

# ACERVO

REVISTA DO ARQUIVO NACIONAL

volume 33 • número 1 • janeiro–abril 2020



**Memória e  
legado das  
resistências  
negras**

# ACERVO

REVISTA DO ARQUIVO NACIONAL

Rio de Janeiro • volume 33 • número 1 • janeiro/abril 2020

© 2020 Arquivo Nacional  
Praça da República, 173  
CEP 20211-350 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil  
Tel. (21) 2179-1341  
revista.acervo@arquivonacional.gov.br  
revistaacervo.an.gov.br  
facebook.com/revistaacervo

Criada em 1986, a revista Acervo, periódico do Arquivo Nacional, tem por objetivo divulgar a pesquisa e a produção científica nas áreas de ciências humanas e sociais aplicadas, privilegiando uma abordagem arquivística e histórica. Sua periodicidade é quadrimestral.

## REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

### Presidente da República

Jair Messias Bolsonaro

### Ministro da Justiça e Segurança Pública

Sérgio Fernando Moro

## ARQUIVO NACIONAL

### Diretora-geral

Neide Alves Dias De Sordi

### Coordenadora-geral de Acesso e Difusão Documental

Luana Farias Sales Marques

### Coordenador-geral de Administração

Leandro Esteves de Freitas

### Coordenadora-geral de Gestão de Documentos

Larissa Candida Costa

### Coordenadora-geral de Processamento e Preservação do Acervo

Aluf Alba Vilar Elias

### Coordenadora-geral regional no Distrito Federal

Mariana Rodrigues Carrijo

### Coordenadora de Pesquisa, Educação e Difusão do Acervo

Leticia dos Santos Grativo

### Supervisora de Editoração

Mariana Simões

### Supervisora de Programação Visual

Giselle Teixeira

### Edição de texto e revisão

Flora Matela Lobosco | José Claudio Mattar | Mariana Simões

### Projeto gráfico, diagramação e capa

Simone Kimura

**Imagem da capa:** Abdias do Nascimento. Fundo Correo da Manhã. Arquivo Nacional. BR\_RJANRIO\_PH\_0\_FOT\_35917\_014 / **Seção Dossiê Temático:** Fundo Correo da Manhã. Arquivo Nacional. BR\_RJANRIO\_PH\_0\_FOT\_1023\_19/ **Seção Documento:** Martinho da Vila. Fundo Correo da Manhã. Arquivo Nacional. BR\_RJANRIO\_PH\_0\_FOT\_32436\_m0004de0057.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Maria Beatriz Nascimento – Arquivo Nacional)

Acervo : revista do Arquivo Nacional. – Vol. 1, n. 1,  
(jan./jun. 1986) - - Rio de Janeiro : O Arquivo, 1986 -  
v. ; 24 cm.

Quadrimestral.  
Sumário em português, espanhol e inglês.  
Descrição baseada em: Vol. 33, n.1, (jan./abr. 2020).  
Cada número possui um tema distinto.  
ISSN: 0102-700-X

1. Arquivos – Periódicos. 2. Documentos – Periódicos.  
3. História - Periódicos. I. Arquivo Nacional (Brasil).

CDD 025.171

Ficha catalográfica elaborada por  
Dayo de Araújo Silva Córbo (CRB7/5633)

### Editor científico

Thiago Cavaliere Mourelle

### Editores convidados

Carlos Alberto Ivanir dos Santos | Álvaro Pereira do Nascimento

### Editora executiva

Flora Matela Lobosco

### Conselho editorial

Adriano Luiz Duarte | UFSC, SC, Brasil

Ana Canas D. Martins | Arquivo Histórico Ultramarino, Portugal

Ana Maria Camargo | USP, SP, Brasil

Angela de Castro Gomes | Unirio, RJ, Brasil

Beatriz Galloti Mamigonian | UFSC, SC, Brasil

Beatriz Teixeira Weber | UFSM, RS, Brasil

Caio Cesar Boschi | PUC-Minas, MG, Brasil

Celia Maria Leite Costa | MIS, RJ, Brasil

Durval Muniz de Albuquerque Júnior | UFPE, PE, Brasil

Francisco José Calazans Falcon | Universo, RJ, Brasil

Georgete Medleg Rodrigues | UNB, DF, Brasil

Heloísa Liberali Bellotto | USP, SP, Brasil

Ilmar Rohloff de Mattos | PUC-Rio, RJ, Brasil

Ines Nercesian | Universidade de Buenos Aires, Argentina

Isa Maria Freire | UFPB, PB, Brasil

Ismênia de Lima Martins | UFF, RJ, Brasil

James Green | Brown University, Estados Unidos da América

Jane Felipe Beltrão | UFPA, PA, Brasil

José Bernal Rivas Fernández | Universidade da Costa Rica, Costa Rica

Jurandir Malerba | UFRGS, RS, Brasil

Luciana Duranti | Universidade British Columbia, Canadá

Luciana Quillet Heymann | Fiocruz, RJ, Brasil

Luís Reis Torgal | Universidade de Coimbra, Portugal

Marcia Regina Romeiro Chuva | Unirio, RJ, Brasil

Margarida de Souza Neves | PUC-Rio, RJ, Brasil

Maria Cândida D. M. Barros | Museu Paraense Emílio Goeldi, PA, Brasil

Maria Efigênia Lage de Resende | UFMG, MG, Brasil

Maria Hilda Baqueiro Paraíso | Ufba, BA, Brasil

Mercedes de Vega | Archivo General de la Nación, México

Michael Cook | Universidade de Liverpool, Liverpool, Reino Unido

Miguel Ángel Márdero Arellano | Ibtic, RJ, Brasil

Norma Cortés Gouveia de Melo | UFRJ, RJ, Brasil

Patrícia Sposito Mechi | Unila, PR, Brasil

Paulo Knauss de Mendonça | UFF, RJ, Brasil

Rosa Inês de Novais Cordeiro | UFF, RJ, Brasil

Rubens Ribeiro Gonçalves da Silva | Ufba, BA, Brasil

Selda Vale da Costa | Ufam, AM, Brasil

Sidney Chalhoub | Unicamp, SP, Brasil

Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira | Uerj, RJ, Brasil

Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes | USP, SP, Brasil

### Acervo consta nos seguintes repositórios e sítios acadêmicos

Citas Latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades

Diretório de Revistas do Seer-Ibtic

Directory of Open Access Journals

Google Scholar

Latindex

Open Academic Journals Index

Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades – LatinREV

Diretório de Políticas Editoriais das Revistas Científicas Brasileiras

# Memória e legado das resistências negras

volume 33 • número 1 • janeiro /abril 2020

**Editorial** Editorial / Editorial 5

**Apresentação** Presentation / Presentación 6

**ENTREVISTA** INTERVIEW / ENTREVISTA

**Thomas Holt**

por Luciana Brito 11

**DOSSIÊ TEMÁTICO** THEMATIC DOSSIER / DOSSIER TEMÁTICO

**Fazendo gênero na plantation**

**Notas sobre casamentos de africanos, em Cuba e no Brasil, nos séculos XVIII e XIX**

Making gender in plantation: notes on marriages of Africans, in Cuba and Brazil, in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries / Haciendo género en la plantación: notas sobre matrimonios de africanos, en Cuba y Brasil, en los siglos XVIII y XIX

Iamara da Silva Viana

Flavio dos Santos Gomes 20

**A República e as festas da abolição**  
**Resistência e liberdade no pós-abolição**

The Republic and the celebrations of abolition: resistance and freedom in post-abolition / La República y las celebraciones de la abolición: resistencia y libertad en la post-abolición

Renata Figueiredo Moraes 40

**Os desafios de emancipação da população afro-brasileira**  
**Mestiçagem, interculturalidade e corporeidades**

The challenges of emancipation of the Afro-Brazilian population: miscegenation, interculturality and corporeity / Los desafíos de la emancipación de la población afrobrasileña: mestizaje, interculturalidad y corporealidades

Nestor Gomes Mora Cortés

Laís Salgueiro 63

**População negra e o direito à cidade**  
**Interfaces sobre raça e espaço urbano no Brasil**

The black population and the right to the city: interfaces between race and urban space in Brazil / Población negra y el derecho a la ciudad: interfaces entre raza y espacio urbano en Brasil

Mariana Panta 79

**A redescoberta da África**

**O Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros**

Rediscovering Africa: the Working Group of Black Liberal and College Professionals / El redescubrimiento de África: el Grupo de Trabajo de Profesionales Negros Liberales y Universitarios

Petrônio Domingues 101

## **Tia Marcelina, a negra da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas**

Aunt Marcelina, the black of the coast, and the memories of "Quebra de Xangô" of Alagoas / Tia Marcelina, la negra de la costa, y las memórias del "Quebra de Xangô" de Alagoas

Anderson Diego da Silva Almeida

Paulo Antonio de Menezes Pereira da Silveira **128**

## **Sociedade Carnavalesca os Congos**

**Uma sociedade negra no carnaval de elite da Porto Alegre do século XIX**

Sociedade Carnavalesca Os Congos: a black society in the elite carnival of Porto Alegre of the 19<sup>th</sup> century / Sociedade Carnavalesca Os Congos: una sociedad negra en el carnaval de élite de Porto Alegre del siglo XIX

Caroline Pereira Leal **146**

## **A festa de Nossa Senhora do Rosário na comunidade quilombola dos Teixeiras**

**A resistência na fé**

Nossa Senhora do Rosário's party in the Teixeira's kilombo community: the resistance on faith / La fiesta de Nossa Senhora do Rosário en la comunidad quilombola de Teixeiras: resistencia en la fe

Claudia Daiane Garcia Molet **168**

## **Ruth Guimarães**

**Uma romancista negra na imprensa brasileira dos anos 1940**

Ruth Guimarães: a black novelist in the 1940s Brazilian press / Ruth Guimarães: una novelista negra en la prensa brasileña de los años 1940

Silvio D'Onofrio **189**

### **ARTIGOS LIVRES** ARTICLES / ARTÍCULOS LIBRES

## **Entre a salvaguarda e a destruição**

**Os arquivos italianos durante a Segunda Guerra Mundial (1942-1945)**

Between safeguard and destruction: Italian archives in the Second World War (1942-1945) / Entre la salvaguardia y la destrucción: los archivos italianos durante la Segunda Guerra Mundial (1942-1945)

Roberto Lopes dos Santos Junior **205**

### **RESENHA** REVIEW / REVISIÓN

***A cor do amor: características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras***, de Elizabeth Hordge-Freeman

## **Famílias negras e socialização racial**

**O que podem os afetos?**

Black families and racial socialization: what can affections do? / Familias negras y socialización racial: ¿qué pueden hacer los afectos?

Mariléa de Almeida **225**

### **DOCUMENTO** DOCUMENT / DOCUMENTO

## **Samba**

**Resistência da cultura negra popular brasileira**

Samba: resistance of the Brazilian popular black culture / Samba: resistencia de la cultura negra popular brasileña

Carlos Alberto Ivanir dos Santos

Mariana Gino **232**

## Editorial

Caros(as) leitores(as),

Esta edição inaugura o novo projeto gráfico, criado para aperfeiçoar a experiência de leitura em suporte impresso ou digital, que se apresenta agora com um desenho mais contemporâneo e adequado às recentes mudanças promovidas na estrutura da revista.

O dossiê temático, “Memória e legado das resistências negras”, estimula reflexões sobre as construções e os lugares de memória e resistência dos grupos negros no Brasil e é conduzido pelos editores convidados Álvaro Pereira do Nascimento, doutor em História pela Unicamp e professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, e Carlos Alberto Ivanir dos Santos, doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e servidor do Arquivo Nacional. Importantes contribuições compõem o dossiê, com artigos selecionados a partir de um grande número de submissões, o que indica o quanto a temática é relevante e está na ordem do dia entre os pesquisadores.

Na seção de artigos livres, Roberto Lopes dos Santos Junior analisa, no contexto da Segunda Guerra Mundial, as iniciativas dos italianos e do exército aliado na tentativa de deter ou, ao menos, diminuir a deterioração e possíveis perdas nos arquivos, em decorrência dos combates e do vandalismo nazista.

Agradecemos aos autores, pareceristas e todos que contribuíram para a construção desta edição da *Acervo*. Boa leitura!

**Thiago Cavaliere Mourelle**, editor científico  
**Flora Matela Lobosco**, editora executiva

## Apresentação

O dossiê *Memória e legado das resistências negras* surge num momento em que devemos reafirmar o que demorou tanto para ser afirmado e reconhecido por boa parte das elites política, intelectual e acadêmica do país: o legado de negros e negras do Brasil não se resume a uma visão congelada e estereotipada da religião, das danças e da culinária afro-brasileira.

Ainda hoje, apesar da resistência de docentes comprometidos(as) nas escolas e da lei n. 11.645, de 10 de março de 2008 – que incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira e indígena” –, essa construção da memória e do legado da população negra tornou-se parte de um projeto racista que folclorizou seu passado, despolitizando as realidades históricas de ações de solidariedade e de conflitos experimentados ao longo dos séculos. Apagaram rostos e trajetórias fundamentais para que negros e negras de hoje entendessem que seus “passos vêm de longe”.

Seríamos injustos se não lembrássemos de alguns nomes de negros marcantes nos compêndios escolares. Basta uma análise simples para se perceber a diminuta quantidade desses personagens comparada com a de homens e mulheres brancos. Se, de um lado, o negro está associado ao trabalho escravizado e às dificuldades enfrentadas no pós-abolição, de outro, o branco surge como político, oficial general, comerciante, industrial, intelectual de prestígio, enfim, são sinônimos do protagonismo, da vanguarda.

