sua irmã, se formou como enfermeira

obstetra e segue de maneira menos tradicional, mas na mesma função que tinha sua mãe. O uso destes conhecimentos tradicionais relacionados às ervas aparece em outras ramas da família de Candelária, como nos indica a memória de Victoria Robles Robles:

La mamá de mi abuela Julia (Ma Juli), **vivía en Guantánamo**, en los montes por allá, eso me contó mi tía porque mi abuela no gustaba de conversar con niño, se enfermaba uno, no se usaba médico ni nada, iban pa allá donde estaba ella, y ella que tenía un dedo mocho, santiguava, mandava remédios con hojas y rezaba. (Victoria Robles Robles, 77 anos, entrevista em 25/06/2016).

Essa intimidade com o conhecimento de ervas vai além das curas de enfermidades, mas também sua forte relação com a santería ou práticas religiosas de origem africana. Victoria Videaux, entre as memórias sobre sua mãe, me contou que era uma grande “feiticeira”, que fazia diversas práticas e ritos da *santería*, tendo herdado da mãe o altar com todos os santos que ela mantém até hoje em sua casa.

Figura 42 - Altar deixado pela mãe a Victoria Robles Videaux.



Fonte: Danycelle Silva

Figura 43 - Vestido de Tumba Francesa exposto no Museu de Ságua de Tánamo.



Fonte: Danycelle Silva

Dentre os outros ofícios que se destacam nas memórias das mulheres tumberas de Bejuco estão o de lavadeira, passadeira e costureira. Quero chamar atenção para este último ofício, pois era pelas mãos das costureiras das famílias da Tumba Francesa que se

obtinham várias peças das roupas do baile. No período da escravidão, os escravos recebiam roupas já usadas dos seus amos, mas depois deste período, as partes mais rebuscadas das roupas (como o vestido em si e as calças dos homens) eram costuradas pelas francesas que haviam ficado na região, como bem lembra Ana Délida⁷⁴. Em sua entrevista, menciona Madame Anaíz, que costurou o vestido que se encontra exposto no Museu de Ságua de Tánamo. No entanto, as peças como o chale, as camisas ou as anáguas utilizadas por baixo do vestido eram feitas pelas tumberas com linha de croché.

Tejían las medias, las camisetas para los hombres, muchas tías mías y primas que hacían muchas cosas. Nosotros tenemos para la Tumba Francesa como una alfombra de estambre, entonces ellas hacían con un hilo blanco y gordo, no es hilo de cocer, así como para los vuelos del vestido también, todos eran blancos. También ellas hacían el refajo e las sayuelas, todo eso con hilo blanco. (Victoria Videaux, 74 anos, entrevista em 17/06/2016).

Essas peças eram utilizadas nas festas de Tumba Francesa que aconteciam com mais frequência na comunidade antes do triunfo da Revolução.

O ofício de costureiras também se destaca nas mulheres da tumba Caridad del Oriente, especialmente para as filhas de Emelina, que atualmente levam a sociedade de Tumba Francesa. Elas colocam este ofício à disposição da própria tumba costurando as roupas do grupo. Acompanhei Sara e Andrea na confecção das roupas para o Carnaval da Tumba Francesa. Foram elas que gerenciaram as demais costureiras e fizeram o maior esforço para que a tumba pudesse desfilar com o melhor vestuário no carnaval Santiaguero.

Figura 44 - Sara Quiala Venet, costurando para o Carnaval.



Fonte: Danycelle Silva

⁷⁴ Ana Délida Rodríguez Lamothe, 67 anos, tumbera de Bejuco.

A partir dos exemplos das organizações familiares nos grupos de Tumba Francesa e suas relações consanguíneas e por aliança foi possível recuperar outras memórias sobre a tumba e mostrar sua ligação com a escravidão. Aparecem as relações de aliança, consolidadas tanto pelo compadrio como pelas uniões matrimoniais, e também sugerem um forte elo entre os grupos de Tumba Francesa. Vimos como os ofícios que se iniciaram no período da escravidão se perpetuaram e ainda compõem saberes que se mantém a serviço das tumbas francesas como o de costureira. No entanto, conforme sinalizei no início do capítulo, além das relações de consanguinidade, existe o parentesco ritual que surge a partir da admissão nos grupos de Tumba Francesa.

3.3 Ligações rituais tumberas

O parentesco ritual foi uma alternativa no contexto da escravidão para os escravos e libertos partilharem práticas e elementos culturais comuns. A Tumba Francesa se transforma em sociedade pela força da lei de associação em 1887, logo após a Abolição. A diferença da Tumba Francesa para outros exemplos de confrarias e irmandades negras presentes nas Américas é que ela nunca esteve vinculada oficialmente a Igreja Católica. Mesmo as tumbas possuindo santos católicos como patronos, elas nunca estiveram ligadas a ritos que estreitem laços com o catolicismo (GARCÍA, 2016; MONTEIRO, 2016).

As instituições negras (cabildos, sociedades de ajuda e socorro, irmandades) tiveram um papel fundamental na vida de escravos e libertos, pois criaram a possibilidade da reconstrução de identidades e de autonomia para praticarem seus cultos. As irmandades tinham suas representações africanas como o reinado, estabelecendo novas hierarquias e regras. Estes espaços eram espirituais, mas também festivos, criavam possibilidades de sociabilidade e resistência. As instituições negras como as sociedades de Tumba Francesa estabeleciam vínculos afetivos entre seus membros. Os tumberos nas reuniões e festas da sociedade realizam trocas de objetos, de favores, de vivências. Nos irmãos de sociedade, eles encontravam a extensão de suas redes familiares consanguíneas e a assistência em momentos de dificuldades (RADCLIFFE-BROWN, 1973; DELFINO, 2015).

Para fazer parte da tumba, ainda nos dias de hoje, a pessoa tem que ser apresentada por um membro da sociedade comprovando a boa conduta social do futuro tumbero. O parentesco simbólico passa por relações sociais e rituais; neste sentido, ao ser apresentado e ingressar na sociedade, há um rito de passagem, ainda que silencioso, em

que o tumbero é “testado” dentro dos diversos espaços que pode vir a ocupar, seja como músico, bailarino, corista. As sociedades funcionam como um ambiente de livre reciprocidade, guiado pelas ligações de parentesco entre seus membros, seja ele sanguíneo ou simbólico (WOORTMANN, 1995).

As solidariedades entre os membros da Tumba Francesa ficam expressas não só através da assiduidade com a qual vão à sociedade, mas pela manutenção de uma ajuda mútua. A cota que é paga ainda nos dias atuais por todos os tumberos serve para a manutenção da sede da Sociedade, mas também para organizar os festejos e para ajudar seus membros quando necessário. Dentre os ritos que mostram o vínculo e as solidariedades entre os tumberos está o cumprimento do ritual fúnebre. Ainda que as narrativas dos próprios interlocutores neguem com veemência uma relação religiosa ou sobrenatural ligada a prática da Tumba Francesa, na Pompadour por exemplo, algumas memórias sobre funerais chamam atenção para o pertencimento a sociedade que acompanha o tumbero até sua morte.

A manutenção dos ritos fúnebres mostra a ligação com os tempos da escravidão, e vai além de uma prática de música e dança. A Tumba Francesa evoca em seus membros o senso de pertencimento e configura a identidade daquela grande família simbólica. Através do professor Manuel Coca, pude ter acesso a imagens do velório da Rainha Leonor Terry, ocorrido em 2013, e no qual ele fez o registro da história de uma vida. Tive a oportunidade de conversar com a cuidadora de Leonor nos últimos anos de vida dos seus 101 anos. Basílica, mais conhecida como “Cila”, conta sobre o dia em que Leonor faleceu:

Cuando falleció Leonor, Damaris estuvo aquí, me preguntó todo que hacia falta para el velorio. Leonor falleció al medio día, entonces la velamos un tiempo aquí en la casa, pero a las cuatro de la tarde. Leonor ya me habia dicho cual era el vestido lindisimo de encaje que queria que la vestiera cuando ella falleciera. En la tumba ella estubo, allá nos dieron merienda para brindar a todo el que venía y le hicieron toque y homenajes. (Basílica Romero Rivera "Cila", 70 años, 16/06/2017).

O velório dos tumberos é rito muito importante que ocorre dentro da sociedade.

A los muertos se da toques de Tumba Francesa, el último fue a Pedro Calzado, que murió en enero de este año. Se vela en la sociedad, haciendo la cerimonia en que a cada cierto tiempo tocamos, bailamos, y se prepara el café, el chocolate, el bocadito. Brindamos dentro de las posibilidades de la sociedad nuestra despedida. Se le toca al salir de la sociedad y también cuando es posible a la hora de enterrar. Recuerde que hay una subdivisión en cantos fúnebres. (Emiliano Castillo, 08/07/2017).

Emiliano Castillo esclarece sobre esse papel que a sociedade cumpre para com o tumbero até seu enterro. É notório aqui que o sentimento de pertencimento que o tumbero estabelece com o grupo é muito importante e está diretamente ligado a sua identidade. As imagens do velório de Leonor Terrys em 2013 mostram que os tumberos dançam em menor número, somente dois pares de casais, o coro e os músicos participaram da homenagem. De maneira geral, todos os tumberos estavam presentes, alguns descaracterizados, sem o vestuário da Tumba Francesa. Os bailes são realizados com os cantos fúnebres ou cantos de *lamento* usando uma classificação de Izaguirre (2015).

Figura 255 - Velório de Leonor Terrys, rainha da Pompadour.



Fonte: Arquivo pessoal Manuel Coca Izaguirre

Canto a Clara Terry

*Clara Terry, tu voz no se oye más.
Clara Terry, tu voz no se oye más.
Que dios te tenga en la gloria,
y te lleve a descansar.
Que dios te tenga en la gloria,
y te lleve a descansar.
Compañero, le brindo la tradición,
Compañero, le brindo la tradición,
tradición quantanamera,
le brindo la tradición.
Compañero, quien no llegaba llegó.
Compañero, quien no llegaba llegó.
Llegó quien no llegaba,
quien no llegaba, llegó.*

Canto da composé Ernestina Lamothe Vegué transcrito por Izaguirre (2015, p. 104)

O canto composto por Ernestina, irmã de Leonor Terry, foi adaptado na ocasião de seu falecimento. Ele diz: “Companheiro, eu te dou a tradição”, sinalizando que se cumpre o costume de assegurar o sepultamento e seus rituais fúnebres, características presentes em outras instituições negras (GARCÍA, 2016). Estes cantos, diferentes dos que celebram os momentos festivos, são cantados como uma reza, através dos toques do baile masón.

Outras situações que envolvem ritos religiosos afro-cubanos, também aparecem na memória dos tumberos, como a participação nas chamadas “Missas espirituais”. As missas espirituais são realizadas quando falece uma pessoa na família e depois de sete dias, se faz o “levantamento do morto”. Há a crença de que o morto se comunica com sua família sobre algo que deixou por fazer ou pendente. As missas também podem ser realizadas por indicações que aparecem no jogo de búzios, onde parentes já falecidos são invocados a fim de resolver problemas diversos pelas quais a pessoa que busca ajuda espiritual esteja passando naquele momento.

Nosotros hemos sido invitados a varias misas, una vez nos fuimos a casa de Guarina, que es mamá de Zaída Vichy que fue presidenta y composé de la Tumba Francesa. La hija, nos decía que el espiritista dijo que había que darle un toque de Tumba Francesa, y en esta ocasión del toque de una ceremonia religiosa nadie se ha montado, fuimos todos y le dimos el toque. (Emiliano Castillo, 08/07/2017).

Este parentesco simbólico fica evidente até depois que os membros falecem. Há um vínculo e um compromisso com aqueles que muitas vezes não conheceram o tumbero morto, mas vão realizar o toque de Tumba Francesa. Essas práticas rituais podem não estar no cerne do baile, mas costuram os laços de seus membros em torno de crenças comuns.

As visitas que aconteciam entre os grupos de Tumba Francesa fornecem indícios para pensar uma rede tumbera de trocas simbólicas. Este fato é interessante para mostrar que não eram grupos isolados, estavam articulados, mantinham laços e solidificavam este elo com suas próprias raízes ao encontrar-se com outras sociedades/grupos de Tumba Francesa.

3.4 Redes de solidariedades tumberas

Algumas pesquisas como a de Tamames (1955), que mapeou as tumbas de Guantánamo, e as recorrências em minhas próprias entrevistas quanto aos nomes e datas,

me indicavam que podia haver no passado uma rede de solidariedade entre as tumbas francesas. Em minha visita a Ságuia em 2016, mesmo com os problemas para realizar as entrevistas conversei com alguns tumberos, um deles foi Julián Robles Robles, que me disse: - *A tumba de Guantánamo era filha da tumba de Bejuco*. Essa frase ficou na minha cabeça, porque haviam aparecido ligações pelo parentesco de tumberos de Bejuco com Guantánamo.

Conforme o avançar da pesquisa e meu retorno em 2017, durante visita a Guantánamo, percebi que quase todos os tumberos eram jovens e não elencavam indícios de qualquer evidência desta ligação. Até a entrevista realizada com *Ernestina Lamothe Vegué* e *Emiliano Castillo Gusmán*, ambos da Pompadour, não era possível entender as relações entre os tumberos. Graças a leitura atenta do trabalho de Tamames (1955), que realizou na década de 1950 um mapeamento das Tumbas Francesas existentes sobretudo na região de Guantánamo, consegui entender as conexões que existiam e fizeram com que Julián afirmasse essa ligação.

Nas falas dos tumberos, a lembrança saudosa das festas na comunidade é acompanhada de nostalgia quando se tratava do encontro tumberos de Bejuco com os de outras tumbas.

Danycelle: Julián año pasado me dijiste que la tumba de Guantánamo era hija de esta, ¿por qué?

Julian Robles: Sí, todos los tumberos viejos de Guantánamo vivían ahí en Santa Catalina, en un lugar que le dicen la zona, tocaban baile de Tumba aquí, ellos estaban todos aquí, Eleuterio y toda esa gente que no me acuerdo el nombre venían para cá. Hay unos Videaux ahí que son de aquí del Progreso, ellos son descendientes de aquí, la tumba empezó por aquí, iban de aquí a Guantánamo bailar tumba. (Julián Robles Robles, 83 anos, entrevista em 15/08/2017).

É possível identificar os deslocamentos e migrações que havia de uma região para outra, neste caso a migração do bairro Progreso (em Ságuia de Tánamo/Holguín) para Guantánamo, pelas memórias destas famílias. Nesta entrevista, Julian relembra o bisavô de Emiliano Castillo, conhecido como “Chichi”, atual diretor musical da Pompadour, e que também só após a Declaração da Unesco e o contato mais próximo entre as tumbas descobriu de maneira mais clara essa ligação.

Una vez nos invitaron a la fiesta de la Francofonía, cuando llego en Santiago, Vergué el director de la Casa del Caribe me presenta a Tumba de Bejuco, de momento miraba a las mujeres y decía, como se parecen a mi abuela, entonces Vergué dice para compartimos las informaciones y lo primero que me ocurrió es que mi abuela hacia cuento de Ságuia que pasaban días bailando, y dice antes de empezar a hablar quiero

aclarar una duda, cuando era niño mi abuela me decía que iba a Ságua, a Cayo Mambí y se pasaba la noche bailando los tambores y todo. Y me preguntan: ¿Quien es tu abuela? Zenaida Cañette Robles, y luego me dicen, pero si es nuestra primita hermana!. (Emiliano Castillo “Chichi”, entrevista em 13/06/2017)

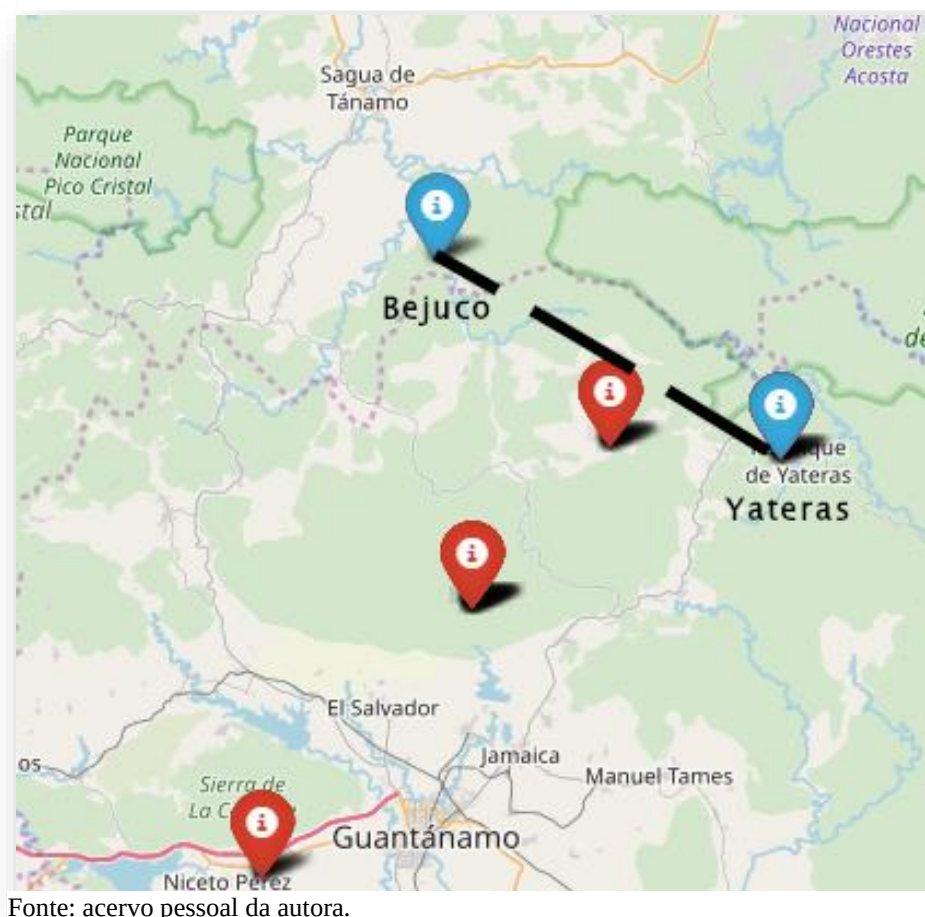
O sobrenome de família que aparece na ligação é o Videaux, que como já mencionei, estavam distribuídos territorialmente tanto na comunidade “El Retrato” quanto na “El Progreso”. As memórias de Chichi e Julián correspondem às de Victoria Videaux que, mesmo sem citar nomes, se lembrou das visitas constantes que seus pais recebiam da parentela de Guantánamo.

Si ellos venían de Guantánamo a fiestar a Bejuco, venían bastante, lo mismo a pie o a caballo, salían de madrugada y llegaban al otro día. Venían y se formaba la bachata, mucho Changüí, y se formaba la fiesta, llegaron a mi casa, ahí mismo se mataba un puerco o el chivo y mi mamá le gustaba mucho hacer sopa, había entonces que matar dos gallinas, y a parte mi papá era soperero, sopa todo el día. En la tarde ya decía a mi hermano Zenón, ahí había un patio de gallina, ahí se agarraba la gallina, porque había que hacer comida, acompañado de yuca y plátano. Tengo un parentesco con Guantánamo largo, los Caimet y Videaux están también en Guantánamo. (Victoria Robles Videaux, 74 anos, entrevista em 16/08/2017).

Na montagem das árvores, mesmo que com poucas gerações, podemos perceber a repetição de alguns nomes. A nominação de netos com nomes de seus avós, como é o caso do filho de Victoria e do próprio Chichi, é prática comum em famílias de origem africana, como podemos averiguar na realidade brasileira nos trabalhos de Weimer (2013) e Silva (2014). Os nomes são portadores de uma carga identitária muito forte, eles sinalizam resistência, são herdados, repassados. *Lamothe* é um sobrenome comum em Bejuco, a parentela e o nome se unem ao da família de Candelária ainda na segunda geração, datando do período colonial. Possivelmente, ele foi incorporado ao nome dos escravos sob o jugo de Eugenio Revé e sua esposa Antonia Lamothe. Como indica o trabalho de Chira (2016), Eugenio era dono de diversas terras na região montanhosa, que inclusive pertencia à jurisdição de Guantánamo.

Ernestina Lamothe Vegué, rainha de honra da Pompadour, avó da atual presidenta Damaris Limonta, tem como pais Eulógio Lamothe e Cecília Revé, e quando perguntada sobre como chegou à tumba, ela reivindica essa origem africana e seu parentesco. – *Mi familia, mi abuelita materna era de África, se llamaba Virgínia Revé, yo vivía en campo, me crié en Malparé en Yateras*. O local da infância de Ernestina Lamothe, Yateras, é uma das localidades que aparecem no mapeamento feito na década de 1950 por Elisa Tamames (1955). Este mapeamento é muito rico, mesmo não trazendo

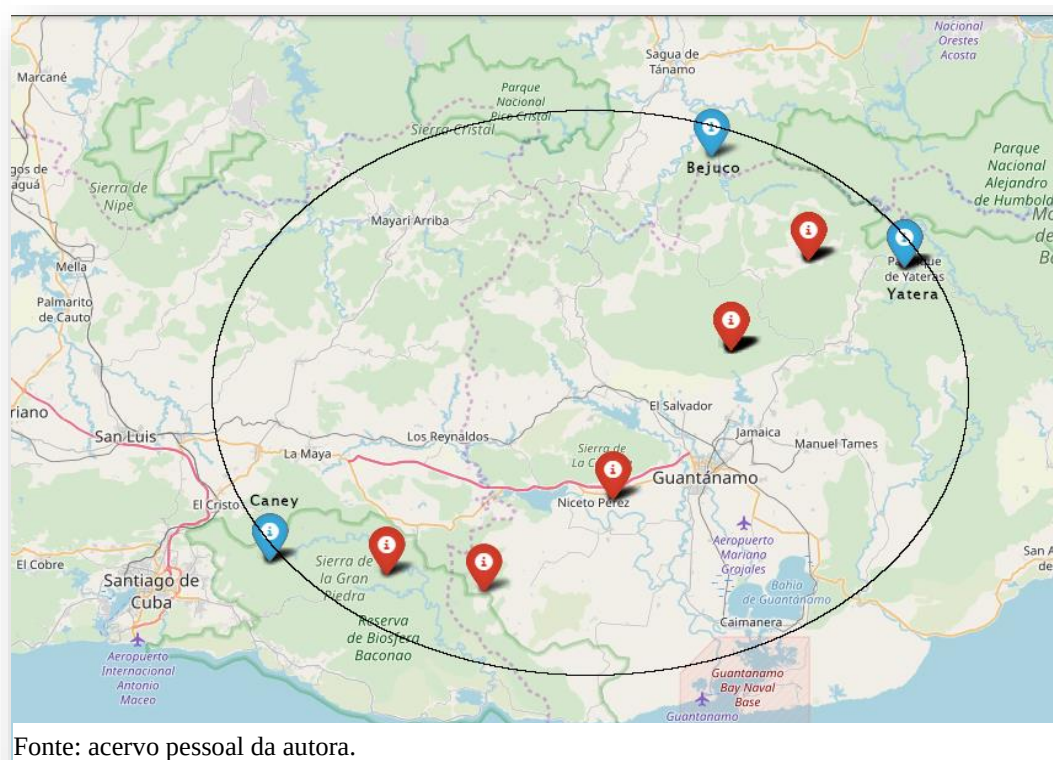
Figura 46 - Proximidade geográfica entre Bejuco e Yateras.



informações mais aprofundadas sobre todas as tumbas mencionadas. Relaciona Tamames (1955), na zona da província de Guantánamo, as seguintes sociedades: Sociedade Pompadour, Sociedade San Juan de Nepomuceno, Sociedade Del Jaibo, Socied. Linaguá. Na localidade Jamaica, ainda em Guantánamo, havia Sociedad Las Mercedes y San Miguel; e em Yateras, lugar de nascimento de Ernestina, havia sete sociedades: Boquerón de Yateras, Felicidad de Yateras, Palmar, Casisey, Casimba Abajo, Sigual, Bayameso de la Caridad.

A área de concentração da presença das tumbas fica clara, formando um triângulo delimitado na zona oriental de Cuba e englobando as três províncias: Santiago de Cuba, Holguín e Guantánamo. Se fizermos o exercício de observar em um mapa estas localidades, especialmente a de Yateras, podemos perceber a proximidade geográfica da zona de Bejuco e de Santa Catalina com Guantánamo. É de Yateras, o Espanhol que na narrativa do grupo de Bejuco é o pai dos filhos de Candelária. Vale lembrar que as memórias dos tumberos mais antigos de Guantánamo dão conta da participação na tumba Las Mercedes e San Miguel, como é o caso de Ofelia Jarrosay; ou Leonor Terrys que também relembra sua participação na tumba Las Mercedes, na região do município de Sabaneta. Mas se as memórias genealógicas ou a vivência das sociedades indicam

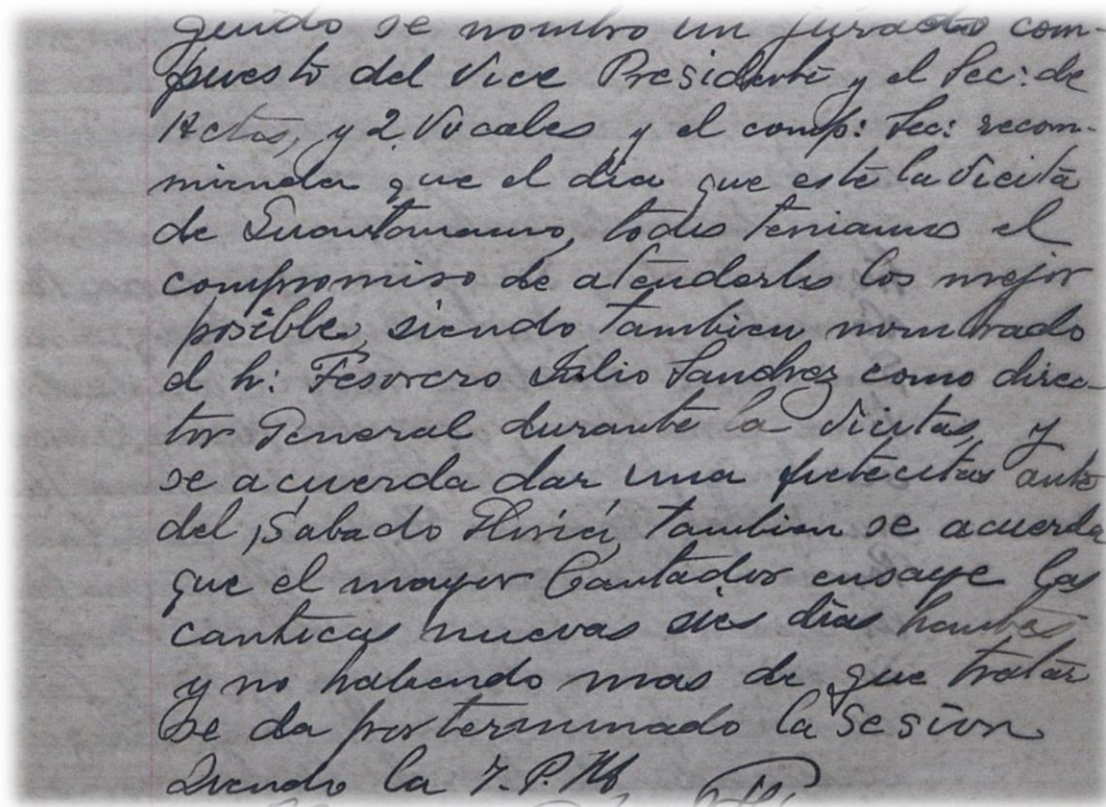
Figura 47 - Localização da zona de concentração onde estavam as tumbas francesas.



ligações de sangue ou rituais, os documentos da Caridad del Oriente expressam a reciprocidade que havia entre os grupos. Esta reciprocidade se dava através das festas de Tumba Francesa, pois era quase obrigação a visita de um grupo ao outro por recíproca. Nestas festas se trocavam objetos, se faziam novos cantos para serem compartilhados, se faziam rituais com os tambores. A reciprocidade passava pelo estreitamento dos laços entre grupos através de suas festas. Nas atas da sociedade Caridad del Oriente há várias

menções das visitas que esta tumba fazia e recebia de grupos de Guantánamo, especialmente a tumba guantanamera San Juan de Nepumuceno.

Figura 48 - Fragmento da Ata 18 da Sociedade Caridad del Oriente, 1941.



Fonte: Sociedade Caridad del Oriente, 1941.

Ao ler as atas da sociedade, na qual são descritas as atividades deliberadas em cada reunião, é possível perceber a preocupação do grupo em receber bem os visitantes. Nesta ata de 1941, o presidente Justo Salazar ressalta o compromisso em receber bem, mobilizando uma série de ações que seriam realizadas a fim de agradecer a visita feita por eles anteriormente a Guantánamo. Estas atas consolidam a ideia de que havia um elo de reciprocidade que unia estes grupos, a tal ponto de se deslocarem de uma província a outra para celebrarem juntos os bailes de Tumba Francesa. As trocas entre Bejuco e Guantánamo enfrentavam as adversidades do caminho tortuoso, mesmo que também fossem movidas pelos laços de sangue. “Receber é dar” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 97) e eis aqui o princípio da reciprocidade que se mostra através das trocas de objetos (chachás, batizados de tambores) realizadas entre os grupos durante as festas celebradas. Para Lévi-Strauss (1982) o ato de dar e receber produtos não está fadado a uma competição de natureza econômica; ele está intimamente ligado à transmissão de bens,

mas antes de tudo são ações que possuem uma carga moral muito grande, tendo como principal objetivo estabelecer entre os grupos envolvidos um sentimento amistoso.

[...] não é preciso dizer que os presentes, assim como os convites, que são não exclusivamente, mas também distribuições liberais de alimentos e bebidas, “se retribuem”. Estamos, portanto, também aqui em pleno domínio da reciprocidade. [...] Festas e cerimônias regulam também entre nós o retorno periódico e o estilo tradicional de vastas operações de troca. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 95-96)

Figura 269 - Encontro da tumba francesa Caridad del Oriente com o grupo Bantu Yoruba em 2017.



Fonte: Danycelle Silva.

As solidariedades entre os grupos de tumbas se fortaleciam durante estas trocas, em que cada grupo se esmerava para ofertar o melhor. Durante minha pesquisa de campo, acompanhei o grupo La Caridad del Oriente na recepção de um outro grupo afro-cubano Bantu Yoruba, em que pude perceber um pouco desta mobilização em torno do bem receber. Mesmo que não seja outro grupo de Tumba Francesa, o grupo Bantu Yoruba que é do município de San Luis, já havia recebido a tumba na sua casa como parte de atividades que as Casas de Cultura promovem para o fortalecimento dos grupos populares. Na ocasião, a presidente Andrea Quiala Venet sinalizava o compromisso de receber o grupo tão bem quanto eles haviam recebido a Tumba Francesa. A Caridad de Oriente esteve mobilizada desde cedo no dia do encontro, organizando a Casa da Tumba, preparando as comidas que seriam servidas, onde cada membro estava imbuído do compromisso com esta troca. Ao grupo de raiz afro-cubana Bantu Yoruba foi permitido

armar um altar no centro do salão da sociedade onde os dois grupos se apresentaram e depois finalizaram com os comes e bebes.

Estes momentos de troca e visitação não ficaram somente sinalizados nas atas das sociedades, como relata a ata da década de 1940 mostrada anteriormente. As atas têm também mostram o pedido do presidente aos composés que novos cantos fossem ensaiados para serem cantados. Os cantos são também indícios desta rede de solidaridades entre as tumbas; eles falam dos momentos cotidianos, das viv ncias e foram repassados através da memória oral, permitindo que possamos descortinar o passado desta expressão.

A reciprocidade através dos Cantos

Entre os tr s grupos: Bejuco, Pompadour e Caridad del Oriente, h  poucas repeti  es de cantos (uma tumba cantar o canto da outra), mas se repararmos nas autorias, ou nas letras, vamos perceber que elas falam destas trocas e viv ncias socializadas. Ao pedir a Maritza Lamothe, que ocupa o cargo de composé em Bejuco, a indicação de um canto que a fazia recordar sua m e, ela canta esse yub :

La reina Olaya
 La renn Olay la priye
La reina Olaya reza
 Lapriye manman, map mouri
Reza mamá, estoy muriendo
 L  nou w  dlo ki bab dife vinn
Cuando vemos el agua que está en el fuego
 Chanje koule, ou di mwen
se san cambiar de color, t  me dices que es Sangre
 Rekonn t lajistis
Reconoce a la justicia
 Rekonn t adye! Manman map mouri
Reconoce, ay, mamá que estoy muriendo
 O! Vandredi doul - yo
Ay, viernes de los dolores
 Sandi lajistis
Sábado de justicia
 CORO:
 Rekonn t, adye!, Manman, map mouri
Reconoce, ay mamá, estoy muriendo
 (Canto transcrito e retirado da Multimedia Tumba Viva)

Maritza aclara a história do canto, explicando que:

Ese canto te está diciendo, según contaban la historia, **que los tumberos de aquí fueron a un encuentro a los tumberos de Guantánamo**, eso era anterior a nuestra generación, y entonces que a un composé le entr  un dolor en medio de la fiesta, y él se sentó y comenzó a pedir La Reina

Olaya, con el canto rezos, como puedes ver por lo que dice la letra del canto. Y afortunadamente dicen que le hicieron remedios, y él se salvó, porque antes componían esas cosas, como dominaban tan bien la lengua, ellos hacían el canto y ya lo cantaban. (Maritza Lamothe, 48 anos, entrevista em 15/08/2017).

O canto da Rainha Olaya evoca o sofrimento de um tumbero que suplica orações e rezas, ele está em Guantánamo, como bem afirmou Maritza Lamothe em suas recordações. No canto aparece essa mistura entre o conhecimento das plantas e o sobrenatural, registrado nos cantos de Tumba Francesa. Vejam a sintonia que havia entre os acontecimentos e costumes que se refletiam nos cantos e toques de tumba. Ana Délida Lamothe se lembra de Melésio Sayú, ou o negro Sayú, de Guantánamo. A figura deste famoso composé também aparece na memória de Sara Quiala Venet da tumba de Santiago. José Batalla, tumbero e composé famoso de Santiago é lembrado por tumberos de Guantánamo e Bejuco.

Os composés ao que tudo indica eram os que mais se visitavam e como lembra Ernestina Lamothe, tiravam “*puya*”, ou seja, jogavam indiretas e competiam uns com os outros durante as festas, em que se revezavam se desafiando.