Autores e autoras presentes nessa edição da *Acervo* contribuem justamente para entrarmos em contato com parte dessas memórias e legados, cuja rica totalidade exigiria quantidade inimaginável de páginas. Tais artigos descongelam e *desfolclorizam* associações e rituais, introduzem-nos ou reintroduzem-nos a pessoas negras com faces e identidades objetivamente definidas.

Nesta edição, Luciana Brito nos traz a entrevista realizada com o professor Thomas Holt sobre diáspora africana, experiência negra e a questão racial, especialmente nos Estados Unidos e na Europa. São reveladas suas percepções sobre as distinções metodológicas entre estudos comparativos e transnacionais para entender a experiência negra nas Américas, as questões sobre a racialização das classes trabalhadoras no pós-abolição e o papel dos intelectuais diante de um momento atual de fortalecimento de teorias ultraconservadoras e anti-intelectualismo.

Abrindo o dossiê, Iamara da Silva Viana e Flavio dos Santos Gomes brindam-nos com o artigo “Fazendo gênero na *plantation*: notas sobre casamentos de africanos, em Cuba e no Brasil, nos séculos XVIII e XIX”, no qual abordam a demografia africana em *plantations* nas Américas, analisando, através da comparação, os padrões matrimoniais de casais africanos nos dois países durante boa parte do período colonial.

Já no artigo “A República e as festas da abolição: resistência e liberdade no pós-abolição”, Renata Figueiredo Moraes discute os festejos da abolição na República e as disputas políticas em torno do seu significado na cidade do Rio de Janeiro.

Nestor Gomes Mora Cortés e Laís Salgueiro, no artigo “Os desafios de emancipação da população afro-brasileira: mestiçagem, interculturalidade e corporeidades” nos apresentam as *ambivalências* do estereótipo “mestiço” e sua relação com a formação do Estado brasileiro. Não lhes interessa analisar a gênese e a evolução da “mestiçagem” como lógica discursiva para definir a sociedade brasileira. Ocupam suas páginas com as “problemáticas ou desafios da população afro-brasileira em superar ou se emancipar desse mecanismo de poder como entrave pelo reconhecimento das diferenças constituintes da sua racialidade”.

Em “População negra e o direito à cidade: interfaces sobre raça e espaço urbano no Brasil”, a autora Mariana Panta promove uma discussão sobre os processos de segregação urbana tendo a *raça* como categoria analítica. Em diálogo com ampla bibliografia que enfrenta o tema desde a década de 1940, a autora nos leva a refletir como a estratificação espacial torna-se limitada quando pensada em termos unicamente de classe.

Petrônio Domingues, em seu artigo “A redescoberta da África: o Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros”, tem como intenção reconstituir aspectos da história do Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros (GTPLUN). Liderada pela médica Iracema de Almeida, a entidade, que surgiu em São Paulo em 1972, tinha como escopo realizar um projeto educativo de profissionalização do negro e de valorização da África, no tocante à sua história e cultura. O autor constata que o GTPLUN foi uma das mais destacadas instituições em defesa dos direitos do negro em São Paulo na década de 1970, durante o regime militar, entretanto, teve sua história negligenciada pelas pesquisas acadêmicas.

Em “Tia Marcelina, a negra da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas”, os autores Anderson Diego da Silva Almeida e Paulo Antonio de Menezes Pereira da Silveira têm por objetivo recompor a história de tia Marcelina, africana que teve seu terreiro invadido por

um grupo miliciano e foi espancada, em 1º de fevereiro de 1912. Para além da dor, sua imagem resiste para não ser apagada e preservar o que ficou conhecido como o Quebra de Xangô. Essa proposição apresenta fragmentos de memórias de quem a conheceu e creditou sua importância para a história dos xangôs em Alagoas.

Caroline Pereira Leal, em seu artigo “Sociedade Carnavalesca Os Congos: uma sociedade negra no carnaval de elite da Porto Alegre do século XIX”, busca apresentar alguns aspectos da trajetória da Sociedade Carnavalesca Os Congos, uma agremiação composta por membros da população negra, que se destacou no carnaval em fins do século XIX, em Porto Alegre. Através de matérias de jornais e diálogos com a historiografia, a autora mostra como essa sociedade carnavalesca surgiu em um estado durante muito tempo associado à colonização europeia.

Em “A festa de Nossa Senhora do Rosário na comunidade quilombola dos Teixeiras”, Claudia Daiane Garcia Molet aborda a comunidade formada por um campesinato negro localizado no município de Mostardas, Rio Grande do Sul, que homenageia anualmente Nossa Senhora do Rosário, ação resultante da grande fé dos seus membros. Sua pesquisa revela a história da comunidade no pós-abolição, tendo a festa como caminho que a levou a fontes diversas, capazes de revelar os imbróglis decorrentes das experiências com a escravidão e a racialização das relações sociais no período.

Silvio D’Onofrio, em seu artigo “Ruth Guimarães: uma romancista negra na imprensa brasileira dos anos 1940”, analisa a trajetória intelectual da professora, pesquisadora, tradutora, jornalista, poetisa, contista e romancista Ruth Guimarães Botelho (1920-2014). D’Onofrio se debruça especialmente na aproximação de Ruth Guimarães com os meios jornalísticos da metade dos anos 1940, em São Paulo – um meio predominantemente composto por homens brancos –, num momento crítico para o trabalho intelectual, em meio à censura do Estado Novo.

Mariléa de Almeida resenhou o belíssimo livro “A cor do amor: características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras”, escrito por Elizabeth Hordge-Freeman. A obra é uma contribuição fundamental para dialogarmos sobre afetividades, “enfocando a maneira como o processo de racialização se exprime por meio da linguagem e das interações familiares”.

Na seção Documento, Carlos Alberto Ivanir dos Santos e Mariana Gino nos trazem o artigo “Samba: resistência da cultura negra popular brasileira”, que analisa o tema “samba e repressão”, abordando a letra de *Me faz um denngo*, composta por Zé Catimba e Martinho da Vila,

censurada pela Divisão de Censura de Diversões Públicas do Departamento de Polícia Federal, no ano de 1981. Os autores buscam pontuar o gênero musical samba como símbolo das resistências negras frente ao processo de invisibilidade das culturas da gente comum brasileira.

**Carlos Alberto Ivanir dos Santos**

**Álvaro Pereira do Nascimento**

Editores convidados

# Entrevista

Entrevista / Interview

ACERVO

---

**Thomas Holt** é PhD em estudos americanos pela Universidade de Yale, e já lecionou nas universidades de Howard, Harvard, da Califórnia (Berkeley) e de Michigan, nos Estados Unidos. Atualmente, é professor do departamento de História da Universidade de Chicago. Dedicar-se especialmente a comparar as experiências de diáspora africana, particularmente no Caribe e nos Estados Unidos. Seu livro mais recente, *Children of fire: a history of African Americans* (Hill & Wang, 2010), examina a história de quatrocentos anos de afro-americanos nas colônias norte-americanas da Grã-Bretanha e nos Estados Unidos.

---

[Acervo] Nos seus debates sobre o conceito da diáspora, chamam a nossa atenção as semelhanças e as particularidades da experiência negra como parte de uma vivência diaspórica. Como você percebe as distinções metodológicas entre estudos comparativos, estudos transnacionais e o conceito da diáspora negra, e como cada um deles poderia ajudar-nos a entender a experiência negra nas Américas?

[Thomas Holt] Em primeiro lugar, devemos observar que as comparações casuais, não acadêmicas, sobre as sociedades escravistas e as relações inter-raciais que emergiram delas depois da emancipação foram comuns nos discursos populares, desde o final do século XVIII e primeiros anos do século XIX. De fato, senhores de escravos nos Estados Unidos utilizaram tais comparações como ameaças aos seus trabalhadores cativos. “Se não se comportar”, diriam a um escravo insubordinado, “mandarei você para a Luisiana!” ou “para Cuba!”. Além disso, houve diferenças verdadeiras, observáveis entre as condições de trabalhadores escravizados e pessoas de descendência africana, em diferentes sociedades do mundo ocidental. As condições materiais de haitianos antes da revolução ou de escravos cubanos durante a expansão explosiva da produção de açúcar, em meados do século, realmente produziram “um inferno para os negros”.

Similarmente, senhores de escravos do sul dos Estados Unidos que buscaram refúgio no Brasil após a Guerra Civil se surpreenderam e se assustaram ao ver alguns afro-brasileiros ocupando posições de autoridade social e política. Naturalmente, essas noções de relativa rigidez ou flexibilidade (da escravidão) dependiam muito do momento histórico específico da observação, isto é, as ideias de rigidez ou de suavidade formaram-se principalmente a partir das condições da produção.

Pesquisas acadêmicas sérias sobre tais diferenças emergiram em resposta à comparação clássica de Frank Tannenbaum, em *Slave and citizen* (Escravo e cidadão), sobre os regimes escravistas anglo-saxônicos (especialmente dos Estados Unidos) e o Brasil. O ponto crucial da comparação foi a ideia de que as diferenças culturais e institucionais entre poderes europeus colonizadores produziram diferenças profundas nos sistemas escravistas do continente americano, e, conseqüentemente, nos seus processos de emancipação e nas relações inter-raciais que se seguiram à abolição. A questão, então, não mais consistia simplesmente em o quão brutalmente os escravos eram tratados, mas no reconhecimento da sua “personalidade moral”, na essência da sua humanidade, o que determinaria a sua posição civil depois da escla-

vidão. É notável que o livro de Tannenbaum, publicado em 1947, foi, portanto, indubitavelmente influenciado pelo compromisso público intenso a respeito de questões raciais e pertencimento civil no período pós-guerra, quando a culpa do Holocausto e os desafios impostos aos impérios coloniais europeus impactavam os debates públicos. As resoluções da Organização das Nações Unidas sobre questões raciais e seu fascínio pelo Brasil como um possível modelo de democracia racial são também reflexos daquelas mudanças.

Durante mais de duas décadas depois disso, estudos acadêmicos sobre escravidão, produzidos especialmente na área de história, eram moldados basicamente para responder – na maioria das vezes de forma crítica – à tese de Tannebaum. Considerando a moda dos estudos comparativos no pós-guerra, então fomentados por sociólogos e cientistas políticos, os críticos de Tannebaum tenderam a trabalhar dentro de um arcabouço metodológico semelhante. Os estudos moldados por uma “comparação formal”, isto é, nos quais dois casos que expõem tanto semelhanças como diferenças são examinados lado a lado, funcionam melhor quando há muito o que se possa comparar e um número limitado de contrastes salientes. Nos primeiros estudos sobre escravidão, os pesquisadores tenderam a se concentrar nas diferenças notáveis das estruturas de comando e suas ideologias – especialmente nas concepções religiosas de mundo e na legislação –, que Tannebaum tinha destacado. Chegaram à conclusão, contudo, que o poder explicativo daqueles contrastes foi muito menos potente quando uma plethora de outras variáveis eram levadas em consideração – como as variações no regime de trabalho por colheita, taxas de fertilidade e mortalidade, o momento do declínio do comércio de escravos, e assim por diante. O fato mais relevante é que as comparações formais geralmente exigiam que tempo ou espaço fosse constante, produzindo, assim, histórias que eram estranhamente a-históricas. Enfim, esse efeito provou não se adequar ao entendimento do que foi essencialmente um fenômeno transnacional e à consciência diaspórica que ela (a comparação) produziu.

O mais irônico sobre isso é que uma leitura mais atenta do livro de Tannebaum revela um argumento muito mais matizado e uma agenda diferente. Em resumo, Tannebaum defendeu, de muitas formas, uma abordagem transnacional para os estudos da escravidão que, pelo menos de alguma maneira, privilegiasse a experiência diaspórica de africanos nas Américas. De fato, no seu subtítulo “O negro nas Américas”, ele sugere uma visão muito mais ampla do que o caráter estático da comparação formal, já que, mesmo que se aplique um modelo analítico que

se baseou em diferenciação e contraste, a mensagem foi sobre a força da profunda unificação da escravidão como um sistema socioeconômico e cultural em todas as partes das Américas. A escravidão literalmente criou um novo mundo – o Novo Mundo –, transformando profundamente o Velho.

Assim, bem no início no texto de Tannenbaum, podemos encontrar essa afirmação: “Visto de qualquer perspectiva – biologicamente, em termos de trabalho físico, ou socialmente, combinados de forma tão típica à cultura do mundo ocidental – o negro, naquelas áreas onde trabalhou e viveu em grande número, foi tão importante quanto o seu senhor, e a sua contribuição para o povoamento e estabelecimento desse hemisfério é parte de uma *aventura comum* de pessoas de origens distintas que forjaram um ambiente social novo e diferente para si mesmas.” A colonização americana é, por isso, uma empresa “afro-europeia conjunta”. De fato, sem o negro, a composição da vida americana teria sido diferente – em erudição, família, organização social e política, e também nas suas estruturas econômicas. Estão disseminadas, em todo o livro de Tannenbaum, diversas passagens semelhantes, que sugerem não só que os africanos foram os principais produtores de novas culturas no mundo, mas que o sistema da escravidão e suas instituições formaram o padrão essencial sobre o qual aquelas culturas se construíram; e, apesar de variações nacionais, um processo social semelhante definiu todas as culturas das Américas. “O processo social subjacente”, escreve Tannenbaum, “foi semelhante ao da escravidão nesse hemisfério, a despeito da égide sobre a qual se originou”. Em resumo, o autor afirma a centralidade da experiência de africanos na construção do Novo Mundo e que as características contrastantes das diferentes sociedades, a despeito desses fatos, é uma história que pode ser melhor entendida como um fenômeno transnacional.

Enfoquei aqui o livro de Tannenbaum porque ele ocupa um lugar proeminente e influente em estudos da escravidão e emancipação e porque destaca, de forma contundente, as diferenças entre as metodologias (comparativa e transnacional) sobre as quais perguntou. É importante observar, contudo, que houve uma tradição intelectual negra que o precedeu por pelo menos uma década ou mais, a qual eu suspeito que influenciou seu trabalho. Estou me referindo particularmente ao trabalho de W.E.B. Du Bois, C.L.R. James e Eric Williams. Em contraste com a metodologia comparativa que emergiu na era do pós-guerra, esses poderosos intelectuais do início do século XX trabalharam em e para o que poderia ser definida mais exatamente como uma perspectiva diaspórica. Esse é um panorama que se funda necessariamente em fenômenos transnacionais,

mas com uma inflexão que privilegia as experiências vividas pelos envolvidos nessas correntes. Em resumo, o advento do tráfico transatlântico conectou povos de descendência africana que agora estão fortemente e inevitavelmente ligados a um sistema global, que formou sua experiência diária translocal em variados graus de interação.

Para esses intelectuais, eu afirmaria, a diáspora negra foi central à compreensão da evolução e à transformação daquele sistema global. Esses debates podem ser encontrados em uma série de ensaios de Du Bois durante a era da Primeira Guerra Mundial, no magnífico trabalho de C.L.R. James, *Os jacobinos negros*, escrito nos anos 1930, e em *Capitalismo e escravidão*, de Eric Williams, publicado dois anos antes de *Escravo e Cidadão*, de Tannenbaum. Embora diferenciando-se em muitos aspectos, todas essas obras acentuam tanto as similaridades da experiência negra na diáspora bem como as suas ligações íntimas com processos sociais mais amplos em um estágio global.

Em suma, além da escravidão e do tráfico de escravos, emergiu a primeira ordem mundial global, que não só deu origem ao mundo moderno (os modos de produção e consumo), mas criou um sistema atlântico do trabalho racializado, que teria consequências históricas profundas. Mas a segunda característica, e talvez a mais chocante e específica do trabalho desses intelectuais, foi que o seu reconhecimento da perspectiva diaspórica também admitiu agência às pessoas negras, fazendo-as protagonistas dos seus próprios dramas. Muito provavelmente, essas perspectivas formaram-se pelo fato de virem do período intelectual entreguerras, quando a consciência da intersequência e influência mútua entre pessoas de descendência africana foi comum, literalmente borbulhando de baixo para cima em cidades globais como Nova Iorque, Londres, Paris, Porto Príncipe e Rio de Janeiro. Assim, eles reconheceram que a consciência diaspórica que moldou os anos entreguerras não era nova. Décadas antes, a nova escravidão mundial tinha criado uma consciência diaspórica, no seu sentido mais literal, bem como no sentido filosófico; a grosso modo, a era da escravidão estava sob ataque.

Diferente de outras abordagens, há um sentido do dinamismo no coração do conceito *diáspora*. Ele é ancorado no passado, mas sempre olhando para o futuro. O termo é enraizado em um determinado lugar, mas sonha com “todos os lugares”. A identidade que se forma a partir dele é crioula por definição, mas também é simultaneamente atormentada, ambígua e criativa. As lutas às quais dá origem são muitas vezes intersticiais; isto é, encontram-se nos espaços e frestas existentes nas estruturas ostensivamente hegemônicas. Mas aquelas lutas comprimidas, como a revolta

dos escravos do Haiti ou vários movimentos de retorno à África, podem, muitas vezes, cruzar espaços internacionais e fronteiras e moldar, ainda, outras lutas futuras. Assim como o ar odeia o vácuo, a diáspora parece odiar o que é estático. Conceitualmente ou metodologicamente, a estagnação nunca capturará seus sentidos e significados mais profundos. Tudo isso sugere que, num nível mais elementar, metodologicamente, não podemos adotar métodos síncronos de análise – isto é, aqueles métodos que congelam a vivência das pessoas com objetivos de estudo – e ainda nos mantermos fiéis à experiência que procuramos entender. Para parafrasear outras ideias estranhamente negligenciadas de Tannenbaum, tais forças são “essencialmente dinâmicas”.

[Acervo] Considerando os debates contemporâneos sobre imigração, especialmente nos Estados Unidos e na Europa, como podemos perceber a questão racial atuando nas políticas de imigração?

[Thomas Holt] Novamente, se olharmos de forma ampla para nossa história, não podemos negar o fato de que os debates sobre imigração sempre foram “raciais”. Para ser mais preciso historicamente, esse tem sido o caso desde o final do século XVIII e início do século XIX. A “era das revoluções” transformou o caráter de Estados-nações que emergiram no domínio transatlântico (ver *Comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson). Anteriormente, os impérios de monarcas buscaram ativamente a incorporação de novos habitantes. O seu poder aumentou com a admissão de subordinados leais. Esses imigrantes poderiam seguramente produzir uma ordem social hierárquica. A incorporação de imigrantes em uma sociedade putativamente democrática, contudo, levantou questões não muito distintas dos debates sobre os ex-escravos que se tornam cidadãos. Não surpreendentemente, então, mesmo os não imigrantes – a despeito da cor ou outras características sociais – foram “racializados”. Isto é, a questão sobre a existência de alguma característica inerente (social ou biológica) que os fazem “desiguais”, ou até mesmo uma ameaça ao *status quo*, é definida pelas relações de trabalho, políticas ou biológicas que determinaram o seu acesso à cidadania. De algum modo, esse é o grande problema dos escritos de Tannenbaum. O mais notável daquela perspectiva histórica é a frequência com que os grupos que se vitimaram pela hostilidade anti-imigratória se tornam os perpetradores de tal desumanidade contra recém-chegados posteriores. Em poucas palavras, o racismo, desde sempre, está no centro do sentimento de anti-imigrante.

[Acervo] Poderia falar novamente sobre a racialização das classes trabalhadoras no pós-abolição?

[Thomas Holt] Bem, devemos ser diretos. As classes trabalhadoras nas Américas já foram racializadas desde que os primeiros escravos chegaram na costa americana. O trabalho forçado de americanos indígenas estabeleceu o paradigma. Naturalmente, na maioria das vezes, a abolição deixou a presunção de que a liberdade significaria que todos os homens (literalmente) entrariam no mercado de trabalho em termos iguais. Essa foi, mais ou menos, a premissa de diversos movimentos abolicionistas na Europa e nas Américas. Aquelas aspirações não se realizaram em parte alguma, ao menos, não como uma regra geral. Muito mais do que ex-escravos, eles se tornaram uma força de trabalho subordinada e explorada em economias em todo lugar no pós-emancipação. A variável chave que formou aquele resultado – ou, pelo menos, até o nível que a autodeterminação econômica genuína permitiu – foi o emprego alternativo, que, na maioria dos casos, significou o acesso à terra na qual esses trabalhadores puderam estabelecer uma propriedade livre.

Naturalmente, na maioria das sociedades industrialmente desenvolvidas, o relógio já está tocando em direção ao desaparecimento virtual da agricultura independente como um refúgio econômico e social. Possivelmente, essa é a razão pela qual imaginamos o trabalhador tipicamente urbano e assalariado quando nos referimos à “classe trabalhadora”, apesar do fato de que a maior parte dos trabalhadores agrícolas – especialmente ex-escravos – constituiu um proletariado rural por volta do século XX.

Nas sociedades escravistas que rapidamente se tornaram economias urbanas e industriais, os trabalhadores negros, assim como os brancos, moldaram-se ao trabalho assalariado urbano, que levou tempo para formar – muitas vezes de forma violenta – os conflitos existentes entre eles. Nos Estados Unidos, muitos dos trabalhadores brancos foram “racializados” quando eram imigrantes recém-chegados. Um resultado impactante e irônico do início do século XX foi o conflito racial no local de trabalho, devido ao processo de “branqueamento” subsequente desses trabalhadores. No livro *Impossible subjects*, do historiador Mae Ngai, o autor discute as forças ideológicas e legítimas que formaram aquela transição surpreendente. Um exemplo que podemos tirar desse momento na história é que qualquer grupo pode ser racializado, dependendo do seu contexto socioeconômico e político.

[Acervo] Qual é o papel dos intelectuais à vista do momento atual, em que estão fortalecidas teorias ultraconservadoras e o anti-intelectualismo?

[Thomas Holt] Bem, o papel principal do intelectual é o mesmo de qualquer pessoa: para exercer poder, está disponível, para todo cidadão, uma certa política.

O que podemos, ou poderíamos fazer, como intelectuais, provavelmente dependerá muito da nossa condição, isto é, o contexto nacional e institucional no qual podemos atuar. Dito de outra forma: o que a infraestrutura institucional, social e política permitir, moldará nossa ação efetiva. O que todos nós temos em comum como intelectuais são as habilidades analíticas e o conhecimento que o nosso treinamento profissional nos deu. Os historiadores, por exemplo, conhecem outros momentos em que “o ultraconservadorismo e o anti-intelectualismo” foram opressivos e repressivos.

Por exemplo, recentemente tenho acompanhado de perto os intelectuais negros que emergiram nos Estados Unidos no período entreguerras. Foi a primeira grande geração de negros com formação universitária, em grande parte, em universidades brancas de elite. Entretanto, eles encontraram refúgio em bases institucionais para seu ativismo nas numerosas universidades negras, em sua maioria estabelecidas em meados do século passado.

Além disso, também formaram organizações fora da academia para fazer o ativismo político. E, naturalmente, tentaram dirigir as questões do seu tempo pelo seu conhecimento. Não só realizaram muito no seu próprio momento de formação, mas consolidaram as bases do movimento por direitos civis que emergiu durante o período do pós-guerra. O exemplo deles sugere o quão importante é uma ampla perspectiva histórica e como ela poderia nos proteger contra o desespero que a crise atual provavelmente produzirá. Lembro-me da minha canção favorita do movimento de direitos civis dos Estados Unidos dos anos 1960: *Freedom is a constant struggle* (A liberdade é uma luta constante).

A partir de convite da Acervo, a entrevista foi realizada e traduzida por **Luciana Brito**, doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professora do colegiado de História da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Desenvolve pesquisas na área de escravidão e liberdade no Brasil e nos Estados Unidos.

INSTWOWE PRZEDSIĘBIORSTWO IMPREZ ESTRAD

HALA SPORTOWA WOJSKA POLSKIEGO  
GDANSK - WRZESZCZ UL. SLOWACKIEGO

Czwartek, dnia 22 września 1955 roku godzina 1900  
Piątek, dnia 23 września 1955 roku godzina 2030

# „TEATRO POPULAR BRASILEIRO“

POD DYREKCJA

SOLANO TRINDADE

PREZENTUJE

# BRAZYLIJS

W PROGRAMIE

KIE I BRAZYLIJSKIE TAŃCE POPULARNE

, BATUCADA, MALUNGO, JONGO, BATUQUE

BRAZYLIJSKIE PIEŚN I TAŃCE LUDOWE

SCENY CHARAKTERYSTYCZNE

W WYKONANIU

MURZYŃSKIEGO



**Dossiê temático**

Thematic dossier / Dossier temático

## Fazendo gênero na *plantation*

### Notas sobre casamentos de africanos, em Cuba e no Brasil, nos séculos XVIII e XIX

Making gender in plantation: notes on marriages of Africans, in Cuba and Brazil, in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries / Haciendo género en la plantación: notas sobre matrimonios de africanos, en Cuba y Brasil, en los siglos XVIII y XIX

#### RESUMO

Neste artigo abordamos comparativamente a demografia africana na *plantation* nas Américas. Analisamos padrões matrimoniais africanos no Brasil e em Cuba, nos séculos XVIII e XIX. A partir de fontes eclesiásticas – registros de casamentos de escravizados africanos – consideramos regimes demográficos e econômicos, lógicas dos senhores e sobretudo as dimensões étnicas, do parentesco e da cultura escrava.

*Palavras-chave:* casamentos de escravos; Brasil; Cuba.

#### ABSTRACT

In this paper, we discuss comparatively the African demography in plantation in the Americas. We analyzed African marriage patterns in Brazil and Cuba in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. From ecclesiastical sources – records of African enslaved marriages – we consider demographic and economic regimes, logics of the lords and above all the ethnic, kinship and slave culture dimensions.

*Keywords:* slave marriages; Brazil; Cuba.

#### RESUMEN

En este artículo abordamos comparativamente la demografía africana en plantación en las Américas. Analizamos patrones matrimoniales africanos en Brasil y en Cuba, en los siglos XVIII y XIX. A partir de fuentes eclesiásticas – registros de matrimonios de esclavizados africanos – consideramos regímenes demográficos y económicos, lógicas de los señores y sobre todo las dimensiones étnicas, del parentesco y de la cultura esclava.

*Palabras clave:* matrimonios de esclavos; Brasil; Cuba.