Gran la pli / Aguacero (yubá)

Composé: Desconocido

Me sami, yo voy e no
lan vile de Sagua
gralaplí tombe yenu.

Si yo di pu muale
que vamo allá a Sagua
a Moa o Cayo Mambí,
mue va di que no.

**Mi amigo, cuando fui
al pueblo de Sagua,
tremendo aguacero nos cayó.**

**Si tú me dice de nuevo
que vamos allá a Sagua,
a Moa o Cayo Mambí,
te voy a decir que no.**

(Canto transcrito do trabalho de Izaguirre (2015), pág. 176)

Este canto consta no trabalho de Izaguirre (2015) e foi coletado a partir das memórias da rainha Leonor Terry, de Guantánamo. Percebe-se que no canto se expressa essa ida a Ságua e a outros municípios próximos para as festas de tumba. Outro canto que expressa esse intercâmbio, é o canto “Micaela” ou “Dimué consá”, que tem a mesma letra, mas aparece com nomes diferentes nas tumbas de Guantánamo e Bejuco. Em Guantánamo, “Micaela” aparece registrado no trabalho de Izaguirre como sendo de autoria do compositor Emerigildo Videaux. Pelo sobrenome Videaux podemos inferir que

o compôs frequentava as festas em Bejuco e, por ter parentela na localidade, o canto foi incorporado ao repertório da tumba de Bejuco.

“Micaela”, de Emeregildo Videaux (Cucú) ou Dimué Consá

Micaela, déjame ver tu reloj.

Micaela, déjame ver tu reloj.

Tú dice que son la una,

yo digo que son la do.

Tú dice que son la una,

yo digo que son la do.

(Canto transcrito e retirado da Multimedia Tumba Viva)

Por fim, a ligação entre Bejuco e Santiago é mais frágil, embora haja lembranças esparsas do compôs José Batalla e suas músicas. É interessante, por exemplo, que Bejuco tenha em seu repertório um canto que fala sobre a vivência da tumba no contexto de Sociedad.

Basayo (yubá)

Un anté deda la societé

Entré en la sociedad

Pun mandé cote basayo la yé (BIS)

Para preguntar dónde están los vasallos

CORO:

Basayo prepé paré antré

Los vasallos están listos, preparados Para entrar

Basayo prepé paré prepé paré

Los vasallos están listos, preparados

Puyo dansé

para bailar

Ala madam, ala madan!

¡Qué señoras, qué señoras!

Ey, ey, ala madamo

Ey, ey, ¡qué señoras!

Ala mamcel, ala mamcel

¡Qué señoritas, qué señoritas!

CORO:

Basayo prepé paré prepé paré

Los vasallos están listos, preparados

Puyo dansé

para bailar

(Canto transcrito e retirado da Multimedia Tumba Viva)

Se Bejuco nunca saiu do âmbito rural, como justificar que cante uma vivência sobre Sociedad? Essa ligação profícua que verificamos através de um parentesco sanguíneo e ritual ficou marcada nas memórias dos tumberos. A memória de Julian Robles Robles – que disse ser a tumba de Guantánamo “filha” da tumba de Bejuco – deu origem a este exercício reflexivo de percepção sobre as redes de solidariedades. Embora não acredite que uma tumba possa ser fruto da outra, as alianças e solidariedades indicam

a forma pela qual estavam ligadas e como as memórias das famílias tumberas serão elaboradas. O que denomino rede é justamente este conjunto de interações entre estas tumbas. Esta rede de interações tumberas tem um vínculo comum simbólico que é a escravidão. Os laços consanguíneos e rituais eram fortalecidos nestas interações que aconteciam entre os grupos, e acredito que tinham como principal objetivo, não perder os laços que as sociedades haviam estabelecido. Estas interações através das visitas e festas, eram não só perpassadas por um capital social importante para estes grupos familiares, mas também davam vivacidade à expressão Tumba Francesa. Recordemos que as práticas de origem africana, durante séculos, foram perseguidas, marginalizadas. Fortalecer uma rede tumbera significava uma estratégia importante no que tange às relações de reciprocidade e de manutenção da tradição (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014). A rede de solidariedade e de transmissão que se consolida com os encontros nas festas de Tumba Francesa se perdem ao longo das gerações e, sobretudo, após o triunfo da Revolução de 1959. Nos últimos anos, as três tumbas têm se encontrado quase sempre fora de suas sociedades, em que são convidadas a participar de eventos culturais, não tendo os encontros o objetivo de consolidação de laços como acredito que havia no passado.

Costurando os laços

Ao propor esta reflexão sobre a memória e o parentesco junto aos grupos de Tumba Francesa, sigo a ideia de que as novas narrativas que surgem a partir das memórias dos tumberos são imprescindíveis para iluminar fatos tão caros a esses grupos. Relembrar a genealogia é escolher a memória que se quer para si, e isso fica perceptível nas entrevistas às pessoas de núcleos familiares aparentados. “O parentesco é construído por uma memória seletiva” (WOORTMANN, 1992, p. 114) ou, como afirma Carsten (2007, p. 15), “The continuity of kinship is here, in fact, a history of successive disruptions”. Esta memória familiar ou do grupo reforça o sentimento de pertencimento ao passado, aos ancestrais, aos que vieram antes.

Relembrar os laços familiares, os laços rituais, as celebrações conjuntas dos grupos é reivindicar esta memória para si. Para esta reflexão tomo a ideia de Sahlins (2011) de “mutualidade do ser” para pensar o parentesco, neste momento em que coloco em evidência estes laços tumberos. Para o autor, a mutualidade do ser é a relação

intersubjetiva em que um parente pertence um ao outro. A mutualidade do ser é esta co-presença que temos dos parentes nas nossas vivências.

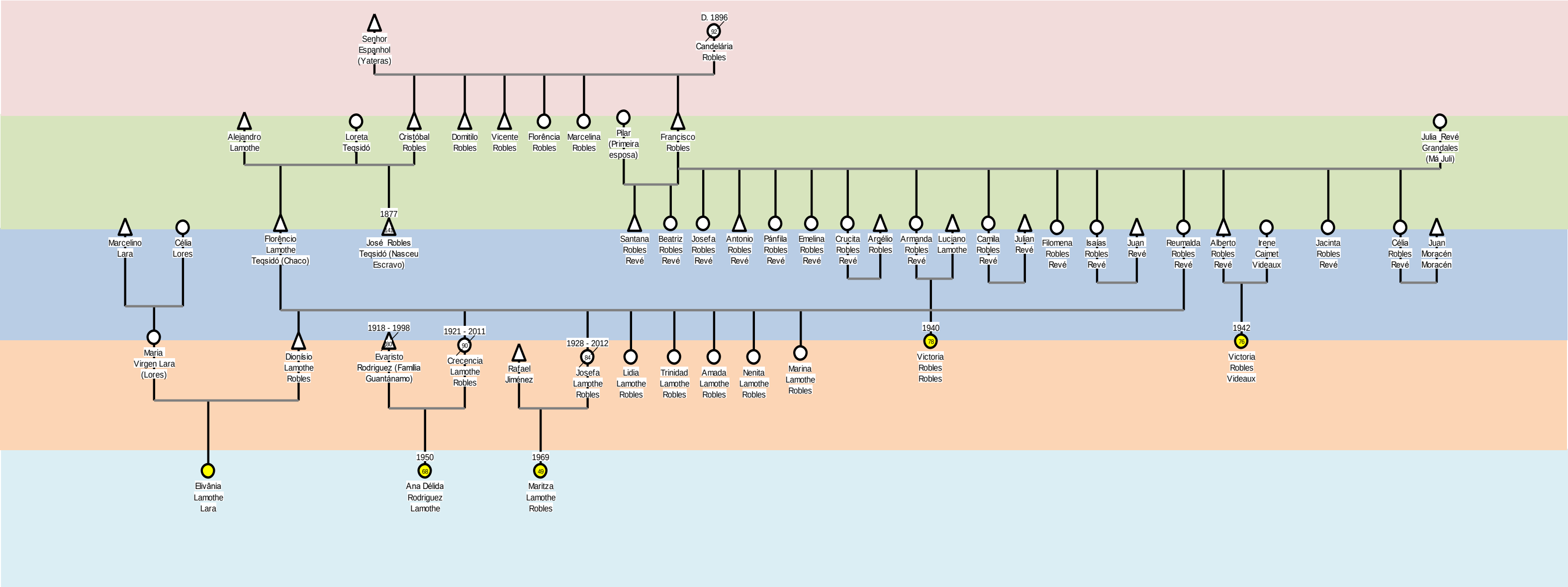
If love and nurture, giving food or partaking in it together, working together, living from the same land, mutual aid, sharing the fortunes of migration and residence, as well as adoption and marriage, are so many grounds of kinship, they all know with procreation the meaning of participating in one another's life. I take the risk: all means of constituting kinship are in essence the same (SAHLINS, 2011, p. 13)

As memórias são um meio pelo qual o parentesco é vivenciado, assim como são os cantos de Tumba Francesa, as fotografias antigas das famílias, as comidas tradicionais servidas nas festas e as atas dos arquivos da sociedade. Segundo Carsten (2014), este conjunto compõe tipos de materiais que entram em jogo quando se trata de compreender o parentesco. Conforme venho enfatizando, meu objetivo não é somente demonstrar qual presente etnográfico encontrei nos grupos de Tumba Francesa em questão, mas revelar os processos que ficaram/ficam a margem quando falamos sobre a história destes grupos. Através das memórias genealógicas e das solidariedades, percebe-se a força que a celebração da festa de Tumba Francesa tinha para estes grupos e, portanto, estas memórias que traçaram estes caminhos pelas genealogias agora adentram a festa de Tumba Francesa para mostrar que lugar ela ocupa dentro da expressão.

Anexos do capítulo – Genealogias

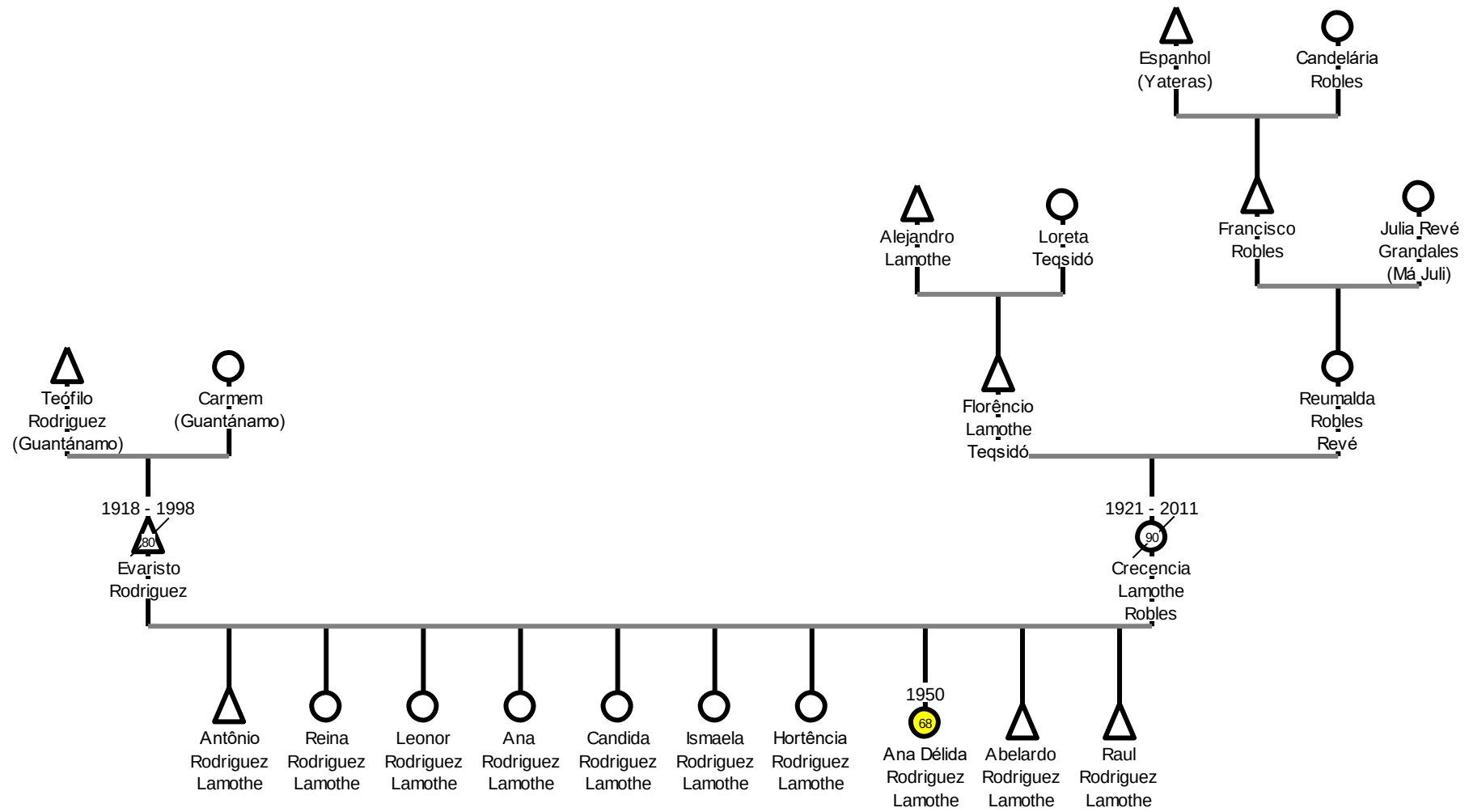
Anexo 1 - Genealogia da tumba de bejuco, destacando alguns interlocutores

Família de Candelária Robles



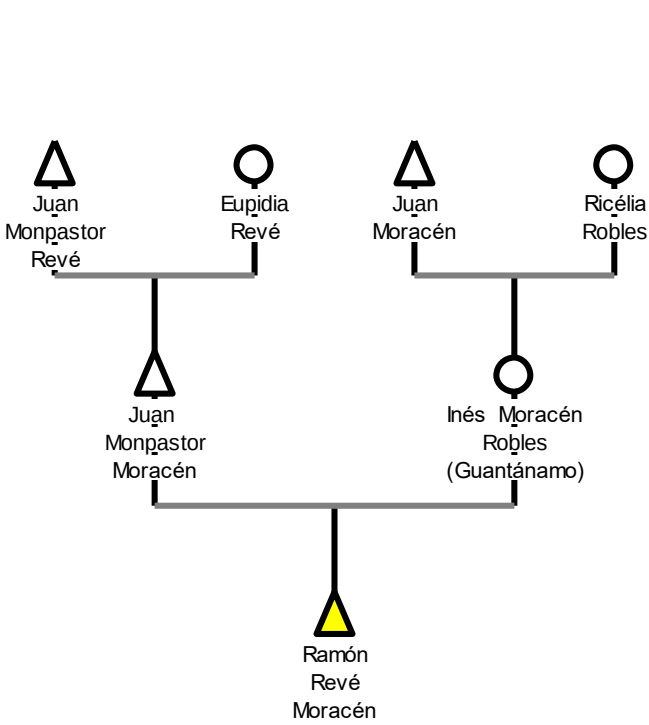
- As tonalidades indicam a mudança geracional
- Os indivíduos em destaque amarelo são interlocutores entrevistados durante esta pesquisa.

Anexo 2 - Família Lamothe Robles

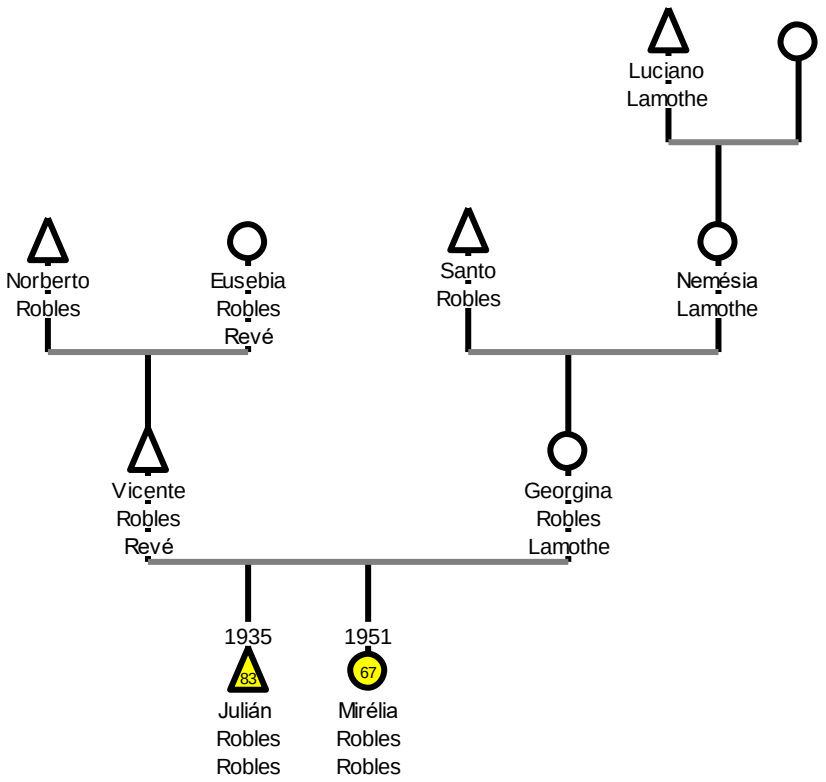


Anexo 3 - Famílias Revé Moracén e Robles Robles

FAMÍLIA REVÉ MORACÉN

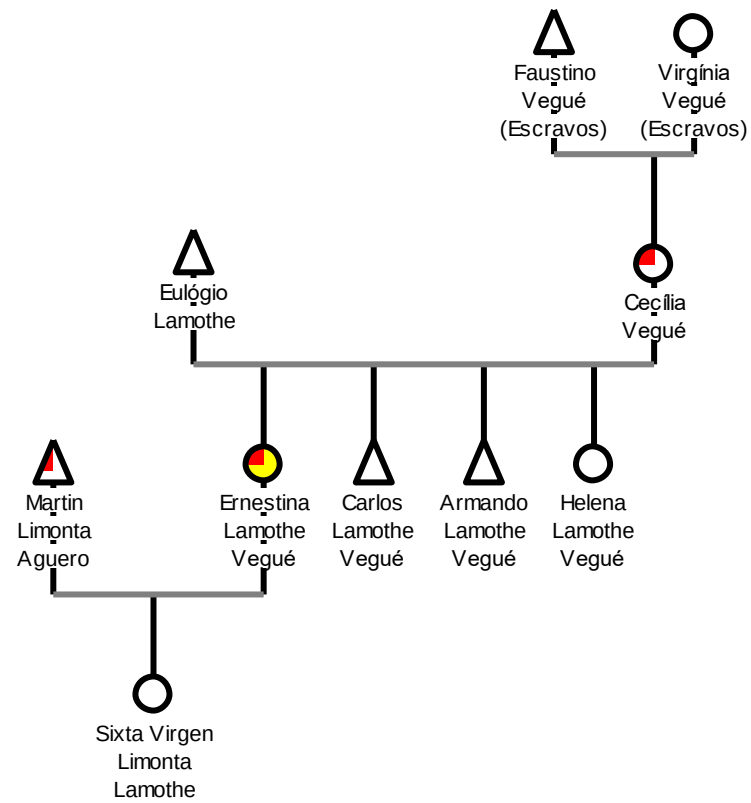


FAMÍLIA ROBLES ROBLES

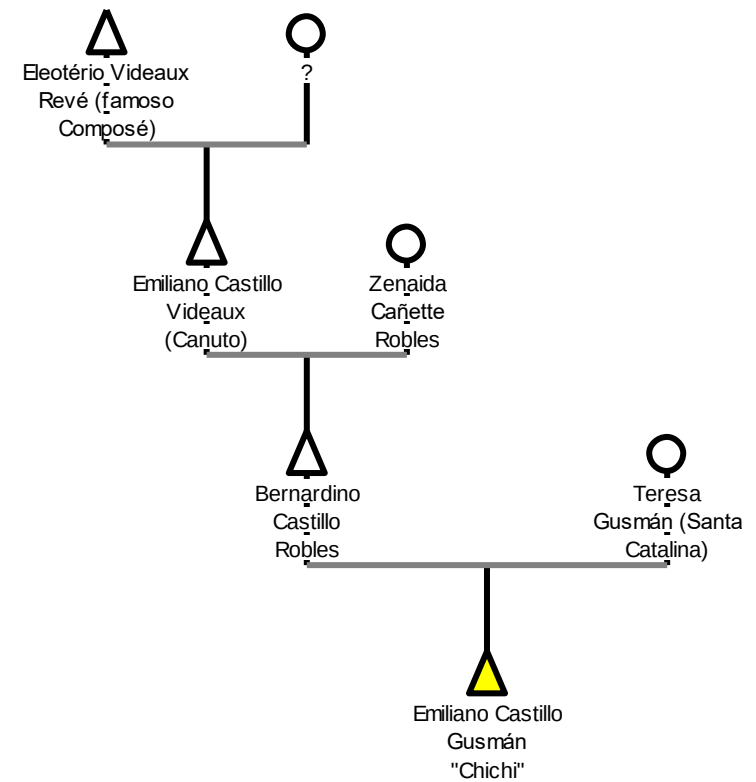


Anexo 4 - Genalogia de Tumberos de Guantánamo com sobrenomes encontrados em Bejuco: VIDEUAX e LAMOTHE

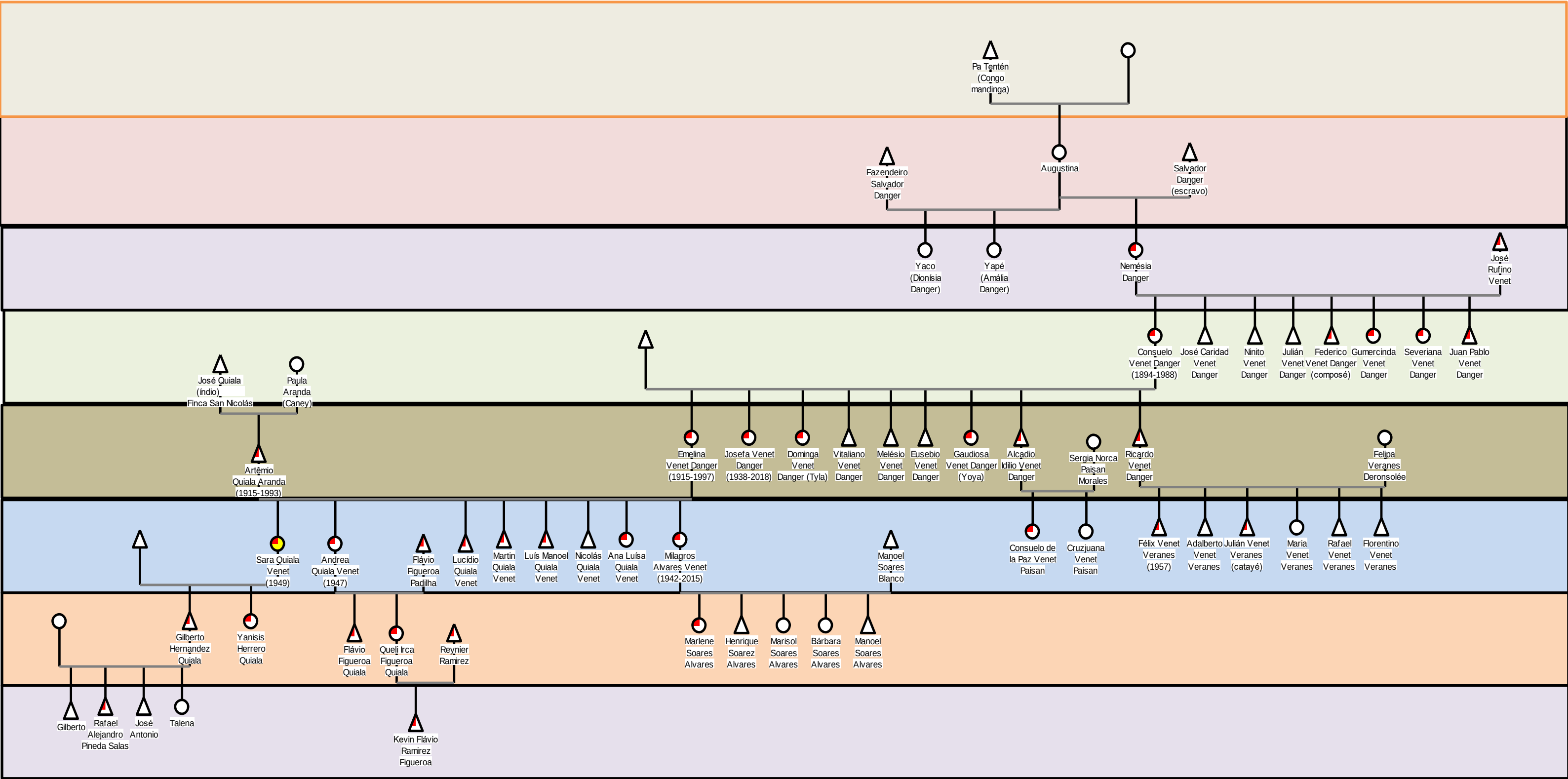
FAMÍLIA LAMOTHE VEGUÉ



FAMÍLIA CASTILLO GUSMÁN



Anexo 5 - Genealogia Ampliada da família Venet Danger



- Os pontos vermelhos indicam que a pessoa fez ou faz parte da tumba francesa em algum momento de sua vida.
- Sara Quiala Venet é meu ego pois foi minha principal interlocutora.

CAPÍTULO 4
FESTAS DE TUMBA FRANCESA



Figura 50 - Instrumentos da tahona, grupo carnavalesco da tumba francesa. Arte: Andrey Moraes.

4.1 Memórias sobre festas de Tumba Francesa

É a festa dos negros coroados
 Num batuque que abala o firmamento;
 É a sombra dos séculos guardados
 É o rosto do girassol dos ventos.
 É o brilho dos trilhos que suportam
 O gemido de mil canaviais;
 Estandarte em veludo e pedrarias
 Batuqueiro, coração dos carnavais.
 (Canção Caribenha nação de Lenine)

A Tumba Francesa começou como uma celebração que acontecia em momentos pontuais entre os escravos de fazendeiros franceses. Durante o período da escravidão, os escravos festejavam o final da colheita, as datas que acompanhavam o calendário cristão como no sábado de aleluia, os dias dos santos patronos, o carnaval. A festa de Tumba Francesa se apresenta como um espaço para compreender a manutenção de aspectos centrais para os grupos. As festas eram momentos de trocas entre diferentes tumbas francesas, durante as quais estreitavam seus laços de solidariedade, em particular nas ocasiões de comensalidade. As memórias das festas de Tumba Francesa esclarecem o papel da alimentação, dos ritos nos momentos de festa, sobre aspectos religiosos da expressão cultural, como também sobre outros eventos festivos que estavam/estão nas vivências dos grupos, como é o caso da celebração de seus santos patronos, a semana santa e o carnaval.

Inicialmente, os resultados da pesquisa de campo me aproximavam do que Suarez (2015) afirmava quando sinalizava o desaparecimento das festas de tumba, pois os grupos já não se reúnem com tanta frequência para celebrar esta herança identitária de seu passado. As festas são úteis para entender as sociedades e eventos que celebram a memória da escravidão. Segundo Sandroni & Iyanaga (2015),

Festas são, segundo se admite, momentos particularmente relevantes para a compreensão de sociedades. Elas celebram valores, exprimem consensos, diferenças e conflitos. Nas festas, as sociedades saem de seu cotidiano e como que se mostram a si mesmas sob diferentes perspectivas, num jogo de espelhos que a um tempo revela e oculta. (p. 3)

As memórias sobre as festas de Tumba Francesa mostram que elas surgiram como uma pausa no trabalho dos escravos, sendo um momento que cristaliza vários elementos identitários e de resistência. A festa de Tumba Francesa é um momento ritualizado que rememora um passado reinventado, celebrando uma identidade e uma trajetória histórica (DA MATTA, 1997). Segundo a tradição oral, os escravos

encontravam na festa de Tumba Francesa uma ocisão para fugir do controle ao qual estavam submetidos. Representava um espaço de liberdade no qual temporariamente eles deixavam de ser “mercadoria” e podiam se reconectar livremente com suas raízes. A festa de Tumba Francesa no contexto da escravidão traz uma série de representações simbólicas e metafóricas deste momento de liberdade. Havia na festa de tumba uma hierarquia representada pelo reinado, assim como o uso das roupas formais imitando os amos franceses – o que mostra a intenção da possível inversão de papéis durante o baile.

Siempre oí decir que los amos franceses permitían hasta una semana de fiestas a sus esclavos después de la cosecha. Los amos franceses se identificaban tanto con ellos que les permitían festejar cuantas razones tuvieran. (Entrevista concedida por Gaudiosa Venet Danger, a Revista Oralidad em 2005)

As memórias dos diversos interlocutores entrevistados nos três grupos pesquisados revelam que as festas de Tumba Francesa não mudaram com a chegada da Abolição, pois continuaram a ser eventos que “escapavam da vida ordinária” (DA MATTA, 1997, p. 47). Eram festas marcadas pelo estreitamento de laços familiares, pela comensalidade e pela resistência da tradição.

Los bailes a veces eran planificados para tal fecha, cuando terminaban la cosecha del café, les gustaba reunirse a celebrar, tocaban tumba, otros bailes también como Changuí, pero siempre terminaban como la Tumba. (Ana Délida Lamothe, 67 anos, entrevista em 22/07/2016)

A memória de Ana Délida, reafirma que o término da colheita de café, continuava a ser um período marcante de celebrações nos grupos de tumba.

En los días de pascuas, de navidad, fin de año, se hacían fiestas y tengo que decirte todo mundo en Bejuco sabe bailar Tumba Francesa. Hay que ve como la población en su conjunto en Bejuco bailaba. (Elivânia Lamothe, 45 anos, 17/06/2016)

Las fiestas eran gigantes, esto era bello, esto secadero que tú ves ahí, eso era un rancho, que daban tres días de baile de tumba, de amanecer al amanecer. Cuando decían hay un baile de tumba en Bejuco, ay chica, venían mucha gente, venían muchos composés. Se hacía mucha comida y bebida, no faltaba nada. (Maritza Lamothe Robles, 48 anos, 15/08/2017)

Analisar em conjunto estas memórias possibilita visualizarmos a abrangência que tinham os bailes, as motivações para a festa de tumba, indicar as solidariedades e a maneira como esta tradição veio sendo transmitida ao longo dos anos. Os adultos puderam aprender sobre Tumba Francesa na vivência destas festas. Era um espaço rico de celebração da cultura de seus antepassados. Foi também o lugar em que aprenderam a

dançar, a tocar, a cantar, a compor. Nestas festas, eram repassados elementos da história sobre a escravidão, mas também, saberes tradicionais que, como bem afirma Woortmann (2013), falam de um passado de sobrevivência e inventividade.

As festas de Tumba Francesa em Bejuco, por exemplo, ocorriam nas grandes fazendas, em ranchos e espaços destinados à seleção do café. Os frequentadores assíduos das festas coletivas eram “os parentes” (família extensa), vizinhos que vinham compartilhar deste momento importante. Miriam Cruzata durante sua pesquisa do Atlas coletou memórias de como se iniciavam as festas com toques de Tumba Francesa.

Los toques más antiguos que recuerda es cobrera y mangansila. El tocó todos los instrumentos desde las tumbas hasta el catá. Las marugas eran de las mujeres y cantadores y él aprendió todo que sabía con un señor llamado Nicácio y otras personas al mirar en las fiestas. Se iniciaba con cantos y bailes, el primero era el yubá que era el más asentado, se brindaba de comida lo que se podía, había bebidas para todos. Hacían fiesta de un día y medio, sábado y domingo, vestían las mujeres de trajes largos y los hombres de camisa blanca. El primer toque es para el baile yubá, la danza es suelta, más libre, el segundo baile es el masón, que es de pareja, un son montuno muy antiguo. (Santana Revé coletado por Miriam Cruzata na década de 1970).

Nesta passagem, verifico que a forma de aprendizado e transmissão de todas as ações que implicam na expressão da Tumba Francesa, sobretudo no aprendizado dos diferentes toques e dos distintos bailes, acontece nas festas. A festa não é o único espaço de transmissão dos toques, cantos e bailes, mas é um dos mais mencionados nas memórias dos tumberos. Sempre que perguntei como aprenderam o papel que desempenham, a resposta é uníssona: “mirando” (olhando). É uma incorporação, um conhecimento pelo

Figura 51 – Identificamos, da Esq. p/Dir., a interlocutora, Victoria Robles Robles, muito jovem. Deduzimos que as fotos são da década de 1970 ou 1980.



Fonte: arquivo pessoal da família Robles Robles.

corpo, que como afirma Bourdieu (2001) pode acontecer nas situações menos intencionais, pois são disposições corporais apreendidas que podem permanecer despercebidas até serem acionadas. Essa memória inscrita nos corpos e nas ações

fazem com que um indivíduo nunca seja totalmente o sujeito de suas ações; ele sempre está imerso na dança que é uma manifestação concreta de um passado onde os escravos se tornam donos e mestres.

Santana Revé, tumbero de Bejuco, aprendeu diretamente com a geração dos tumberos que tinham sido escravos ou que ainda estavam sob condição de servidão e posteriormente esse conhecimento corporal e musical, foi repassado a outros tumberos. Assim como Santana, Ramón Revé Moracén aprendeu a tocar todos os instrumentos e a restaurá-los quando o couro dos tambores cedia e precisava ser trocado. Hoje é o guardião dos instrumentos da tumba de Bejuco, uma vez que o grupo não possui nenhum espaço específico para suas atividades.

Toco, bailo, canto. Cuando era muy pequeño, veía al difunto Santana Robles, que vivía cerca de mi casa, yo me ponía a veces en la ventanita, porque antes no es igual que ahora, los muchachos no podían pasar, entonces yo me ponía a mirar y se me fue grabando las cosas, y yo me preguntaba, ¿y esa música que toca esa gente? después que crecí un poquito, le dice, Tío Santana ¿me puedes enseñar eso? porque bueno, ya él me daba más confianza pues yo ya era mayorcito, así como fue, mirando cuando se reunían para componer, y ya...tu sabes esa música ya si la lleva en la sangre, como si fuéramos los productores de ella, porque como nacimos ahí y vino Candelaria que trajo esa música y nosotros seguimos manteniendo. (Ramón Revé Moracén, 56 anos, entrevista em 15/08/17).

A transmissão da memória feita pelos mais velhos e no âmbito da família fica clara nas memórias de Ramón, como também, o fato de que neste período era muito difícil de as crianças assimilarem as características da tradição já que eram impedidas de frequentar as festas de Tumba Francesa. Analisando as memórias de outros tumberos, verifica-se que a transmissão da dança e dos toques era importante na condução e repasse da tradição. Havia tumberos-chave, que se encarregavam de incentivar aos mais jovens e interessados em manter viva a expressão.

Los viejos eran muy extraños, y hoy por hoy es la juventud que está bailando, ya no es la tradición aquella mamita. Estuve en Bejuco en mayo, y vi unos muchachitos bailando y algunos marcan elegante. Tío Santana era un veterano y tenía un rancho, ahí se ponía la gente a cargar tierra para llenar y dejar aquello bonito, con piso, una brigada de hombre para hacerlo. Y los niños, yo voy hablar de eso porque viví, mi mamá no me llevaba a eso, pero mi tía crucita, fuimos en casa de Santana con los hijos de ella, pero no por el camino normal, pero por el camino de batey, por el cafetal, y quedarnos en una loma que mirábamos de arriba para el rancho aquello y que mi mamá no se enterara de eso. Mi mamá era casi siempre la última en llegar a Fiesta, se metía en el camino hablando aquel francés ese, hasta llegar allá, y te

digo había niños en la fiesta, pero todos bien vestidos, de traje. (Victoria Robles Videaux, 74 anos, entrevista em 16/08/2017).

A idade para frequentar as festas é importante, pois como mostram as memórias de Ramón e de grande parte dos tumberos, eles precisavam atingir uma certa idade, geralmente depois dos 12 anos para ter acesso às festas de Tumba Francesa. As conversações e os cantos em creóle são uma característica muito singular da expressão. Victoria afirma que a mãe demorava no caminho falando “aquele francês” até chegar à festa; a transmissão da língua foi feita oralmente, mas essa foi uma das únicas marcas da tumba que foi elencada nas memórias como algo considerado negativo pelos mais antigos. O creóle – uma mistura entre línguas africanas, espanhol e francês – foi a língua usada nas fazendas de café cujos donos eram senhores franceses. Na tumba de Bejuco encontrei um grande número de tumberos que dominam a língua, eles compõem cantos ainda com resquícios do creole.

Figura 52 - Foto encontrada no Museu de Ságua de Tánamo.



Fonte: arquivo do Museu de Ságua de Tánamo

Aprendí con los viejos, con mi papá, mi abuelo, ellos le gustaban hablar francés, no les gustaba que los muchachos aprendieron, porque cuando los esclavos, algunos hablaban el francés fino, pero para hablar con los jefes era el francés creole. Por ejemplo, Madame es francés fino y Fame era francés creole. (Julián Robles Robles, 83 anos, entrevista em 15/08/2017)

Desde muy niña iba a los bailes con mi mamá y mi abuela, yo no hacía nada, solamente observaba. ¿Porque ellos no querían repasar el creole? Porque, por ejemplo, estábamos todos reunidos, pero se ellos instalaban una conversación en francés, ya nosotros no sabíamos lo que estaban hablando. Ellos no querían que se aprendiera eso. Yo miraba el baile y escuchaba la lengua que es un poco difícil. Yo soy composé, pero no es fácil ser composé, porque la lengua es fuerte. Nosotros podemos componer algunos cantos, pero muy poco, como a nosotros nos impedían de dominar esa

lengua, lo que hacemos es dar seguimiento a lo que ya cantaban. Nos gusta más se vamos a componer el creole, porque es como ellos cantaban así. (Maritza Lamothe Robles, 49 anos, entrevista em 15/08/2017)

O fato de os tumberos não quererem ensinar o *creole* aos filhos e netos sinaliza que estes cativos queriam apagar das futuras gerações uma marca que consideravam pejorativa. Se analisarmos a expressão de maneira geral, percebemos que esta é uma das marcas que se concretizou com a escravidão. A música é como afirmou Ortiz (1954), uma mistura afro-francesa, uma união de suas raízes com a música da nobreza. Da mesma forma, o baile era coroado com as roupas que davam um status a expressão.

Repassar a língua seria como repassar uma memória de sofrimento, algo que os lembrava do jugo da escravidão, mas não deixa de ser também parte de uma identidade tumbera, que reforça o pertencimento ao grupo; não ensinar, não repassar, significa selecionar entre as vivências do passado aquilo que quero perpetuar no presente (CANDAU, 2011; POLLAK, 1989). Os tumberos de Bejuco do passado relegaram a língua à marginalidade de conversações, impedindo uma transmissão satisfatória e que mais indivíduos soubessem o creole.

Figura 53 - Maritza Lamothe, coordenadora e composé de Bejuco.



Fonte: Danycelle Silva.

Silencio (Yubá)
Coronel, Uconé mue Liciá
Coronel usted sabe que soy liciá
Coronel, puquiné gelemué
coronel, por qué usted me llama
U bien quiconé reté media hora
Usted sabe que me queda media Hora
Punú palé y un parol Bondié
Para hablarle una palabra a Dios

CORO:
Mue morribeo Silencio wi
Me quedo en silencio
Eh, silencio wi composé
No me salen las palabras
Compositor
Ayayay un paqueñé parol punu pale
Ay, no hay palabras para hablar
Mue morribeo Silencio wi
No me salen las palabras
Composé
Compositor
(Canto transcrito do Multimedia Tumba Viva)

Se por um lado temos a restrição do uso do creole, e um silêncio – como diz o yubá cantado em Bejuco – os cantos foram registros importantes sobre os costumes da

comunidade. A festa não era somente um espaço de transmitir todos os elementos da Tumba Francesa, como os toques, os bailes, os cantos; a comensalidade sedimenta as relações sociais das festas de Tumba Francesa. A comida vai falar sobre o passado e sobre as mudanças nas festas Tumba Francesa (WOORTMANN, 1992).

4.2 Comidas de festas, costumes tumberos

Acostumados com as perguntas clássicas sempre relacionadas ao baile, muitos tumberos ficavam curiosos quando eu questionava sobre a alimentação. A comensalidade e as formas de sociabilidade das sociedades revelam um *habitus* alimentar, uma memória gustativa das famílias e sobretudo, os costumes do passado. Como afirma Amon & Menasche (2008), a comida conta histórias e, se nos faltam nomes nas genealogias, que evoquemos os sabores e odores das festas de Tumba Francesa. De início, os tumberos me diziam que não comiam nada de especial, era uma comida normal “cubana”; depois de um tempo, apareceram doces e outros alimentos associados a uma herança africana, com as vivências do cativo e as diferenças nas formas de elaborar e consumir. Julian, tumbero antigo de Bejuco, lamenta o tempo passado, quando havia mais alimentos disponíveis:

Cuando se daba una fiesta por la tumba, cuando aquello se mataba boye por la libre a comer carne y tomar ron. Ahora matamos puerco y ya no es como antes. Todo mundo antes tenía su vaquita, su boye, para su casa, teníamos la leche. (Julian Robles Robles, 83 anos, entrevista em 15/08/2017)

La casa de mis tíos, los responsables por la Tumba como Santana y Josefa, se daba comida a todo el mundo en la fiesta, vecinos y tumberos, pero la comida especial era brindada a los tumberos. Mi tío Santana ya escogía con antecendencia por ejemplo que esa novilla, era para el día que va tocar la Tumba y esa carne era toda para la fiesta. (Victoria Videaux, 74 anos, entrevista em 16/08/2017)

Nestas passagens que nos trazem Julian e Victoria, constatamos algo que mudou na dinâmica alimentar campesina de Bejuco, mas também dos cubanos de maneira geral. A “falta de liberdade” evocada em relação ao consumo de proteína animal é lembrado pelos dois. Após a chegada da Revolução, as comidas servidas na rotina das pessoas assim como das comidas de festa foram modificadas. O Estado passou a controlar a criação de gado e a produção de carne e leite. O consumo que antes era algo liberado de acordo com a produção de cada família, mas passou a ser reportado ao Estado. Pratos como *Quimbombó com Tasajo* (quiabo com carne seca) ou até mesmo a abundância de carne

bovina lembrada nas festas foram extintos. É interessante destacar que as heranças gustativas do período cativo se revelam através dos ingredientes como o *tasajo*, que faz parte dos pratos da festa tumbera. O *tasajo* era a principal fonte de proteína oferecida aos escravos, proteína animal que era salgada a fim de melhor conservar e ter durabilidade. O consumo de carne fresca como sinaliza Ramírez (2009) era reduzido entre os escravos⁷⁵, sendo facultado o consumo a algum evento que ocorresse com o animal, como está doente ou envenenado.

Outras memórias relacionadas às comidas de festas são os doces. Assim como relata Freyre (1997) no caso brasileiro, a arte do doce não seria a mesma sem a influência africana. O açúcar que saiu da categoria de especiaria a produto indispensável para o paladar, ocupou lugar de destaque na alimentação dos escravos.

En términos generales, el buen gusto africano se concreta en lo suave salado, en el dulce azucarado, la miel, lo ácido-agrio y, sobre todo, en el picante. Al decir de un conocedor de los pueblos y culturas africanas: sabores que excitan al gastrónomo, al sibarita y hacen parte de los placeres del vivir. (RAMÍREZ, 2009, p. 146)

Esse gosto pelo açúcarado que começou nas plantações de cana se revelou um costume, sendo o açúcar fonte de energia e prazer para os afro-cubanos e cubanos de maneira geral. Os doces do tempo do cativeiro eram à base de ingredientes aos quais os escravos tinham acesso, como a banana e a batata doce. Ramirez (2009) afirma que durante as guerras de independência, os negros livres que faziam parte do exército rebelde, para evitar o desperdício de comida, faziam doces de banana (plátanos) e *boniatillo* ou *malarrabia* (doce à base de batata doce). O doce à base de batata doce, conhecido como *boniatillo* ou *malarrabia*⁷⁶ está presente na memória alimentar de algumas famílias tumberas em Guantánamo. Aparecem também doces à base de farinha de milho; o milho em toda a América, como sinalizou Cascudo (2004), foi ingrediente presente em diversas preparações, sendo um dos principais produtos da comida fornecida aos escravos em Cuba. “La mazamorra es hecha con una leche de maíz, tiene que ser maíz verde, se agrega leche de vaca, azúcar y queda como una natilla” (Virgen Lara, tumbera de Guantánamo, entrevista em 17/06/2018).

A *mazamorra*, que pela descrição da tumbera Virgen Lara se assemelha a nossa canjica, sinaliza que os doces possuíam e ainda possuem um papel fundamental na

⁷⁵ Situação similar encontramos no Seridó potiguar, onde as famílias negras relatam que só tinha acesso a comer carne fresca quando o gado do patrão “morria de rama”, envenenado, dada a escassez e dificuldade do acesso a proteína fresca animal (SILVA, 2014).

⁷⁶ Este doce ainda é elaborado por algumas famílias tumberas.

alimentação das famílias tumberas e de suas festas. Em Bejuco, quando perguntei aos tumberos sobre comidas tradicionais, a conserva de *Naranja Agria*⁷⁷ foi unânime entre as mulheres como prato representativo da comunidade e foi inclusive, levado a uma das reuniões realizadas à época da Declaratória da Unesco.

Conserva de Naranja, se hace así, se pela la naranja agria, se saca la corteza, se hierve y después se pone dentro de un saco y pone dentro de un río por 3 días para que se mature, luego se exprime y se echa el almíbar hasta que dé el punto. (Elivania Lamothe Lara, 50 anos, entrevista em 17/06/2017)

A maneira de preparar este doce, submergindo as laranjas dentro do rio para que ele fermente e perca o sabor amargo da laranja, mostra o uso dos recursos limitados, mas também a inventividade destas famílias para “adoçar a boca”. A receita da conserva de laranja surge como uma memória e um símbolo do que a comunidade elegeu para si como representatividade e identidade gustativa. Acompanhando este doce, são servidos pratos como o *Calalú* – um preparado de talos de plantas, fervido e refogado, feito em substituição para a proteína animal. Apesar deste prato ser encontrado em outras partes do caribe como bem coloca Maique (2010) em seu trabalho, vale a ressalva que faz González (2015), justificando que ao *calalú* é atribuída uma origem na África subsariana e era um prato que tinha uso original em ritos religiosos. Também é interessante destacar que a localização de acesso restrito nas montanhas e a condição de fugidos, faziam com que a alimentação fosse limitada fazendo uso de plantas e ervas.

Calalú que todavía se utiliza en Bejuco, que se hacía de calabaza, mostaza, hierva mora. Se hace del tallo de las plantas, se lava bien y se hierve, después se exprime, se le saca el agua y una vez exprimido, pues se prepara con bastante condimento, se hace un sofrito. Se tienes carne lo agrega, pero los ancestros hacían pues no tenían carne, entonces es nutricional y además medicinal. Yo lo comí mucho cuando era niña, y allá se hace con condimentos frescos como cilantro, ajo puerro y los que aparecían. (Elivania Lamothe Lara, 50 anos, entrevista em 16/07/2016)

As ervas e plantas eram utilizadas para via medicinal no caso dos chás e banhos, mas também como fonte alimentar. Uma bebida hoje bastante conhecida na região oriental cubana e produzida em larga escala em Santiago de Cuba é o *prú*. O *prú*⁷⁸ é uma bebida não alcoólica fermentada, preparada com raízes, bastante refrescante, e sua origem

⁷⁷ Pela descrição feita parece ser a Laranja da Terra no Brasil.

⁷⁸ “Pru: bebida depurativa y refrescante. Sus componentes más tradicionales: raíz de China, raíz de amarga leña, zazafrás, cebada (para que haga mucha espuma), hoja de pimienta negra, anís, canela y azúcar”. (RAMÍREZ, 2009, p. 145)

é atribuída aos escravos fugidos que preparavam a bebida nos campos da região oriental de Cuba.

Maritza: Como había que cantar tanto en esas fiestas, ellos hacían caldoza o sopa de pollo, de guanajo, que son sopas fuertes para que tengan resistencia. Se hacían congrí, chilindrón de chivo y los dulces de naranja, ajonjolí y coco. Nos reuníamos las mujeres para hacer la comida de la fiesta. Yo sé hacer el calalú de hierva mora, eso es una variante que utilizaban nuestros ancestros y que en período especial, por ejemplo, como la utilizamos.

Danycelle: ¿Y eso que está aquí en el piso? ¿Es para hacer prú?

Maritza: Sí, es para el prú. Eso es raíz de china, entonces agregado a eso lleva un jaboncillo que le da la fermentación, también se agrega parra y cayaya. Se hierve, se pone a fermentar, después se hierve otra tanda y se liga y ya a poner en el frío. Todas las casas hacían prú, es una bebida refrescante y que limpia el cuerpo. (Maritza Lamothe, 48 anos, entrevista em 15/08/2017)

Figura 54 – Raiz china, encontrada na casa de Maritza para o preparo do Prú.



Fonte: Danycelle Silva.

Figura 55 - A bebida pronta, o Prú oriental.



Fonte: Danycelle Silva.

A maneira de preparar estes diferentes pratos e bebidas mostra que mesmo com as mudanças que ocorreram nos últimos anos e impactaram na alimentação das famílias cubanas, alguns pratos continuam sendo perpetuados. Vale salientar outras memórias alimentares que marcam costumes, como o consumo de peixes e camarões na Semana Santa, assim como a confecção de doces para o dia de Páscoa. A semana santa também se configura um momento importante na memória dos tumberos, pois o sábado de aleluia era sempre celebrado com festas de Tumba Francesa.

En la semana santa se comía dulce de fríjol caballero, recogía el frijol de las matas, ponerlo a ablandar, se sacaba a água y después se añadía el almíbar, ya después de un tiempo tenías el dulce. (Victoria Robles Robles, 77 anos, entrevista em 25/06/16)

Nos tempos pós-revolução, aparecem novas comidas, já que como afirma Woortman (2013), o *habitus* alimentar na versão bourdiesiana, não é imutável, ele repassa tradições, mas também é influenciado pelas mudanças das gerações. A *morcilla* é um destes pratos que aparecem nas memórias das festas mais recentes.

Aquí la sangre del puerco se cocina, se hecha especie y se come ahí mismo, y es rico o se hace morcilla, o sea, coge las tripas del mismo puerco, se le vira al revés, se lava con hojas de guayaba, después de bien limpio, la sangre se pone adentro, se hecha hervir y se queda como una linguiza. (Victoria Robles Videaux, 74 anos, 16/06/2016)

A memória de Victoria nos remete à mudança no consumo das “novas” proteínas e seus derivados; o porco sempre esteve presente nos sítios e nos pratos consumidos nas festas, mas este consumo é intensificado com a restrição do consumo de carne de vaca e se converte até os dias de hoje na principal opção de proteína animal para a população cubana. A *morcilla* feita com o sangue do porco, é consumida em vários países da América do Sul, como aponta Dantas (2008). A autora também destaca a importância no trato do preparo dos pratos que envolvem sangue, já que o sangue está associado à vida. O sangue do porco recebe um trato diferenciado para os preparos de alimentos sejam eles doces ou salgados, como é o caso da *morcilla* por ser carregado de significados simbólicos. No caso da *morcilla* percebemos que há um cuidado em lavar as tripas do porco com folhas de goiabeira para “limpar” as impurezas, onde o sangue que já foi “aparado” e temperado, será cozinhado. A *morcilla* é um tipo de prato que não é consumido nem elaborado em qualquer região de Cuba, carrega uma singularidade e uma marca identitária rural.

Descrever as memórias alimentares das famílias tumberas nos leva a perceber quais foram os saberes incorporados ao longo das gerações e, assim como no caso do aprendizado de dançar, tocar e falar creóle, a preparação destes pratos foi repassada de maneira inconsciente nas cozinhas das pequenas casas de madeira, que pelas mãos das mulheres, foram desenhando uma história com sabor de resistência. O espaço da cozinha esteve e está presente nas casas que abrigam as sociedades de Tumba Francesa, justamente porque a comida é um elemento central nas festas. Nas atas da Tumba Francesa Caridad del Oriente, ao fazer um pequeno inventário por ocasião de mudança de local da sociedade, são listados diversos utensílios de cozinha, mostrando que as sociedades destinavam um espaço ao preparo dos alimentos de festa.

Na Tumba Francesa Pompadour, por exemplo, as festas aconteciam quinzenalmente e a comensalidade estava sob a responsabilidade das mulheres, que

levaram para dentro das Sociedades os pratos consumidos tradicionalmente no seio de suas famílias.

Cuando había fiestas se cocinaba, se hacía fritura de maíz, dulces de naranja, de anís, turrónes de coco. Antes iba mucha gente en las fiestas de la sociedad, las actividades eran quincenal. La comida que se hacía era una comida simples, podía ser un chote⁷⁹ compuesto, un quimbombó compuesto o una ensalada de ají, para todo el mundo porque era distinto. (Ernestina Lamothe Vegué, 92 anos, Composé, entrevista em 16/06/17)

As festas eram sempre acompanhadas de muita comida. Os tumberos mais jovens lembram-se dos doces que lhes eram servidos no pátio fora da sociedade; os de mais idade, lembram-se dos tragos de rum que serviam de combustível para o baile, mas também de outras bebidas estimulantes e baratas como o café. Na memória de Ernestina Lamothe podemos perceber que se cozinhava pratos a base de vegetais e tubérculos, frituras, comidas rápidas e mais acessíveis pelo custo que tinham.

Assim como no Brasil, o gosto pelas frituras e doces também remete ao passado pois que começaram a ser vendidos por escravas de ganho com seus tabuleiros uma enorme variedade de quitutes, nas ruas da zona urbana das cidades (FREYRE, 1997, RAMIREZ, 2009). Se na tumba de Bejuco, que está em âmbito rural temos pratos mais camponeses, com ênfase a caldos, carnes e doces, na zona urbana onde está a Pompador e a Caridad del Oriente, as comidas consumidas nas festas indicam o grau de poder aquisitivo desta população negra tumbera e os elementos identitários que marcam a eleição do que é consumido (MINTZ, 2001).

Las fiestas eran un sábado sí y otro no, empecé en la tumba con 12 años. El presidente en la época era Cucú, pero como él vivía en Cecília, yo que buscaba el café, buscaba los pasteles, el alcohol, porque se hacía café, chocolate, fritura de bacalao, eso todo era para nosotros. Se daba como una merienda y se daba un traguito de ron al empezar, a mediación y al terminar. Eso era hasta las 5 de la mañana, porque entonces las personas que vivían en Cecília, muchos se iban a pie, atravesaban la loma por san justo, pero los mayores se quedaban a dormir aquí en la sociedad. (Freddy Fernandez Brooks, 73 anos, bailarino, entrevista em 14/06/17).

Se invitaban a las fiestas de la sociedad, pero alrededor se ponían vendedores ambulantes, esos vendedores colaboraban con la asociación, pero las fiestas se hacían con comidas comunes, hacían

⁷⁹ O chote é conhecido no Brasil como chuchu. O prato descrito por Ernestina é como uma salada refogada de chuchu.

chocolate con camprán⁸⁰ y muchas otras cosas (Emiliano Castillo, entrevista em 08/06/2017).

Sabemos que a comensalidade revela não só os gostos alimentares, mas aquilo que se come, como se consome o alimento e em que contexto o fazem. É um viés importante para compreender a memória e identidade dos grupos. Olhar para os hábitos alimentares das festas de Tumba Francesa é perceber também uma marca identitária construída sobre este grupo (BITTER & BITAR, 2012). As memórias sobre as festas da Tumba Francesa mostram as formas de apropriação dos saberes culinários, em relação à adaptação do “paladar”, pensadas pelos escravos e por toda uma população liberta depois da Abolição. Quero enfatizar que todas as memórias aqui evocadas mostram a presença de três bebidas ainda hoje muito comuns em Cuba: o café, o rum e o chocolate. González (2015) mostra como essas bebidas surgiram no contexto da Cuba colonial e a preferência que ocuparam no gosto nacional. O rum é uma bebida alcoólica estimulante que segundo Friginals (2001) era dada aos escravos antes mesmo do início de suas atividades. É uma bebida muito usada até hoje nas atividades dos grupos de Tumba Francesa e tida como popular. O café é outra bebida estimulante e muito comum em todas as ocasiões, tanto em festejos quanto em rituais fúnebres.

Cuando Leonor falleció, Damaris vino aquí y me dió una ayuda para comprar chocolate, azúcar, para colar café, y ahí yo estuve en la Tumba Francesa atendiendo a todos que fueron al velorio, dando su merienda. (Basilicia Romero Rivera “Cila”, 70 anos, cuidadora da Rainha Leonor Terry até seu falecimento, entrevista em 16/06/17)

Percebe-se, na passagem sobre a memória do velório da antiga rainha Leonor Terry Dupuy, em todos os momentos rituais dentro da sociedade quais são as bebidas e os alimentos mais consumidos. O café é consumido na região oriental com maior intensidade que no restante da ilha, pelo fato de o seu cultivo ter começado ainda no período colonial nesta região. No oriente da ilha, durante os fins de tarde ou início das manhãs, é possível ao caminhar pelas ruas, sentir o cheiro característico do café sendo tostado, hábito que muitas famílias tumberas guardam, quando conseguem os grãos, de tostá-los e fazer seu próprio café.

⁸⁰ Camprán é um biscoito doce, semelhante à soda, vendida no Nordeste. É um biscoito que segundo os tumberos é de origem haitiana e leva farinha, açúcar e especiarias. Ainda muito comercializado na região oriental da ilha e conhecido por diversos nomes como “paniqueque” ou “guaruba”.

Em Guantánamo, e especialmente em Santiago de Cuba, o café também é consumido junto com o rum, essa mistura tem o nome de café “rocío”. Por fim, o chocolate, é (das três bebidas, acredito) o de menor consumo. O cacau chegou em Cuba junto com os espanhóis ainda no século XVI, no período colonial. Foi introduzido na alimentação paulatinamente e só em meados do século XIX torna-se produto de escala comercial, marcando este século, segundo González (2015), como o “século cubano do chocolate”. Já no final do século XIX, os problemas com a produção açucareira geram investimentos na produção de café, que desbancou a ascensão do uso do cacau e seus derivados como o *chocolate caliente* no país. É uma bebida que data do período colonial, havendo escravos envolvidos no plantio e confecção do chocolate em Cuba desde 1790. Eram os chamados “piladores de cacao” ou “chocolateros”, escravos conhecidos por seu ofício de trabalhar nas plantações de cacau e no manuseio do produto (GONZÁLEZ, 2015). As três bebidas que aglutinam os comensais nas festas de Tumba Francesa, são bebidas que estão no gosto alimentar destas famílias desde o período da escravidão.

Figura 56 - Processo de tostar os grãos de café em Bejuco.



Fonte: Danycelle Silva.

Nos momentos de sociabilidade os quais pude compartilhar com os grupos de Tumba Francesa, seja em uma festa na sociedade ou na casa dos tumberos, há dois pratos marcantes para a culinária cubana: o *ajiaco* e o *congrí*. O *ajiaco* foi o prato escolhido por Fernando Ortiz para fazer uma analogia com a sociedade no que tange às diferentes contribuições étnicas na formação da identidade cubana. O prato consiste na mistura de vários ingredientes desde verduras, tubérculos, temperos e as mais variadas carnes, que cozinhadas a fogo lento, se convertem em um caldo espesso servido em dias festivos. Não estive em nenhuma festa em Cuba que não houvesse *ajiaco*⁸¹, servido em copos

⁸¹ Também pode ser conhecido em algumas regiões de Cuba como caldoza.

descartáveis, ele é repartido para “forrar” o estômago e servir de tira-gosto para os que estão tomando bebidas alcoólicas.

Y algo tan socorrido como el ajiaco, los más humildes lo hacían de cuanto tuvieran a mano, y según pasaban los días, y no era del todo consumido, seguían agregándole ingredientes que lo hacía más consistente y sabroso. (Ramírez, 2009, p. 149)

Figura 277 - Ajiaco elaborado por Sara Venet.



Fonte: Danycelle Silva.

A importância do *ajiaco*, assim como de outros pratos de influência africana vão além do valor nutricional que possuem. Concordando com Santos (2011), nenhum alimento é neutro, eles são carregados de história; a permanência ou a mudança de determinado ingrediente na alimentação de um grupo, implica na dinâmica social daqueles que preparam e consomem este alimento. O *congrí*⁸² é outro prato que está na base da alimentação cubana e presente nas festas. O prato é a mistura de feijão bem temperado misturados ao arroz, onde podem ser acrescentados pequenos pedaços de carne de porco ou torresmo. Segundo Ramírez (2009) e Camero (2007), este prato chega a Cuba junto com os franco-haitianos que migram ainda no período colonial para a ilha. Interessante destacar o fato de que há variações regionais deste prato no que tange à eleição do feijão utilizado, no oriente ele é feito com feijão vermelho, enquanto no ocidente⁸³ é preparado com feijão preto.

⁸² “Congrí es um vocablo procedente de Haití, donde años atrás a los frijoles colorados se les decía congó y al arroz riz, como en francés. Según Fernando Ortiz, congrí es voz de creole haitiano que significa “congos con arroz” (CAMERO, 2007, p. 30)

⁸³ Na região ocidental, onde está a capital Havana, este prato é conhecido como Moros y Cristianos.

Figura 288 - Congrí feito por Maritza Lamothe, na minha ida a Bejuco.



Fonte: Danycelle Silva.

Entre os tumberos de Santiago pude também consumir o congrí feito à base de feijão *guandu*, de sabor forte e característico, esta variante do prato clássico cubano com o feijão *guandu* chama a atenção, pois este tipo de feijão era o mais usado entre os escravos cubanos (RAMIREZ, 2009). O prato elaborado com o feijão já seco, feito por tumberas da Caridad del Oriente, permite o vislumbre desta herança alimentar do passado que se ressignifica no presente. Tanto o *ajiacó* quando o *congrí* são pratos da culinária cubana que possuem a marca do passado cativo. No período da escravidão havia três variantes que interferiam no gosto alimentar dos escravos: a comida dada pelos senhores, a comida advinda das pequenas plantações dos próprios escravos, a memória alimentar já construída em suas terras de origem. Sinalizo estas três variantes, pois é através destes três caminhos que se formou a memória gastronômica deste período. O ato de se alimentar é seletivo, influenciado pela memória e pelos gostos repassados entre as gerações. Podemos dizer que estas famílias tumberas ou, de maneira geral, os tumberos em suas festas optaram por permitir o repasse do gosto de elementos de origem cativa. Vejo o *saber fazer* dos pratos, as receitas e os ingredientes como estratégias para resistir, para transmitir raízes e identidade. Se alguns destes doces, bebidas e pratos do período do cativeiro eram *comidas de negro* no passado, atualmente eles compõem os principais pratos da culinária cubana, sendo ofertados aos turistas em restaurantes e bares da ilha.

A comida faz parte da identidade de cada indivíduo e, portanto, das memórias sensoriais ou para usar um termo utilizado por Woortmann (2013), das “memórias gastronômicas”. Muitas vezes os mesmos ingredientes podem resultar em preparos distintos, que por sua vez são fruto de tradições diferentes. “A comida também pode ‘falar’ de identidades perdidas, tradições e práticas que permaneceram ao passo que sua memória foi obscurecida” (WOORTMANN, 2013, p. 12). Refletir sobre o universo da alimentação a partir da Tumba Francesa é perceber que as memórias gustativas também projetam marcas do passado no presente. Ao recordar comidas de festa ou de família, os tumberos elegem as memórias do universo alimentar que desejam manter vivas e registradas. Descortinam a cozinha como um espaço que também agrega memória aos grupos de Tumba Francesa, revelando a preferência de ingredientes, sabores e preparos. As memórias sobre as festas de Tumba Francesa abrem caminhos para outros rituais que estão nas entrelinhas dos passos de dança e nas práticas.

Figura 299 - Feijão Guandu.



Fonte: Danycelle Silva.

4.3 De outros rituais: o mágico-religioso da Tumba

A religião (ou os elementos mágico-religiosos) é um tema tabu em todos os grupos pesquisados quando associados à prática da Tumba Francesa. Nega-se a ligação da Tumba Francesa com qualquer elemento sobrenatural. Ao longo da pesquisa este tema apareceu de forma paralela, quando eu buscava entender porque há a negação do mágico-religioso nos bailes de Tumba Francesa. Se no período colonial as festas de tumba eram permitidas em dias de celebração de santos católicos, esta relação com a igreja não se aprofunda, restringindo-se ao fato de as sociedades terem como patronos os santos cristãos.

A negação da religiosidade não é somente afirmada nos dias atuais, aparece documentada como na denúncia feita contra a tumba da qual Federico Durruthy era presidente. A denúncia alegava que, dentro da sociedade, realizariam bailes de bembé. Molorte & Iniciarte (1970, [S.I.: s.n.]), em uma passagem de seus escritos sobre a Tumba, dizem:

[...] los negros esclavos seguían bailando y cantando y cuando sus bailes y cantos comenzaban en la soledad de los campos se oía el repiquetear del “catá” que avisaba y atraía a los vecinos con su rítmico seco que, según las gentes, decía: “Cuidao con la muerte en cuero” (onomatopeya del toque) y cuyo sonido aterrizaba o aterrizaba a los pusilánimes por juzgar la Tumba como baile de negros brujos... (p. 8).

O que descreve Molorte & Iniciarte (1970, [S.I.: s.n.]) sobre a possibilidade de uma ligação com o sobrenatural é também um ponto de questionamento no trabalho de Tamames (1955), em que diz:

Puede admitirse la posibilidad de ciertas invocaciones religiosas y hasta alguna ofrenda de los preferidos por el panteón negro, todo ello en honor al baile en general en el que con sus movimientos y figuras comenzaría a gestarse esta danza de la Tumba Francesa. Puede pensarse que así nos llegó la tradición: plegaria a los dioses antes de entregarse al jolgorio" (p. 58).

Essa inquietação da ligação com a religião é sempre muito forte, pois concordo com Tamames quando se pergunta: – *“por qué no admitir la hipótesis de que carecía de invocación religiosa en su principio?”* Eu também me encontrei nestes mesmos questionamentos ao adentrar o universo das tumbas francesas. Ao trazer alguns elementos encontrados em meu caminho de pesquisa, não quero afirmar que haja uma religião por trás dos bailes de Tumba Francesa, mas permitir que alguns indícios em torno do mágico-religioso sejam considerados. Se as memórias em torno do sobrenatural surgem ou foram

silenciadas, elas merecem também ter seu espaço na construção desta narrativa sobre os grupos de Tumba Francesa. Opto por incluir estas memórias sobre esta ligação sobrenatural como elemento das festas, seguindo a memória dos interlocutores, sendo a festa o espaço em que de maneira mais recorrente se podia observar estas manifestações mágico-religiosas.

Conforme apontei anteriormente, algumas memórias evocam momentos rituais – como o velório de tumberos falecidos ou as missas espirituais que permitem ir além do espaço das festas. No entanto, a ligação com o sobrenatural começa nos espaços físicos dentro das sociedades, onde existe um lugar dedicado ao altar do santo patrono, que muitas vezes remete a uma religiosidade que se não está diretamente ligada ao baile, está imbricada na vida dos tumberos, nas crenças de grande parte dos grupos.

As práticas sincréticas das religiões afro-cubanas estão muito presentes na vida cotidiana dos cubanos. Grande parte dos tumberos das três tumbas praticam a santería ou já o fizeram em algum momento de suas vidas, o que mostra a proximidade da prática no cotidiano dessas famílias.

En la fiesta del centenario, al final, fruto de la borrachera, se montaron⁸⁴ dos personas, porque había la influencia de un altar que un santero había montado a Santa Catalina de Riccis, celebrando el centenario de la sociedad. Pero no fue con toque de Tumba Francesa, pero con bembé que se hizo dentro de la sociedad. (Emiliano Castillo, 13/ 06/2017)

Esta memória de Emiliano Castillo mostra que a prática da santería está associada ao conjunto de crenças da maioria dos tumberos, que levam para dentro da sociedade em momentos festivos, práticas religiosas que durante muitos anos, inclusive depois do triunfo da revolução, eram práticas discriminadas por parte da sociedade.