#### Iamara da Silva Viana

Doutora em História Política pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), com pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora da Pós-Graduação em História e Cultura Afrodescendente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

ia.sviana@gmail.com

#### Flavio dos Santos Gomes

Doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Fundação Getúlio Vargas (Cpdoc/FGV). Professor do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (Ufba).

escravo@prolink.com.br

Em São José do Rio Preto, em 1855, um africano livre – Jeremias Benguela – assassinou a africana Maria Rita, a quem chamava “sua rapariga”. Muito ciumento, disse que cometeu o crime por “desconfiar” que ela mantinha “negócios” com Luiz da Glória. Praticado o crime, Jeremias se escondeu no “mato” com seu “parceiro Gregório”, mas acabou preso, julgado e condenado à pena de prisão perpétua. Em São João Del Rey, o africano moçambique, de nome Gabriel, matou a escravizada Feliciana, da mesma fazenda, alegando que fizera “candongas” contra ele. Testemunhas declararam que Feliciana vivia procurando Gabriel para lhe “curar o pé”, assim como preparar “outras coisas para lhe fazer o mal”. Em Atibaia, 1868, em meio a um assassinato, revelou-se que o assassino e a assassinada mantinham “relações”, o que sempre ocasionava conflitos no interior das senzalas. Antes, e não muito distante dali – em 1866 –, no município de Taubaté, Francisca – preta forra – foi encontrada morta. O local do crime teria sido as matas que serviam de pastos para Joaquina Máximo. Nas investigações, descobriu-se que o crime tinha sido cometido pelo africano Benedito, cativo de dona Francisca Leite. Descobriu-se que esse africano era “casado, mas mantinha relações com a finada Francisca”. Uma amiga da africana Francisca garantiu que o tal Benedito não só era “muito violento” como já tinha “ameaçado de morte” sua amiga finada. E tais violências eram originadas nos ciúmes que tinha, isso porque Francisca tivera um “filho branco”, embora fossem negros. Na Vila de Uruguaiana, em 1871, João Pereira Soares – um charqueador – denunciava o roubo de escravizados e o envio deles para o Uruguai. Antônio, um africano forro, teria ajudado na “fuga” da escravizada Rosa e seus cinco filhos. Houve quem dissesse que Rosa era “solteira”, enquanto outros garantiam que, na verdade, Antônio era “o marido” dela, embora vivessem como “cão e rato”. Em Itu, nas investigações a respeito de um assassinato envolvendo escravizados, crioulos, libertos e africanos, foi descoberto que tudo girava em tornos de ciúmes, pois Antônio – um pardo forro – andava “amigado” há “anos” com a mulher de Lourenço.<sup>1</sup>

Comuns em todas as partes onde havia escravidão nas Américas, conflitos conjugais entre os escravizados podem revelar lógicas culturais, linguagens, rituais, preferências, dimensões demográficas, formas de controle e expectativas de autonomia e domínio de senhores e cativos.

---

<sup>1</sup> Ver processos crimes: Arquivo Nacional, Corte de Apelação, caixa 3668, processo 5347 (ano 1866), Taubaté; caixa 3699, processo 1022, Itu; caixa 3878, processo 1 (ano 1855), São José do Rio Preto; caixa 3668, processo 6025 (ano 1868), Atibaia; caixa 3709, processo 3620 (ano 1861), São João Del Rey; e caixa 94, processo 2186 (ano 1871), Uruguaiana.

Reconhecidos pela Igreja ou somente pelas normas costumeiras das comunidades de senzalas, os padrões conjugais estavam associados a escolhas maritais, étnicas, afetivas e hierárquicas. Quais as determinações e impactos das escolhas maritais? Somente políticas senhoriais? Influências de homens ou mulheres mais velhos? Diferenças de incorporações geracionais em diferentes comunidades escravas?<sup>2</sup> No Brasil, via de regra, os casamentos sancionados pela Igreja eram realizados por escravizados pertencentes a um mesmo plantel-fazendeiro, sendo raros entre escravizados de proprietários diferentes. Representariam arranjos maritais, alianças e conexões na mesma escravaria, sancionadas pelos senhores. Mas isso não significa dizer que africanos não podiam formar “casamentos estendidos” (rituais ou relações) com escravizados de outras fazendas.

Investigações baseadas em registros paroquiais conseguiram demonstrar os impactos do comércio atlântico e os padrões de origem dos africanos. Para os casamentos entre escravos, tem sido possível abordar estratégias nos arranjos familiares e de compadrio através de escolhas matrimoniais e de testemunhas-padrinhos. O uso de tais fontes para analisar as sociabilidades e parentescos escravos oscilou entre modelos explicativos que enfatizavam: 1) os regimes demográficos e econômicos, como áreas mais conectadas ao tráfico atlântico ou de grandes propriedades e com muitos escravos, favorecendo o acesso ao casamento e oportunidades de escolhas; 2) a lógica senhorial, promovendo casamentos como forma de controle social; e 3) as dimensões da autonomia e cultura escrava na definição de tais arranjos familiares e escolhas matrimoniais.<sup>3</sup>

Neste artigo abordamos comparativamente os padrões demográficos em duas áreas da escravidão nas Américas: áreas de *plantation* no Brasil e Cuba. Na última década, têm sido retomados estudos com enfoques comparativos, avaliando experiências e narrativas, envolvendo montagens econômicas, políticas de domínio e abolicionismo, alcançando várias sociedades escravistas e com escravizados nas Américas.<sup>4</sup> Na bibliografia mais antiga, as perspectivas comparadas ou com o objetivo de construir tipologias eram, em grande medida, sustentadas por uma base empírica geralmente frágil. Cabe destacar também novas problemáticas historiográficas, especialmente com questões teóricas relativas à chamada

---

<sup>2</sup> Para estudos mais recentes sobre casamentos, ver: (Freire, 2005 e 2012).

<sup>3</sup> Ver: (Costa, 1984 e 1981; Faria, 1998; Florentino; Goés, 1997; Metcalf, 1987 e Slenes, 1999).

<sup>4</sup> Ver: (Azevedo, 2003; Brito, 2016 e 2018; Gomes, 2016; Marquese, 2003, 2004, 2005, 2011, 2015, 2016; Mata, 2011 e 2015).

segunda escravidão, paisagens, mercado e economia-mundo nos estudos de Marquese, Parron, Tomich e Salles. Essas perspectivas podem ser adicionadas aos estudos que considerem espaços e paisagens, mas não percam de vista as inflexões nas políticas de domínio e formas do controle sobre os escravos.<sup>5</sup> Assim, ensaiamos uma abordagem comparativa sobre a demografia dos casamentos de africanos em duas áreas, no Brasil e em Cuba, nos séculos XVIII e XIX.

### Planícies e vales do atlântico: uma breve comparação

As montagens econômicas da escravidão no Brasil Oitocentista foram especialmente africanas. Se o Vale do Paraíba era fundamentalmente escravo, como demonstrou Salles, este era africano (Salles, 2008). Vassouras seria o coração. O censo de 1872 contabilizou para este município 39.253 habitantes. Destes, 20.158 (51,35%) eram escravizados e 19.085, livres. Das cinco paróquias existentes, duas concentravam os maiores índices de escravizados: Nossa Senhora da Conceição e Paty do Alferes. Somavam, pois, 64% da população total do município, e os escravizados, 71%. A paróquia Conceição contabilizava 2.474 homens e 1.987 mulheres, somando 4.461 livres. Os escravizados se dividiam entre 3.632 homens e 2.571 mulheres, num total de 6.203. Já em Paty do Alferes, havia 3.361 homens e 2.992 mulheres entre os livres, enquanto os escravizados perfaziam 4.567 homens e 3.520 mulheres. Nessas duas paróquias, os escravizados somavam mais de duas vezes o número de livres. Isso na década de 1870 e, portanto, vinte anos após o fim do tráfico atlântico. Para Vassouras, os registros de óbitos também nos permitem aproximações demográficas. Escravizados corresponderam a 3.160 registros de óbito no livro paroquial, sendo 2.014 homens e 1.146 mulheres. Homens eram a maioria, com exceção do ano de 1871, o único em que o maior quantitativo de mortes foi de mulheres. Dentre os que receberam assento no livro da paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras, os homens representavam 63,73% e as mulheres 36,27%. Estes números reiteram a maior proporção de homens nos plantéis escravistas em Vassouras. Além disso, diferentes classificações e informações sobre os mortos sugerem padrões de mortalidade e desigualdade em Vassouras. Pardos, negros e brancos livres foram somados na categoria “cor” correspondente. O corpus documental dedicado às pessoas livres evidencia o maior quantitativo de brancos,

---

<sup>5</sup> Ver: (Marquese, 2006, 2008, 2009, 2010 e 2013; Parron, 2007; Muaze; Salles, 2015).

exatamente 46,37% (1.628) do total dos indivíduos analisados para os anos de 1840 a 1880. Para igual período, libertos, forros, pretos e pardos totalizavam 23,30% (818), portanto, aproximadamente 50% do total dos brancos. Importa mencionar estarem os pretos em minoria, correspondendo a 85 (2,42%) homens e 100 (2,85%) mulheres. Os pardos representavam 13,67% (480), sendo 256 (7,29%) homens e 224 (6,38%) mulheres.

No tocante à dimensão africana de Vassouras, podemos revisitar a base empírica dos escravizados a partir dos inventários *post mortem* no período de 1825 a 1865. De início consideramos o universo de 7.468 africanos, que aparecem com diferentes nomenclaturas associadas às origens – “nações” –, no caso, os portos africanos. É possível identificar pelo menos 28 nomenclaturas com três ou mais registros. Cerca de 69% dos escravizados africanos aparecem nas nomenclaturas de “nações”: congo (1.365), benguela (1.218), cabinda (1.119) e moçambique (1.285). Qual seja, quase cinco mil escravizados africanos aparecem associados a estas quatro nomenclaturas, com destaque para africanos orientais que somavam um em cada africano entre os mais representados. A maior força era mesmo dos africanos do Congo Norte com as nomenclaturas de “nações” congo e cabinda. Eles representavam 51,8% desses africanos e 34,5% do total de africanos listados em Vassouras nos inventários. Entre as nomenclaturas de “nações” que aparecem com mais de cem registros: angola (450), mina (357), monjolo (323), rebolo (302), inhanbane (185) e moange (121). Elas reúnem 1.738 africanos, perfazendo cerca de 77,3% dos africanos restantes. Desses, temos 68,8% de africanos centro-ocidentais, 21% de africanos orientais e 10,6% de africanos ocidentais. Assim, do total de africanos com nomenclaturas de origem que aparecem com mais de cem registros nos inventários em Vassouras, entre 1825 e 1865, temos 5,3% de africanos ocidentais, 21,8% de africanos orientais e 72,9% de africanos centro-ocidentais. Com mais de dez e até 99 registros, aparecem africanos em dez diferentes nomenclaturas de “nações”: cabundá (27), calabar (20), ganguela (88), macua (15), mofumbe (46), mossena (13), mufumbe (18), munhaca (18), quilimane (29) e quissama (27), sendo 6,6% de africanos ocidentais e 18,9% africanos orientais, mais uma vez sobressaindo os africanos centro-ocidentais. No geral, os africanos ocidentais – com cinco diferentes nomenclaturas: mina, calabar, cabo verde, são tomé e nagô – somam 5,6% dos inventariados em Vassouras, destacando-se o percentual de mulheres africanas ocidentais, com 44%. Enquanto isso, os africanos orientais vão somar 21,3% em oito nomenclaturas: moçambique, inhanbane, macua, sofala, mojav, mossena, sena e quilimane. O impacto de mulheres africanas orientais é reduzido, perfazendo apenas 19,7%. Já os africanos

centro-ocidentais somaram 73,1%, sendo que mais de 80% aparecem entre 13 nomenclaturas: angola, benguela, cabinda, cassange, congo, monjolo, rebolo, muange, mofumbe, ganguela, cabundá, songo e quissama. As variações entre as mulheres africanas centro-ocidentais são maiores, além de estarem distribuídas em dezenas de nomenclaturas. As oriundas das áreas Congo Norte vão variar de 22 a 28%, enquanto aquelas das áreas ao sul de Angola, entre 35 e 40%. Para além dos padrões de posse, clivagens do impacto africano e suas gerações sugerem questões sobre a montagem e desenvolvimento da escravidão em áreas de *plantation*, especialmente as consequências nos arranjos transétnicos, intra e interplantéis. Ecologias e paisagens cafeeiras igualmente poderiam ser conformadas pelos impactos africanos e subsequentes gerações de crioulos. A paulatina incorporação de gerações de africanos – entre 1820 e 1850 – em pequenos, médios e grandes plantéis pode ter significado a diminuição e/ou aumento das oportunidades marítimas, assim como afetado a variação dos conflitos conjugais.

Para Cuba, analisamos a região de Guanabacoa, localizada a sudeste da baía de Havana. A explosão da economia de *plantation* na ilha acontece a partir da segunda metade do século XVII. O povoado de Guanabacoa, criado em 1550 para reunir índios que vagavam nas proximidades, se transforma numa região de concentração de *fincas* açucareiras já no final do século XVII. Apesar dos poucos dados, sabe-se que a região vai conhecer um desenvolvimento econômico no século XVIII. Em 1739, a criação da Real Cia. de Comércio de Havana incrementa a economia, dando à produção açucareira importantes sinais de crescimento. Entre 1741 e 1747, há a instalação de pelo menos trinta novos engenhos nas proximidades de Havana. Em 1751, os 81 engenhos da região produziam 250 mil arrobas para exportação. No início da década seguinte, o número de engenhos aumentava em quase 20% e a produção, 50%, aproximadamente. Em Guanabacoa, o engenho Nuestra Señora de Loreto y San Nicolas produzia, nessa época, 14.923 arrobas. Dos engenhos das cercanias de Havana, entre 1754 e 1757, Guanabacoa contava com 24. A mão de obra escrava africana daria os sons e os ritmos da produção açucareira. A média de escravos por engenho salta de 30-40, em 1762, para 70, em 1792. Nas últimas décadas do século XVIII, há a ampliação de novas áreas de cultivo em toda a ilha (Mozote, 2008, p. 60-77; 83). A população escrava em Cuba cresceu extraordinariamente, e em Guanabacoa não foi diferente, chegando a ter, depois de Havana, a segunda maior concentração nos últimos anos do século XVIII. O recenseamento de 1774 registrou uma população de 7.998 pessoas, com os escravos alcançando 38,7%. A população masculina predominava, sendo que de cada dez escravos, apenas dois eram mulheres. O recenseamento de 1792 aponta um crescimento de

27% da população escrava de Guanabacoa, embora com uma pequena diminuição proporcional, com relação à população livre, havendo o maior equilíbrio entre homens e mulheres. Nessa época, a população escrava em Cuba atingia 54.152, representando 31% do total. Notável também era o crescimento da população negra livre, alcançando 10,7% (Kiple, 1976, p. 25-30).