Yo tube una tía que según contaban tenía finca, era nieta de Federico Durruthy, ayudó mucho a los rebeldes que iban allí buscar recurso y ella brindaba lo que podía. Ella era también como se dice, bruja, y a ella también muchos iban a buscar para ver como andaba su camino. Si, si, en la familia se practicaba la santería. (Amado Durruthy, 14/06/2017)

A memória de Amado sobre as práticas de santería dentro da própria família reforçam uma hipótese de que os tumberos, para manter o espaço de diálogo, liberdades e solidariedades que as sociedades de Tumba Francesa proporcionavam, afastaram totalmente qualquer referência de caráter religioso da prática da tumba. Quanto à denúncia feita contra Federico Durruthy (que impedia o funcionamento da Sociedade San

⁸⁴ Expressão utilizada para dizer que alguém incorporou um espírito.

Juan de Nepomuceno, em Guantánamo), ele nega que dentro da sociedade se realizasse bailes de *bembé*, afirmando ser a tumba uma prática de honra.

Mas onde está o mágico-religioso na Tumba Francesa? Que elementos fizeram com que pesquisadores e folcloristas que vieram antes de mim também se questionassem sobre essa possibilidade? A resposta a estes questionamentos começa pelo baile yubá e pelos tambores (tumbas). O Yubá é o baile que começa com uma apresentação dos casais que estão no salão. Os pés reproduzem o pisotear do café para ser descascado. Segue-se a esta apresentação o *frenté* ou *fronté*, momento em que um tumbero é escolhido para enfrentar o *premier* (tambor). O tumbero desta batalha pode se candidatar ou ser escolhido pelo *mayor de plaza* que está coordenando o baile. Neste momento do baile, o tambor premier (ou quinto) se destaca, é deitado no chão e começa a tentar surpreender o bailarino para que ele não possa acompanhar seu ritmo. É sobre esta batalha entre tambor e tumbero que residem às memórias sobre o mágico-religioso no baile yubá,

Y te digo más el yubá pues cuando viene el frente ahí es una forma de vudú, que es donde el tambor se enfrenta con el bailador, y el bailador tiene que hacer los toques del tambor y el tambor tiene que seguir el movimiento de los pies del bailarín. **Incluso ahí se entra en trance**, yo recuerdo que había personas viejas que yo vi, yo era niño, pero que cuando terminaban de bailar tenían que hacer trabajos espirituales, porque perdían la noción, incluso hasta yo. **Yo terminaba de bailar y no sabía por dónde iba coger, me tenían que agarrar, y darme la vuelta y decirme cosas pues yo me concentraba tanto en el baile que pasaba eso.** Mi tía Yoya cada vez que yo terminaba de bailar, ella me pasaba la mano en la cabeza, me daba las vueltas, ella era muy creyente, tenían sus santos, los atendía. En el frente hay que está muy compenetrado, el frente es el punto alto del yubá. (Gilberto Hernandez Quiala, 50 años, 22/05/2017)

Na memória de Gilberto, aparecem vários elementos importantes a serem considerados, pois mostra que esta “compenetração” do tumbero no momento do enfrentamento levava a desorientação.

Los bailadores coronan al bailador del frente amarrándole paños, eso se llama coronación, poniendo paños cruzados que son fruto de cuestiones religiosas. Yo por lo menos no soy religioso, pero yo siempre he entendido que eso son cosas religiosas, igual que la vuelta derecha y izquierda, pero que pasa que la Tumba Francesa no era una sociedad religiosa pero había personas que tenían sus creencias y había que hacerlo. (Gilberto Hernandez Quiala, 50 años, 22/05/2017)

Mesmo se Gilberto nega que pessoalmente ele seja religioso, ele narra e afirma como se apresenta o sobrenatural neste momento do baile. Uma situação parecida a que

recorda Gilberto pode ser encontrada no livro de James (2016) onde o autor trata das representações múltiplas dentro dos sistemas mágico-religiosos cubanos.

La representación múltiple puede expresarse dentro de los ordenamientos religiosos en una amplia gama de manifestaciones, que abarca desde las entidades divinas plásticamente concebidas en formas que remedan la silueta humana, hasta las variadas maneras de nombrar un mismo elemento místico o ritual e, incluso, en las plurales cristalizaciones con que la fuerza supra terrenal se presenta en el cerebro del creyente durante la vigilia o el sueño. (JAMES, 2016, p. 58)

A partir da ideia das várias representações ou interpretações que surgem de uma situação que envolve o sobrenatural, James (2016) afirma que os informantes de sua pesquisa reconheciam este princípio de representação, onde um elemento ou pessoa poderia ter vários significados. Como exemplo, ele relata os percussionistas ou tocadores de Tumba Francesa que, entusiasmados com o ritmo, realizavam movimentos que não são próprios necessários, nem da percussão. Com o desenrolar da festa este tocador fica “possuído” sem que suas mãos deixem de tocar o instrumento.

Cae poseso sin que sus manos abandonen el golpetear acompasado sobre el pedazo de piel de chivo pulida, y se mantiene así, a horcajadas sobre el instrumento, habiendo sustituido los movimientos y gestos propios del trance, hasta el final de la ceremonia dentro de la cual, obviamente, su caída dentro del estado límite es un punto clímax. (JAMES, 2016, p. 87)

Figura 60 - Gilberto Quiala Venet no momento do *frenté*.



Foto: Arquivo Pessoal de Gilberto Quiala.

Vejam que o relato que traz James (2016) em seu livro é justamente o momento do *frenté*, visto pela ótica do tocador do tambor Premier, o percussionista. Assim, tanto o

bailarino quanto o tocador neste momento do baile demonstram a presença do sobrenatural. Gilberto utiliza a palavra ritual em alguns momentos para referir-se a este encontro, e acredito que o termo pode ser empregado ao frenté dentro do baile yubá. Entendo o ritual como define Goody (2012) como sendo ações que exigem rigidez e regularidade, costumes padronizados, onde a relação de meios e fins da ação não é racional. No caso de ser um rito religioso, o autor afirma que de maneira específica as ações deste momento possuem meios e fins que atribuímos como sobrenatural.

Desta forma, as pistas sobre o sobrenatural nas festas de Tumba Francesa se apresentam por todos esses elementos mágico-religiosos que envolvem o baile yubá e o frenté.

Este vodúismo está oculto y artísticamente ocultado por los secretos que contiene los tambores, por los secretos que contiene el cuero, como se prepara el parche, como se ablanda, como se ajusta, todo eso tiene un secreto muy grande, hay un ocultamiento de manera artística en el yubá, inclusive en el frenté, cuando el tambor se vira también hay una magia que se oculta. (Gladys Maria Bueno, folclorista e pesquisadora de cultura popular tradicional da Casa do Caribe em depoimento para o documentário “Los cafetales y la Tumba Francesa”)

Os tambores que aparecem na fala de Gladys Bueno como contendo elementos sobrenaturais, também aparecem nos registros de Ortiz (1949a) e nas Atas da Caridad del Oriente como objetos passíveis de um batismo, que recebem nomes e homenagens. Aos tambores se colocavam velas no passado, em homenagem aos antigos tocadores já falecidos. Se colocavam fitas das cores dos “santos de cabeça” do tocador, plumas, objetos carregados de símbolos e significados de uma relação sobre a qual a memória dos grupos de Tumba Francesa preferiu silenciar. Considerando o exposto, podemos propor que há um triângulo mágico-religioso dentro do yubá que consiste na relação que envolve o tambor, o tocador e o bailarino. Coloco o tambor como elemento central pois ele assume a personificação identitária de algo ou alguém quando é batizado pelos tumberos. Se os tumberos negam estes elementos sobrenaturais, não podem negar que as opções de crenças individuais se refletem dentro dos grupos.

Para além deste cumprimento ritual e de solidariedade com o tumbero falecido e sua família (já relatado anteriormente), acompanhando os grupos, percebi que a Tumba Francesa participa de atividades religiosas em homenagens a santos sincretizados das religiões católica e da santería, como a procissão de San Lazarino, na qual os tumberos da Pompadour participaram vestidos com seus trajes no cortejo pelo bairro. A procissão de San Lazarino é feita há seis anos no bairro da Loma del Chivo onde está localizada a

Tumba Francesa Pompadour. Esta participação de integrantes da Tumba Francesa mostra outro viés importante que é preciso destacar: o de pertencimento ao bairro em que o grupo está fixado, mas sobretudo, a opção por participar como Tumba Francesa (considerando-a uma expressão laica) de um evento religioso.

Este comportamento é recorrente entre os tumberos, pois acreditam que suas práticas individuais e como grupo não representam ou tem significados nas memórias e trajetórias dos grupos de tumba. Em Santiago de Cuba, na Caridad del Oriente, tomei conhecimento que o grupo tinha uma madrinha espiritual que participava em momentos pontuais (como no carnaval) como integrante do reinado, ou acompanhando o grupo em viagens importantes. No altar da Caridad del Oriente é possível identificar que além dos títulos e objetos de recordações, aparecem oferendas como mel, flores e outros elementos advindos do universo da santería. Atrás da porta principal da sociedade existe um “eleggua” simbolizado por um orixá do panteão yorubá, designado a abrir os caminhos. Algumas vezes questionei o fato de haver um eleggua na Tumba Francesa, os tumberos estariam com esta ação assumindo uma religião representativa do grupo? A resposta era sempre a mesma: cada tumbero é livre para professar a fé que desejar. Dias antes de voltar ao Brasil em 2018, soube de um fato curioso: a Tumba Francesa La Caridad del Oriente faria um passeio a praia e levaria seus instrumentos. Infelizmente não fui convidada para este momento, mas alguns tumberos que estiveram no passeio me contaram que o grupo levou seus tambores para fazer uma “limpeza” na praia. Mais uma vez, temos a presença dos tambores em um ritual religioso envolvendo todo o grupo; o que além de sinalizar a

Figura 61 - Tambores da Caridad del Oriente.



Fonte: AC Jr.

opção da maioria dos integrantes de Tumba Francesa pelas religiões de origem africana, mostra que a negação da religião esconde segredos.

Se o mágico-religioso já não está presente como nas festas do passado, os vestígios que ficaram são acionados pelo grupo em determinados momentos, como neste caso da “limpeza” dos tambores ou quando, no Carnaval, os tumberos de Santiago foram “cumprimentar” a Yoya, antiga presidente já falecida em sua casa. Durante o carnaval, o grupo de Tumba Francesa sai com a tahona que desfila vários dias no corredor carnavalesco. Em um dos dias, a tumba desviou a rota, passando pela casa de Yoya, tocando na porta, chamando seu espírito, entoando cantos de carnaval e clamando pela proteção da antiga presidente da sociedade na competição carnavalesca. Assim, sigo os pesquisadores que vieram antes de mim em não afirmar categoricamente algo que o grupo nega, mas deixo as marcas encontradas sobre este assunto, pois elas também compõem o universo festivo da Tumba Francesa.

Ampliando o leque sobre o que se considera festa de Tumba Francesa, proponho refletir sobre uma festividade que extrapola os muros das sociedades, tem uma dinâmica diferente, músicas distintas, mas que é identificada como pertencendo à Tumba Francesa: a Tahona, grupo carnavalesco.

4.4 A Tahona da Tumba Francesa

Sali de la Francia
vengo a pasear
comadre Amalia
Vamos a pasear
con su cañasta de flores
Vamos a gozar
Digale a Delís que a las cinco
Vamos a salir, con su cañasta de flores
Vamos a gozar
(Canto de Tahona)

Durante meu trabalho de campo, o carnaval se apresentou como uma festa que envolve o grupo de Tumba Francesa Caridad del Oriente de Santiago de Cuba. Embora só este grupo (das três tumbas pesquisadas) esteja envolvido diretamente no período carnavalesco, me chamou atenção que a comparsa Tahona em seus estandartes estampe a frase “Tahona de la Tumba Francesa”. Antes de recontar as memórias sobre como a Tahona se mistura com a Tumba Francesa, preciso recuperar alguns dados singulares sobre o carnaval em Cuba. Em vários países onde o carnaval se instaurou como festa

popular, ele esteve atrelado ao calendário cristão que, antes do início da quaresma, celebra a despedida do consumo de carne devido à privação da mesma pelos quarenta dias que se seguiam. Em Cuba, até o início século XVII, a celebração do entrudo seguia o princípio da religião cristã, sendo celebrada neste período até o aumento da produção açucareira. Com o incremento do número de escravos para o trabalho na cana-de-açúcar, a lógica da celebração do carnaval é direcionada para os meses de junho e julho, época do final da colheita onde os senhores permitiam aos escravos momentos de lazer. Sem fugir da associação com o calendário cristão, a celebração do carnaval foi atrelada aos dias de santos católicos, iniciando as comemorações no dia 24 de junho, dia de São João, seguida da celebração de outros santos como São Pedro (29 de junho), Santa Cristina (24 de julho), Santa Ana e São Santiago Apóstolo (25 de julho - patrono da Espanha e da cidade de Santiago de Cuba) (PÉREZ, 1988).

Conforme aponta Herrera (2002), as origens do carnaval cubano estão diretamente ligadas aos cabildos negros que saíam com seus instrumentos pelas ruas, celebrando os momentos de liberdade e diversão. Ao longo do tempo, os cabildos foram se organizando para o período carnavalesco, disputando entre si, incrementando os trajes usados e os estandartes. BREA & MILLET (1988) trazem elementos interessantes acerca da marca africana deixada nos carnavais cubanos, especialmente em Santiago de Cuba.

Os autores destacam que as festividades realizadas no dia de Santiago Apóstolo (25 de julho), patrono da cidade de Santiago, assumiam uma dimensão sincrética já que no panteão de origem yorubá, este santo católico está associado com *Ogun Guerrero*. Os cabildos acompanhavam as procissões católicas na parte final e com instrumentos, cantos e bailes participavam das festas santorais. Também desfilavam pelos bairros onde estavam localizados e se deslocavam até a sede do governo na época.

En las representaciones danzarias, patomímicas y teatrales de los cabildos aparecían figurantes como el rey, la reina, el capataz, el mayordomo, los oficiales y los vasallos, nombres que tenían una correspondencia en la sociedad colonial. Generamente el individuo más experimentado ostentaba la corona o reinado; a partir de su elección, adquiría un relativo (BREA&MILLET, 1988)

Estas representações ainda são utilizadas na atualidade pelas comparsas tradicionais, que ostentam uma corte e uma formação que carrega resquícios desde esta época. Ainda no século XVIII surge a denominação de comparsas⁸⁵ para identificar os

⁸⁵ Castañeda (1986) faz uma classificação destas comparsas em: “congas, arroladoras o santiagueras, cabilderas, de claves, de curros, gran comparsa” (pág. 61).

grupos de pessoas que tinham como fim a diversão carnavalesca, usando as mesmas roupas – acompanhadas de um diretor que coordenava as coreografias realizadas pelo grupo – sempre acompanhadas do ritmo das congas (HERRERA, 2002). As congas compõem outro tipo de expressão do carnaval cubano. Elas são constituídas de um grupo de músicos, que trazem instrumentos de percussão africanos e a chamada corneta china, que dá a marca singular deste tipo de expressão popular. Nas congas não há coreografias específicas nem fantasias; se assemelha aos blocos de carnaval de rua no Brasil. É importante destacar que, ainda que os negros possuísem um número expressivo de comparsas carnavalescas, os brancos também se organizavam em grupos e festejavam nos salões de suas sociedades.

Não pretendo adentrar nos detalhes do carnaval cubano, mas sinalizar a fraca conexão com o calendário cristão, cada vez mais evidente na atualidade, e enfatizar a presença da Tumba Francesa neste contexto. Santiago de Cuba é para o carnaval cubano o que Salvador é para o carnaval brasileiro e, portanto, as festividades carnavalescas desta província são referência no país inteiro. As Tumbas Francesas aparecem em autoras que trabalharam sobre o carnaval, como Herrera (2002) e Pérez (1988); ambas vão sinalizar a influência das tumbas nas comparsas santiagueras.

No es pues extraño que casi todas las comparsas se originaran o se vieran influidas por los toques e instrumentos musicales de la Tumba Francesa y cabildos africanos, que existían en numerosos barrios. Desde finales del siglo XIX surgieron diversas comparsas que se han mantenido a través del tiempo. (HERRERA, 2002, p. 16)

Entre estas comparsas com influências das Tumbas Francesas, aparece a tumba Cocoyé. Pérez (1988) cita um fragmento do jornal *El Redactor*, de 22 de junho de 1841, dando conta que “*El Cocoyé*”, sociedade de Tumba Francesa, desfilou como comparsa sob a direção de María de la Luz González e María de la O pelas ruas do centro de Santiago de Cuba. O dado que traz Perez (1988) é importante para se mensurar a participação das tumbas francesas neste período festivo, no entanto, quero me deter a pensar a Tumba Francesa no carnaval através da tahona.

A tahona ou tajona é um estilo de comparsa que, segundo Ortiz (1954), foi a forma encontrada para as tumbas francesas saírem na rua durante o carnaval. Possui um conjunto de instrumentos específicos feitos de madeira e pele de bode, assim como são

os das Tumbas Francesas. O conjunto de instrumentos da tahona é composto por dois *fondos* (para repicar), uma *tambora* (a mesma usada na tumba) e o *quinto*⁸⁶.

Quando comecei a frequentar os ensaios da Caridad del Oriente, descobri o envolvimento do grupo com o carnaval através da tahona que, com o desenrolar da pesquisa, se mostrou um importante momento de sociabilidade e de reafirmação identitária do grupo. No mês de junho, os tumberos começam a se mobilizar em torno do carnaval, eles fazem uma intensa participação na sociedade, vindo todos os dias seja para ensaiar ou para auxiliar na confecção das roupas e adereços utilizados no carnaval que acontece entre os dias 23 a 26 de julho. Mas, quais são as memórias tumberas em relação a tahona? Segundo as memórias dos tumberos mais antigos da Caridad del Oriente, a tahona é um tipo de comparsa rural que, nos dias de carnaval, percorria os sítios e fazendas da região “parrandeando” (festejando).

Cuando José Rufino vino de la Guerra, habia un señor llamado Miguel Pineda que ya estaba muy enfermo y él tenía una tahona, tenía los instrumentos de lo que era la tahona, entonces por está muy enfermo el dió a José Rufino los instrumentos de su tahona. Mi bisabuelo lo que hizo fue fundar en 1884 fundar la comparsa campesina la tahona, en la región del Palmar” (Andrea Quiala Venet, presidente da Caridad del Oriente, em 09/05/2017).

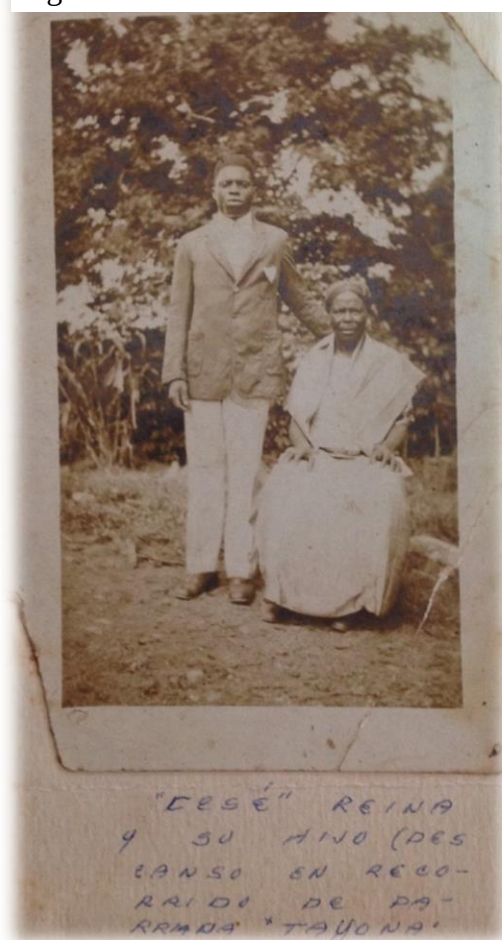
Figura 62 - Tahona Adulto no Carnaval Santiaguero.



Fonte: Arquivo pessoal Gilberto Quiala

⁸⁶ Ortiz intitula esse instrumento de tahona, mas essa não é a terminologia utilizada pelos tumberos, que chamam este pequeno tambor da mesma forma que chamam o tambor Premier, utilizado no baile de Tumba Francesa de salão.

Figura 63 - Tahona Adulto: “Cesé” Regina e seu filho.



Fonte: Arquivo pessoal Gilberto Quiala.

A memória de Andrea nos mostra como a tahona chegou até a Tumba Francesa Caridad del Oriente através da sua família. José Rufino mencionado como o fundador da comparsa era o marido de Nemésia e pai de Consuelo Venet Danger. Andrea relembra que, quando estava na zona rural, a comparsa só saía uma vez ao ano, no dia de São Mateus (16 de agosto), e ficavam muitos dias de festa bebendo e festejando. Mas a tahona ficou em silêncio⁸⁷ durante muitos anos, quando a família de Consuelo começou a migrar em direção ao centro urbano de Santiago de Cuba.

En el año de 1963, mi abuela Tecla fue a buscar los instrumentos en la antigua casa de nosotros en el Palmar y escribió la comparsa en los desfiles de Carnaval de Santiago. De este año ella no ha salido más hasta 1993, cuando volvió a salir en carnaval. (Andrea Quiala Venet, presidente da Caridad del Oriente, em 09/05/2017).

Mais uma vez, Consuelo Venet Danger (Tecla) terá um papel fundamental para a manutenção de um costume de sua família, pois é através da iniciativa de resgatar os instrumentos que a Tumba Francesa vai se incluir novamente no carnaval santiaguero. Antes da tahona, os tumberos desfilavam quase sempre por outras comparsas que foram cabildos como as carabalis. Inclusive, este é um movimento que ainda ocorre com as outras tumbas francesas por não terem uma comparsa própria da Tumba Francesa. Andrea também vai lembrar como ao longo dos anos, eles foram reorganizando a tahona em função da competição dos desfiles de carnaval.

⁸⁷ O silêncio da tahona se deve à desapareição dos fundadores e à migração da família Venet Danger para o centro urbano, o que também foi imposto em determinado período da história cubana às demais comparsas carnavalescas. O governo neocolonial, em 1919, proibiu as comparsas de origem africana de sair às ruas, em atitude racista, seguindo influências burguesas que consideravam este tipo de expressão popular como “coisas de negros”. Este gesto deixou marcas na memória destes grupos e gerou descontinuidades que terminaram provocando a desapareição de alguns cabildos e sociedades negras. Na década de 1940, é que as comparsas voltam oficialmente ao carnaval, e neste período, muitas desobedeciam e mantinham festividades direcionadas aos seus cabildos (BREA & MILLET, 1988; ZUÑIGA, 2010).

Entonces aquí nosotros empezamos a montar coreografía que antes no había, siempre ellos tejieron la cinta, pero solo eso, pues antes la comparsa era un montón de gente bebiendo y fiesteando. Nosotros pusimos el baile de pareja, montamos cuadros, creamos la corte donde van las mujeres y hombres elegantes, la reina y el rey, entonces pusimos el vasallo que representan los esclavos pero no van vestidos así. (Andrea Quiala Venet, presidente da Caridad del Oriente, em 09/05/2017).

Muito embora os tumberos afirmem ser a Tumba Francesa desconectada da tahona, não foi aleatoriamente que Ortiz (1954) afirmou ser a tahona uma forma de tornar as Tumbas Francesas “portáteis” para sair no carnaval. Os elementos que os tumberos incluíram na tahona para incrementar o desfile remetem a própria história e memória do grupo em relação ao seu passado cativo nas fazendas de café. Incluem a corte que havia na Tumba Francesa, incluem quadros em que se reproduzem passos utilizados nas coreografias da tumba (como o túnel e os enlaces). Mas, a tahona também influi na tumba de Santiago, pois os tumberos incluíram nas apresentações de Tumba Francesa o baile da fita, que originalmente é da tahona.

A tahona da Tumba Francesa é composta pelos tumberos, mas também é o momento em que a sociedade se abre para a comunidade, permitindo que os vizinhos possam participar do desfile através da comparsa. Os parentes da família Venet Danger que não estão na Tumba Francesa aparecem neste período para participar do carnaval. São primos que vêm de Havana para este momento. Também é importante mencionar que alguns dos integrantes da Tumba Francesa Caridad del Oriente, despertaram a curiosidade para participação no grupo, através da tahona, como é o caso de Ileana Bulgar Duvergel e Marlene Bonne Velasquez. Ambas são tumberas que começaram na Tumba Francesa após sair no carnaval como integrante da tahona.

Cuando yo era pequeña había una señora que se llamaba Isabel que era tumbera y vivía cerca de mi casa, yo veía los bailes bonitos y me encantaba. Entonces un día resolví salir en la tahona y después del carnaval, yo empecé a venir a la Tumba Francesa, empecé a aprender la coreografía, luego con los ensayos me incorporé al grupo y aquí estoy hace 12 años. (Ileana Bulgar Duvergel, 52 anos, tumbera da Caridad del Oriente, entrevista em 20/05/2017).

O carnaval não serve somente como um momento de aproximar a família Venet Danger em torno de uma festa, trazendo os que estão longe durante este período, mas a serve para o estreitamento de laços com a comunidade e para a construção de novas relações ao despertar o interesse pela tumba. A visibilidade e a representatividade proporcionadas pelo carnaval são importantes para a Tumba Francesa, já que o desfile de

carnaval transmitido pela televisão (um dos principais meios de comunicação de massa do país) amplia a visão sobre os grupos tradicionais que participam deste momento. No carnaval santiaguero, a competição das comparsas de carnaval é feita por estilo, sendo dividida entre as tradicionais (tahona, carabali Olugo e Isuama), as congas (que também têm sua origem nos cabildos) e os chamados paseos (comparsas que tem carros alegóricos e tocam músicas de vários estilos). A tahona participa da competição concorrendo com os cabildos carabalís, os tahoneros da tumba preparam uma narrativa que é contada a cada ano no desfile. Nos dois anos em que acompanhei o carnaval, desfilei junto com o grupo e observei toda a preparação. Fantasiada de música tahonera, pude entrar nas áreas antes restritas para mim, graças ao empenho do grupo que confeccionou um vestuário para que eu pudesse compartilhar com eles desta festa.

A tahona narra na avenida carnavalesca ou como os cubanos dizem, diante do *jurado*, as memórias do passado nas fazendas de café, as vivências dos escravos na colheita. Os tumberos contam que a comparsa possui este nome (tahona), graças ao som de um instrumento encontrado nas antigas fazendas para descascar o café, pois do som desta máquina surge o toque que dá o ritmo da música tahonera. Essas características compõem o desfile da tahona, que a cada ano constrói uma mensagem em torno da mesma história dos escravos no plantio do café. No primeiro ano, a tahona homenageou e mostrou o aniversário de 155 anos da Tumba Francesa Caridad del Oriente, levando para o desfile os quadros da tumba, mostrando sua origem. Nesta ocasião, a tahona também

Figura 64 - Ensaio da Tahona.



Fonte: Danycelle Silva.

fez homenagem a Fidel, o grupo abriu o desfile com uma grande imagem do antigo presidente. Em 2018, a tahona levou para o desfile a história dos *mambises tahoneros*, representando através de alegorias, o *bohío* (casa de palha usada por indígenas e escravos), a *tahona* (descascadora manual de café), e os cestos e instrumentos próprios da colheita do café.

*Jefe de Guerrilla
prepara el timón
para que los guerrilleros
se pongan en condición
El año pasado muchos renegaron
de volver a la guerrilla
tu tendrás que relevarlo*
(Canto de Tahona do desfile 2018)

Figura 65 - Corte da Tahona, Carnaval 2018.



Fonte: Danycelle Silva.

A tahona conserva em seu desfile este vínculo político, reforçado na Tumba Francesa, seja através das memórias em relação às guerras de independência, seja no apoio à Revolução e a Fidel. Trazer o retrato de Fidel para o desfile, assim como a figura dos mambises, como eram chamados os soldados do exército nas guerras de independência, é manter a representatividade política que encontramos nas memórias acerca da Tumba Francesa, do apoio que os grupos tradicionais sempre deram às lutas pela liberdade e igualdade na ilha.

Durante os anos republicanos, o carnaval passou por várias transformações. Os grupos tradicionais estiveram subjugados a uma lógica política e comercial, a serviço das fábricas de rum e de cigarros. Com o triunfo da Revolução, o Estado assume o financiamento e a gerência do carnaval, retomando e estimulando as comparsas tradicionais através dos chamados focos culturais, espaços distribuídos nos bairros e que serviam de base para comparsas ou cabildos. BETTELHEIM (1991) aponta que o empoderamento das comparsas e congas pelo governo revolucionário obedece a uma lógica moldada para compor uma africanidade ligada a estas festas expressivas para o país, e que corroboram com a memória nacional multicultural. Mesmo sendo, de um lado, o empoderamento e as medidas de conservação sobre o carnaval santiaguero (e de maneira geral cubano) uma estratégia ideológica que beneficia a imagem Estatal mediante outros países e organizações como a Unesco, no outro lado destas ações estão os grupos tradicionais, que também ganham através das medidas estatais com representatividade e estímulo acerca de suas práticas. O Museu do Carnaval de Santiago de Cuba foi uma destas ações governamentais que beneficiaram os grupos, onde a Tumba Francesa aparece representada não como tahona, mas como Tumba Francesa, ao lado de outras comparsas e congas da cultura santiaguera. Ele consolida uma memória acerca destes grupos e reconta aos nativos e aos turistas, uma narrativa sobre estes grupos tradicionais, incluídos na maior parte das alas expositivas do museu.

Figura 66 - Na foto: Rafaela (vasallo), Rafael (Baile da fita) e Tito (Soldado Mambí), Carnaval 2018.



Fonte: Danycelle Silva.

Figura 67 - Vasallo da Tahona, Carnaval 2018.



Fonte: Danycelle Silva.

Além da tahona adulta, há a tahona infantil. Em Cuba, após a Revolução, o carnaval começou a ter um espaço para as crianças e jovens. O carnaval infantil começa uma semana antes do carnaval adulto e a maioria das comparsas que desfilam no carnaval adulto possuem uma versão infantil.

Carnaval Infantil

Vejo o carnaval infantil como uma proposta do governo em aglutinar as novas gerações em torno da cultura popular, construindo e reforçando laços com os grupos e bairros às quais pertencem. Por problemas internos na Tumba Francesa, a tahona infantil passou a ser gerenciada na década de 1990 por um antigo tumbero que não é da família Venet Danger, Lasquin Nuñez Orozco. Só nos últimos anos, a convite de Lasquin (que ainda é presidente da tahona), Sara Quiala Venet, descendente da família Venet Danger, compõe a diretoria da comparsa infantil.

O início do carnaval infantil coincidiu com uma época economicamente difícil para o país, o chamado período especial, onde a escassez de alimentos e produtos de primeira necessidade era aguda. Lasquin conta que, entre os anos de 1990-1993, não houve carnaval em Cuba, configurando um marco importante que sinaliza a ausência de uma das festas mais populares da ilha e, sobretudo, evidencia a situação econômica pela

qual atravessava o país. Em 1993, os carnavais foram retomados e alguns nomes do cenário cultural de Santiago, propuseram que se destinasse um momento das festividades carnavalescas para as crianças e jovens.

Elíades Acosta escribe un proyecto para que hubiera una fiesta para los niños, lo presenta a cultura, entonces despues William Ortiz que hasta el año pasado era el director del carnaval infantil, centralizó las fiestas hechas en el período a los niños en un solo período y puso para competencia, eso fue en 1993. (Lasquin Nuñez Orozco, 54 anos, director da tahona infantil, entrevista em 19/07/2018).

Ao longo dos anos, o carnaval infantil foi incorporado ao carnaval, como um momento em que os jovens participam ativamente nas agrupações representando bairros ou tradições como é o caso da tahona, mas também é uma forma de mantê-los próximos da cultura local. Eu acompanhei o grupo infantil da tahona durante os ensaios e dias de desfile. As crianças e jovens que participam deste momento são do mesmo bairro da Tumba Francesa, a diretoria da comparsa infantil sai avisando e divulgando o início dos ensaios que acontecem na rua San Bartolomé, onde fica a casa do presidente e estão os instrumentos da tahona infantil. Segundo contaram Lasquin e Sara, os atuais diretores da comparsa, a cada ano é mais difícil convencer os jovens a desfilar, pois os novos ritmos musicais e as mudanças que estão acontecendo – como a entrada das novas tecnologias – provocam o desinteresse de participar como tahonero no carnaval.

As crianças menores estão na faixa etária de 5 anos, aparecem em maior número e sempre formam parte da corte; nos chamados quadros, que correspondem às alas com

Figura 68 - Tahona Infantil no baile da fita, carnaval 2018.



Fonte: Danycelle Silva.

as quais a comparsa sai, encontramos crianças maiores – entre 6 e 10 anos de idade; já os músicos e os responsáveis pelas bandeiras e estandartes são adolescentes na faixa etária de 10 a 15 anos.

Conseguir a quantidade de integrantes necessários para desfilar com a comparsa infantil, exige um trabalho de estímulo aos adultos, junto às famílias do bairro, para garantir que seus filhos apareçam nos ensaios, pois a maioria dos que compõem a tahona infantil não têm qualquer vínculo com a família Venet Danger, que carrega esta tradição. Os cantos são os mesmos utilizados no grupo adulto, não tendo alegorias nem muitas variações do desfile na avenida. O vestuário também segue similar ao do grupo adulto, reproduzindo a corte, o momento da colheita de café, o baile da fita. Para a Tumba Francesa e até para a tahona adulta, o carnaval infantil funciona como um mecanismo de despertar na

Figura 69 - Membro da Corte, Tahona Infantil.



Fonte: Danycelle Silva.

comunidade que não está diretamente ligada a família Venet Danger o sentimento de participar e conhecer sobre esta expressão.

4.5 Cruzando as fitas das festas

O baile da fita é realizado com um mastro que fica no centro do espaço de dança, decorado com fitas penduradas. Os bailarinos enquanto dançam, cruzam as fitas que cada um segura sob o mastro. Se fizermos uma analogia do baile da fita com a centralidade que a festa possui para a Tumba Francesa, a festa seria o mastro na qual as inúmeras fitas

vão sendo cruzadas. Cruzamos a comida, o mágico-religioso, as solidariedades, as tradições, as memórias, o passado e o presente. No início deste capítulo, eu indagava se a festa era uma categoria que estava esvaziada ou enfraquecida dentro dos grupos de Tumba Francesa. Minha intenção com esta reflexão não era esgotar o assunto, ou fazer afirmações categóricas, mas mostrar que as memórias sobre as festas do passado também nos oferecem motes para pensar o presente. Os próprios estudos sobre festas têm entraves para delimitar este campo de estudos dentro da antropologia, pois a festa tanto pode ser considerada como uma questão quanto como um objeto de pesquisa.

Ao perceber que a festa extrapola o ritual em si da Tumba Francesa não posso concordar com Suarez (2015) sobre a existência somente de “rastros de festas”. Duvignaud afirma que “a festa é muito mais que a festa” (DUVIGNAUD apud PEREZ, 2012, p. 21) e Perez (2012) diz que “a festa é presentificação da tradição enquanto experiência da vida em sua efemeridade e em sua fugacidade (p. 30). A festa foi a maneira encontrada pelos grupos de origem africana de celebrar suas crenças e práticas, mas não significa que ela tenha que permanecer imutável e petrificada para ser autêntica ou verdadeira.

As festas de Tumba Francesa ocorrem com menos frequência e de maneira diferente em relação à forma como eram celebradas no passado. Mas, a festa ainda está viva dentro da expressão: se eles já não se reúnem com o único objetivo de celebrar ou estreitar laços, as festas que representam uma inversão da vida ordinária dos grupos

Figura 70 - Tahona Infantil a caminho do desfile.



Fonte: Danycelle Silva.

continuam. As festas de Tumba Francesa começaram como festas em dias específicos celebrando santos católicos no período do cativeiro, tornaram-se frequentes através das sociedades. O presente tem um pouco do passado, a festa acontece sim, nos dias dos santos patronais, nos dias importantes a sociedade, nos dias em que se recebem outros grupos, no carnaval.

O Carnaval, conforme aponta DA MATTA (1997), é feito da descentralização do controle, da informalidade, da ausência temporária das regras. Os desfiles das comparsas de carnaval tradicionais como a tahona, não mostram somente elementos que sugerem uma inversão dos negros assumindo papéis de seus senhores brancos para teatralizar ou parodiar o cotidiano. Temos no carnaval e na festa de Tumba Francesa espaços de resistência, espaços em que os dias festivos (em que a vida ordinária dava uma pausa) serviam para perpetuar costumes, celebrar o mágico-religioso e sentir o gosto das raízes, do passado. Espaços que permitiram que a memória se perpetuasse, pois as memórias das vivências, das festas e da comensalidade revelaram muito mais que os costumes transmitidos no seio da extensa família dos tumberos, mostraram as redes de solidariedade e a comunicação entre as tumbas francesas. As festas mostram que mesmo com todos os desafios que se apresentam para perpetuar a expressão Tumba Francesa, há uma batalha para manter vivo o sentido de pertencimento dentro dos grupos e as solidariedades que agora parecem mais frágeis. Neste presente etnográfico vivenciado, a festa funciona como estratégia para os grupos, que reconstroem a narrativa de suas próprias memórias, de sua origem.

Assim, as memórias sobre as festas de Tumba Francesa chegam ao presente fortalecendo os laços do passado, permitindo que a expressão chegasse ao patamar de patrimônio imaterial pela Unesco.

CAPÍTULO 5
MEMÓRIAS SOBRE A PATRIMONIALIZAÇÃO

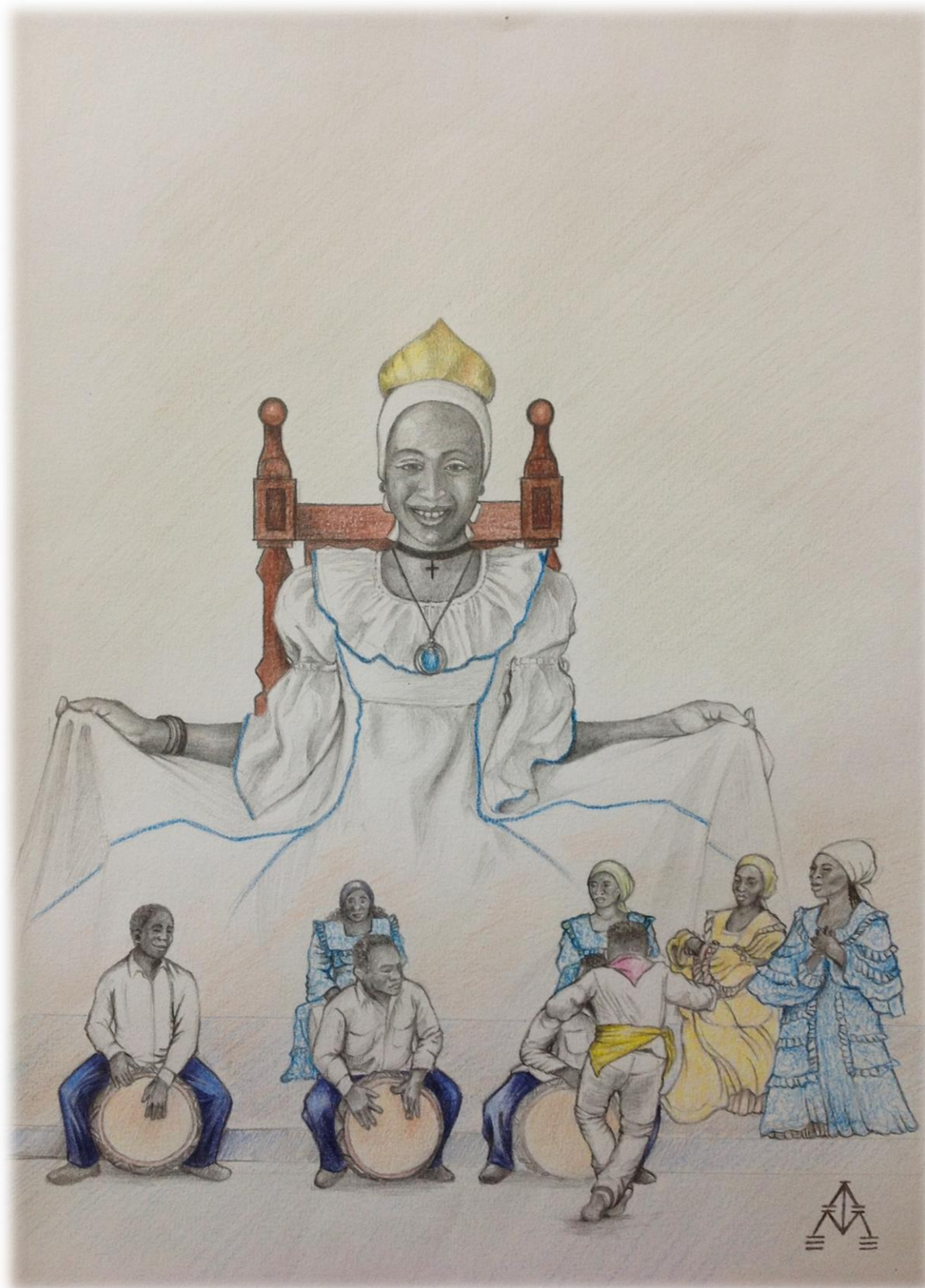


Figura 71 - Jovens tumberos. Arte: Andrey Moraes.

5.1 A patrimonialização e o turismo

La Revolución no puede pretender asfixiar el arte o la cultura cuando una de las metas y uno de los propósitos fundamentales de la Revolución es desarrollar el arte y la cultura, precisamente para que el arte y la cultura lleguen a ser un real patrimonio del pueblo. Y al igual que nosotros hemos querido para el pueblo una vida mejor también en todos los órdenes espirituales; queremos para el pueblo una vida mejor en el orden cultural. (Fidel Castro em Palabras a los Intelectuales, 2008, p. 17)

As memórias tumberas apresentadas até aqui revelam não só narrativas já conhecidas, mas agregam novas memórias sobre a expressão Tumba Francesa. As memórias sobre o processo de patrimonialização são muito importantes para compreendermos a situação dos grupos na atualidade, no entanto, este processo só pode ser compreendido em sua integralidade se nos voltarmos para um elemento decisivo para os funcionamentos destes grupos: o turismo. Assim, neste capítulo, trago as memórias sobre como aconteceu o processo de salva guarda da expressão pela Unesco e o impacto que o turismo teve/tem na vivência dos grupos.

No primeiro capítulo deste trabalho, eu detalhei como os anos que se seguiram ao triunfo da Revolução foram de euforia por parte da população, mas também de apreensão diante do novo. As palavras de Fidel Castro que abrem este capítulo são fruto de um encontro do presidente com artistas e intelectuais em junho de 1961, para discutir as diretrizes sobre a nova política cultural do país. Este discurso que hoje se encontra em formato de livro, é esclarecedor sobre os passos dados em relação às políticas culturais no país nos anos que seguiram. Nele Fidel começa comentando uma série de inquietações sobre a liberdade artística e de escrita, justificando proibições feitas naquele momento em relação a filmes e obras. Fidel pontua que os artistas têm “liberdade” para suas obras desde que estas não estejam em desacordo com as ideias revolucionárias.

Conforme esclarece Ochoa Gautier (2002), as políticas culturais em toda a América Latina vêm sendo colocadas como uma área de intervenção crucial, pois carregam a noção da cultura como um recurso. A autora define as políticas culturais como o conjunto de intervenções feitas pelos Estados, por instituições civis e por grupos comunitários com o objetivo de transformar a realidade social através de ações culturais. Em Cuba, essas novas políticas culturais pós triunfo revolucionário estiveram esvaziadas

da representação ativa dos grupos e instituições civis, pois o Estado passou a controlar não só as formas de mediação cultural quanto o conteúdo que era produzido.

Miskulin (2009) vai demonstrar, através de suas pesquisas em Cuba, como a Revolução interferiu na produção cultural e intelectual através da análise da trajetória de duas importantes revistas cubanas, *El Caimán Barbudo* e a revista *El puente*, em meio a este cenário pós-revolucionário. A autora também pontua em seu trabalho sobre a repressão por parte do governo entre os anos de 1960 e 1970, em que havia não só o controle sobre o que era produzido, mas também sobre a liberdade sexual e as práticas religiosas. Do discurso de Fidel em 1961 aos artistas, o importante para a análise sobre as tumbas francesas é o movimento que anuncia fazer em relação à universalização do direito de acesso a cultura. A ideia naquele momento era alfabetizar todo o país, sem exclusão de regiões e proporcionar a possibilidade de o povo, vivenciar e conhecer mais profundamente sua cultura. Entretanto, a aplicação das políticas culturais na prática passa por profundas tensões no que diz respeito a sua execução; não basta apenas a normatização do Estado através de leis, decretos ou regras, para dar acesso aos serviços culturais (teatros, bibliotecas, etc.), já que outros atores também interferem neste processo (OCHOA GAUTIER, 2002). As memórias e registros apontam que estas novas políticas revolucionárias vieram carregadas de poder, mas também da implementação de um novo estilo de vida, que afetava a forma como se consumia e se vivenciava a cultura.

A Revolução de 1959 teve um impacto na vida dos tumberos e na prática da Tumba Francesa. Em Bejuco, esta época corresponde à migração de muitas famílias para a cidade; havia agora novas possibilidades de estudo e trabalho, tendo alguns dos meus interlocutores vivido em outras províncias e trabalhado em mobilizações, somando-se aos muitos braços que levaram a Revolução adiante. Entre as minhas interlocutoras temos o exemplo de Ana Délida que, com a chegada da Revolução, foi estudar em Havana, na Escola Ana Bittencourt de Trabalhadoras Campesinas, isso fez com que ficasse muitos anos fora de Bejuco. Ou como Victoria Videaux, que foi “mobilizada”, ou seja, foi convocada a trabalhar em outra província em uma Usina de açúcar.

A los 16 años yo me fui tres años y medio a trabajar en el Central Amancio en Camaguey, pasando el servicio militar, estuve allá con tres primas mías que también fueron movilizadas como yo. De allá me fui para La Habana estudiar y trabajar en la Habana y cuando volví a Bejuco ya estaba vieja. (Victoria Robles Videaux, 74 anos, entrevista em 16/08/2017)

No período após a Revolução, aconteceram mudanças no sistema educacional e convocações do Estado a população, a fim de implementar as novas ações propostas, tanto no que tange ao âmbito econômico como ao educacional. Se a vida cotidiana mudava sua lógica em Bejuco, e o governo cubano desconhecia a presença do grupo naquele momento, as outras duas tumbas que estavam em âmbito urbano como sociedades, receberam convites para participar de vários eventos culturais como o Festival Obrero Campesino (1962) em Havana. Entre os anos de 1960 e 1970, os grupos enfrentam mudanças, como já vimos em suas trajetórias, quando muitos dos tumberos mais idosos deixaram as sociedades; as palavras mais usadas pelos interlocutores para definir este período são *silêncio, esvaziamento do grupo, enfraquecimento*. Aqui me questiono se neste momento havia por parte dos tumberos um receio de proteger a prática por haver a possibilidade de o governo cubano associar a expressão com o mágico-religioso, tema que naquele momento era delicado. No que tange às políticas culturais, uma das primeiras medidas da Revolução foi criar um Conselho Nacional de Cultura (em 1961), vigente até 1976, quando o governo instaurou o Ministério da Cultura.

Os anos de 1959 a 1970 compreendem o período das investigações do Atlas Etnográfico e de todo um projeto nacional de salvaguarda do patrimônio cultural. Conforme aponte na primeira parte deste trabalho, o movimento do Atlas Etnográfico foi impulsionado pela efervescência e pelas mudanças velozes que estavam acontecendo no período pós revolução. Com as pesquisas do Atlas “ressurge” a tumba de Bejuco; a época, Santana Revé e Josefa Lamothe Robles, tumberos mais antigos, tomam a frente e se tornam os principais motivadores do grupo que renascia e rompia o silêncio causado pelas recentes transformações sociais. Ainda na década de 1980, a tumba de Bejuco participa pela primeira vez de um Festival fora de Ságuia de Tánamo, vai a Holguín apresentar-se e dar-se a conhecer.

Yo los traje la primera vez a Holguín en 1980, y bailaron ahí donde hoy es el Centro de Arte frente al Parque Calixto García, después ellos han venido en muchas otras ocasiones. (Haydée Toirac, 80 anos, entrevista em 01/06/16).

Bejuco é incluída no Atlas Etnográfico na categoria Festas Populares; de fato, o Atlas salvaguarda a memória das festas tumberas, registrando seus principais elementos e colaborando com uma extensa pesquisa sobre a cultura popular cubana.

A tumba de Bejuco “renasce” ou é despertada em um momento em que as outras tumbas também passam por processos de transformação. Em Santiago, a família Venet Danger inseria membros jovens para manter o grupo ativo; já em Guantánamo, o grupo parecia mais coeso, por isso algumas pesquisas feitas neste período sobre as tumbas francesas têm como objeto a Pompadour.

Figura 72 - Primeira apresentação da Tumba de Bejuco em Holguín em 1980.



Fonte: Acervo pessoal Haidée Toirac.

Considero os anos de 1970 decisivos para compreender as diretrizes que foram sinalizadas por Fidel em 1961 em seu discurso, pois foi nesta década, que as ações planejadas no triunfo da Revolução começaram efetivamente a ser implementadas. Interessante destacar que há um paralelo importante a ser feito, pois é neste período que a UNESCO, instituição internacional, começa a estabelecer parâmetros mundiais sobre as medidas adotadas em relação à conservação dos patrimônios culturais.

5.2 A Unesco e as novas políticas culturais cubanas

As relações de Cuba com a Unesco datam da década de 1950, mas é depois do período Revolucionário que fica claro o interesse de Cuba em se adequar às normas e convenções sugeridas pela Unesco aos países do mundo. A Unesco começou a atuar mais ativamente sobre as questões patrimoniais depois da Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural em 1972. Esta convenção vem sendo

complementada ao longo dos anos com o fim de proteger e preservar o patrimônio cultural e natural. É importante ressaltar que neste momento da Convenção também foi criado um fundo monetário destinado ao patrimônio mundial com o objetivo de contribuir com este trabalho de preservação. Destaco que, ao ler as diretrizes da convenção de 1972 e documentos posteriores, fica claro que a primeira preocupação do documento é assegurar os patrimônios materiais e naturais, ou seja, lugares de memória importantes na história mundial e dos países, sem ter como foco o patrimônio vivo ou imaterial, que englobam as manifestações culturais, as tradições, o folclore, as festas e toda uma herança imaterial que se configura de fundamental importância para a identidade dos grupos e nações.

Esta preocupação só surge no âmbito da Unesco em 2003, quando se cria o Programa de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade. A mudança e o afrouxamento do governo cubano em relação às políticas culturais se iniciam em 1976, com a criação do Ministério da Cultura. Em 1977, seguindo as orientações da Unesco, Cuba publica um decreto que traz a Lei de Proteção ao Patrimônio Cultural, onde segue os padrões colocados pela Unesco na Convenção de 1972. Depois desta lei, outras leis são publicadas pelo governo cubano no intuito de colocar em funcionamento uma rede integrada de Museus e Casas de Cultura, cujo objetivo é assegurar a proteção dos monumentos e locais importantes para a cultura cubana. Este movimento por parte do governo cubano para atender as especificidades propostas pela Unesco, aconteceu em outros países da América Latina que passaram por processos de mudanças em suas legislações por influência do posicionamento da Unesco. Como bem sinaliza Ochoa Gautier (2002), embora a Unesco seja um órgão fomentador das novas ações em relação às políticas culturais, as conquistas por uma maior democratização da cultura passam por outras instâncias e atores. A relação dos Estados junto a Unesco é em prol da cultura, mas também tem um valor econômico na medida em que o financiamento ofertado pela Unesco para a preservação dos patrimônios culturais, tem implicações na economia e no turismo local.

Através da análise dos financiamentos⁸⁸ recebidos por Cuba do Fundo Patrimonial da Unesco, é perceptível uma preocupação do governo que se alinha com os interesses econômicos de Cuba na década de 1990, quando o país entra no chamado Período especial, e investe no turismo como saída para a crise econômica. Durante toda a década de 1990, a maioria dos projetos aprovados pela Unesco tinham como objetivo o

⁸⁸ Estes financiamentos podem ser acessados através do portal da transparência da Unesco: <https://opendata.unesco.org/country/CU>

centro histórico (Habana Vieja) da capital Havana. Os outros sítios históricos contemplados nas propostas enviadas a Unesco são coincidentemente atrativos turísticos importantes para o país. Não quero com esta ponderação afirmar que houve um interesse financeiro acima das motivações patrimoniais, mas as propostas enviadas mostram que se por um lado a memória nacional do povo cubano ganhava com a salvaguarda destes lugares, importantes de fato e de direito, o Estado também ganhava por outra via com esta salvaguarda ao ter a possibilidade de investir em um turismo cultural.

A década de 1990 marca para as Tumbas Francesas dois movimentos importantes: a publicação do Atlas Etnográfico que faz Bejuco ser “visível” nacionalmente e o processo importante de *profissionalização* dos tumberos de Guantánamo. Esse movimento de profissionalização merece ser destacado, pois ele mostra que mesmo com todas as políticas culturais adotadas até aquele momento, os portadores dos patrimônios imateriais seguiam vulneráveis.

Tumberos profissionais?

Quando comecei o trabalho de campo junto aos três grupos de Tumba Francesa, me chamava atenção a “disputa” sobre qual grupo seria o mais autêntico. Não consegui mensurar em qual momento esta disputa silenciosa começou a aparecer entre os grupos de Tumba Francesa, mas suspeito que o início do reconhecimento estatal e o processo de Salvaguarda da Unesco interfira neste ego das agrupações. Em Guantánamo, observei que as falas dos meus interlocutores estavam sempre reafirmando um pertencimento à sociedade, aos ritos tradicionais, as práticas dentro do próprio baile.

Em 1990, Cuba entrou no Período especial, como já citado anteriormente, sendo o período em que perde o apoio econômico da antiga União Soviética e a população sofre com a falta de alimentos e produtos básicos para o funcionamento do país. Os grupos tradicionais de toda a ilha nesta época eram assistidos pelas Casas de Cultura que mantêm um sistema para proteger esses saberes tradicionais e seus portadores. Entre os anos de 1990 e 2000 é relatado o declínio de todos os grupos nas tumbas francesas, causado pelo esvaziamento de membros nas sociedades. Na Pompadour, a diretiva executiva da sociedade tomou a iniciativa de, em 1997, buscar junto ao Estado um apoio financeiro estatal que pudesse manter a Sociedade. O Estado já dava um auxílio simbólico aos tumberos mais antigos, e a proposta da Sociedade é que os integrantes pudessem receber

um salário para atuar seja para a comunidade, seja para o turismo internacional que começava a despontar na ilha naquele momento.

Os membros da Tumba Francesa Pompadour no ano de 2003 passam a receber um salário, como profissionais de música e dança, como uma maneira de manter o funcionamento da sociedade, como relata Emiliano Castillo, atual diretor musical:

Que pasa, para protegernos, nos vincularon a una empresa, el Centro de la Música. Como nosotros somos danza, podía ser por Artes Cénicas, pero nos pusieron con el Centro de la Música. Nos tienes protegido, pero para mejorarnos, nos categorizan en algunos niveles según el trabajo que tu haces, donde por ejemplo yo salgo como percusionista de primer nivel musical. Y hay una ley, que todos los grupos suspensionados tienen que contar la presencia de director musical y una regisseur. (Emiliano Castillo “Chichi”, entrevista em 13/06/17)

Para Emiliano Castillo “Chichi”, essa profissionalização veio como método de manutenção de uma tradição, mas também trouxe interferências para a mesma. Lado a lado com o sentimento de pertencimento a uma sociedade, a profissionalização do grupo trouxe uma categorização entre os próprios integrantes, como bailarino de primeiro nível, de segundo, músicos e cantores, propondo uma nova hierarquização entre os membros da sociedade. Além desta hierarquização, há o cargo de *regisseur*, que segundo os tumberos é uma exigência estatal, e este profissional está ali para garantir a manutenção dos passos básicos tradicionais da Tumba Francesa.

Ada Vivían: Estoy a la Tumba Francesa desde 2012, me pasan a Tumba Francesa por ser dependencia de la música. Allí estoy como regisseur, hago todo trabajo artístico de la agrupación, toda a evaluación de los bailarines, la historia de los bailarines. En la Tumba Francesa hay que velar para no perder la tradición para que los pasos no se contaminen, de que las generaciones que llegan no pierdan los pasos de los más viejos.

Danycelle: ¿Y cómo tu aprendiste Tumba Francesa?

Ada Vivían: yo estudié en la escuela, en la formación como estudiante de danza, pues dentro del plan de estudio tú tienes que aprender los bailes autóctonos de tu provincia. (Ada Vivían García Thaireaux, 56 anos, entrevista em 06/06/2017).

Ada Vivían é a regisseur atual da Tumba Francesa de Guantánamo, ela participou do processo de avaliação para a profissionalização do grupo. A Pompadour agora se divide entre este jogo identitário de serem membros de uma sociedade, mas também de funcionários do Estado, que precisam cumprir uma agenda de apresentações de acordo com as demandas. Os tumberos precisam estar presentes em dias específicos da semana, e disponíveis para as atividades que sejam realizadas fora deste calendário.

Há uma mudança na dinâmica da sociedade, um jogo de identidades que são acionadas de acordo com a agência de cada situação; ser tumbero membro da sociedade versus ser um profissional de um saber tradicional. Fica claro ao observar a Tumba Francesa Pompadour e analisar as memórias sobre seu passado, uma mudança na tradição, no funcionamento da sociedade e na prática em si da tumba. Aqui utilizo a ideia de tradição de Lenclud (1987) que entende que a tradição é parte de uma representação cultural, que carrega uma história onde o passado é sempre acionado a partir do presente. *“La tradition serait l'absence de changement dans un contexte de changement”* (LENCLUD, 1987, p. 3).

Não podemos conceber tradições estáticas no tempo, já que como nos advertem Hobsbawn & Ranger (2002) as tradições se inventam e reinventam de acordo com as transformações e demandas nas quais estão imersas. Os tumberos mais antigos da Pompadour sentiram o peso destas mudanças, que vieram com a profissionalização.

Lo más bonito que había ahí era el vasallo, pero se ha dejado de hacer, no sé si es por terminar temprano o hacer la actividad, ya ahora es un trabajo. Antes nos reuníamos a cada 15 días, el que quería tocar, tocaba, el que quería bailar, bailaba, pero ahora no, **ahora ya están los puestos definidos**. Para que veas, a veces llegan dos o tres guaguas llenas de turista, en cada guagua de esa hay un toque, y hay que repetir una misma coreografía. (Amado Durruthy, 65 anos, entrevista em 14/06/2017)

Danycelle: ¿Lo que es ser un tumbero?

Freddy: Eso es grande, por lo menos al que baila de corazón como yo. Yo bailo porque me gusta y son muchos años bailando, no hay invento, yo bailo lo que yo vi las personas mayores. **Yo tengo la costumbre de la tumba y cuando me modifican algo, yo no me siento bien lo que no lo digo pues yo sé todas las costumbres.**

Danycelle: dame un ejemplo de lo que se ha modificado.

Freddy: Un ejemplo, cuando se comienza la Tumba, de ahí para allá no puede pasar nadie [Freddy se refiere a la parte del trono, donde se queda la reina], esa lleva una cadena, ahí no pasa nadie, el presidente o la presidenta debe está sentada al lado de la reina, lo que pasa con el turismo eso se ha cambiado. **Yo no quiero hablar de eso, pero hay cosas que se puede mantener**, cuando se empieza el baile, la mayora de plaza coge la reina por la mano, le da una vuelta y la sienta. ¡Eso se puede hacer! Ahora con el vasallo, eso también se puede presentar al turismo. El vasallo son todos los integrantes paseando por el salón, para después empezar la fiesta. Antes no se bailaba así, ahora bailamos para el turismo. (Freddy Fernandez Brooks, 71 anos, entrevista em 14/06/2017).

A memória destes dois tumberos, cujas trajetórias de vivência passam pelos tempos de antes da profissionalização, mostram as negociações pelas quais passa a prática dentro da Pompadour para seguir com a expressão. Ambos os tumberos destacam elementos que ocorriam nos momentos das festas e que já foram retirados das

apresentações do grupo, como o *vasallo* (que correspondia a todos os músicos e cantores que estavam presentes que faziam uma intervenção antes do início do baile); ou a reverência a Rainha e o respeito pelo espaço onde está seu trono. São atitudes que compunham não uma apresentação ou espetáculo de Tumba Francesa, mas uma festa tradicional. Na fala de Freddy Brooks, chama a atenção a palavra “costume” utilizada por ele: – “*Tenho o costume da Tumba, quando me fazem modificar me sinto mal*”. Como bem nos alerta Hobsbawn & Ranger (2002), o costume é diferente da tradição, pois ele funciona como motor da transmissão; não pode ser invariável, mas serve de parâmetro para perseguir os rastros do passado.

Freddy, ao dançar, persegue aquilo que viu e que viveu nas festas de Tumba Francesa, mas pela força das mudanças é obrigado a aceitar a reinvenção da tradição sem perder de vista o costume que assimilou desde jovem como um *habitus* (2001). O costume de Freddy se confronta com a categoria de espetáculo que encontramos na fala de Ada Vivían, a regissuer do grupo.

La Tumba Francesa la manejo de acuerdo con el espectáculo que tenga, del tiempo de duración que vamos a tener. Por ejemplo, en gira nacional en uno teatro no puedes presentar algo de 20 o 30 minutos, por eso tenemos espectáculo de una hora. La demanda de turismo es muy alta, nos llegan en el mismo día varios grupos, entonces reducimos la coreografía a veinte minutos o 25 minutos. Todo eso depende de la situación que vamos está. (Ada Vívian García Thaireaux, 56 anos, entrevista em 06/06/2017).

Há uma interferência direta de uma bailarina formada em âmbito acadêmico na forma de baile e na condução do espetáculo dos tumberos. Nas minhas observações, percebi que a Pompadour é a tumba mais coreografada; por exemplo, antes de o espetáculo começar, a *regissuer* decide qual tumbero será responsável por bailar o frenté. Nas outras tumbas, que não possuem a presença da *regisseur*, esta função é originalmente do *mayor o mayora de plaza* que livremente pode escolher qualquer tumbero. Essa intervenção indica a perda de uma espontaneidade dentro do baile e enfatiza elementos que vieram com a profissionalização da Pompadour. Não quero corroborar com os argumentos que indicam a perda da autenticidade da tumba. Quero evidenciar a existência de interferência externa dentro do grupo, pois não posso considerar que apenas a Pompadour realize um espetáculo de Tumba Francesa. Atualmente, nos três grupos de Tumba Francesa pesquisados, podemos encontrar muito mais espetáculo do que a festa

em si. O que difere a Pompadour dos demais grupos é que ela foi a primeira⁸⁹ a receber uma intervenção claramente externa. Ao invés de ser um processo de reinvenção protagonizado somente pelos próprios tumberos, este foi agravado por agentes externos governamentais. Conforme afirma Linnekin (1983), a tradição é sempre revivida no presente, mas suas referências estão no passado; passado este que é modificado e redefinido de acordo com o significado do presente. Cada grupo de Tumba Francesa vai revisitar a tradição e reinventá-la a partir do seu presente.

Sabemos que a tradição é fluida, portanto, cada tumba tem elo com seu costume mais autêntico. A Pompadour se reinventa, mantendo os elementos que a une enquanto sociedade, como os elos de irmandade, de parentesco, as solidariedades entre seus membros, dentro do bairro em que está inserida. Nesta disputa de egos entre os três grupos de Tumba Francesa, em que buscam a todo custo provar uma autenticidade, faço uso das palavras de Emiliano Castillo, para reafirmar que a prática da Tumba Francesa não é imutável.

Cada Tumba tiene su autenticidad en el medio que se desarrolla, la autenticidad está en los pasos básicos, en los toques y en la letra de los cantos. La diferencia entre las tumbas radica en la vitalidad que cada una lleva a expresión. (Emiliano Castillo “Chichi”, entrevista em 13/06/17)

A Pompadour buscou os meios possíveis para manter viva esta expressão, percorreu caminhos e estratégias distintos aos de outras tumbas. A profissionalização não impede que vejamos o grupo como tradicional, ou como sociedade, já que é um dos grupos com maior quantidade de conhecedores de *creole*, por exemplo. É também a única tumba que mudou sua forma de admissão de novos membros, elaborando um projeto destinados a jovens do bairro da Loma del Chivo, para aprender e se integrar com a Tumba Francesa. O projeto *Identidad* é a forma que rompe com a maneira de transmitir o legado da Tumba Francesa, é uma nova estratégia para dar continuidade e manter viva a expressão.

Essa medida que partiu dos tumberos e foi acatada pelo Estado, reflete a ausência que havia de políticas direcionadas aos grupos tradicionais ou etnicamente diferenciados na ilha. Mais uma vez, o governo cubano desperta para ações contundentes (não afirmo

⁸⁹ Considero a Pompadour a primeira tumba com interferência externa por acreditar que as outras tumbas também passaram por este processo e a partir de estímulos externos a sociedade, modificaram a prática com o intuito de se adequar a novas demandas e realidades.

que eram inexistentes) em relação ao patrimônio vivo quando se enquadra a tumba nos parâmetros e convenções da Unesco.

A Rota de Escravidão e Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial

Os diálogos promovidos pela Unesco⁹⁰ sobre patrimônios culturais, assim como sobre as populações etnicamente diferenciadas através de encontros e convenções, levantam as primeiras indagações sobre uma iniciativa conjunta dentre os países que protagonizaram o tráfico negreiro para a preservação de lugares de memória. O projeto “A Rota do Escravo: resistência, liberdade e patrimônio” se iniciou em 1994 e tinha como objetivo não só identificar os patrimônios fruto deste período da história mundial, mas romper os silêncios nas memórias nacionais contribuindo para novas formas de recontar este passado.

O projeto, que abarcou uma grande quantidade de países, teve ações interdisciplinares que se voltaram para a proposta de romper silêncios e colocar sob visibilidade memórias e um passado muitas vezes negado nas historiografias nacionais. A Rota do escravo que completou 20 anos em 2014 conseguiu instituir o dia 23 de agosto como o Dia Internacional da Memória do Tráfico de Escravos e de sua Abolição, reconhecendo a escravidão como um crime contra a humanidade. A Rota do escravo, passou por transformações no que tange a própria execução do projeto a partir das demandas e situações encontradas nos diversos países que colaboraram nas pesquisas. Os subtítulos acrescentados (resistência, liberdade e patrimônio), quase ao final dos 20 anos de pesquisa junto a diversos colaboradores do mundo inteiro, segue o movimento que se propôs a Rota, em trazer para a luz do presente a “verdade” sobre este período. A rota, além de catalogar um extenso material documental em sua primeira fase (1994-2005), cunhou processos de reparações históricas em vários países da América Latina e Caribe, como bem esclarece Anecchiarico (2018), com o caso dos afro-argentinos. Já em seu percurso final aparecem nos diversos países novos temas que enquadram as formas de resistência e as consequências da escravidão. A rota do escravo perde força entre 2011 e 2012 com a falta de financiamento, ocasionada pela crise mundial que se instaurou, mas

⁹⁰ Segundo Rotman & Castells (2007) a década de 1980 marca um período de transformações, um marco temporal em relação à questão patrimonial onde a influência da Unesco tem papel preponderante nos contextos das políticas culturais da América Latina e Caribe. Começa o movimento de incluir os patrimônios vivos nos processos de salvaguarda.

finalizou o projeto com várias ações positivas no que diz respeito ao empoderamento de comunidades afrodescendentes e em medidas de combate ao racismo, fruto deste despertar para uma memória plural que engloba os grupos etnicamente diferenciados.

Cuba foi um dos países que se integraram a este projeto com participação ativa nas relatorias e atividades. Seguindo as propostas vigentes de acordo com as convenções da Unesco, a maioria dos patrimônios culturais que entraram neste circuito em Cuba foram lugares de memória que remetiam às vivências no trabalho com o café e nos canaviais. Paralelo a este projeto, a Unesco avançava na direção dos patrimônios imateriais, realizando o Programa das Obras Primas da Humanidade nos anos de 2001, 2003 e 2005 (UNESCO, 2006).

Figura 73 - Pontos mapeados pela Rota do Escravo em Cuba.



Fonte: Site da Ruta del Esclavo.