### Casando e desfazendo nós

Para o Brasil, no século XIX, numa área cafeeira; e para Cuba, numa área açucareira no século XVIII, propomos – a partir de registros eclesiásticos de casamentos de escravizados – verificar os desenhos demográficos dos padrões matrimoniais nos casamentos entre escravizados, principalmente os africanos, considerando suas origens, escolhas e opções. Levando em conta os arranjos dos casamentos em pares e as proporções de africanos por nomenclaturas de “nações” é possível sugerir significados nas escolhas maritais, via casamentos católicos sancionados pela Igreja.

Para Vassouras, consideramos o período de 1828 a 1864, analisando 539 registros do livro de casamentos de escravizados da paróquia da Conceição, perfazendo 1.078 cativos. Para quase a metade dos escravizados registrados como cônjuges, nada conhecemos sobre suas origens, africanas ou crioulas. Para 584 dos escravizados, identificamos 80,1% de africanos e 19,9% de crioulos. Porém, para o total de africanos, só conhecemos a origem de 54,3%, pelas “nações” e suas nomenclaturas das áreas e portos de embarque. Na Tabela 1, temos um perfil africano dos escravizados em Vassouras, considerando as nomenclaturas que aparecem nos registros eclesiásticos de casamentos e naqueles dos inventários.

**Tabela 1** - Africanos nos registros eclesiásticos de casamentos e nos inventários *post mortem*, Vassouras (século XIX)

Nomenclaturas e regiões Africanas	Inventariados %	Casados %	Total %
Africanos ocidentais	403 (5,6)	7 (2,8)	427 (5,6)
Africanos orientais	1.539 (21,3)	26 (10,3)	1.589 (20,8)
Africanos centro-ocidentais	5.295 (73,1)	219 (86,9)	5.602 (73,6)
Total	7.237 (100)	252 (100)	7.618 (100)

Fonte: Arquivo Nacional, Fundo Judiciário, Inventários (1825-1865) e Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (Iphan), Vassouras, Registros de casamentos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1828-1864).

Em Vassouras, desconsiderando os impactos demográficos via composição de plantéis – entre pequenos proprietários e grandes fazendeiros –, os africanos ocidentais e orientais tinham menos possibilidades de – através dos casamentos – construir conexões étnicas com outros africanos com as mesmas nomenclaturas de “nações” e provenientes das mesmas áreas de embarque. Pelo menos quatro entre dez mulheres africanas (45%) provenientes do sul de Angola – especialmente aquelas com a nomenclatura benguela – casavam com homens de outras identidades-nomenclaturas. Os maiores percentuais ficavam com as mulheres africanas do Congo Norte: mulheres congos com 55% e mulheres cabindas com 66,6%. Entre os homens cabindas somente 22,2% casavam com mulheres da mesma origem. Dos homens cabindas que casavam com mulheres africanas de outras nomenclaturas de “nações”, 40% o faziam com africanas orientais (moçambique e inhambane). De cada dez homens cabindas que casavam com mulheres escravizadas de outras origens, pelo menos quatro o faziam com mulheres crioulas. O maior interesse de homens africanos por mulheres crioulas (filhas de quais mães africanas?) aparece bem indicativo nos índices dos homens africanos angolas. Nos registros de casamentos, nenhum homem africano angola aparece se casando com mulher angola. Porém, 35% casavam com mulheres crioulas e 30%, com mulheres do Congo Norte (cabindas e congos). Além de indagar quais as origens das mães e pais dessas mulheres crioulas, poderíamos perguntar se seriam – tais cônjuges masculinos – homens africanos angolas velhos. Essas seriam mulheres crioulas mais jovens e que conformavam um mercado marital para homens africanos mais velhos naqueles plantéis, ou homens africanos recém-incorporados? Elas também podiam ser mais velhas ou filhas de mulheres africanas mais velhas. Ainda mais com as nomenclaturas angola, congo e cabinda. Se assim fossem, poderíamos pensar analiticamente em escolhas maritais informadas – a despeito dos padrões de posse das escravarias – também por arranjos étnicos geracionais africanos. Os homens africanos benguelas também pouco se casavam com mulheres benguelas.

Seria fundamental repensar os poderes femininos nas escolhas, também considerando as perspectivas de alianças, que incluíam proteção, especialmente para aquelas mulheres já com filhos. Os números e padrões dos registros paroquiais são opacos a respeito dessas escolhas e alternativas associadas às faixas etárias e mesmo às idades geracionais dos africanos em cada plantel. Quem casava mais jovem: os homens ou as mulheres africanas? Em quanto tempo, em média, se casava um africano após a sua incorporação num dado plantel? Não podemos desconsiderar

as imposições senhoriais em várias ocasiões, assim como as políticas de incorporar – comprar – mulheres para se casarem, com a perspectiva de aumentar os plantéis com a reprodução. Mas e as dimensões africanas de alianças? Por que verificamos, por exemplo, mais índices de mulheres africanas congos casando com homens africanos benguelas, assim como mulheres africanas benguelas casando com homens africanos congos? Embora ambos fossem provenientes das áreas Congo Norte, por que as mulheres africanas congos não se casavam com homens africanos cabindas? Quem sabe podia haver muitas diferenças étnicas entre os africanos do Congo Norte que estavam sendo incorporados em Vassouras, oriundos dos conflitos civis na região, como apontou Thornton? As mulheres do Congo Norte, por sua vez, aparecem escolhendo ou sendo escolhidas por homens africanos benguelas (43,7%) ou, um pouco menos, por homens angolas (28,5%). Enquanto isso, mulheres africanas angolas estavam optando mais pelos homens africanos do Congo Norte (57,2%). Também interessantes foram os padrões das mulheres africanas orientais – com as nomenclaturas moçambique –, que aparecem, quatro em cada dez, se casando mais com homens africanos cabindas.

Para Cuba, analisamos os registros de casamentos de escravos da paróquia de Guanabacoa, ao longo do século XVIII.<sup>6</sup> Entre os anos de 1701 e 1800, são registrados 1.325 enlases matrimoniais, reunindo 2.650 escravos, entre africanos e os nascidos naquela colônia. De 27% (721) das pessoas que casaram, não conhecemos a naturalidade. Os africanos representavam 61,5%, enquanto 38,5% eram nascidos em Cuba, sendo 5% classificados como pardos. Entre os africanos – ao contrário das tendências do tráfico atlântico –, há um equilíbrio de homens e mulheres, com 54% e 46%, respectivamente. Do total de casamentos, temos 66,2% (877) envolvendo cônjuges (em pares) da mesma naturalidade/origem. Mas, considerando aqueles com naturalidade identificada, esse número cai para 535, sendo 290 (54,2%) de cativos cubanos e 245 (45,8%) de cativos africanos.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Ver: <https://www.slavesocieties.org/collections/cuba>.

<sup>7</sup> Ver os estudos de Alejandro de La Fuentes sobre população e demografia africana em Cuba, nos séculos XVI e XVII. Sobre os africanos e suas identidades, ver: (Fuentes, 1990).

**Tabela 2 - Casamentos de escravos em Guanabacoa, Cuba (século XVIII)**

Casamentos de escravos (1701-1800)	Registros	%
Homens africanos x mulheres africanas das mesmas “nações”	245	18,5%
Homens africanos x mulheres africanas de “nações” diferentes	262	19,8%
Homens cubanos x mulheres cubanas	290	21,9%
Homens x mulheres com naturalidade indeterminada	342	25,8%
Homens x mulheres com naturalidade indeterminada (para um dos cônjuges)	37	2,8%
Homens cubanos x mulheres africanas	32	2,4%
Homens africanos x mulheres cubanas	117	8,8%
Total de matrimônios	1.325	100%

Fonte: Registros de casamentos de escravos em Guanabacoa, 1701-1800. <https://www.slavesocieties.org/collections/cuba>.

Considerando apenas os casamentos entre escravizados com nomenclaturas, temos 946, ou seja, em quase 30% dos casamentos não são assinaladas as naturalidades, nomenclaturas de origens e/ou “nações”, ou aparecem, em raros casos, apenas para um dos cônjuges. Temos assim 53,6% das uniões envolvendo cônjuges africanos; 30,6%, cônjuges cubanos e 15,8%, um cônjuge cubano e um africano. Entre os matrimônios envolvendo cônjuges africanos – ao contrário de várias partes do Brasil, nos séculos XVIII e XIX –, verifica-se uma maior quantidade de casamentos entre origens ou nomenclaturas de “nações” diferentes, com 51,7% (262). Africanos da mesma “nação” casavam entre si em 48,3% (245) dos casos.

Mas qual o peso demográfico africano em Guanabacoa, mesmo considerando que estamos tratando sempre de pares, envolvendo homens e mulheres? Dos 705 crioulos (nascidos em Cuba), 5,4% aparecem classificados como pardos. As mulheres crioulas se destacavam, com 58,9% da população e 43,2% do total de mulheres envolvidas nos casamentos. Na população masculina, os africanos se destacavam com 66,5%, participando os homens crioulos em 34% dos casamentos. Sobressaem, assim, os casamentos entre africanos ou com um homem africano e uma mulher crioula. Comparando as nomenclaturas de “nações” para 1.187 africanos dos registros paroquiais de Guanabacoa, ao longo do século XVIII, e a amostra de 4.127 africanos das principais nomenclaturas de

“nações” de inventários analisados por Friginals, entre 1760 e 1769, temos:

**Tabela 3** - Africanos (por grandes regiões de embarque), Cuba (século XVIII)

Regiões africanas	Casamentos em Guanabacoa (século XVIII)	Inventários <i>post mortem</i> (1760-1769)
África Central	35,4%	31,6%
África Ocidental	64,8%	62,3%
África Oriental	0,5%	6,1%

**Tabela 4** - Principais “nações” africanas, Cuba (século XVIII)

“Nações” africanas	Casamentos em Guanabacoa (século XVIII)	Inventários <i>post mortem</i> (1760-1769)
Congo	411 (35,4%)	1.305 (31,6%)
Carabali	483 (41,6%)	1.090 (26,4%)
Lucumi	79 (6,8%)	354 (8,6%)
Mandinga	72 (6,2%)	560 (13,6%)
Mina	49 (4,2%)	248 (6%)
Arara	16 (1,4%)	168 (4,1%)
Ganga	46 (3,95%)	151 (3,65%)
Macua	2 (0,2%)	134 (3,25%)
Moçambique	3 (0,25%)	117 (2,8%)
Total	1.161 (100%)	4.127 (100%)

Fonte: Registros paroquiais de casamentos de Guanabacoa (1701-1800). Ver: <https://www.slavesocieties.org/collections/cuba> e adaptação das Tabelas 2-4 de FRAGINALS, Manuel Moreno. *Africa in Cuba: a quantitative analysis of the African population in the island of Cuba*. In: RUBIN, Vera; TRUDEN, Arthur (ed.). *Comparative perspectives on slavery in New World plantation societies*. New York: New York Academy of Sciences, 1977. p. 187-203, citado em Hall (2005), Tabela 2.3.

Destacam-se os africanos ocidentais, tanto os carabalis, nomenclatura que incluía diferentes povos vindos através da Baía de Biafra, como minas, araras e lucumis, provenientes da Costa do Ouro e da Baía de Benim, além de mandingas e gangas, de Serra Leoa. Enfim, africanos ocidentais de diversas línguas, regiões e povos. Em seguida, apareciam os africanos centrais. De qualquer modo, congos e carabalis representavam,

respectivamente, 58% e 75,3% dos africanos nas amostras de inventários e nos matrimônios cubanos. Calculando a quantidade de africanos e a proporção de homens e mulheres, encontramos resultados indicativos. Embora houvesse sempre – em termos de padrões – mais homens recém-desembarcados pelo tráfico atlântico, num índice que poderia alcançar, em algumas áreas e períodos, a proporção de duas a três mulheres para cada dez homens, verificamos em Guanabacoa, através dos registros paroquiais, alguns números invertidos. Havia mais mulheres do que homens carabalis e gangas casando. Para o restante dos africanos, há um relativo equilíbrio entre homens e mulheres, na proporção de seis para quatro.

Apontamos alguns padrões de casamentos e arranjos maritais africanos indicativos para Guanabacoa, a partir dos registros eclesiásticos. Primeiramente, o impacto das escolhas matrimoniais entre africanos da mesma origem, nomenclatura e/ou “nação”. Os congos perfaziam 36,4% do total, sendo 57,2% homens e 42,8% mulheres. No geral, 51,4% casavam fora de sua “nação”, e com crioulos. Mas o homem congo o fazia 57,4% das vezes, enquanto as mulheres, 43,2%. O contrário acontecia com os carabalis. Eram 41,6% dos africanos no total de registros, sobressaindo as mulheres com 51%. Também casavam, em geral, fora da mesma “nação”, porém, as que contraíam matrimônio em maior quantitativo eram mulheres carabalis, com 51,2%. Já os gangas, representando 3,7% dos africanos, casavam em maior número (tanto homens, como mulheres) fora da mesma “nação”, numa proporção de 87%.