A Tumba Francesa La Caridad del Oriente foi declarada Obra Prima da Humanidade em 2003 e neste mesmo ano a Unesco lançava uma normativa sobre a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da Humanidade. Cuba segue a normativa e, em 2004, inclui uma resolução que cria uma comissão para a investigação e salvaguarda dos patrimônios imateriais no país. Foi a partir do trabalho interdisciplinar entre as comissões de patrimônio imaterial e da Rota do Escravo, que a Tumba Francesa La Caridad del Oriente entra para a Rota do Escravo, como único patrimônio imaterial representativo deste período em Cuba. Olhar para a lista da Rota do Escravo em Cuba é se questionar por que tantas outras expressões importantes de matriz africana foram deixadas de fora deste mapeamento. Os próprios cabildos carabalis por mim mencionados nas festividades do carnaval santiaguero ou tantas outras tradições religiosas (ou não) ligadas a este período, não foram contempladas. Foi inaugurado em 2009, no Castillo de San Severino,

o Museu Nacional da Rota do Escravo (Matanzas, Cuba), movimento que consolidava as ações de Cuba no intuito de lançar novas luzes sobre a memória da escravidão.

Conforme pontua Oliveira (2018), a Rota do escravo, tinha como principal intento construir uma memória global da escravidão, mas não só isso, construir um novo discurso institucionalizado sobre esta memória. A autora cita o exemplo do Brasil com o Cais do Valongo, que foi descoberto por ocasião das obras para a Copa do Mundo sendo incorporado como lugar de memória nesta Rota. Oliveira (2018) ainda pontua sobre os conflitos e jogos de interesses que motivaram em alguns momentos, o empenho estatal em valorizar o lugar de memória e em outro, de não disponibilizar recursos para a manutenção de pesquisas já em andamento. Menciono este exemplo brasileiro, por acreditar que os mesmos jogos de interesse que mostram atitudes ambíguas em relação às políticas culturais, podem ser encontrados no caso cubano.

No caso da Tumba Francesa, mesmo o governo já tendo conhecimento sobre a existência de três grupos de tumba, o primeiro relatório enviado a Unesco é apenas sobre o grupo de Santiago de Cuba. Ainda que depois a Unesco tenha reconhecido a Tumba Francesa como expressão cultural, e não só prática de um único grupo, este fato provocou entre os grupos uma disputa por uma autenticidade. O processo de patrimonialização foi sentido por cada grupo de maneira distinta, já que as realidades e vivências diferem por estarem em espaços e momentos de trajetória diferentes. É comum a todos a assertiva de que a patrimonialização trouxe mudanças, modificou a forma que os grupos se viam e agravou o campo de disputas em torno da autenticidade da tradição.

5.3 Memórias sobre o processo de patrimonialização da Unesco

Trabalhar com a memória sobre grupos etnicamente diferenciados faz com que seja fundamental entender o passado para compreender o presente e seus desdobramentos. Eu sabia que a patrimonialização ou “A Declatória” como é conhecido este processo pelos tumberos, não havia sido um processo somente de conquistas por uma visibilidade histórica. Durante o campo, busquei não só ouvir as memórias dos tumberos em relação a esse momento, mas também, tentei contato com a Unesco⁹¹, com instituições e

⁹¹ Fiz tentativas em momentos diferentes junto a Unesco e órgãos estatais para ter acesso ao relatório feito sobre as tumbas francesas, sem sucesso.

profissionais que estiveram envolvidos na relatoria, desde o momento do envio da proposta para que a Tumba Francesa fosse declarada obra prima da humanidade.

Após a Caridad del Oriente ser declarada obra prima em 2003, a proposta de incluir a Tumba Francesa como expressão cultural do patrimônio imaterial, fez com que se ampliasse as ações de pesquisa junto aos grupos. Seguindo as diretrizes da Unesco, o governo cubano montou uma equipe multidisciplinar de trabalho⁹² que atuou em todo o processo de relatoria. Contaram com duas fases de execução: a primeira, na qual foi realizado o trabalho de campo e a segunda, composta por oficinas onde os grupos foram convidados a participar.

Tive acesso através dos tumberos, a materiais que foram fornecidos aos grupos na ocasião das capacitações e oficinas que aconteceram durante os anos de 2006 e 2007. As memórias dos tumberos sugerem que nem tudo ocorreu de forma harmoniosa como alguns relatos governamentais queriam demonstrar.

Yo no entendí la forma que fueron conducidos los talleres de la Unesco, en una de las ocasiones yo me paré en el Teatro Heredia y les dije, yo no fue a la universidad, pero yo estudié, y les dije que no entendía esa falta de respeto con nosotros. Mira esta carpeta, aquí dice "taller de capacitación de los portadores", y yo les pregunté, ¿cómo ustedes piensan en capacitar a nosotros? ¿Entonces sabes que hicimos? enseñamos a ellos que no podían capacitar a nosotros, tocamos Tumba Francesa en los tamborettes que había dentro del teatro. (Sara Quiala Venet, 69 anos, entrevista em 10/05/2017).

A memória de Sara sobre as oficinas feitas com as tumbas francesas, sugere algo que senti ao realizar meu trabalho de campo e conversar com alguns acadêmicos: o olhar do nativo, aquele a que Geertz (2014) declara como fundamental, estava sendo deixado em segundo plano. Analisando o material fornecido para os encontros com os tumberos, é possível verificar que o objetivo dos encontros era promover o diálogo entre os órgãos e profissionais envolvidos no processo com os tumberos. O método chamado de ação-participativa, que em teoria deveria ser uma via de duas mãos, de troca de conhecimento, soou como se fosse uma “capacitação” para aqueles que eram o cerne do processo, o patrimônio vivo. Ao entrevistar um dos profissionais envolvidos, ouvi que os tumberos não sabiam de nada da própria história, ouvi que eram grupos inventados. Escutar algo assim dos profissionais envolvidos neste processo, demonstra que o saber acadêmico estava sendo colocado em um patamar superior ao próprio saber patrimonializado. Não

⁹² A equipe interdisciplinar que foi a campo, contava com musicólogos, historiadores, linguistas e sociólogos, segundo os relatos não havia antropólogos na equipe.

questiono o método escolhido e utilizado nas oficinas; na teoria, ele prevê a participação dos tumberos, mas a forma como foi implementado, deixou margens para questionamentos como o de Sara. As oficinas aconteceram nas três províncias em que estão os grupos, a maioria dos participantes nestes encontros não eram os tumberos, pois se a oficina fosse em Santiago de Cuba, por exemplo, só um representante das outras duas tumbas participavam da oficina fora da sua província de origem.

O processo da patrimonialização das tumbas francesas revela uma reprodução de diferenças sociais, um reforço a categorias superadas, onde a cultura popular tradicional era tida como inferior em detrimento das expressões artísticas burguesas. As oficinas também revelam o que Canclini (1999) chama de campo de disputa em torno do patrimônio, pois ao invés de termos um processo integralmente colaborativo entre ambos os atores, temos tensões e discordâncias que sugerem o enfraquecimento da autonomia e do empoderamento destes grupos no que tange a consciência étnica.

Confrontando as memórias sobre o período da patrimonialização, também se percebe que o levantamento dos dados priorizou as tumbas francesas que já eram sociedade e estavam em âmbito urbano, mesmo sabendo-se que a tumba de Bejuco, localizada em âmbito rural, já era conhecida desde a década de 1990 através do Atlas Etnográfico.

Entonces este grupo multidisciplinario de especialistas hicieron oficinas en las tres provincias, en los momentos de los talleres abiertos donde impartían los mejores especialistas, ellos dieron su criterio, entonces en el taller de Guantánamo fue donde yo paré y puse en alto la tumba de nosotros [aquí ele fala de Bejuco], entonces ellos se disculpaban pero el motivo de haber trabajado solo a Santiago y a Guantánamo era porque en realidad es que ellos no conocían que el fenómeno cultural Tumba Francesa existía en Ságu de Tánamo (Gerardo Muñoz, historiador de Ságu de Tánamo, entrevista em 16/06/17).

A memória de Gerardo Muñoz, historiador e folclorista local de Ságu de Tánamo, é esclarecedora em apontar conflitos para o processo de salvaguarda desde o levantamento dos dados. Trazer estas falas para a discussão, não tem como objetivo questionar a idoneidade do processo de salvaguarda, mas pontuar que havia um desconforto por parte dos tumberos naquele momento que se constitui um divisor de águas para os três grupos. Declarar a expressão Tumba Francesa como patrimônio da humanidade, unifica e consolida uma memória gestada a partir de todo o processo investigativo. Ao percorrer meu caminho de pesquisa e buscar exaustivamente sobre este processo e, sobretudo, quanto o que se escreveu sobre as tumbas francesas, percebi que a

memória instituída carrega muito mais um olhar dos pesquisadores, do que as vozes dos próprios tumberos.

Mesmo que a patrimonialização tenha espaço para lacunas e questionamentos, é preciso reconhecer que o processo trouxe mais visibilidade para uma expressão tão singular para a memória da escravidão. Quando questionava os tumberos sobre o que significou este reconhecimento, recebia sempre respostas que convergem para um maior reconhecimento dos grupos, como é o caso da tumba de Bejuco.

Hay un antes y un después del Proyecto de la Unesco, pues se rehabilita la Tumba. Ha existido otro tratamiento, ha existido que nos incluyan en otras posibilidades. En 2014, nos incluyeron en un trabajo con el consulado de Argentina y gracias a eso que fue posible llevar la Tumba de Bejuco a la Habana. Jamás habíamos ido a la Habana, y **nosotros nos sentimos reconocidos, pues como una tumba tan antigua, tan auténtica nunca había ido a la Habana**. Yo agradecía tanto a la Unesco, pues a partir de 2007 que ellos nos declararon patrimonio de la Humanidad, hay un antes y después, desde la rehabilitación de los trajes, desde mucho más conocimiento hasta por parte de nosotros mismos, nos ha hecho estudiar más, conocernos más y todo eso es gracias a Unesco. Nos sentimos más reconocidos”. (Elivânia Lamothe, 45 anos, 17/06/2016)

A oficina da tumba de Bejuco aconteceu em Holguín. Na ocasião, especialistas que trabalhavam no relatório fizeram explicações sobre a história da tumba para os tumberos. Os frutos desta inclusão (mesmo que tardia) – pois estes mesmos pesquisadores alegavam desconhecer a tumba de Bejuco até aquele momento – foram acompanhados de incentivos materiais e reconhecimento através de convites para apresentações em diversos eventos culturais importantes. Como incentivo material, os tumberos dos três grupos receberam vestuários novos completos, baseados nos desenhos desenvolvidos junto a figurinistas nas reuniões e oficinas realizadas. Também receberam um computador e materiais de expediente que foram destinados as casas das sociedades. No caso de Bejuco, por não terem um local próprio da tumba, estes materiais ficam em uma sala do Museu de Ságua – lugar em que é possível visualizar o material multimídia produzido pela própria Unesco em parceria com o Ministério de Cultura de Cuba como produto dessa salvaguarda.

Como não participei do processo e me nutro das memórias dos meus interlocutores, as diversas situações que foram rememoradas, ora dizem respeito a uma insatisfação com o processo, ora apontam para os bons frutos alcançados. Nestas situações, relembro a reflexão que fez Velho (2007) quando participou do tombamento do terreiro de Casa Branca em Salvador, pontuando os conflitos gerados dentro da própria

equipe encarregada de inventariar o processo, conflitos estes que eram “produto de décadas de práticas voltadas para outro tipo de política de patrimônio” (p. 251). No caso brasileiro, Velho (2007) se remetia a uma resistência e até um desprezo pelo objeto patrimonializado em questão, mas também sinalizava que profissionais acostumados com velhas práticas interferiram neste processo. De acordo com a memória dos tumberos, tudo indica que a postura da equipe (historiadores e folcloristas que estavam em meio às atividades advindas da salvaguarda) era atender as prerrogativas da Unesco ao promover um diálogo e munir-se de elementos que sinalizassem uma memória nacional plural, com maior presença da herança africana. No entanto, assim como no caso relatado por Velho (2007), a postura dos profissionais certamente interferiu no processo. Se por um lado permite-se uma nova memória, por outro não há espaço para ouvir demandas ou para políticas de reparações.

Figura 74 - Tumba Caridad del Oriente na Gran Piedra.



Fonte: Arquivo pessoal de Gilberto Quiala.

A inclusão da Tumba Francesa como patrimônio imaterial se dá oficialmente em 2008, quando ela passa a ser o primeiro⁹³ patrimônio vivo resguardado pelo governo cubano e pela Unesco. Nesta ocasião, foi celebrado um grande encontro de Tumba Francesa, realizado no Museo da Gran Piedra, antiga fazenda de café localizada em

⁹³ No ano de 2018, a rumba também foi declarada patrimônio imaterial da humanidade.

Santiago de Cuba. Este encontro contou com a presença das três tumbas francesas, consolidou e aproximou as tumbas, fazendo um registro único de uma festa com os três grupos em atuação, mas também possibilitou estreitar elos e reatar laços.

E depois da patrimonialização?

Os anos que se seguiram após a inclusão como patrimônio da humanidade transcorreram de formas diferentes para cada grupo. Comum a todos, foi o aumento de convites para apresentações e participações em eventos, onde os *tumberos* puderam ser vistos e falar sobre a prática.

No caso da tumba de Bejuco, em 2009, a secretaria de Cultura de Holguín financiou a elaboração de duas produções audiovisuais: “*La Tumba Francesa Bajo de la piel*”, que tratava sobre os cantos do grupo; e “*Yo soy tumbero*”, que tinha como proposta mostrar sobre a infância em Bejuco e foi realizado em parceria e incentivo do Unicef. Consegui acesso ao material realizado em parceria com a Unicef e, embora o vídeo traga uma narrativa que destoa um pouco da realidade atual de Bejuco, por mostrar um número superior de crianças vivendo ali, é valioso pelos depoimentos das crianças e por mostrar como se está transmitindo às futuras gerações da família de Candelária a expressão da Tumba Francesa.

A Pompadour assim como La Caridad del Oriente vai receber com mais força o turismo, realizando turnês no país inteiro, se deslocando a encontros onde a Tumba Francesa é mostrada como um patrimônio vivo da memória da escravidão. Sobre a Pompadour, foram editados e contemplados com vários reconhecimentos dois livros que saíram recentemente. No caso da Caridad del Oriente, além dos reconhecimentos e participações em eventos, como o Festival do Caribe. A sociedade também foi objeto de vários documentários e parcerias dirigidos por profissionais estrangeiros. Com toda essa efervescência em torno dos grupos, o desejo de sentir-se visto e representado prevalece nas falas sinalizando que a luta ainda não foi ganha e é preciso resistir.

Sara: Aún nosotros interesamos a muy pocos, mismo siendo un patrimonio inmaterial de la humanidad. Considero que no tenemos el cuidado y el trato que deben dar. Siempre hemos sido marginado.

Danycelle: ¿Pero marginado por qué?

Sara: No sé, como no es una cosa que practica todo el mundo, entonces nadie le da importancia, otros ritmos llaman más atención y son priorizados. (Sara Quiala Venet, 69 anos, entrevista em 10/05/2017).

Essa fala de Sara em relação à falta de atenção por parte das províncias e governo de maneira geral, é também identificada nos outros grupos. A tumba que mais vive este desejo por reparações estatais é Bejuco. O grupo de Bejuco está em desvantagem pois há uma ausência por parte da direção provincial de cultura, de ações que promovam a expressão cultural até mesmo para que a província de Holguín, na qual a tumba está localizada, conheça com a importância que carrega. A tumba de Bejuco ainda é composta de agricultores, a maioria dos tumberos depende do cultivo do café. Seja trabalhando em cooperativas estatais ou em seus próprios sítios, eles dependem economicamente da lida na terra para sobreviver.

Figura 75 - Julian Robles Robles, tumbero de Bejuco.



Fonte: Danycelle Silva.

O grupo está composto por aproximadamente trinta pessoas, podendo ter variações pelo fato de que sendo uma prática de “lazer”, alguns se ausentam por períodos determinados em geral por questões econômicas. Para mim, a fala de Yasel Revé resume muito bem a assiduidade dos tumberos de Bejuco: *“Ellos no están obligados a nada, ellos tienen que querer de está ahí, tu sabes que como eso, es familia, si te tengo que decir dos o tres cosas si caso no quieres ir te digo”*. Para essa tradição de Bejuco viver, os tumberos tem que querer realizar as apresentações. Eles deixam em segundo plano um trabalho que exige disciplina e dedicação pela lida com os animais e com a terra.

Por ejemplo, nosotros salimos a una presentación, desde que salimos de la casa estamos perdiendo porque hay algunos que trabajan con el Estado, pero hay otros que no, tienen que hacer lo suyo diario para sobrevivir, si salgo hoy ya dejé de hacer para mi sobrevivencia. Los dos centavitos que llevo y tengo, vamos gastando en el viaje y dejando de trabajar. Eso es uno de los factores que nos van hacer desistir de todo eso. (Ramón Revé Moracén, 56 anos, entrevista em 15/08/17)

Os tumberos de Bejuco, assim como os de Santiago de Cuba, são considerados como aficionados da cultura, ou seja, são como amadores, artistas tradicionais que não possuem o status de profissionais e executam sua expressão por amor a arte. Ser aficionado não permite a eles ter uma programação contínua junto aos meios de promoção cultural, ou melhores condições de atuação. Esta categoria que os classifica, corrobora com as desvantagens geográficas que distanciam a tumba de Bejuco do movimento da zona urbana. Mas, na zona urbana também há desestímulos que levam muitos tumberos a abandonar a prática.

No le prestan la debida importancia que tiene ese tipo de agrupación. La Tumba Francesa no tenía un spot⁹⁴, tubo la agrupación unirse para hablar con alguien responsable para sacar un spot por los 150 años. ¿Porque antes no tenía? ¿Porque? me entiendes porque viene los disgustos, y por eso por ahí han pasado tantas divinas personas que le gusta eso, que lo aman, pero que también veen que otros que tienen menos importancia en lo que hacen [no dejan de ser importantes], tiene más publicidad, tienen más atención, entonces a los tumberos los frenan en sus centros de trabajo, no los dejan salir a presentarse, entonces ahora somos solamente 17. (Sara Quiala Venet, 69 anos, entrevista em 10/05/2017).

Esta fala de Sara foi uma das entrevistas mais abertas que realizei em Cuba com um tumbero, pois ela verbaliza o sentimento que observei em muitas situações quando estive junto aos grupos ou em memórias e histórias que, por muitos motivos não entraram neste trabalho, sobre o descontentamento com as políticas estatais dirigidas às tumbas francesas. Ainda nesta entrevista, Sara falou da atenção destinada a outras agrupações de origem africana como a *Conga de Los Hoyos* que foi aos Estados Unidos receber um reconhecimento importante musical e nenhum veículo de comunicação no país divulgou a notícia. A falta de ações que façam visíveis os grupos de Tumba Francesa para a própria província onde vivem demonstra que ainda há um longo caminho de busca por maior reconhecimento e perigos no que tange à salvaguarda destes grupos.

Ao tratar sobre os usos do patrimônio, Canclini (1999) pondera justamente sobre a atenção ou as políticas governamentais que acolhem estes grupos (como são assistidos), pois o processo de salvaguarda de um patrimônio vivo, não termina com uma lei ou uma publicação que indique que agora estes portadores estão “visíveis” na memória nacional; isto seria como querer cuidar do artesanato e esquecer-se de cuidar do artesão.

⁹⁴ Sara se refere a um tipo de publicidade muito usado em Santiago de Cuba através de telas de led, que promovem diferentes notícias e informações nas ruas da cidade.

Figura 76 - Tumba francesa participando do desfile da Fiesta del Fuego em 2017.



Fonte: AC Jr.

Figura 77 - Cartaz da Fiesta del Fuego 2019.



Fonte: Rede social da Casa del Caribe(www.facebook.com/casadelcaribe/photos/a.976469009080234/2331597023567419/?type=3&source=54)

Quero destacar que lutando pela visibilidade dos grupos de cultura popular está a Casa del Caribe⁹⁵, instituição radicada em Santiago de Cuba com o protagonismo de proteger e pesquisar sobre as expressões populares cubanas. A Casa del Caribe surge em 1982, impulsionada pela ideia da realização de um grande festival que acontece anualmente, o Festival del Caribe. Este evento é uma realidade desde 1981, quando ocorre o primeiro desfile

⁹⁵ También entram nas ações junto aos grupos populares a Casa de las Religiones e Casa de África, ambas radicadas em Santiago de Cuba.

dentro do *Primer Festival de las Artes Escénicas de Origen Caribeño*. O festival tem como ponto alto, um desfile em que participam grupos populares tradicionais de toda a Cuba, desfilando em uma das principais artérias da cidade de Santiago. Há uma extensa programação que põe os grupos tradicionais no cerne de inúmeras atividades deste período de festejos, que sempre ocorre na primeira semana de julho. No terceiro ano do Festival, surgiu a ideia de convidar os países do Caribe e das Américas para participar do desfile e das atividades. O resultado desta iniciativa é que o Festival del Caribe é um momento de trocas e profunda exaltação dos grupos populares de toda a Cuba. Intercâmbios que se consolidam no âmbito acadêmico como nas seções do colóquio *Caribe que nos Une*, assim como nos encontros de grupos populares de diferentes lugares para trocar experiências. O festival está dedicado a um tema ou país específico⁹⁶ todos os anos, fazendo com que seja possível conhecer a dança e os elementos típicos do Bonaire por exemplo, pequena ilha caribenha homenageada em 2017. Esta pequena digressão sobre o Festival do Caribe e sobre a Casa do Caribe em si, tem como fundamento destacar que há iniciativas sendo realizadas em prol da cultura popular tradicional, mas como disse o pesquisador Rafael Lara em uma comunicação durante o Colóquio promovido pela Casa del Caribe em janeiro de 2019, ainda há problemas sobre a implementação das políticas culturais a serem sanados.

Estamos delante de personas que conllevan un valor agregado único, hay que tener una jerarquía en la población, digo esto, pues en la mayoría de los territorios vemos una jerarquía sobre los elementos más elitistas, o sea veces se estimula, no es el caso de Santiago, pero se reconoce mucho más a un gran escritor o un gran pintor, y no se tiene en cuenta que el portador de tradiciones es tan importante para la cultura cubana como lo puede ser también ese gran pintor o escritor. Qué bueno sería que se jerarquice en mismo lugar y la misma balanza la importancia que tiene tanto uno gran escritor cuanto un portador de tradiciones y desafortunadamente en la práctica no es así. El gobierno, los secretarios necesitan dar un poco más de importancia a estos portadores de tradiciones. (Rafael Lara em comunicação no Colóquio Joel James⁹⁷, em 10 de janeiro de 2019).

A fala muito bem posicionada do pesquisador Rafael Lara mostra que há um campo de disputas no qual, por mais que o governo cubano tenha leis institucionalizadas

⁹⁶ O Brasil foi o país homenageado nos anos de 1988 e 1997, mas mantém tradicionalmente uma delegação que participa do desfile do festival, especialmente grupos de coco e maracatu do Recife e de matriz africana do Rio de Janeiro. O documentário *Pernamcubanos* (2012), de Nilton Pereira (<https://www.youtube.com/watch?v=vr0h-yayeEA>), traz esta relação estreita que se formou entre os pernambucanos e os santiagueros, sendo a orquestra de frevo levada em 1997 lembrada por todos os santiagueros com as quais conversei.

⁹⁷ Pude acompanhar o colóquio Joel James graças a transmissão de todo o evento feita pela internet.

que primam pelo cuidado com os patrimônios imateriais, os saberes tradicionais ainda são minimizados diante de saberes mais elitizados da cultura cubana. O posicionamento deste pesquisador poderia se estender, sob minha ótica, não só ao governo, mas também às instâncias acadêmicas que ainda precisam “descolonizar” pensamentos e encontrar nos portadores e saberes tradicionais um vasto campo de conhecimento.

Qualquer processo de patrimonialização para ser consolidado, precisa ser feito através da apropriação coletiva e democrática do objeto fruto desta salvaguarda. Quando um patrimônio vivo é desconhecido ou pouco valorizado dentro de sua própria província, significa que não há uma continuidade das políticas estatais que sigam se preocupando em cuidar dos portadores que levam adiante a expressão cultural patrimonializada. Insisto neste ponto, pois além de não ter uma continuidade em políticas de salvaguarda, a situação destes patrimônios em Cuba, passa pelo contexto desfavorável de não poderem exigir reparações governamentais como grupos etnicamente diferenciados, como ocorreu em outros países da América e Caribe (CANCLINI, 1999; OCHOA GAUTIEUR, 2002; ROTMAN & CASTELLS, 2007). Se os *tumberos* de Bejuco, por exemplo, não encontram margem para demandar o território em que vivem como um antigo quilombo, que ao menos sejam contemplados com políticas que garantam a continuidade do grupo.

As vivências dos grupos de Tumba Francesa após a salvaguarda da Unesco também se modificaram devido ao turismo. Os grupos que já tinham contato com turistas, passaram a recebê-los com mais frequência, compondo uma estratégia governamental de ampliar as oportunidades econômicas do país através de um turismo cultural que vai além das ofertas de sol e mar emblemáticas da ilha.

5.4 Turismo *pa'los yuma*

Cada grupo de Tumba Francesa possui uma relação diferente com o turismo, pois a interação entre turistas e *tumberos* está relacionada à abertura da província quanto a esta atividade econômica. Os *yumas*, como são chamados os turistas coloquialmente pelos cubanos, são o motor econômico da ilha desde o início da República. Antes de prosseguir, quero esclarecer o que o turismo significa para a ilha no que tange a questão econômica e social.

Turismo em Cuba

Para os jovens cubanos que estão ingressando na universidade em Cuba hoje, o turismo é uma carreira tão competitiva como é medicina. Ter uma vaga para estudar qualquer área que esteja relacionada ao turismo é tirar a sorte grande. O turismo é atualmente a principal fonte de recursos do país na atualidade. Conforme esclareci no capítulo 1, quando Cuba se tornou República e acabaram as Guerras de Independência, o país entra no período neocolonial, sob forte influência norte-americana. Diez (2018) destaca as fases e os processos pelos quais o país passou em relação ao turismo.

Na fase neocolonial (1915-1930), Cuba se tornou o maior destino do Caribe, incrementando nos anos subsequentes a construção de uma estrutura voltada para atender esta demanda, que recebia principalmente turistas americanos. Com a queda das exportações de açúcar, já na década de 1950, o turismo vai ganhando cada vez mais espaço na economia. Ao triunfar a Revolução de 1959, há uma ruptura e uma transformação econômica profunda no país que impacta o setor do turismo. Para se ter uma ideia em 1962, Cuba recebeu apenas 361 turistas na ilha. Era um momento repleto de incertezas e confrontações políticas, pois Cuba desafiava os interesses americanos e modificava toda a estrutura de funcionamento do país. Os Estados Unidos reagiram impedindo que seus cidadãos visitassem a ilha. Neste período que compreende o triunfo da Revolução até 1975, Cuba ensaia um estímulo ao turismo nacional, criando os “campismos”, famosos até hoje entre os cubanos, que se constituem em instalações hoteleiras simples, geralmente próximas de áreas naturais. Entre 1975 e 1990 há uma nova modalidade de turismo que se estabelece com a antiga URSS, onde há um intercâmbio de trabalhadores soviéticos e cubanos, com fim de lazer e também educacionais. Mas é na década de 1990, quando o país entra no chamado “período especial” que o turismo se converte novamente em mola econômica da ilha. Diante de uma crise gravíssima, o governo cubano adota medidas para alavancar o turismo internacional.

Uma parte do mercado interno passou a produzir os insumos para o turismo, o país começou a não só melhorar sua estrutura hoteleira, mas a capacitar os trabalhadores, produzir alimentos que seriam direcionados especialmente para os turistas. Há uma abertura para investimentos de empresas estrangeiras, com o Estado mantendo o controle junto a investidores estrangeiros em forma de empresas mistas. Durante esse período, mesmo com novas medidas estadunidenses dificultando o processo de expansão turística, o país conseguiu atingir a marca de mais de um milhão de turistas no ano 2000. Vale destacar que ao longo do tempo, o turismo teve seus momentos de crise e de êxito na ilha,

muito pelas sanções e pelo embargo econômico sofridos. Em 2014, quando começa a retomada de diálogo através dos Estados Unidos com Cuba, há um novo fôlego na atividade turística, culminada pela visita histórica a ilha, em 2016, do presidente americano Barack Obama. Após esta visita, os americanos voltaram a ter a possibilidade de incluir Cuba entre seus destinos turísticos, todavia essa prosperidade tenha terminado com a recente eleição do presidente Donald Trump. O presidente americano retomou as antigas leis restritivas contra a ilha, dentre elas a lei Helm-Burton, que proíbe a realização de negócios dentro da ilha ou com o governo cubano. Por que recuperar este apanhado histórico sobre o turismo cubano? Pois os grupos de Tumba Francesa sempre receberam os turistas, mesmo antes do triunfo da Revolução. Como será que o governo cubano vem atuando frente ao turismo cultural e, em especial, aos afro-patrimônios⁹⁸?

As Tumbas e os yumas

A região oriental não é a preferida dos turistas pela distância com a capital do país e pela dificuldade de acesso a esta parte da ilha. As tumbas francesas estão em províncias que têm diferentes relações com o turismo, mas independente disto, se faz necessário identificar como o turismo aparece junto aos grupos patrimonializados. Se muitos trabalhos apontam para os males que a incursão turística pode trazer para os grupos tradicionais como a Tumba Francesa, por outro lado, podemos também identificar os aspectos “positivos” que essa proximidade pode trazer.

O turismo em Guantánamo não é tão forte como em Santiago de Cuba, por exemplo, mas tem uma incidência razoável, principalmente nos meses de novembro a janeiro, quando é considerada a temporada alta de turismo em todo país. Os turistas chegam à Tumba Francesa através de agências de turismo estatais, como é o caso da agência Paradiso, que se ocupa do turismo cultural. Os grupos tradicionais como a Tumba Francesa, estão em uma relação ambígua onde o Estado os salvaguarda, através de incentivos e visibilidade, mas também usufruem destas expressões culturais diferenciadas, sobretudo as que remetem à memória da diáspora para incrementar e exotizar as visitas dos turistas na ilha.

⁹⁸ Termo utilizado por CAPONE & MORAIS (2015) e que tomo como referência para esta reflexão.

Na Tumba Francesa de Guáantanamo, há tumberos que possuem fluência em inglês e francês, para recepcionar os turistas. Há um cuidado para agradar o público presente nas visitas que recebem. Antes do espetáculo que realizam para estes grupos de turistas, os tumberos falam sobre a origem da Tumba Francesa, explicam os cargos, mostram os instrumentos. No término do espetáculo, geralmente no último masón, dança que é realizada em pares, os tumberos percorrem o salão proporcionando ao turista, que se sintam parte do espetáculo e tenham a experiência de dançar a Tumba Francesa.

Nesta relação da Tumba Francesa com o turismo, o que foi possível observar é que a expressão se converteu em um atrativo turístico, que produz novos significados dentro do grupo. Como afirma Pinho (2018), na trajetória dos estudos relacionados ao turismo e às comunidades étnicas, podemos perceber como alguns Estados nacionais acionam estas memórias relacionadas à diáspora e a diversas outras categorias, para promover um turismo étnico ou de raiz. No contexto da Tumba Francesa, percebemos que mesmo que os grupos de turistas estejam na Sociedade de maneira temporária, a forma como o grupo da tumba se prepara para recebê-los transforma não só o sentido do baile em si, mas também a forma como se identificam.

Figura 308 - Apresentação da Pompadour para turistas, 2013.



Foto: Arquivo pessoal de Damaris Limonta.

Há de forma constante nestas visitas, uma reelaboração da identidade e da memória das tumbas onde o passado se vê em disputa, pois as representações sobre o passado são sempre ressignificadas no presente (GRUNEWALD, 2001; PINHO, 2018). A cada vez que se apresentam e falam de sua origem, simplificam ou acionam as ferramentas que mais satisfazem o público ali presente. Vendem o discurso que precisam, para manter-se no circuito turístico cultural e vão banalizando aspectos importantes e fundamentais que compunham o passado da expressão.

Ao nos voltarmos para o passado, percebemos que a trajetória de lutas e de resistência que foi a Tumba Francesa fica invisível no discurso quase vazio dito aos turistas. Se a sociedade foi um espaço de ajuda mútua para escravos, a possibilidade de lazer para os livres, atualmente ela é também um meio de sobreviver, um trabalho. Não quero com isso dizer que não há ritos e alianças que persistam diante da atual realidade, mas são laços cada vez mais vulneráveis diante das transformações e mudanças dentro e fora da sociedade de Tumba Francesa.

Entre os tumberos e suas memórias, há os que desconheçam o passado de dor, há os que de forma inconsciente reproduzem um baile e não sabem onde estão sedimentadas suas raízes, mas há os tumberos que estão ali dispostos a não deixar que estas raízes sejam esquecidas. O turismo que move algumas transformações dentro da prática é o mesmo que mantém economicamente os grupos, pois a sociedade conta com uma cota simbólica dos próprios tumberos que não cobre os gastos de atividades coletivas importantes, como os das celebrações de seus santos patronos ou do carnaval. Mas afinal, a quem interessa a Tumba Francesa? Quem conhece a Tumba Francesa? Teria a tumba se transformado em um patrimônio vivo para turista ver?

Enfatizo aqui dois pontos: o primeiro, é que a inclusão da tumba (por parte do governo), em um circuito turístico para que eles arrecadem fundos, não se configura numa política de proteção nem de salvaguarda; segundo, os grupos de tumba veem no turismo uma possibilidade de se autofinanciar. O turismo provoca entre o estado e as tumbas uma relação clientelista, onde as ações governamentais não são questionadas pelos tumberos. Por outro lado, sendo patrimônio imaterial e detentores do saber, precisam seguir resistindo e buscando estratégias para conseguir perpetuar sua prática. O turismo pode sanar algumas das necessidades econômicas das sociedades de Tumba Francesa (exceto Bejuco), mas não pode conferir aos grupos uma representatividade em âmbito local, junto as suas províncias pois isso demandaria um forte trabalho de educação patrimonial. Seria

necessário que as tumbas saíssem dessa da condição de objeto de consumo turístico e passassem a fazer parte efetivamente de uma memória coletiva da população cubana.

Assim, neste campo de disputas, memórias e diversos atores é que estão imersas as tumbas francesas, resistindo bravamente com sua prática, pois antes de ser um importante patrimônio nacional para o país, se constitui num patrimônio familiar e de referência identitária para as famílias que compõem estes grupos. O sentimento de preservar nasce dentro da própria família, nos próprios tumberos e isso se constata vendo as trajetórias dos três grupos apresentados.

Figura 79 - Apresentação da Caridad del Oriente para o turismo.



Fonte: Danycelle Silva.

5.5 O presente com suas demandas...

Nesta parte final do trabalho, quero trazer alguns últimos dados sobre o presente dos grupos de Tumba Francesa, demandas que pude ouvir dos grupos ou as estratégias que as tumbas estão utilizando para salvaguardar este legado. Considero importante o momento, porque se este trabalho foi feito com suas memórias e vivências, ele deve também ser um espaço para sinalizar as demandas e conquistas destes grupos que são os principais responsáveis por seguirem atuando.

Bejuco

“Oye Bush acuérdate de Girón
Mira Bush acuédate de Girón
Tú sabes que la sardina
Se ha comido al tiburón”
(Masón da tumba de Bejuco)

A tumba de Bejuco segue em âmbito rural embora esteja cada vez mais articulada, buscando espaços e formas de tornar visível a expressão. A força da transmissão familiar ainda está no cerne do pertencimento do grupo, em que pais tumberos, ensinam aos seus filhos o conhecimento que detém.

Los hijos de nosotros casi todos tocan la tumba, cuando hay alguna actividad ellos están con nosotros. Mira los míos, tengo tres hijos, de ellos, dos están en la tumba que cantan, tocan y bailan. Ya los hijos de Maritza, como viven allí mismo en Bejuco, desde niños están con nosotros, uno de ellos fue hasta a la Habana, ya sale con nosotros. (Elivania Lamothe Lara, 45 anos, entrevista em 16/07/2016)

Figura 80 - Victoria Robles Robles, 76 anos.



Fonte: Danycelle Silva.

Figura 81 - Dailenis, neta de Victoria Robles Robles.



Fonte: Danycelle Silva.

A transmissão continua acontecendo, ainda que as novas gerações não enxerguem na Tumba Francesa apenas uma forma de reviver o passado ou de diversão, os mais jovens se incorporam também em busca, de através da tumba, sair do ambiente rural e melhorar de vida.

Antes nos reuníamos más, todo mundo cooperaba, y se tocaba, se cantaba, pero la gente ha perdido eso un poco, y ya el desarrollo que hay hoy, la idea, la mentalidad no es igual que antes, la gente lo quiere ir a la tumba pero en realidad lo que quiere es plata, a mí no, con esa edad yo voy a bailar tumba porque me gusta (Julian Robles Robles, 83 anos, entrevista em 15/08/2017).

Ainda que vislumbrem algum ganho positivo, essas oportunidades não vêm aparecendo e isso tem enfraquecido o grupo. A tumba de Bejuco se sente preterida em relação à atenção dada a sua salvaguarda, como em determinados eventos culturais, quando se encontra com as sociedades de Santiago e Guantánamo. Em 2017, quando estive em Bejuco, notei que os tumberos enquanto eu realizava algumas entrevistas, se reuniram na sala de vídeo com o promotor cultural que me acompanhava. Consegui observar parte da reunião, e entre os muitos assuntos e avisos, os tumberos levantaram uma série de problemas que foram resumidos em uma carta endereçada ao então secretário de cultura de Holguín. Dentre os pontos colocados pelo grupo estava a construção da Casa do Tumbero, que seria feita preferencialmente em Bejuco, para acomodar os trajes, instrumentos e materiais sobre a Tumba Francesa. Durante a reunião, se colocou a ausência dos encontros mensais que eram feitos com incentivo da direção cultural, trazendo os tumberos que vivem no centro urbano e também como um momento de expor ou planejar atividades. Em Bejuco, as comunicações são feitas através da rádio local de Ságua que tem uma sessão de recados durante o dia e repassa apenas casos urgentes.

Porque tal vez ese grupo muera, y sabe por qué? por la atención, que no han dado a nosotros en ocasiones y ya estamos mucho disgustados, porque le hemos dados fortuna a mil personas pero a nosotros no hay nada. No se valora, no se ayuda, no hay estímulo (Ramón Revé Moracén, 56 anos, entrevista em 15/08/17).

As políticas aplicadas às outras duas sociedades não se aplicam a Bejuco. Não há em relação à Bejuco nenhum tipo de ajuda que permita a essas famílias tumberas dizer que há uma continuação do projeto da Unesco de resguardar esta tradição. A direção da província de Holguín tem sido contactada pelos tumberos há anos lutando por um espaço que possa servir de suporte ao grupo e nada foi feito. A ausência de uma política cultural local em relação à tumba entra em desacordo com o projeto nacional de valorização das expressões de matriz africana e de proteção destes patrimônios.

O patrimônio é um espelho identitário para os indivíduos, uma moldura narrativa de grupos e nações, ele confere autenticidade a um passado compartilhado. Esse

movimento patrimonial por parte do Estado pode ter vários motivadores – podem ser políticos, turísticos, econômicos – mas, infelizmente, não chegam a Bejuco. Há uma política patrimonial dúbia e seletiva em relação ao grupo, que só se justifica por um racismo não admitido por parte da província de Holguín. A intervenção do Estado e da Unesco modificou a visão do grupo sobre suas próprias memórias e sobre como esta expressão, que antes parecia ser algo somente de família, agora é encarada como uma fonte de status social e de possibilidade econômica. Há nos tumberos a necessidade de divulgar a existência da Tumba de Bejuco e de sua prática, isso fica claro na fala de Elivânia Lamothe, quando perguntada por que ela resolveu fazer sua dissertação de mestrado⁹⁹ sobre a Tumba Francesa (LARA, 2010).

Yo quería que en el municipio de Ságuá se conociera la Tumba Francesa, pero más que en municipio en las escuelas, entonces una vinculación de la cultura con la educación cree una serie de actividades para que los niños conocieran la Tumba Francesa de Bejuco. La idea surge de la Unesco cuando nos declara patrimonio de la humanidad, entonces la gente me decía, tu eres maestra, eres la encargada de llevar la cultura a las escuelas del municipio, pues es imposible que haya un patrimonio vivo así en el municipio y que los niños no lo conozcan, incluso los jóvenes, y a través de mi tesis la información llego a jóvenes, adultos que no lo sabían, que nos relacionaban con el gagá haitiano, y nosotros no tenemos nada con eso, solamente deseamos que se conozca la elegancia de la Tumba Francesa. (Elivânia Lamothe, 45 anos, 17/06/2016)

Considero que a patrimonialização ampliou esse jogo identitário do que é ser tumbero para o grupo de Bejuco e aguçou o senso de pertencimento. Se em Cuba não temos margem para a emergência étnica com margem a reivindicações territoriais, percebemos um reconhecimento étnico pelo viés da tradição (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976). Não exigir das autoridades reparações em relação ao território por não se sentirem ameaçados, não significa que não haja uma identidade étnica diferenciada, e que essa identidade não se reflita no desejo de reconhecimento da expressão e apoio por parte do Estado.

Mesmo com todas as políticas e movimentos feitos pelo Estado cubano em proteger a expressão Tumba Francesa, o que aparece nas memórias das famílias da tumba de Bejuco e em seus relatos atuais é um jogo identitário, em que a herança de um passado

⁹⁹ Neste trabalho, cujo fim é sensibilizar os professores da rede de ensino de Ságuá de Tánamo, Elivânia Lamothe recupera brevemente a historiografia sobre a tumba francesa, sem incluir seu ponto de vista como tumbera. Ela inclui no trabalho as demandas do grupo de Bejuco naquele momento e sugere uma proposta pedagógica para capacitação dos docentes e atividades para os alunos conhecerem a tumba francesa como patrimônio remanescente da diáspora.

cativo, com uma expressão tão marcante como a Tumba Francesa é acionada para mostrar que o grupo merece visibilidade e políticas que realmente cheguem até os tumberos seja no centro urbano ou na montanha (CANDAU, 2011). A relação com a terra, a ligação pelo parentesco e o isolamento geográfico reforçam uma imagem de autenticidade e de uma herança intocada, de uma tradição quase imutável, vendendo a ideia que as tradições mais autênticas são as mumificadas. A tradição, segundo Lenclud (1987), “é um reconhecimento de paternidade”, ou seja, ela confere a autoridade necessária para comprovar uma pertença. O presente vai moldar o passado, e não o contrário, pois é do presente que buscamos conservar e manter a continuidade com o passado.

Em 2018, voltei a visitar Ságua e alguns tumberos de Bejuco. Na ocasião havia uma euforia grande, pois, a demanda por eles feita em 2017 tinha uma promessa de ser atendida¹⁰⁰. A província de Holguín aprovou junto com o município de Ságua a construção da Casa de apoio para o grupo. Até a finalização do texto, as obras não haviam começado pois há um impasse entre o projeto que o governo apresentou e a forma como os tumberos desejam que seja realizado. Se receberem uma Casa do tumbero e puderem se apresentar com periodicidade para grupos de turistas, podem não modificar o que se solidificou no passado, mas terão que se adequar ao presente, talvez com coreografias, com tempos estabelecidos para os cantos, com assiduidade mais controlada.

O movimento para o reconhecimento e as demandas da tumba de Bejuco na atualidade não podem soar como mero interesse em crescer economicamente. Diante das condições de vida em Cuba, da escassez de determinados produtos e a dificuldade de acesso a tantos outros, manter a expressão da Tumba Francesa é muito difícil sem apoio estatal. O vestuário da Tumba Francesa possui um custo elevado para muitos tumberos, pois se trata de roupas formais, trajes, sapatos sociais. Uma tumba camponesa, de transmissão familiar que agora se vê no impasse e nos conflitos que sugerem mudanças para sua conservação.

O Bejuco é uma árvore muito comum no Caribe, são aqueles galhos emaranhados, cheios de nuances, que se assemelham às nossas árvores trepadeiras. A tumba de Bejuco, não tem esse nome somente por estar localizada em lugar que atende

¹⁰⁰ Na ocasião em que estive em Ságua de Tánamo, em 2018, dei entrevista para a Rádio Local Ecos de Ságua sobre minha pesquisa, enfatizando a importância da Casa para os tumberos e dos cuidados com o patrimônio. A entrevista já havia sido agendada pelos próprios tumberos de Bejuco junto a jornalista da rádio antes mesmo de minha chegada, com o fim de divulgar a tumba francesa assim como sensibilizar as autoridades locais.

por este nome, mas também por simbolizar este grande tronco familiar que parece agora querer renovar suas folhas e florescer.

Pompadour

A Tumba Francesa Pompadour tem uma trajetória marcada pelo que eu chamaria de “reinvenções”, pois ela começa da desistência de outros grupos de *tumberos* desgarrados que se reinventam. Embora tenha passado por inúmeros percalços, considero que no presente a Pompadour é um dos grupos que utiliza uma estratégia muito importante para a perpetuação da tradição – o Projeto *Identidad*.

Quando cheguei a Guantánamo para pesquisar a Tumba Francesa, antes mesmo de conhecer os integrantes da Pompadour, eu acompanhei um ensaio de crianças e jovens que participam do projeto *Identidad*. Fiquei muito instigada desde o primeiro momento, pois ele acontece dentro da Sociedade da Pompadour, com total integração do bairro da Loma del Chivo. O projeto *Identidad* surgiu da iniciativa de dois *tumberos* na década de 1990 e tinha a intenção de promover um espaço onde as crianças e jovens do bairro pudessem aprender os passos básicos da Tumba Francesa e também de outros bailes populares de Cuba.

Logo em minha chegada em junho de 2017, acompanhei o grupo na competição anual do Concurso Nacional *Escaramujo* – um concurso que tem como objetivo valorizar e destacar os projetos socioculturais que têm impacto nas comunidades – assim como os grupos que buscam salvaguardar alguma expressão do patrimônio imaterial cubano. O concurso acontece desde 2013, funcionando como grande incentivo para os projetos comunitários. Ao acompanhar o primeiro dia de eliminatórias locais, em Guantánamo, para saber qual grupo iria representar a província na edição Nacional, resolvi também passar a acompanhar não só a Tumba Francesa adulta, mas os ensaios do projeto *Identidad* que concorriam naquele momento.

Mesmo ensaiando também outros bailes populares, o projeto *Identidad* foi apresentado com a Tumba Francesa infantil e competiu com outros tantos projetos que não levavam a complexidade que é trabalhar uma expressão como a Tumba Francesa, com crianças e jovens não só dançando, mas tocando e cantando em *creoule*. Nos primeiros ensaios, encontrei resistência pois as mães das crianças ficaram desconfiadas com a minha presença, assim como eu, que estranhava um pouco a experiência de

etnografar junto às crianças. Até o momento em que fui batizada por livre escolha do instrutor de arte, Yasmani Casamayor Pulsan, em um dos ensaios e passei a responsável pelo projeto na condição de “madrinha” do grupo¹⁰¹.

Esta pequena mudança, estreitou os laços com as mães, as crianças e jovens. Já não era uma completa estranha, era a madrinha do grupo. Paulatinamente, pude explicar meu trabalho para os pais ou responsáveis que vão até os ensaios e perceber que impacto o projeto tem na vida destes jovens. Fui buscar conhecer a origem do projeto e como ele influenciava ou estava relacionado à Tumba Francesa Pompadour. Logo, transitando entre os adultos e os jovens, soube que o projeto encontrou resistência na fase inicial por parte dos tumberos mais velhos, sendo superada ao perceberem que o grupo é fundamental para a perpetuação e formação de novos tumberos.

Yo fue rechazado en la Tumba Francesa cuando presenté la propuesta en aquel entonces, y les dije voy a hacer un grupo de Tumba Francesa Infantil y lo hice. En el inicio había que estimular mucho los niños, eso fue siendo en la década de 90, pero en la sociedad no nos dejaban ensayar. Había un muchacho que vivía aquí mismo cerca de la sociedad que tenía una grabadora grande, entonces yo le daba 10 pesos diario para que me alquilara la grabadora. Cada día se me sumaba más niños, entonces fue seleccionando, y los presenté entonces en la Tumba. (Alexis Marsilly Polm, tumbero da Pompadour, 51 anos, entrevista em 15/06/2017).

O início do grupo começou de forma espontânea como podemos perceber na memória de Alexis Marsilly Polm, pois como já mencionado anteriormente, as tumbas francesas tinham como característica ou regra a ausência de crianças ou jovens em seus bailes. Essa realidade tende a mudar com o esvaziamento das sociedades, mas ainda havia resistência. Outro tumbero recorda como o projeto cumpria e ainda cumpre nos dias atuais, um papel importante para as crianças e jovens que frequentaram o projeto.

Ya en la década de 98 y 99, dos o tres miembros de la sociedad se movilizan pues esto es un barrio que ha estado marcado por problemas, se quedó con secuelas de antes triunfo de la Revolución, independientemente de que la Revolución ha hecho muchos esfuerzos siempre se quedan secuelas, de vicios de bebidas y estábamos en pleno período especial y había mucha gente en la calle sin trabajar, entonces evitando que los niños después que se terminara su horario escolar se marcaran con ese tipo de efecto negativo, que tienes en todas las sociedades, porque no es porque somos socialistas que no tenemos problemas. Entonces se decidió agrupar todos esos niños y enseñar la Tumba Francesa para estimular el sentido de pertenencia y después pasamos a incluir otros bailes como el changüí, la rumba, el son, pero

¹⁰¹ Minha relação como madrinha do grupo infantil ficou registrada na matéria do Blog El Changuisero: <https://elchanguisero.cubava.cu/la-cultura-revindicando-corazones/>

siempre con énfasis la Tumba Francesa. También se sumó otros niños de barrios vecinos, barrios que antes del triunfo eran marcados por zona de tolerancia, pues venían los marines americanos. (Emiliano Castillo “chichi”, entrevista em 08/06/2017).

A memória de Emiliano Castillo é importante, pois evoca o entorno do bairro onde está localizada a Tumba Francesa, mas também a realidade da própria Loma del Chivo. Na atualidade, essas sequelas do bairro que menciona Emiliano ainda são em certa medida aparentes. Há sempre muitas pessoas nas calçadas, consumo de álcool e cigarros. Conheci a casa de crianças do projeto que vinham de bairros vizinhos junto com suas mães pois, para os pais, o projeto é uma forma não só de afastá-los de algum problema na rua, mas também de possibilidades de futuro.

Yo empecé en Identidad con 8 años bailando, después de un tiempo, cuando tenía 14 años el proyecto se desintegró, la gente que empezó conmigo ya se iba y dieron una parada en el proyecto. Yo supe del Identidad pues vivo aquí a dos cuadras de la Tumba, entonces Alexis y Nelly invitaron a los niños y yo vine. De los que entraron conmigo en el proyecto tres actualmente están aquí en la tumba. (Yurismel León Acosta, tumbero da Pompadour, 26 anos, entrevista em 13/06/2017).

A fala de Yurismel, que atualmente é integrante da Pompadour, mostra que participar do projeto *Identidad* qualifica estas crianças através da vivência e do conhecimento de sua cultura, de onde elas podem inclusive seguir na seara da dança, da

Figura 82 - Crianças e jovens do Projeto *Identidad*.



Fonte: Danycelle Silva

música ou das artes. O projeto *Identidad* passou a assumir não só um papel social de prover saberes tradicionais através dos bailes, mas também sociabilidade e lazer. Com a profissionalização da Tumba e a fragilização em certa medida de um sentido de pertencimento dentro da sociedade, o projeto mantém a chama da tradição viva.

Yo volví pues supe que estaban haciendo prueba para la Tumba, y era para músico, pero ya yo sabía pues fueron muchos años del *Identidad*. Entonces yo pasé en la evaluación, pero yo aprendí en *identidad* a cantar, bailar y tocar. (Yurismel León Acosta, tumbero da Pompadour, 26 anos, entrevista em 13/06/2017).

O projeto *Identidad* representa também uma mudança na tradição da Pompadour, na forma como serve de base para a formação de novos tumberos. Como Lenclud (1987) afirma, as tradições não são estáticas e a própria ideia de tradição remete a três noções distintas, mas que se associam: *conservação, mensagem cultural e modo singular de transmissão*. Estes três elementos se direcionados à Tumba Francesa Pompadour e ao Projeto *Identidad* nos mostram que os indivíduos mudaram a forma de transmitir, de conservar, mas mantém a mensagem cultural do baile. As crianças se reúnem duas vezes na semana com instrutores que ensaiam com elas os passos básicos da Tumba Francesa, montando coreografias, ensinando o *creole* e os ritmos que compõem o *masón* e o *yubá*. Com a tumba adulta, há a representação da rainha e do *mayor de plaza*, que reproduzem o baile mesmo sem ter clareza do significado da prática da Tumba Francesa e de seu legado. Apesar das muitas mudanças, a manutenção do projeto que atualmente é também acompanhado pela Casa de Cultura, promovendo ações e provendo o vestuário dos integrantes, é fundamental quando vistos da perspectiva do repasse do saber tradicional.

Após minha volta ao Brasil, mantive contato e acompanhei a distância o projeto *Identidad*, que ganhou o Concurso Nacional Escaramujo no ano em que estive com eles (2017), apresentando-se como Tumba Francesa infantil. O prêmio trouxe outros desdobramentos para o projeto que ganhou vestuário novo por parte do Estado e foi incluído em um circuito cultural de apresentações em municípios e bairros de Guantánamo. Também após o prêmio da Tumba Francesa infantil, aconteceu um encontro entre duas tumbas francesas, a Pompadour e a Caridad del Oriente de Santiago de Cuba. Organizou-se esse encontro uma vez que ambas não compartilhavam juntas há alguns anos em função do reconhecimento da tumba infantil.

Ao longo dos anos, a Pompadour vai se reinventar constantemente, mas sem perder o norte do preceito fundamental que a leva adiante, o espírito de sociedade. Essa

solidariedade que está atravessada de novas práticas, de novos desafios, continua a manter unido o grupo em torno de um sentimento e comprometimento com a expressão Tumba Francesa, assim como de seus integrantes. No momento em que finalizo este texto, acompanhando a distância as atividades da tumba pelos interlocutores, sei que há novos desafios que propõem uma nova reinvenção por parte do grupo. O Estado propõe novas interferências, que vão de encontro ao poder que carrega a junta diretiva desta Tumba Francesa. Sinto que assim como bravamente os bailes de Tumba Francesa foram e são uma memória símbolo de lutas desde a escravidão, a expressão continuará a resistir e se reinventar. Mesmo que a um olhar desatento pareça que se perdeu a essência do sentimento identitário que tem a Pompadour, o *habitus* continua presente, resistindo, nos pequenos detalhes e nas grandes memórias que se encarregam de nos lembrar o que existe por trás do espetáculo.

La Caridad del Oriente

La Caridad del Oriente é ainda formada em sua maioria pela família Venet Danger, que conta com um número de aproximadamente 18 pessoas. Das três tumbas, é a Caridad del Oriente a tumba com mais oportunidades e visibilidade nas esferas nacional e internacional. O grupo já viajou ao exterior representando o país em eventos onde se exaltam as raízes africanas e as expressões fruto da diáspora – o que recordam com importância, pois é um grande feito para os padrões cubanos. Queli Quiala, filha da atual presidenta, Andrea, cursou graduação em Estudos Culturais, estudou francês e desenvolve dentro do grupo um papel fundamental nas articulações junto aos meios governamentais, mas também realizando parcerias com pesquisadores e artistas.

Há uma consciência entre os tumberos de Santiago de que o processo e o compromisso do Estado não terminaram na salvaguarda, por isso, eles seguem lutando por iniciativas e atividades que fortaleçam o grupo e a expressão Tumba Francesa. Os tumberos realizaram vários documentários¹⁰² após a salvaguarda e parcerias musicais que faziam uma fusão entre os ritmos da Tumba Francesa com outros ritmos. Foi nas minhas vivências na Caridad del Oriente que constatei a reelaboração das memórias sobre o passado, os conflitos familiares internos pela liderança, assim como os problemas e dificuldades a que os tumberos são submetidos. O grupo mais carnavalesco de todos,

¹⁰² Parceria feita inclusive comigo e Antônio Carlos Jr. que, no ano de 2017, fizemos um pequeno vídeo sobre esta tumba, disponível aqui: https://www.youtube.com/watch?v=nWJwc_Bw7Is&t=49s

parece não ter medo de se mostrar, pois está em uma cidade como Santiago de Cuba onde há uma forte presença dos grupos de cultura popular tradicional. Os *tumberos* conquistaram *outdoors* em avenidas marcantes da cidade, *spots*, fotos em cafés emblemáticos como é o da rede “Cubita”.

Os discursos dos *tumberos* da Caridad del Oriente mostram um grupo que conhece o campo de disputas no qual está inserido, sabe dos problemas enfrentados para manter viva a expressão e resiste mesmo com todos os obstáculos que ainda existem.

Danycelle: ¿Qué me dices sobre el futuro del grupo?

Gilberto: Nosotros tenemos que trabajar muy fuerte en eso, pues el futuro no es muy bueno, tú sabes lo que pasa que ahora con esta fiebre de los muchachos con el reggaetón, la mala atención que se dan a los grupos portadores, eso es muy fundamental, cuando los grupos no tienen atención las personas se disgustan. (Gilberto Hernández Quiala, 50 años, entrevista em 09/07/2017).

No trabalho com os turistas, por exemplo, não lhes é permitido receber diretamente dinheiro, o que dificulta a sobrevivência, uma vez que não podem investir em novos vestuários ou na reparação de instrumentos. Dependem totalmente do governo para ações fundamentais de perpetuação da prática. As agências estatais como mencionei antes, dão estímulos através de bebidas e produtos para as festas na sociedade, mas não permitem que eles estejam no circuito turístico sem a autorização do governo. O grupo usa as parcerias e trabalhos feitos¹⁰³ com artistas e músicos, em sua maioria estrangeiros, para ter na sociedade “produtos” sobre a Tumba Francesa, que são vendidos aos turistas. Se o turismo é um adversário que interfere na tradição e na ressignificação destes grupos,

Figura 83 - Caridad del Oriente, 2017.



Fonte: Ac Jr.

¹⁰³ Não se pode desconsiderar que a presença de pesquisadores estrangeiros construindo e desconstruindo a narrativa sobre o grupo também influi na forma como rememoram seu passado.

para os tumberos pode ser um aliado. La Caridad del Oriente resiste, se transforma e tem a consciência de que o presente se constrói olhando para o passado.

As três tumbas francesas atuantes hoje em Cuba, sabem que o reconhecimento que lhes foi conferido, não repara tantos anos de invisibilidade. Os grupos de Tumba Francesa – com seu protagonismo político desde as guerras de independência até os dias atuais – seguem uma batalha para que sendo um patrimônio nacional, sejam mais vistos e ouvidos. Que as vozes sejam ouvidas, considerando que este patrimônio vivo carrega parte da memória da escravidão cubana e merece a oportunidade de sair dos silêncios da história para entrar definitivamente, com o protagonismo merecido, nas memórias nacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Figura 84 - Altar da tumba francesa La Caridad del Oriente. Arte: Andrey Moraes.

Para mi es orgullo que tu hagas tu carrera basada en lo que nosotros heredamos de nuestros antepasados, es un orgullo, aunque para el país no lo sea, porque que yo no entiendo como el ministro de la cultura, y él que me disculpe, no entienda de estas cosas, pues esto es un patrimonio de este país. Tu dirás que yo estoy loca, pero no nos valoran como debería ser. (Sara Quiala Venet, tumba Caridad del Oriente, entrevista em 09/06/2017).

Discorrer sobre as histórias das tumbas francesas é percorrer os caminhos da historiografia cubana pelas memórias dos tumberos. As questões que moveram este trabalho estavam voltadas para a construção das memórias nacionais e a representatividade dos ditos subalternos nestas memórias (WACHTEL, 2011). A memória coletiva é ferramenta poderosa de poder pois é pelas memórias nacionais que se constroem as identidades de uma nação. As memórias nacionais passam pelos mesmos processos porque passam as memórias individuais: a seleção daquilo que se julga ser importante.

No início deste trabalho, usando a história da escravidão e das três tumbas francesas pesquisadas, eu apresentei alguns dos principais momentos que formam parte da história nacional de Cuba. Mostrei a escravidão e seus desdobramentos no período colonial, as lutas pela Abolição e pela independência da nação paralelos às trajetórias tumberas. “Costurei” as narrativas oficiais às memórias dos tumberos que, através das memórias que partilhavam no seio de suas famílias e dentro das sociedades de Tumba Francesa, mostraram como estes grupos estiveram envolvidos na construção da nação cubana.

De maneira geral, quis possibilitar ao meu leitor o entendimento sobre os processos históricos que serviram de força motriz para as memórias consolidadas na atualidade (TROUILLOT, 2017). Não é possível compreender a realidade dos grupos de Tumba Francesa, sem antes saber que representatividade eles têm nas memórias nacionais. O período Republicano antes da Revolução, marcado por um intenso conflito racial, também foi o período em que Ortiz (1949a) gestou as bases do pensamento do mito da igualdade racial. O *ajiaco*, analogia que Ortiz (2015) faz entre um prato da culinária tradicional de Cuba com a mistura de etnias da sociedade cubana, surge neste período, dando margem para as memórias que enfatizam a cubanía, o ser cubano.

A Revolução de 1959, não abre margem para as diferenciações étnicas, ela adota o pensamento Orticiano para fortalecer a nação em torno de memórias que enfatizam a homogeneização do país. Se a memória coletiva passa pela seletividade e pelos embates de poder sinalizando o que deve ser representativo ou não, o que pensar sobre o

apagamento do termo *afrodescendente* das memórias nacionais pós-Revolução? Os silêncios impostos acerca deste termo sinalizam que mesmo com a ampliação de direitos e oportunidades para os afrodescendentes após a Revolução, os discursos e memórias oficiais ainda encorajam o mito da democracia racial.

O silenciamento em torno das questões étnicas se refletem nas memórias sobre a expressão Tumba Francesa. A Tumba Francesa é parte desta memória sobre a escravidão de Cuba, e percorreu um caminho de lutas para se manter viva desde a época em que as festas aconteciam nos secadeiros das fazendas de café até os dias de hoje nas sociedades. Seus bailes, toques e cantos que compunham a grande festa de tumba estão repletos de memórias que falam sobre tradição, reciprocidade e resistência (POLLAK,1990). No decorrer de cada capítulo, quis demonstrar que a Tumba Francesa não é um baile folclórico que lembra ao povo cubano o período da escravidão, ela encarna as memórias deste período doloroso que as memórias nacionais, teimaram muito tempo em esquecer.

As memórias da Tumba Francesa, assim como de outras práticas fruto da diáspora africana, travaram desde sempre embates por representatividade dentro das memórias das nações. Por isso, no segundo capítulo, eu apresento as histórias sobre as tumbas de Bejuco, Pompadour e Caridad del Oriente através das memórias de seus tumberos, possibilitando que alguns aspectos sobre a trajetória destes grupos ganhem visibilidade e representatividade. Trouxe novas memórias sobre aquilo que já havia sido escrito e contado sobre as tumbas, enfatizando a seleção que os próprios tumberos fazem de suas memórias, preenchendo algumas lacunas nas discontinuidades históricas que estavam postas. Nas origens dos grupos, encontramos o protagonismo das mulheres, tumberas que deram origem ou continuidade a uma expressão com uma carga simbólica tão importante.

As memórias sobre a escrava Candelária – princesa africana que se torna uma escrava fugida nas montanhas de Bejuco – ou das rainhas da Pompadour – mulheres da família Venet Danger – possibilitam enxergarmos além das “memórias emolduradas” que foram escritas sobre estes grupos. As narrativas de origem revelam as disputas no campo da memória e os escritos tradicionalmente hegemônicos do passado abrem espaços para a memória dos vencidos. A família tumbera com suas origens cativas, invisível na historiografia, ganha um espaço de destaque, revelando através do parentesco as vivências e estratégias utilizadas no passado para a manutenção da Tumba Francesa. Cruzando as memórias dos três grupos, foi possível identificar que as sociedades de

Tumba Francesa, a exemplo de outras instituições negras nas Américas, traçaram estratégias de solidariedades que fortaleciam a prática e os grupos enquanto membros de uma grande família. Vimos que os grupos de Tumba Francesa eram espaços de lazer e liberdades, e que suas festas foram momentos importantes de trocas e resistência (GARCÍA, 2015).

As memórias sobre as festas de Tumba Francesa revelaram que, através destes momentos compartilhados, os membros das sociedades estabeleciam não só relações de compadrio, uniões matrimoniais, mas que também eram lugares em que os sabores do passado se faziam presentes. As memórias gustativas do cativo aparecem nas memórias tumberas para recordar que há muito a ser descoberto além daquilo que ficou registrado pelo processo de patrimonialização. Incluir a tahona como uma festa do grupo de Tumba Francesa Caridad del Oriente foi aceitar o desafio que lançou Fernando Ortiz ao poeta guantanamero Regino Boti (2010) e mostrar a relação das tumbas com esta festa popular que, em Cuba até os dias atuais, é carregada pelos elementos da cultura afrocubana.

Apresentei como o processo de patrimonialização foi recordado pelos tumberos, levantando questões em torno da metodologia empregada pelo Estado (e profissionais) junto aos grupos, assim como apontei os pontos positivos deste momento. Discuti as políticas culturais da Revolução de 1959 por acreditar que o panorama histórico é fundamental para a compreensão das ações que foram realizadas. A patrimonialização, conforme enfatizei, não é uma política pública cultural ou de reparação, ela é a confirmação de que o Estado reconhece que aquele patrimônio precisa ser cuidado, salvaguardado. O processo de patrimonialização é um instrumento nas mãos dos grupos que usam o reconhecimento governamental e internacional através da Unesco em busca de mais visibilidade e assistência. Ser um patrimônio imaterial da humanidade também permite a entrada no circuito turístico – o que, no cenário de Cuba, traz benefícios econômicos e sociais para os grupos. Foi através do turismo que parcerias com pesquisadores e produtores internacionais foram consolidadas, gerando produtos em formas de filmes e livros que permitem aos tumberos um espaço de fala sobre a expressão.

Este trabalho se propôs a questionar a memória já construída, partindo das memórias marginalizadas pela historiografia. No decorrer dos capítulos, destaquei como as memórias destas tumbas podem ser vistas por outra ótica, em que aparecem elementos que reafirmam uma identidade étnica diferenciada a estes grupos afrocubanos. Pude demonstrar que há muitos elementos que ficaram a margem durante o processo de patrimonialização que consolidou uma memória oficial sobre estes grupos.

Como compreender estas lacunas e o sentimento expresso na frase de Sara, que abre esta seção, ao dizer que acredita que o ministro da cultura deve não entender sobre patrimônios culturais? Constantemente, enfatizei durante minha escrita que não se pode compreender o presente sem olhar para o passado. Antes do período revolucionário de 1959, as elites políticas e econômicas, remanescentes dos grandes senhores de escravos, se constituíam em importante parcela daqueles que escreviam as memórias nacionais. São deles as versões oficiais que tornam invisíveis as populações etnicamente diferenciadas. Este controle nos discursos e memórias não acabou com a chegada da Revolução de 1959. Mesmo com uma mudança drástica no país, no que tange a universalização de direitos e com a melhoria no campo social – impacto importante na vida das famílias negras, o Estado assumiu uma postura ambígua.

Ambígua porque se Fidel Castro sancionou leis que criminalizam o racismo ou fez movimentos no sentido de valorizar a cultura afrocubana, por outro lado, o governo manteve a postura que Souza (2015) chama de “disciplinar o discurso”. Um discurso que dá como superado o debate em torno das questões raciais, provocando um silêncio que impede o amadurecimento sobre os desdobramentos deste tema. Os silêncios de décadas revolucionárias somados ao passado de discriminação explícita contra a população afrocubana, se refletem nas produções acadêmicas, que de forma incipiente discutem sobre diferenciação étnica, racismo e resistência.

Apesar de Cuba ter acompanhado os movimentos na direção da construção de uma nova memória sobre o período da escravidão, consolidado através da Rota do Escravo, coordenada pela Unesco, o país não avançou no reconhecimento de identidades diferenciadas, nem no combate ao racismo. Em toda a América Latina, após a década de 1980, despontaram novas dinâmicas em relação às políticas de identidade e memória que vêm possibilitando às minorias étnicas construir novas memórias sobre suas trajetórias. No Brasil, nos últimos anos, houve um avanço em relação às políticas culturais como se pode constatar através das medidas governamentais estabelecidas a partir dos anos 2000. O Estado brasileiro e os grupos tradicionais buscaram afinar seus discursos em torno da diversidade e da proteção dos saberes tradicionais. O direito à diferença tornou-se um dos principais idiomas de luta por garantias sociais (MOTTA & OLIVEIRA, 2015). No entanto, no cenário cubano, a memória da escravidão vem sendo ressignificada independente dos silêncios que ainda persistem em torno dos afrodescendentes e da cultura afrocubana.