Também destacamos as possíveis preferências e interdições das mulheres africanas. A mulher mandinga correspondia a 5,5% das africanas, mas 80% delas se casam com homens crioulos e com africanos de “nações” (nomenclaturas) diferentes. Dessas, apenas 16,6% tinham enlaces com homens crioulos. daquelas que se uniam a africanos de outras origens, 54% casavam com congos e carabalis. E apenas 12,5% contraíam casamento com africanos minas e lucumis. Elas não se casam com homens gangas, talvez indicando algumas interdições e parentesco ritual, uma vez que ambas as origens eram da África ocidental, vindas de Serra Leoa e possivelmente falantes da mesma língua, embora muitos pudessem ser mulçumanos. Para determinadas nomenclaturas de “nações”, avaliámos diferentes padrões. Por exemplo, a mulher mina, 3,7% do total de africanas, também se casava preponderantemente fora da sua “nação”. Cerca de 75% delas se casavam com homens crioulos e africanos, sendo que os primeiros, na ordem de apenas 20%. Elas se casavam mais com homens africanos carabalis, seguidos de homens africanos gangas

e congos. A mulher com nomenclatura mina quase não aparece casando com homens lucumis, certamente revelando as tensões e interdições entre africanos ocidentais classificados como minas em Cuba, embarcados na Costa do Ouro (São Jorge de El Mina), sendo ashantes e fantes, enquanto os lucumis eram embarcados na Baía do Benin, vindos do império de Oyo. Vejamos outros padrões: a mulher lucumi, 6,7% do total de africanas, igualmente se casava mais fora da sua “nação”, com o índice de 81%. Porém, tal qual a mulher africana mina, percebem-se as interdições entre os classificados minas e lucumis, com poucos casamentos entre si. O destaque aqui está no índice de casamentos dessas mulheres com homens congos (43%), que denota as alianças entre africanos centrais congos com africanas ocidentais minas e lucumis, num cenário de maioria africana carabali, tanto de homens como de mulheres.

O contrário se dava em termos de alianças das mulheres gangas, que casavam, em 88% dos casos, fora da sua “nação”, preferencialmente com homens congos e carabalis, mas pouco com minas e lucumis. Esses dados sugerem uma maior quantidade de mulheres crioulas nascidas em Cuba no mercado matrimonial. Elas se casavam com cubanos, mas também com homens africanos, na proporção de um em cada três. Já o homem crioulo raramente procurava (ou era procurado) pela mulher africana. Apenas um em cada dez se casavam com africanas. Dos homens crioulos casados com africanas, destacam-se as mulheres congos e carabalis, representando 75%. Já entre os homens africanos que se casavam com crioulas destacam-se os carabalis, que, no período de 1771 a 1800, representaram 84% dos casamentos. Outras investigações poderão indicar um processo de *crioulização* demográfica, com o aparecimento de crioulas filhas de mulheres carabalis da primeira geração. Daí, talvez, a explicação para a preferência de homens carabalis por mulheres crioulas, embora proporcionalmente não houvesse escassez de mulheres carabalis. Reforçando o quadro demográfico, congos e carabalis representaram 89% dos casamentos de africanos da mesma “nação”-nomenclatura. Mas há diferenças quando eles resolveram casar entre si, de forma cruzada. Os homens congos casavam-se com as mulheres carabalis em 67% dos casos, enquanto os homens carabalis se uniam às mulheres congos em apenas 52% dos casos.

Novas pesquisas identificando as tendências demográficas da escravidão em Cuba, considerando os dados do tráfico atlântico, os padrões diferenciados de posse em áreas de café e açúcar, assim como o uso de outras fontes qualitativas de natureza diversa – inclusive as memórias geracionais – poderão sugerir análises mais detalhadas e conectadas

com os padrões demográficos que emergem dos registros paroquiais.<sup>8</sup> Ainda precisamos saber mais sobre a família escrava em Cuba, o interior das fincas, as lógicas senhoriais, a política de controle, as expectativas dos escravos africanos, a cultura material, os espaços sociais e a arqueologia das *plantations*.<sup>9</sup> E o interior das senzalas e as formas de controle, segundo os manuais, a história intelectual e a história social (Marquese, 2005)? Comparando com os estudos realizados no Brasil, que utilizam os registros paroquiais, sobre casamentos de escravos, temos um interessante índice maior de casamentos entre origens diferentes, assim como aqueles entre crioulos e africanos.<sup>10</sup> De qualquer modo, não sabemos profundamente como os mais variados africanos redimensionaram essas nomenclaturas nos termos das suas próprias vivências e identidades. Afinal, o que era ser “congo”, “carabali”, “mandinga” nas fincas açucareiras e nas senzalas (barracões) cubanas? Precisamos analisar detalhadamente a vida escrava no barracón e os casamentos de escravos de diferentes senhores cubanos/espanhóis, além da própria legislação colonial (Fuentes; Diaz, 2007),<sup>11</sup> além de avançar na análise sobre as “nações” africanas em Cuba e saber como os africanos com estratégias de organização e formação de identidades podiam estar agenciando redes e alianças.<sup>12</sup> A agregação de dados dos registros paroquiais pode ser um caminho de análise muito útil.

### Considerações finais

No Brasil, os casamentos de escravizados, apesar de reconhecidos pela igreja católica, foram, por muito tempo, considerados inexistentes. O grande número de homens, desproporcional à quantidade de mulheres trazidas pelo tráfico negreiro, e a falta de interesse dos proprietários (poderia dificultar a negociação de um dos cônjuges) eram as justificativas correntes que explicariam a não incidência de matrimônio entre escravizados.

---

<sup>8</sup> Perspectivas comparativas sobre as populações escravas entre Brasil, EUA e Cuba aparecem em Begard (2007).

<sup>9</sup> Para um estudo recente sobre as formas de resistência e colaboração dos escravos cubanos nos barracões e plantações no século XIX, ver: (Barcia, 2008).

<sup>10</sup> Para análises sobre escolhas étnicas dos casamentos de escravos africanos no Brasil – Rio de Janeiro e Bahia –, no século XVIII, ver: (Schwartz, 1988a; Sweet, 2003; Soares, 2007; Parés, 2005).

<sup>11</sup> Ver especialmente: (Fuentes, 2007).

<sup>12</sup> Para as possibilidades de conexões e arranjos intranações e internações em Cuba, a partir das organizações dos Cabildos de Nación, ver: (Childs, 2006).

Havia mesmo quem argumentasse sobre uma suposta promiscuidade nas senzalas.<sup>13</sup> Desde o século XVII, há evidências de registros de casamentos em várias paróquias do Rio de Janeiro e da Bahia. Em 1711, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia já reafirmavam como legítimos os enlaces matrimoniais de escravizados ou entre pessoas livres e escravizadas. Rezavam as Constituições que os senhores não podiam impedir os casamentos de seus escravizados, nem tampouco separá-los após o matrimônio.<sup>14</sup> Provavelmente, grande parte dos proprietários não cumpriu esse “direito divino”. Para muitos, não haveria interesse em incentivar as uniões sacramentadas pela Igreja e, até mesmo, as ligações consensuais estáveis dos seus escravizados. Novos estudos, principalmente relacionados à demografia, destacaram como os escravizados forjaram laços familiares consensuais ou não, embora ainda possamos conhecer mais sobre a dinâmica dos casamentos. Até que ponto os senhores conseguiram intervir na vida e organização familiar dos africanos escravizados, mesmo quando estes escolheram a legitimação do sacramento cristão para constituírem suas famílias? O que significavam – numa determinada área – os casamentos para os africanos e para as primeiras gerações de crioulos? Em que medida padrinhos de batizados ou testemunhas de casamentos reconfiguravam as alianças nas senzalas e também fora delas? Robert Slenes ampliou o debate a respeito do matrimônio, destacando os laços familiares, especialmente a endogamia entre casais africanos e casais de crioulos. Citando vários estudos mais recentes, avaliou como os registros de casamentos entre escravizados aparecem desiguais (em termos quantitativos e de frequência) para o Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Minas Gerais, nos séculos XVIII e XIX, e como, em algumas áreas, evidenciavam a diminuição de uniões entre escravizados sacramentadas pela Igreja através de matrimônio. As diferenças entre os índices de nupcialidade estariam – por exemplo – tanto nas práticas dos escravizados e nas políticas de domínio, como na presença da Igreja com maior força em determinadas regiões, pressionando talvez os senhores e a população livre para uma maior formalização na configuração das relações familiares (Slenes, 1999, p. 78-115).

Para áreas de *plantation* nos Estados Unidos, vários estudos têm destacado como podia haver sentidos econômicos, rituais e étnicos nos

---

<sup>13</sup> Ver as críticas pioneiras de Graham (1979); Schwartz (1988b) e Slenes (1988).

<sup>14</sup> Ver: (Campos; Merlo, 2005; Silva, 1984).

matrimônios e arranjos familiares.<sup>15</sup> Para os estudos no Brasil, o que nem sempre é possível identificar nos matrimônios de escravizados é a faixa etária cronológica das mulheres e dos homens, e, mais ainda, a idade geracional. Representariam não apenas pessoas mais velhas, por exemplo, mas igualmente aqueles mais antigos na região e plantel. E devemos ainda considerar o número reduzido de mulheres nos plantéis, especialmente de africanas.

Para diferentes regimes demográficos, é fundamental considerar que os homens africanos que aparecem nos registros eclesiásticos podiam ter também casamentos estendidos, ou seja, interesse em ter esposas em fazendas distintas. Sem falar em áreas onde havia mais esposos e pais ausentes. Seriam situações complexas que requerem cuidado diante de abordagens generalizantes e mesmo sexistas (Dunaway, 2003, p. 62-64). Assim, as dimensões limitadas dos casamentos religiosos, que não seriam necessariamente antagônicos àqueles estendidos – podemos pensar em encontros de fim de semana –, articulavam escravizados de fazendas diferentes. Para Vassouras e outras áreas do Vale do Paraíba, há inúmeros processos crimes que revelam conflitos, confrontos, tensões e alianças de fugitivos que procuravam outras fazendas, buscando apoio, e podendo também manter laços familiares. Na perspectiva da circunvizinhança, Kaye destaca a possibilidade de se abordarem os laços de parentesco interplantações, fazendas e senzalas. Haveria assim vista grossa, negociações invisíveis e expectativas senhoriais e fundamentalmente escravas de casamentos ampliados e relações de parentesco (Kaye, 2007, p. 64-69).

Não podemos correr o risco de analisar esses casamentos numa dimensão atemporal, como muitas vezes acontece em estudos que se baseiam exclusivamente em análises cliométricas. Tanto para Cuba como para o Brasil, as primeiras gerações poderiam significar permanências de padrões de poligamia-poligenia e formação de comunidades africanas transétnicas ou, para africanos mais tardios, expectativas geracionais com diferentes dimensões (Berlin, 1998, p. 189-191). Índices das escolhas das mulheres crioulas sugerem pensar numa economia política que podia articular os interesses dos fazendeiros (adquirindo homens e mulheres africanos com expectativas de casamentos futuros nas suas propriedades) com as conexões culturais de parentesco formuladas nas senzalas e com significados próprios. Seria assim possível pensar em arranjos

---

<sup>15</sup> Ver: (Malone, 1992 ; Stevenson, 1996).

geracionais dos africanos e dos crioulos, determinados tanto pelas mães africanas das cônjuges crioulas, como pelos africanos mais velhos que podiam ter preferência nas escolhas (Morgan, 1998, p. 534-535). Herbert Gutman, em estudo pioneiro, alertou para a possibilidade de se abordar como os próprios escravos podiam reconhecer as diferenças e os significados dos casamentos sancionados pela Igreja ou pelos seus senhores, e aqueles estendidos e sob normas das suas próprias comunidades e crenças (Gutman, 1976, p. 281).

Enfim, para verificar experiências, identidades e arranjos de parentesco numa área de *plantation*, podemos também considerar os padrões de casamentos, especialmente dos africanos.<sup>16</sup>

## Fontes

Arquivo Nacional. Fundo Judiciário, Inventários (1825-1865) e Corte de Apelação  
Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (Iphan). Vassouras, Registros de casamentos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (1828-1864)  
Slave Societies Digital Archive. Registros de casamentos de escravos em Guanabacoa (1701-1800)

## Referências

- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003.
- BARCIA, Manuel. *Seeds of insurrection: domination and resistance on western Cuban plantations, 1808-1848*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2008.
- BEGARD, Laird W. *The comparative histories of slavery in Brazil, Cuba, and the United States: new approaches to the Americas*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007. p. 96-131.
- BERLIN, Ira. *Many thousands gone: the first two centuries of slavery in North America*. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1998.
- BRITO, Luciana Cruz. Perspectivas sobre as relações raciais nos Estados Unidos por meio do antiexemplo da sociedade brasileira: as impressões dos abolicionistas negros norte-americanos e de imigrantes confederados. In: MACHADO, Maria Helena P. T.; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Emancipação, inclusão e exclusão: desafios do passado e do presente*. São Paulo, Edusp, 2018. p. 375-386.
- \_\_\_\_\_. The crime of miscegenation: racial mixing in slaveholding Brazil and the threat to racial purity in post-abolition United States. *Revista Brasileira de História*, v. 37, p. 1-24, 2016.
- BURMEISTER, Ana Maria de Oliveira. A nupcialidade em Curitiba no século XVIII. *História: Questões & Debates*, Curitiba, ano 2, n. 2, p. 63-68, jun. 1981.

---

<sup>16</sup> Ver: (Burmeister, 1981; Costa; Gutierrez, 1984; Costa; Slenes; Schwartz, 1987; Costa; Luna, 1981; Faria, 1998; Florentino; Goés, 1997; Guerzoni Filho; Netto, 1988; Metcalf, 1987; Motta, 1987; Silva, 1980 e 1984; Slenes, 1987).