A Unesco tem um papel importante no caso cubano e de outros países da América Latina, pois estimula através de convenções e financiamentos a proteção de patrimônios materiais e imateriais. Neste jogo de disputas para a legitimação de memórias que representam a nação, a Unesco aparece como fomentadora de pesquisas e discussões em torno da diversidade. O projeto da Ruta del Esclavo foi muito importante na valorização das representações afrodescendentes em âmbito nacional e internacional, registrando a memória da diáspora. Mas este registro sobre o passado, não encerra as muitas versões que se tem sobre ele, pois constatamos que as memórias dos *tumberos* extrapolam os escritos oficializados (ANNECCHIARICO, 2018). Ao reconhecer um patrimônio, a Unesco confere poder ao discurso construído neste processo que nem sempre reflete as memórias que os grupos patrimonializados elegeriam para si. No caso da Tumba Francesa, muitos elementos foram negligenciados durante a patrimonialização. Fruto da diáspora africana, a Tumba Francesa se insere no rol de expressões que não estão restritas a repetição de gestos ou refém de discursos.

Através das memórias *tumberas* constatamos as controvérsias acerca das representações do passado cativo na historiografia cubana, percebendo que o campo da memória está repleto de embates. As micromemórias, repassadas oralmente dentro dos grupos revelam as minúcias do *habitus* de ser *tumbero*, da memória gustativa presente em suas festividades, da resistência nas práticas religiosas e nos retratos de família. Estas novas memórias que surgiram com este trabalho não devem ser emolduradas e tomadas como verdades únicas; elas devem abrir espaço para que se conheça cada vez mais outras memórias que igualmente tratam de luta e resistência cultural (CANDAU, 2011).

Durante a escrita deste trabalho, eu me mantive vigilante para contemplar trajetórias e vivências que estivessem a margem da historiografia oficial. Essa vigilância, era por entender que esta análise, também fará parte dos escritos sobre a memória da escravidão e das expressões fruto deste momento histórico. Que as memórias e vozes dos *tumberos* presentes neste trabalho possam através desta reflexão e desse registro, encontrar forças para seguir travando os embates junto às memórias nacionais por representatividade. Que as situações destacadas sobre a patrimonialização sejam um ponto de inflexão para que o governo cubano, os acadêmicos e os próprios *tumberos* caminhem em sintonia, buscando políticas culturais efetivas a cerca dos patrimônios vivos afrocubanos desta nação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

- UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura) **Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural**. Biblioteca Digital da Unesco, 1972. Disponível em: <https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2017.
- UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura) **Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad**: Proclamaciones 2001, 2003 y 2005. Biblioteca Digital da Unesco, 2006. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147344_spa?posInSet=7&queryId=f7ad5cb0-18c7-476a-a4f7-c2c77b734e7c. Acesso em: 23 abr. 2017.
- UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura) **Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade**, Biblioteca Digital da Unesco, 2008. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000187087?posInSet=11&queryId=741c744f-6966-4a9a-a704-0f18751d54c1>. Acesso em: 25 maio 2017.
- UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura), **La Ruta del Esclavo (1994-2014)**: el recorrido. Biblioteca Digital da Unesco, 2014. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000228475_spa. Acesso em: 29 maio 2017.

BIBLIOGRAFIA

- ADELL, Nicolas. POURCHER, Yves. “De quoi le patrimoine est-il le nom?”. In: **Transmettre, quel(s) patrimoine(s)?**: autour du patrimoine culturel immatériel. Paris: Michel Houdiard éditeur, 2011.
- ALMEIDA, Amélia Cardoso de. **Ecos Martianos no discurso pós-colonial**. (Dissertação de Mestrado). História. Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 43-82.
- ALÉN, Olavo. **La Música de las sociedades de Tumba Francesa en Cuba**. Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1987.
- ALÉN, Olavo. Fiestas de “franceses” en el Caribe. In: **Occidentalización de las culturas musicales africanas en el Caribe**. Ediciones Museo de la Música, 2011.
- AMON, Denise. MENASCHE, Renata. **Comida como Narrativa da Memória Social**. Rev. Sociedade e Cultura, v. 11, n. 1, Jan/Jun. 2008.
- ANNECCHIARICO, Milena. El patrimonio cultural afroargentino: un análisis del programa “ruta del esclavo”. Unesco en Argentina. **Revista del Museo de Antropología**. n. 11 (1), 2018.

- ANNECCHIARICO, Milena. Fiesta, memoria y performance en el espacio público. Políticas culturales y reconfiguraciones afro en La Habana y en Buenos Aires. In: **La política cultural en debate**. Crespo C., Morel H. Ondej M. (Eds.). CICCUS: Buenos Aires, 2015.
- ARRECHEA, Carmen Victoria Montejó. **Sociedades Negras y Mulatas em Cuba: 1902-1960**. Editorial Ciencias Sociales: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2004.
- AZOPARDO, Ildefonso Gutierrez. **Las cofradías de negros en la America Hispana (Siglos XVI-XVIII)**. Biblioteca África Fundación Sur, nov. de 2008. Disponível em: <http://www.africafundacion.org/spip.php?article2293>. Acesso em: 20 jun. 2017.
- BARNET, Miguel. **Biografía de um cimarrón**. Ed. Letras Cubanas: La Habana, 2016.
- BACARDÍ & MOREAU, Emílio. **Vía Crucis**. Editorial Letras Cubanas: La Habana, 1919.
- BACARDÍ & MOREAU, Emílio. **Crónicas de Santiago de Cuba**. Tomo III. Tipografia Arroyo Hermanos: Santiago de Cuba, 1925.
- BAKKE, Rachel Rua Baptista. **O médico legista e o etnógrafo: uma análise comparativa de duas obras de Nina Rodrigues**. Revista Ponto Urbe: Núcleo de Antropologia da USP, vol. 8, 2011.
- BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. (Organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, p. 25-67, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana, vol. 12, n.1, p. 39-68, 2006.
- BOTI, Regino. Babúl. **Revista cubana de antropología Catauro**. Año 11, n. 21. enero-junio de 2010.
- BENEDETTO, Matías Di. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar de Fernando Ortiz: ¿un ensayo vanguardista?** Publicado em Anais do VIII Congresso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius. Disponível em: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/29711/Documento_completo.pdf?sequence=1. Acesso em: 12 jan. 2017.
- BETTELHEIM, Judith. "Negotiations of Power in Carnaval Culture in Santiago de Cuba". African Arts, n. 24, 1991.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. "O conhecimento pelo corpo". In: **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BITTER, Daniel. BITAR, Nina Pinheiro. **Comida, trabalho e patrimônio**. Notas sobre o ofício das baianas de acarajé e das tacacazeiras. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 213-236, jul/dez. 2012.
- BREA, Rafael. MILLET, José. **Presencia Africana en los Carnavales de Santiago de Cuba**. África: Revista do Centro de Estudos Africanos. USP: São Paulo, 11, 121-136, 1988.

BURNARD, Trevor. **Slave Naming Patterns:** Onomastics and the Taxonomy of Race in Eighteenth-Century Jamaica. *The Journal of Interdisciplinary History*. vol. 31, n. 3 (Winter, 2001). p. 325-346.

CALLEJAS, José Maria. **História de Santiago de Cuba**. Imp. “La Universal”: La Habana, 1911.

CAMERO, Eulalia Angela Oramas. **Delicias de la cocina criolla**. Ediciones Liber:La Habana, 2007.

CANCLINI, Néstor García. Los usos sociales del patrimonio cultural. **Revista Cuadernos** - Dossiê Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio. Espanha, 1999. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=1525>. Acesso em: 16 jul 2017.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **A Afro-América:** A escravidão no novo mundo. [Col. Tudo é história. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade Étnica, Identificação e Manipulação; Um conceito antropológico de identidade. In: **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, p. 1-31; 33-54, 1976.

CARSTEN, Janet. Introduction. Ghosts of memory. In: **Ghosts of memory**. Essays in remembrance and relatedness. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

CARSTEN, Janet. **A matéria do parentesco**. R@U - Revista de Antropologia da UFSCAR, vol. 6, jul/dez, 2014.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da Alimentação do Brasil**. São Paulo: Global, 2004.

CASTRO, Fidel. **Palabras a los intelectuales**. Editorial Pueblo y Educación: La Habana, 2008.

CASTAÑEDA, Israel Moliner. Las comparsas. **Revista Unión:** La Habana, n. 1, 1986.

CASTRO, Silvio Fernández. **La masacre de los independientes de color en 1912**. Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 2008.

CAPONE, Stefani; MORAIS, Mariana Ramos. **Afro-patrimoines:** Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic: Direction des patrimoines, 2015.

CAVIGNAC, Julie A. O dever da memória. In: **Tronco, ramos e raízes!:** história e patrimônio cultural do Seridó negro. (Org. Julie Cavignac, Muirakytan Macedo). Brasília: ABA; Flor de Sal: EDUFRN, 2014.

CHACÓN, Iliana Betancourt. Los holguineros y su representación social: un acercamiento a su estudio. **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**. Universidad de Málaga, maio de 2012. Disponível em: www.eumed.net/rev/cccs/20/. Acesso em: 13 set. 2017.

CHIRA, Adriana. **Uneasy Intimacies:** Races, Family, and Property in Santiago de Cuba, 1803-1868. (Tese de Doutorado). Antropologia e História. Universidade de Michigan, EUA, 2016.

CIVIL, Françoise Moulin. Seamos hoy como fueron ayer: Las paradojas de Fernando Ortiz. *In: Nación y Cultura nacional en el Caribe Hispano*. (Org. Josef Opatrný). Ibero-Americana Pragensia, 15/2005, p. 25-32.

COMAROF, Jean. COMARROF, John. Etnografia e imaginação histórica. **Revista Proa**. n. 2, vol. 1, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANTAS, Maria Isabel. **O Sabor do sangue**: uma análise sociocultural do chouriço sertanejo. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos**: Fronteiras, idnetidades e representações do viver e morrer na Diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar-São João Del-Rei (1792-1850). (Tese de Doutorado). História. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

DÍAZ, Aisnara Perera. FUENTES, María de Los Ángeles Meriño. Esclavitud, familia y parroquia en Cuba. Otra mirada desde la microhistoria. **Revista Mexicana de Sociología** 68. n. 1, enero-marzo, 2006. Disponível em: <http://www.ejournal.unam.mx/rms/2006-1/RMS006000105.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2015.

DÍAZ, Aisnara Perera. FUENTES, María de Los Ángeles Meriño. La madre esclava y los sentidos de la libertad. Cuba 1870-1880. **Revista História Unisinos**. vol. 1, janeiro-abril, 2008.

DIEZ, Jorgelina. **Impacto del turismo internacional en la economía cubana**. Monografia de graduação em Turismo, Cuba, 2008.

ESQUENAZI, Martha Pérez. **Del areíto y otros sonos**. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2001.

EVARISTO, Maria Luiza Igino. **Irmãos de cor e de fé**: a herança africana reconstruída através do parentesco ritual da Irmandade do Rosário em Villa Rica. Publicação de Anais dos Simpósios da Associação Brasileira de História das Religiões, vol. 13, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/search/titles?searchPage=17>. Acesso em: 12 mar. 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**: la sorcellerie dans le bocage, Gallimard, 1977 Disponível em: http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=BISH_2009_138. Acesso em: 11 abr. 2018.

FRAGINALS, Manuel Moreno. **El ingenio**: Complejo económico social cubano del azúcar. Editorial Crítica: España, 2001.

FIRTH, R. Organização social e estrutura social. *In: CARDOSO, F. H. e Ianni, O. Homem e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1976, p. 35-46.

FREYRE, Gilberto. **Açúcar**: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GARCÍA, Rafael Castañeda. Familia y mestizaje en dos confradías de descendientes de africanos en Nueva España (San Miguel El Grande, siglo XVIII). **Revista Trace**. CEMCA, enero de 2016.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2014.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GONZÁLEZ, Niurka Núñez. La antropología sociocultural en Cuba. Apuntes para una historia necesaria. In: **Revista Perfiles** del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana, n. 18 Agosto-Diciembre, 2015.

GONZÁLEZ, Niurka Núñez. **Historia del Cacao y el chocolate en Cuba**. Disponível em: http://www.unesco.lacult.org/doc/Historia_Cacao_Chocolate_Cuba.doc Acesso em: 15 jan. 2015.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Globalização e o índio turístico. In: **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo. Vértice, 1990. Disponível em: <http://lelivros.life/book/a-memoria-coletiva-maurice-halbwachs/>. Acesso em: 11 fev. 2016.

HERRERA, Virtudes Feliu. **El carnaval cubano**. Ediciones Extramuros: La Habana, 2002.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. Introdução: A invenção da tradição na África Colonial. In: **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HOFFMANN, Odile. Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. **Revista Mexicana de Sociología** 68. n. 1, enero-marzo, 2006. Disponível em: <http://www.ejournal.unam.mx/rms/2006-1/RMS006000104.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2016.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida: Trabalho familiar de Pequenos Produtores do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HERNANDEZ, Deborah Pacini. **Dancing with the Enemy: Cuban Popular Music, Race, Authenticity, and the World-Music Landscape**. Latin American Perspectives, vol. 25, n. 3, Race and National Identity in the Americas. 1998, p. 110-125.

HIGMAN, B. W. **African and creole slave family patterns in Trinidad**. Journal of Family History, vol. 3, 1978. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/036319907800300205>. Acesso em: 10 set. 2016.

IZAGUIRRE, Manuel Coca. **Los cantos en la Sociedad de Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Ricci**. Tesis de la Universidad de Oriente, 2015.

JAMES, Joel Figarola. **Sobre muertos y dioses**. Gedisa Editorial: Espanha, 2016.

JIMÉNEZ, Rafael Duharte. El ascenso social del negro en la Cuba colonial. **Revistes Científiques de la Universitat de Barcelona**. n. 38, 1988.

- KORSBAEK, Leif. LUNA, Marcela Barrios. La Antropología en Cuba. **Rev. Cuicuilco**. México, n. 46, mayo-agosto, 2009.
- LARA, Elivania Lamothe. **Material docente contentivo de actividades para favorecer el conocimiento cultural, Tumba Francesa de Bejuco en 5To. y 6to. grados.** (Dissertação de Mestrado). Ciencias da Educação. Universidade Pedagógica José de la Luz y Caballero. Holguín, Cuba, 2010.
- LENCLUD, Gérard. **La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie.** *Revue d'ethnologie de l'Europe: Terrain* n. 9, octobre, 1987.
- LE GOFF, Jacques. Memória. *In: História e memória*. 4. ed. Campinas: SP; Unicamp: SP, 1996.
- LINNEKIN, Jocelyn S. **Defining tradition:** variations on the Hawaiian identity. *Revista American Ethnological Society*, vol. 10, n. 2, Maio, 1983.
- LÜHNING, Angela. **Verger, Bastide e Métraux:** Três Trajetórias entrelaçadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 95. p. 128-141, Setembro-Novembro, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. Os Ciclos de Reciprocidade. *In: As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MAIO, Marcos Chor. **O projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50.** *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14. n. 41. outubro/1999.
- MAIQUE, Haydée Hortensia Toirac. **La presencia del Caribe en la cultura popular tradicional de la provincia de Holguín.** Dissertação de Mestrado em História e Cultura em Cuba pela Universidade Oscar Lucero Moya. Holguín. Cuba, 2010.
- MARTÍNEZ, Isabel Gordo. **Los cantos de las tumbas francesas desde el punto de vista lingüístico.** Santiago. n. 59. Universidade do Oriente. Santiago de Cuba, 1985, p. 33-71.
- MARQUES, Rachel dos Santos. **Práticas de nomeação e população escrava em Rio Grande de São Pedro, Século XVIII.** Texto apresentado no 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Curitiba (UFPR), 2015. Anais completos disponíveis em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>. Acesso em: 25 jul.2017.
- MERCADERES, Joel N. Murlot. **El hombre de Excepción:** Episodios y facetas de Antonio Maceo. Casa del Caribe: Santiago de Cuba, 2018.
- MINTZ, Sidney. **Entrevista.** *Revista Catauro*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Año 6, n. 11, 2005.
- MINTZ, Sidney. Comida e antropologia: Uma breve revisão. **RBCS**, vol. 16. n. 47 outubro/2001.
- MONTEIRO, Livia Nascimento. A origem mítica das festas de Congada e as memórias da escravidão no tempo presente em Minas Gerais. **Revista OQ**, v. 3, n. 3, 2016.
- MORLOTE RUIZ, L. J. e INCIARTE BRIOSO, R. (s.f.). **La Tumba Francesa en Guantánamo.** Contribución al folklore local. Manuscrito no publicado.
- MOTTA, Antonio. OLIVEIRA, Luiz. Prólogo: A Cultura na Agenda de Direitos e Políticas Públicas (2003-2015). **Revista Antropológicas**, ano 19, vol. 26 (2), 2015.
- MOTTA, Antonio. OLIVEIRA, Luiz. **Cultura nas Malhas da Política:** patrimônio, museus e o direito à diferença. *Revista Antropológicas*, ano 19, vol. 26 (2), 2015.

- MOTTA, José Flávio. Pessoas que eram coisas que eram pessoas...e cultivaram, não obstante, suas relações familiares. **Revista Afro-Ásia**: UFBA, n. 48, 2013.
- MISKULIN, Sílvia Cezar. **Os intelectuais cubanos e a política cultural da Revolução (1961-1975)**. São Paulo: Alameda, 2009.
- ORTIZ, Fernando Ortiz. La Música de las Tumbas. **Revista Bohemia**, año 41, n. 4 Fev. de 1949a.
- ORTIZ, Fernando Ortiz. Los bailes y cantos de Tumba. **Revista Bohemia**, año 41, n. 6 Fev. de 1949b.
- ORTIZ, Fernando Ortiz. **Los Instrumentos de la Música Afrocubana**. vol. IV. Los membranófonos abiertos, Ñ a Z, los bímembranófonos y otros tambores especiales. Cardenas y Cia, La Habana, 1954.
- ORTIZ, Fernando Ortiz. **Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba**. Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1981.
- ORTIZ, Fernando Ortiz. Del folklore antillano afrofrancés. In: **Revista Del Caribe** n. 8, Santiago de Cuba, 1987.
- ORTIZ, Fernando Ortiz. **Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes**. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992.
- ORTIZ, Fernando Ortiz. **Epifanía de la mulatez**: Historia y poesía. Edição Fundação Fernando Ortiz, La habana, 2015.
- OCHOA GAUTIER, Ana Maria. Políticas culturales, academia y sociedad. In: **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2002. Disponível em: www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916024853/19ochoa.pdf. Acesso em: 12 maio 2018.
- OLIVEIRA, Maria Amália Silva Alves de. Memória e identidade em processos de turistificação de lugares: o caso do Cais do Valongo (RJ-Brasil). **Revista Patrimônio e Memória**, São Paulo: Unesp, v. 14, n. 2, 2018.
- PEREZ DE LA RIVA, J. **El barracón y otros ensayos**. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- PEREZ, Greisy Martínez et al. **Leonor Terry Dupuy**: Reina de la Tumba Francesa en Guantánamo, Cuba. Editorial Académica Española, 2013.
- PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: **Festa como perspectiva e em perspectiva**. (Org. Léa Freitas Perez, Leila Amaral, Wania Mesquita). Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
- PÉREZ, Nancy Rodríguez. **El carnaval santiaguero**, et al. Editorial Oriente: Santiago de Cuba, 1988.
- PICHLER, Adelheid. The Dynamics of Heritage Choice and Heritage Regimes in the “Making of Old Havana”. In: **Heritage Regimes and the State**. Universitätsverlag Göttingen, 2012.
- PINHO, Patricia de Santana. **Turismos Diáspóricos: mapeando conceitos e questões**. Revista Tempo social, vol. 30 n. 2. São Paulo, 2018. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702018000200113. Acesso em: 10 out. 2017.

PIRES, Karen Daniela. **O nacionalismo cubano a partir dos poemas de José Martí**. Monografia em História pela UNIVATES, Lajeado, 2009.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. **Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses**. Editora Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

POLLAK, Michael. **L'expérience concentrationnaire**. Paris: Éditions Métailié. 1990.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. vol. 2. n. 3, 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 15 nov. 2011.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Vozes: Petrópolis, 1973.

RAMÍREZ, Ismael Sarmiento. **Del funche al ajiaco: la dieta que los amos imponen a los esclavos africanos en Cuba y la asimilación que éstos hacen de la cocian criolla**. Anales del Museo de América 16, p. 127-154, 2009.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1996.

RIGAL, Nieves de Armas. **Los bailes de las sociedades de Tumba Francesa**. Editorial Pueblo y Educación, La habana, 1991.

RÍOS, Laura Cruz. **Flujos Inmigratorios franceses a Santiago de Cuba (1880-1868)**. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2006.

RÍOS, Laura Cruz. Testimonios de una misma expresión cultural cubana: La Tumba Francesa. In: **Revista Oralidad: Las raíces africanas**, UNESCO, anuario 13, 2005.

RIVERO, Armando Rangel. La enseñanza de la antropología en la Universidad de la Habana entre 1899 y 1962. In: **Revista Catauro**, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, n. 6 Julio-Diciembre, 2002.

ROLL, Zoila Danger. **Los cimarrones del El Frijol**. Edit. Oriente: Santiago de Cuba, 1977.

ROTMAN, Mónica; CASTELLS, Alicia Norma Gonzáles de. Patrimônio e Cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades. In: **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. (Org. Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornelia Eckert). Blumenau: Nova Letra, 2007.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1997.

SAHLINS, Marshall. **What Kinship is**. Journal of the Royal Anthropological Institute, n. 17, 2011.

SANDRONI, Carlos; IYANAGA, Michael. Apresentação do Dossiê Música e Festa. **Revista Antropológicas**. v. 26. n. 1, 2015.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A comida como lugar de história: as dimensões do gosto. **Revista História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 54, p. 103-124, jan/jun, 2011.

- SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. **Memória coletiva e Teoria Social**. São Paulo: Annablume, 2003.
- SCHMIEDER, Ulrike. ¿Cómo recordar la esclavitud hoy en día? Cuba y el Caribe Francesa, España y Francia comparada. In: **Proyectos políticos y culturales en las realidades caribeñas de los siglos XIX y XX**. Universidad Carolina de Praga: Editorial Karolinum, 2016.
- SERRANO, Lourdes. Investigaciones nacionales que desarrolla el Centro de Antropología. In: **Revista Catauro**. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, n. 5. Enero-Junio, 2002.
- SEVILLANO, Bernarda Andrés. **La inmigración haitiana en algunas zonas del actual municipio Guantánamo durante las primeras décadas del siglo XX**. (Dissertação de Mestrado). Estudos de Cuba da Universidade de Oriente, Santiago de Cuba, 2004.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaina. **Revista de Antropologia**. vol. 45. n. 2. São Paulo, 2002.
- SILVA, Danycelle Pereira da. **Os fios da memória: presença afro-brasileira em Acari no tempo do algodão**. (Dissertação de Mestrado). Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil, 2014.
- SIMÕES, João Francisco de Oliveira. **Os projetos intelectuais de Fernando Ortiz e de Gilberto Freyre**. (Tese de Doutorado). Sociologia. Universidade Estadual de Campinas, 2017.
- SOUZA, Bárbara Oliveira. **A ambígua condição negra em Cuba: relações raciais e mobilizações coletivas antirracistas**. (Tese de Doutorado). Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2015.
- SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica Alteridade? In: **Tendências e Impasses: O feminismo como crítica da Cultura**. (Org. Heloísa Buarque de Hollanda). Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- STOLCKE, Verena. La influencia de la esclavitud en la estructura doméstica y la familia en Jamaica, Cuba y Brasil. **Revista de Ciencias Sociales**. vol. 13, 2003. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/139/13901310.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2017.
- SUAREZ, Aracelys Avilés. **La Tumba Francesa de Bejuco como prática festiva**. (Dissertação de Mestrado). História e Cultura de Cuba. Universidad Oscar Lucero Moya. Holguín, Cuba, 2015.
- TAMAMES, Elisa Mercedes Rodriguez. **Folklore cubano: la poesia en la Tumba Francesa**. Universidad de la Habana, 1955.
- TORRES-CUEVAS, Eduardo. VEGA, Oscar Loyola. **Historia de Cuba. 1492-1898**. Formación y liberación de la nación. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 2013.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando el pasado: El poder y la producción de la Historia**. Editorial Comares: Granada, 2017.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. (Org. Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornelia Eckert). Blumenau: Nova Letra, 2007.
- WACQUANT, Loic. **Corpo e Alma: Notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

- WACHTEL, Nathan. **El regreso de los antepasados**: Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Fondo de Cultura Económica: México, 2001.
- WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. *In: Economia e Sociedade*. 4. ed. vol. 1. Brasília: UnB, p. 266-277, 2012.
- WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **A família dos “Inácios”**: Herança nominal e memória da escravidão entre descendentes de escravos no litoral do Rio Grande do Sul, Brasil. 6 Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. UFSC, 2013. Disponível em: <http://labhstc.ufsc.br/files/2013/04/Rodrigo-de-Azevedo-Weimer-texto.pdf> Acesso em 10/02/2018. Acesso em: 20 fev. 2016.
- WOORTMANN, E. F. **A comida como linguagem**. Rev. Habitus, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 5-17, jan/jun, 2013.
- WOORTMANN, E. F. **A árvore da memória**. Anuário Antropológico, 1992. Disponível em: http://dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1992/anuario92_ellenwoortmann.pdf Acesso em: 20 de janeiro de 2014. Acesso em: 12 nov. 2017.
- WOORTMANN, E. F. **Herdeiros, Parentes e Compadres**. UnB/HUCITEC, São Paulo, 1995.
- ZALDÍVAR, René Villaboy. Sobre los cidos inexplorados de Antonio Maceo. **Revista Temas**. n. 83, julio-septiembre, 2015.
- ZALUAR, Alba. O antropólogo e os pobres: introdução metodológica e afetiva. *In: A máquina e a revolta*. São Paulo: Brasiliense, 1994. http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5962&Itemid=373. Acesso em: 11 abr. 2017.
- ZONABEND, Françoise. A memória familiar: do individual ao colectivo. *In: Revista de Sociologia*. Problemas e Práticas. n. 9, 1991, p. 179-190.
- ZUÑIGA, Olga Portuondo. **El carnaval santiaguero, origen y resistencia**. Revista Brasileira do Caribe, vol. X, n. 20, 2010. Univ. Federal de Goiás.
- ZUÑIGA, Olga Portuondo. **Francia y Haití en la cultura Cubana**. Editorial José Martí, 2014.

ANEXOS

ANEXO 01 - Defensa de Federico Durruthi, frente a denuncia contra a Tumba "La Hermandad de la Caridad", Guantánamo. Documento encontra-se no Fondo Sociedades de Recreo 1867-1938, legajo 2691, del Archivo Provincial de Santiago de Cuba.

Guantánamo 21 de Junio de 1923

Señor Gobernador Civil de la provincia de Oriente

Santiago de Cuba

Señor:

El que suscribe, FEDERICO DURRUTHI, mayor de edad, natural y vecino de esta Ciudad, en la calle de Moncada y Independencia, en su carácter de Presidente de la Sociedad de Socorros mutuos, Instrucción y Recreo "La Hermandad de la Caridad", fundada en el año 1881, ante su respetable autoridad comparece en demanda de justicia y del derecho que concede el Artículo 28 de la Constitución de la República de Cuba, para manifestarle lo siguiente: -----

Por una orden del Sr Alcalde Municipal de esta Ciudad, se ha prohibido a esta Sociedad, los bailes lícitos que se benían efectuando desde su fundación en distintos días festivos, previe acuerdo de su Directiva. No puedo precisar cual fuera el móvil que indujera a nuestro consecuente Alcalde, a dictar tal disposición; solo he podido averiguar según lo manifestado por varios Agentes de la Policía, que nuestra autoridad local, fiel y celoso cumplidor de las leyes de nuestra República, se basa para tal actitud, en una resolución del Sr Secretario de Gobernación, dictada con fecha 21 de Noviembre del año pasado, cuya publicación en la Gaceta Oficial, vió la luz pública con fecha 22 del expresado mes y año.

No puedo afirmar que nuestro inteligente Alcalde, haya confundido los bailes de esta culta Sociedad, con los que señala el Sr Secretario en su moralizadora resolución, denominados con el epígrafe de ~~BAILERIOS~~ (BAILES BEMBE) que lo integran fáuligos y brujos, en cuyas ceremonias sacrifican animales y aves de cuero o plumas blancas respectivamente; y cuyo acto lo verifican ocultos, en previsión a la tenaz persecución de que son objeto por parte de las autoridades. El caso es, que estamos privados de nuestras diversiones, y dradicional costumbres de nuestros antepasados. Nuestros bailes se efectuan en higiénicos y expansivos salones dedicado al objeto, y a la vista del público que siempre nos honra con su presencia; es mas nuestro baile a la prueba está; es el mas moral que existe en nuestro país: las parejas de bailantes operan separados los cuerpos uno de otro, y ni aun hay el contacto de las manos.

Con respecto al sacrificio de animale, pueda que se sacrifique alguno, pero es para alimentar nuestro estomago, no a Piedra Santa.

Alega la juventud inconsciente, que nuestro antiguo baile conocido generalmente con el nombre de Tumba Francesa, es "del tiempo viejo", y que la mayoría de los bailadores son una partida de viejos que no pueden arrastrar la pata. ¿Ignora esa juventud vivaracha, que esta Legión de supervivientes de tres guerras fue la que hizo la Patria? ¿Que dulce para unos; pero que amarga para otros! Mucho menos creerán por no haberle leído en nuestra historia de Independencia, que la noche del 9 de Octubre del año 1868, se oyó la voz del amo del Ingenio "La Demajagua", el immortal Carlos Manuel de Céspedes ordenando se efectuara con todo el entusiasmo y patriotismo, el último baile de la paz, en el expansivo barracón destinado a tales fiestas. Y allí se bailó el típico baile de la Tumba Francesa, resonando al día siguiente el grito de Independencia o Muerte. Con este baile se cerró con broche de oro el paso a las cadenas de la esclavitud, y con este baile celebramos mas tarde, victoriosos la inauguración de nuestra República, el día 20 de Mayo del año 1902.

Este Baile del que se mofan algunos perversos, para fijarse con entusiasmo en un One-Step, ó un Foos-Trot ha de prevalecer, por que es moral y está ajustado a las leyes de nuestro país.

Por todo lo manifestado, Sr Gobernador, y a virtud de las justas razones expuestas, suplico a Ud en representación de esta Sociedad, y en nombre de nuestra Patria Cubana, se digne dar las órdenes oportunas a quien corresponda, a fin de que se nos autorice nuestra tradicional costumbre, por ser decente y dentro del orden y el respeto.

De Ud respetuosamente

Federico Durruthi

Anexo 2 - Integrantes das tumbas francesas no momento da pesquisa, sinalizando os tumberos entrevistados.

Tumba de Bejuco

Nome	Função no grupo	Entrevistado da pesquisa
Maritza Lamothe Robles	Coordenadora	Sim
Maricel Revé Videaux	Corista	Sim
Elivânia Lamothe Lara	Corista	Sim
Maricelda Lamothe Lara		
Odalys Revé Robles	Corista	Sim
Victoria Robles Robles	Bailarina (retirada)	Sim
Victoria Robles Videaux	Bailarina	Sim
Jamón Revé Moracén	Músico/ Bailarino	Sim
Ayslandi Parada Revé		
Dayneris Revé Moracén	Bailarino	
Julian Robles Robles	Bailarino	Sim
Aldenayt Revé Videaux		
Mirella Robles Robles	Bailarina	Sim
Emetério Robles Padilha	Músico	
Yorgelis Robles Rodriguez	Músico (Catayé)	
Ana Délida Rodriguez Lamothe	Bailarina	Sim
Alexander Rodriguez Lamothe		
Leonor Rodriguez Lamothe		
Trinidad Lamothe Robles	Bailarina/ Corista (retirada)	

Sociedad de Tumba Francesa Pompador

Nome	Função no grupo	Entrevistado da pesquisa
Jorge Porte Pagán	Músico	
Damaris Sánchez Limonta	Presidenta	Sim
Ernestina Lamotte Vegué	Composé e corista	Sim
Amado González Durruthy	Composé e corista	Sim
Orlando Matos Fernández	Músico	Sim
Nilba Bonne Terry	Bailarina	Sim
Virgen Aguilera Lara	Mayor de Plaza	Sim
Eleuteria Ramirez Lara	Rainha	Sim
Emiliano Castillo Guzman	Diretor musical	Sim
Yokendris Terry Rousseaux	Bailarino	Sim
Reinier Guzmán Gea	Bailarino	
Ada Vivian Garcia Thureaux	Regisseur	Sim
Víctor Quindelan Mengana	Bailarino	
Víctor Sánchez Toledano	Bailarino	Sim
Guilberto Feliz Días	Músico	
Iliuska Puente Figueredo	Bailarina	Sim
Marclendis McDonal Barriento	músico	
Freddy Hernandez Brook	Bailarino	Sim
Marelis Perez Villamonte	Bailarina	
Yurismel León Acosta	Músico	Sim
Alexis Merbillet Estrada	Corista	Sim
Alexis Marsilly Pons	Bailarino	Sim
José Enrique Williams Calzado	Corista	

Sociedad de Tumba Francesa Caridad del Oriente

Nome	Função no grupo	Entrevistado da pesquisa
Andrea Quiala Venet	Presidenta	Sim
Sara Quiala Venet	Rainha Cantadora (ausente temporariamente das atividades da sociedade)	Sim
Gilberto Hernandez Quiala	Músico	Sim
Queli Irca Figueroa Quiala	Mayor de Plaza, catayé, tesoureira	Sim
Emelina Giraudi Torres	Bailarina	Sim
Felix Venet Veranes	Bailarino	Sim
Ileana Burgal Duvergel	Bailarina	Sim
Lianne Hechavarría Carrasco	Bailarina	Sim
Marlene Bonne Duvergel	Bailarina	Sim
Amália Castillo Araújo	Corista	Sim
Ronald Portuondo Jay	Bailarino	
Kevin Flávio Ramirez Figueroa	Músico, bailarino	
Marlene Soares Alvarez	Corista	Sim
Rafael Alejandro Pineda Salas	Bailarino	Sim
Argelis	Músico	
Yason	Músico	