- CAMPOS, Adriana Pereira; MERLO, Patrícia M. da Silva. Sob as bênçãos da Igreja: o casamento de escravizados na legislação brasileira. *Topoi: revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 326-360, jul./dez. 2005.
- CHILDS, Matt D. *The 1812 Aponte rebellion in Cuba and the struggle against Atlantic slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006. p. 103-119.
- COSTA, Iraci Del Nero da; SLENES, Robert W.; SCHWARTZ, Stuart B. A família escrava em Lorena (1801). *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 245-295, 1987.
- \_\_\_\_\_; GUTIERREZ, Horácio. Notas sobre casamentos de escravos em São Paulo e no Paraná (1830). *História: Questões & Debates*, Curitiba, ano 5, n. 9, p. 313-321, 1984.
- \_\_\_\_\_; LUNA, Francisco Vidal. Vila Rica: nota sobre casamentos de escravos (1727-1826). *África: revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, n. 4, p. 105-109, 1981.
- DUNAWAY, Wilma A. *The African-American family in slavery and emancipation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.
- FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 312-321.
- FLORENTINO, Manolo Garcia; GOÉS, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravizadas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. p. 153-159.
- FREIRE, Jonis. Legitimidade e casamento na Zona da Mata mineira: estudos sobre a família escrava. In: SOUSA, Jorge Prata de; ANDRADE, Rômulo Garcia de (org.). *Zona da Mata mineira: escravos, família e liberdade*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2012. p. 161-200.
- \_\_\_\_\_. Casamento, legitimidade e família em uma freguesia escravista da Zona da Mata mineira: século XIX. *Locus: revista do Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)*, Juiz de Fora, v. 11, p. 51-73, 2005.
- FUENTES, Alejandro de la. Esclavos africanos en La Habana: zonas de procedencia y denominaciones étnicas, 1570-1699. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, n. 20, p. 135-160, 1990.
- FUENTES, Maria de los A. Merino; DIAZ, Aisnara Pereira. *Matrimonio y familia em elingenio: uma utopia posible*, La Habana (1825-1886). Havana: Editorial Unicornio, 2007.
- GOMES, Flavio dos Santos. Africans and nations in the slave trade through parish registers: preliminary notes for comparative perspectives on Brazil and Cuba in the seventeenth century. *Tempo: revista do Departamento de História da UFF*, Niterói, v. 22, p. 451-466, 2016.
- GRAHAM, Richard. *A família escrava no Brasil colonial: escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 41-57.
- GUERZONI FILHO, Gilberto; NETTO, Luiz Roberto. Minas Gerais: índices de casamentos da população livre e escrava na comarca do Rio das Mortes. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 497-507, set./dez. 1988.
- GUTMAN, Herbert G. *The black family in slavery and freedom, 1750-1925*. New York: Vintage Books, 1976.
- HALL, Gwendolyn Midlo. *Slavery and African ethnicities in the Americas: restoring the links*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005. p. 36.
- KAYE, Anthony E. *Joining places*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.
- KIPLE, Kenneth F. *Blacks in colonial Cuba 1774-1899*. Gainesville: The University Presses of Florida, 1976.
- MALONE, Ann Patton. *Sweet chariot: slave family and household structure in nineteenth century Louisiana*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992. p. 230-240.
- MARQUESE, Rafael de Bivar; SALLES, Ricardo (org.). *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 99-162.
- \_\_\_\_\_. A Guerra Civil dos Estados Unidos e a crise da escravidão no Brasil. *Afro-Ásia: revista da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Ufba*, Salvador, v. 51, p. 37-71, 2015.
- \_\_\_\_\_. As desventuras de um conceito: capitalismo histórico e a historiografia sobre a escravidão brasileira. *Revista de História: revista do Departamento de História da USP*, v. 169, p. 223-253, 2013.

- \_\_\_\_\_.; PARRON, Tâmis. Revolta escrava e política da escravidão: Brasil e Cuba, 1791-1825. *Revista de Índias*, v. 71, p. 19-52, 2011.
- \_\_\_\_\_. O Vale do Paraíba cafeeiro e o regime visual da segunda escravidão: o caso da fazenda Resgate. *Anais do Museu Paulista*, v. 18, p. 83-128, 2010.
- \_\_\_\_\_.; TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). *O Brasil Império*. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 339-383.
- \_\_\_\_\_. Diáspora africana, escravidão e a paisagem da cafeicultura escravista no Vale do Paraíba oitocentista. *Almanack Braziliense*, v. 7, p. 138-152, 2008.
- \_\_\_\_\_. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 107-123, 2006.
- \_\_\_\_\_. Moradia escrava na era do tráfico ilegal: senzalas rurais no Brasil e em Cuba, c. 1830-1860. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 165-188, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Factores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. Paternalismo e governo dos escravos nas sociedades escravistas oitocentistas: Brasil, Cuba e Estados Unidos. In: FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda (org.). *Ensaio sobre a escravidão I*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003. p. 121-141.
- MATA, Iacy Maia. *Conspirações da raça de cor: escravidão, liberdade e tensões raciais em Santiago de Cuba (1864-1881)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- \_\_\_\_\_. Sentidos da liberdade e encaminhamento legal da abolição: Bahia e Cuba – notas iniciais. *Revista de História Comparada: revista do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 66-90, 2011.
- METCALF, Alida. Vida familiar dos escravos em São Paulo no século XVIII: o caso de Santana de Parnaíba. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 229-243, 1987.
- MORGAN, Philip D. *Slave counterpoint: black culture in the eighteenth century Chesapeake and Lowcountry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.
- MOTTA, José Flávio. A família escrava e a penetração do café em Bananal, 1801-1829. *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 71-101, jan./dez. 1987.
- MOZOTE, Reinaldo Funes. *De los bosques a los canaverales: una historia ambiental de Cuba 1492-1926*. Havana: Editorial Ciencias Sociales, 2008.
- MUAZE, Mariana; SALLES, Ricardo (org.). *O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.
- PARÊS, Luís Nicolau. O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia: revista da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Ufba, Salvador*, n. 33, p. 87-132, 2005.
- PARRON, Tâmis. Política do tráfico negreiro: o Parlamento imperial e a reabertura do comércio de escravos na década de 1830. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 1-3, p. 91-121, 2007.
- SALLES, Ricardo. *E o vale era o escravo: Vassouras, século XIX – Senhores e escravos no coração do Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988a. p. 314-326.
- \_\_\_\_\_. A família escrava e as limitações da escravidão. In: \_\_\_\_\_. *Segredos internos: engenhos e escravizados na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988b. p. 310-336.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de Casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz; Unesp, 1984. p. 139-148.
- \_\_\_\_\_. Casamentos de escravizados na capitania de São Paulo. *Ciência & Cultura*, São Paulo, v. 32, n. 7, p. 816-821, jul. 1980.
- SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999. p. 149-180.
- \_\_\_\_\_. *Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 189-203, 1988.
- \_\_\_\_\_. Escravidão e família: padrões de casamentos e estabilidade familiar numa co-

- munidade escrava (Campinas, século XIX). *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 217-227, 1987.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Nações e grupos de procedência no Atlântico Escravista. In: CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura da (org.). *Da África ao Brasil: itinerários históricos da cultura negra*. Vitória: Flor e Cultura Editora, 2007. p. 143-148.
- STEVENSON, Brenda E. *Life in black & white: family and community in the slave South*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 230-232.
- SWEET, James K. *Recreating África: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. p. 45-46.
- THORNTON, John. As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas, *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 32, p. 55-74, 1997.
- 
- Recebido em 30/4/2019  
Aprovado em 30/9/2019

## A República e as festas da abolição Resistência e liberdade no pós-abolição

The Republic and the celebrations of abolition: resistance and freedom in post-abolition  
La República y las celebraciones de la abolición: resistencia y libertad en la post-abolición

### RESUMO

O texto discute as festas da abolição na República e as disputas políticas em torno do seu significado. O Rio de Janeiro moderno cedia espaço para os subúrbios na realização das festas, exceto as realizadas na Irmandade do Rosário. A abolição torna-se um símbolo de disputa e de ressignificados por parte dos governantes e literatos, testemunhas da lei em 1888.

*Palavras-chave:* festas; abolição; imprensa; ex-escravos.

### ABSTRACT

The text discusses the abolition festivals in the Republic and the political disputes around its meaning. Modern Rio de Janeiro gave space to the suburbs in celebrations, except those held in the Brotherhood of the Rosary. Abolition becomes a symbol of dispute and re-signified by rulers and lawyers, witnesses of the law in 1888.

*Keywords:* celebrations; abolition; press; ex-slaves.

### RESUMEN

El texto discute las fiestas de la abolición en la República y las disputas políticas en torno a su significado. El Río de Janeiro moderno cedía espacio para los suburbios en la realización de las fiestas, excepto las realizadas en la Hermandad del Rosario. La abolición se convierte en un símbolo de disputa y de re-significación por parte de los gobernantes y literatos, testigos de la ley en 1888.

*Palabras clave:* fiestas; abolición; prensa; ex-esclavos.

### Renata Figueiredo Moraes

Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professora adjunta de História do Brasil na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)  
renatafmoraes@gmail.com

## Introdução

O fim da escravidão no Brasil foi celebrado em 13 de maio de 1888 por homens e mulheres, negros e negras, literatos, políticos e família imperial através de festas e solenidades privadas e públicas em toda a corte. Esse também foi o momento de construção de heróis e sentidos para a abolição, que deveriam ser compartilhados por aqueles festeiros e seus descendentes. No entanto, ainda em maio de 1888, a festa foi apropriada por aqueles que não haviam sido chamados para organizá-la, ex-escravos que, a seu modo, também pretendiam se fazer presentes naquela celebração. Um exemplo ocorreu numa festa em plena rua do Ouvidor, quando um batuque e uma dança em roda incomodaram o articulista da *Gazeta de Notícias* (18 de maio de 1888) que temia por confusão (Moraes, 2018, p. 119), sem entender que aquela celebração, que não fazia parte das festas programadas pela imprensa, era a forma como homens e mulheres se apropriaram daquela primeira liberdade. Entre festas e repressão, esse texto pretende indicar a forma com que muitos moradores da cidade do Rio de Janeiro, desde a região central até os seus subúrbios, entre ex-escravos, homens e mulheres pobres, literatos e jornalistas continuaram a indicar sentidos para a celebração da festa da abolição, apesar e à mercê das comemorações oficiais. Desse modo, os aniversários da abolição serviram para preservar uma memória de liberdade conquistada através da lei, sendo também um local de disputa política e social. Nesse texto, veremos alguns aniversários da abolição no período republicano a fim de refletir sobre o quanto as novas formas de se comemorar a abolição serviram para ressignificar a data e a liberdade alcançada no 13 de maio de 1888.

## O primeiro 13 de maio republicano

Após quase um século de regime monárquico no Brasil, a República deveria ser construída junto com um novo universo simbólico a fim de criar uma legitimidade que pudesse superar um forte passado monárquico. Desse modo, um dos primeiros atos do governo provisório republicano, em janeiro de 1890, foi a publicação de um decreto que versava sobre as festas públicas que deveriam ser celebradas pela República. No texto do decreto, havia a afirmação de que o regime baseava-se num “profundo sentimento de fraternidade universal” e as festas teriam a missão de dar continuidade às solidariedades das gerações. Assim, o 13 de maio foi classificado nesse rol de festas como o dia da fraternidade entre os brasileiros (Oliveira, 1989). Os novos tempos deveriam ser reprodutores de uma fraternidade

que parecia ser inédita a partir da República. O fim da escravidão, para esses republicanos, representaria o início da igualdade entre todos e, conseqüentemente, essa deveria ser a celebração a ser feita a cada 13 de maio. Ressaltar a abolição não parecia ser benéfico para construção de uma memória republicana, principalmente nos seus primeiros anos, e para a invenção de uma tradição (Hobsbawn, 1997).

O ano do decreto seria o mesmo do primeiro aniversário da abolição celebrado na República. Essa primeira festa republicana mobilizou autoridades e sociedade civil, entre elas a própria Confederação Abolicionista, para uma celebração grandiosa que envolveu a cidade do Rio de Janeiro, agora capital da República, num roteiro parecido com o realizado em 1888. Por outro lado, para além dos festejos nas ruas, os jornais abriram espaço para a publicação de textos que interpretavam, novamente, o significado do 13 de maio e da abolição. Em 1890, por exemplo, Silva Jardim aproximou a abolição da República a fim de que parecessem ser movimentos contínuos e igualmente almejados (*Diário de Notícias*, 13 de maio de 1890). Os editores do *Diário de Notícias* (12 de maio de 1890) viam o momento como sendo o da República coroando de flores a abolição, após o “inferno colonial” e o “purgatório monárquico”. Os textos marcavam a importância da data e exaltavam a programação do dia: na praça da República haveria uma solenidade com a presença do General Deodoro (ainda como presidente provisório) e de José do Patrocínio, numa espécie de aproximação entre dois tempos, o do Império e o da República, com o novo regime se aproveitando também da experiência festiva da abolição em 1888 e percorrendo as mesmas ruas, agora sob um outro nome. Após a solenidade de abertura, um préstito percorreria as ruas do entorno da “praça da proclamação” e da Tiradentes, com a presença de membros de diversas sociedades e de carros de ideias, semelhantes aos que existiam no Carnaval desde o Império (Brasil, 2016, p. 42). Entre os carros, um levaria a estátua de bronze, em tamanho natural, de uma mulher africana (sem descrever os detalhes sobre como ela seria) rodeada de crianças e com flores à população, enquanto outro representaria os quilombos (sem citar quais), assim como as crianças lembrando alguns líderes republicanos. As festas repercutiram nos jornais do dia seguinte, que diziam que a “cidade inteira tomou parte na grandiosa comemoração”, movimento que ninguém havia visto até então (*Diário de Notícias*, 14 de maio de 1890), numa clara comparação com a ocorrida em 1888, na sua época também grandiosa.

No entanto, se o Império, principalmente na figura da princesa, não foi lembrado nessa primeira festa, o mesmo não se repetiu nos anos

seguintes. Os demais aniversários da abolição foram realizados numa conjuntura política específica, muitas vezes turbulenta, e, em alguns casos, afastando a festa de seus sentidos e sujeitos originais – fossem as lideranças abolicionistas ligadas à Coroa ou os próprios ex-escravos. Por outro lado, apesar de haver uma leitura republicana da abolição, a cada ano o 13 de maio vinha sendo apropriado por aqueles que, independentemente de parâmetros oficiais, continuavam a celebrar os sujeitos do passado, os abolicionistas e a princesa, em antigos ambientes de solidariedade dos tempos da escravidão, como as irmandades negras, por exemplo. Para esses festeiros, a data do 13 de maio era a da abolição da escravidão e assim deveria ser celebrada, qualquer que fosse o regime político em vigor. A festa marcava a liberdade e a construção de um novo tempo, que parecia ser necessário reivindicar a cada ano.

### As outras festas republicanas da abolição

As celebrações ocorridas nos anos seguintes tiveram que conciliar não apenas os símbolos do passado, entre eles os personagens da abolição, mas também a conjuntura política na qual alguns abolicionistas se envolveram após o fim do Império. As homenagens a José do Patrocínio eram recorrentes – algumas vezes celebradas longe da região central –, como a ocorrida em 1891, quando o Clube do Engenho Velho o recebeu para celebrar a data, demonstrando haver um outro ponto de vista sobre o que deveria ser comemorado e quem o celebrava. No caso de Patrocínio, a louvação recebida em 1888 permaneceu constante até o ano da sua morte (muitas vezes até depois, com préstitos ao seu túmulo), demonstrando que antigos heróis não haviam sido substituídos por outros sujeitos republicanos e do ambiente letrado. Um exemplo exterior ao mundo letrado foi a missa em ação de graças à princesa Isabel realizada em 1891, na igreja de São Joaquim, por um “grupo de homens de cor gratos à áurea lei da abolição” (*Diário de Notícias*, 13 de maio de 1891). O editor do jornal fez questão de ressaltar quem estava dando graças à princesa em pleno período republicano. A princesa não era louvada nem pelos brancos, nem pelos literatos ou homens da imprensa, mas por homens de cor que não deixaram de valorizar o ato da assinatura da lei como fundamental para a liberdade dos escravos. Independentemente de qualquer novo sentido que a República desse à data do 13 de maio, como dia da fraternidade entre os brasileiros, por exemplo, o que esses homens celebravam, de fato, era o fim da escravidão, comemoração que se repetia em ambientes sociais de forte presença negra de homens e mulheres. As irmandades do Rosário e

de São Benedito, que estiveram presentes na missa realizada em 1888 para comemorar a abolição, não deixaram de promover celebrações para comemorar a liberdade dos escravos, de acordo com os princípios dos seus frequentadores, e não do regime republicano.

A continuidade das festas nas irmandades negras era uma forma de celebrar o próprio papel que elas tiveram durante a escravidão, uma vez que foram ambientes para o compartilhamento de experiências entre escravos e libertos e estratégias sociais dentro do mundo negro. Além disso, sendo formadas desde o período colonial, funcionavam de forma relativamente autônoma, como sociedades de ajuda mútua, (re)construindo identidades sociais muitas vezes desarticuladas por conta da escravidão (Reis, 1996). No Rio de Janeiro, uma das mais antigas, a Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, do final do século XVIII, tinha no seu regulamento o “socorro aos irmãos escravos” e o sorteio por meio do qual era escolhido quem seria alforriado (Moura, 2004).<sup>1</sup> De acordo com João José Reis, as irmandades “espelhavam tensões e alianças sociais que permeavam a sociedade escravocrata em geral e o setor negro em particular” (Reis, 1996). O interior da igreja era local, portanto, para a permanência das alianças sociais existentes durante a escravidão, que se reforçaram com a abolição, uma vez que, na década de 1880, as irmandades negras apoiaram a campanha e a imprensa abolicionistas, tendo entre seus membros José do Patrocínio (Moura, 2004).

Ao findar a escravidão, essas irmandades negras perderam sua função de proteção ao irmão escravo, mas continuaram tendo um papel ativo entre a população liberta da capital federal, permanecendo como um ambiente de sociabilidade e solidariedade negras, além de cumprirem papel político na promoção de festas que celebravam os símbolos negros, entre eles os personagens do 13 de maio: abolicionistas e a princesa Isabel.<sup>2</sup> Assim, no final do XIX e início do XX, as festas foram meios de resistência à manipulação dos sentidos da abolição diante da forma como a data era celebrada pela República: com o descarte dos sujeitos do passado, entre

---

1 Não eram apenas as irmandades que tinham essa prática de associativismo negro tendo, entre suas funções, a compra de alforrias. Na década de 1870, existiu no Rio de Janeiro a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor. Sua função era promover “tudo o que estiver ao seu alcance em favor dos seus membros”, sendo um dos objetivos a compra de alforria (Chalhoub, 2007)

2 As pesquisas a respeito das irmandades negras são focadas, quase que predominantemente, sobre dois locais: Bahia e Minas Gerais, sendo o século XVIII e a primeira metade do XIX privilegiados nesses estudos. Há uma lacuna na historiografia a respeito dessas irmandades no pós-abolição, principalmente as da capital federal na virada do XIX para o XX.

eles abolicionistas negros e membros do parlamento. Nessas irmandades compostas por negros, que viam a princesa Isabel como redentora dos escravos, o aspecto sagrado da abolição ainda se fazia presente.<sup>3</sup>

Configuravam-se, assim, as ambiguidades da celebração do 13 de maio nos primeiros anos da República. Por um lado, sujeitos diversos tomavam a festa nas mãos, promovendo a seu jeito a celebração da data; por outro, no entanto, a própria proliferação dessas outras festas esvaziava, aos poucos, a força dos festejos oficiais – que não se mostravam mais capazes de agregar a diversidade de público e de sentidos para a abolição. Por esse motivo, foi comum os editores dos jornais daquele ano afirmarem um desânimo para a realização das festas. Tal interpretação foi feita a partir de uma lógica festiva que estava ligada a uma organização oficial, cujos sentidos se associavam claramente ao novo governo republicano. Um exemplo disso está num ofício do Ministério dos Negócios do Interior do Rio de Janeiro autorizando a Intendência Municipal a concorrer cinco contos de réis para os “festejos populares do dia 13 próximo [maio], consagrado à comemoração da fraternidade dos brasileiros”. A referência ao novo nome dado ao 13 de maio pela República é um exemplo da inserção de novos significados a uma festa que tinha uma historicidade e que não era republicana. Apesar disso, essas mesmas autoridades republicanas foram convidadas pela comissão dos festejos do Primeiro Distrito de Sant’Anna, eleita para “comemorar a Áurea Lei de 13 de maio”, para comparecer aos festejos a serem realizados na praça 11 de junho.<sup>4</sup> Na nota publicada no jornal, os organizadores convidavam a todos para comemorar a “lei da redenção dos cativos”, havendo para isso uma comissão responsável por angariar donativos e organizar o programa, sendo o ponto chave da festa a praça 11 de junho (*Diário de Notícias*, 7 de maio de 1892). Na festa de maio de 1892, parecia já claro aos contemporâneos que não era a liberdade o valor principal que os novos governantes desejariam celebrar em seus festejos oficiais. Nesse quadro, saudar antigos sujeitos do primeiro 13 de maio, como José do Patrocínio e a princesa Isabel, parecia um ato de coragem e autonomia. As festas pela abolição, diante dessa disputa simbólica, pareciam, aos olhos dos editores das folhas da cidade, esvaziadas e com o sentido reduzido se comparadas àquelas dos anos anteriores, principalmente a de 1888. Por outro lado, celebrar a abolição na freguesia de Sant’anna, de

---

<sup>3</sup> Todos os anos a Irmandade do Rosário no Rio de Janeiro fazia festas. Algumas celebrações eram maiores, como, por exemplo, no ano de 1896, quando houve a fala de José do Patrocínio e um pequeno préstito no entorno da igreja (*O Paiz*, 14 de maio de 1896).

<sup>4</sup> AGCRJ, código 43, 4, 12. Festividades pela data da abolição da escravidão (1888-1898).

forte presença negra e de resistência cultural à escravidão e à eliminação da cultura africana, demonstrava o valor que essa data tinha para esses homens e mulheres e sua autonomia em celebrar sua liberdade.

Após as festas desse ano, dois jornais do Rio de Janeiro repercutiram a permanência da escravização de uma mulher em São Paulo por parte de uma família importante. Ela, de idade aproximada de trinta anos, além de permanecer em estado de escravidão, mesmo após quatro anos da lei que a libertara, ainda era brutalmente espancada por aqueles que acreditavam ser seus donos. A notícia da abolição não havia chegado a ela, principalmente porque era proibida de sair às ruas. A mulher só foi libertada após os vizinhos irem até a residência e com a ajuda de autoridades. Segundo a nota, ao retirarem a mulher da casa, os populares que assistiram a cena deram vivas a liberdade e ao 13 de maio (data em que ela foi libertada) (*Diário de Notícias*, 17 de maio de 1892). Na nota publicada pelo *Jornal do Brasil* (14 de maio de 1892) sobre esse caso, o povo ainda teria dado vivas à República, às autoridades e ao governo. Ou seja, a cada 13 de maio, ou a liberdade era celebrada ou era dada àqueles que ficaram aprisionados por outros grilhões. No caso da mulher ilegalmente escravizada, a sua abolição ocorreu quatro anos depois do “primeiro” 13 de maio. Coincidências à parte, de fato a liberdade não parecia estar consolidada e talvez a realização das festas ou uma mobilização nos jornais servisse para alertar sobre os reais significados que aquela lei deixara para a sociedade, agora republicana.

As tensões políticas da capital federal apareciam nas festas da abolição. Em 1897, o levante dos cadetes da Escola Militar, em pleno maio, aprofundara o clima de vigilância e perseguição do governo de Prudente de Moraes (Magalhães Jr., 1972, p. 311). Apesar disso, José do Patrocínio, que apoiava o presidente civil e vinha reaparecendo não apenas na vida pública, mas também na política,<sup>5</sup> passou a ter novamente um crescente destaque na festa, em seus diferentes espaços. Assim como nos anos anteriores, a data foi novamente celebrada pela Irmandade do Rosário, que promoveu um *Te-deum*, com direito a uma banda musical e a discursos de líderes religiosos e de alguns convidados. Destaque para Patrocínio, que discursou no evento sobre a abolição e a escravidão – sendo depois saudado pelos presentes, assim como pelas redações dos jornais (*Jornal do Brasil*, 14 de maio de 1897). Ainda nesse dia, na sede do jornal *Cidade*

---

<sup>5</sup> Patrocínio se candidatou a uma vaga na Câmara dos Deputados em 1895, mas não conseguiu se eleger (Magalhães Jr., 1972, p. 318-319).

do Rio, os “companheiros da imprensa” organizaram mais uma homenagem a ele. Uma espécie de almoço reuniu em torno de Patrocínio o ministro chileno e seus secretários, alguns oficiais da Armada, o senador João Cordeiro, Macedo Soares, representantes das escolas superiores e da imprensa. Além desses, estavam Olavo Bilac, Ennes de Souza, Barata Ribeiro, José Agostinho dos Reis e Campos da Paz, esse último, companheiro de exílio de Patrocínio. Todos, além de comparecerem à solenidade, promoveram discursos rememorando a abolição, lembrando os abolicionistas falecidos e rendendo saudações ao homenageado, que fez o brinde final (*O Paiz*, 14 de maio de 1897). Celebrar Patrocínio e sua luta pela abolição parecia ser o auge da resistência à negação de um passado de luta de um importante líder negro.

A primeira década do triunfo da abolição, celebrada em um ano no qual a eleição do novo presidente e o fim do mandato de Prudente de Moraes apontavam para um cenário de estabilidade política para a República, marcava assim um novo momento da comemoração, para a qual eram construídos novos sentidos. Para festejar a data, formou-se uma comissão cívica a fim de preparar as comemorações e solicitar à Intendência Municipal o apoio logístico e financeiro para a sua realização. No próprio ofício em que faziam isso, os membros da comissão evidenciavam a singularidade da comemoração em relação àquelas dos anos anteriores. É por comemorarem a data em um “período de paz, no último ano do governo do sr. dr. Prudente de Moraes”, que ela merecia então uma “consagração bastante condigna”.<sup>6</sup> Abolição e República se aproximavam cada vez mais.

Na comissão formada para esse fim apareciam figuras de destaque, como o ex-prefeito Barata Ribeiro, o abolicionista Vicente de Souza e o literato Rodrigo Otávio. O programa enviado tinha como finalidade pedir o apoio financeiro da Câmara Municipal, que, por isso, seria aplaudida pela imprensa.<sup>7</sup> Entre os eventos programados estavam o embandeiramento e a iluminação de prédios públicos, batalha de confetes na rua Moreira César (rua do Ouvidor), distribuição de esmolas no Passeio Público a 250 pobres, formatura da brigada policial e do corpo de bombeiros e outras formalidades que envolveriam os membros da Intendência.

---

<sup>6</sup> AGCRJ, código 43, 4, 12. Festividades pela data da abolição da escravidão (1888-1898).

<sup>7</sup> Além desses, também assinavam e compunham a comissão: d. abade de São Bento, conselheiro dr. Olegário de Aquino e Castro, dr. Honório Ribeiro, general barão de Itaipu, contra-almirante dr. Carneiro da Rocha, dr. Ataulpho de Paiva, dr. Moura Carijó, professor Soares Dias, Pedro da Silva Monteiro. O texto é escrito por José Ponciano de Oliveira.

Na sessão solene haveria também uma homenagem à imprensa da capital federal, em reconhecimento pela grande comemoração empreendida em 1888. Não há no programa indicação de quem seria o homenageado e nem os heróis da abolição, que deveriam ser lembrados nas solenidades.<sup>8</sup>

As festas da abolição receberam um investimento maior, muito provavelmente por conta do aniversário de dez anos da assinatura da lei. Além dos eventos públicos haveria também bailes no Clube dos Fenianos (*Jornal do Brasil*, 13 de maio de 1898); no Democráticos um “príncipesco baile” (*O Paiz*, 12 de maio de 1899) e no Tenentes do Diabo um “áureo baile”. Esses clubes, que na campanha abolicionista apoiaram as iniciativas públicas pelo fim da escravidão participando dos festejos promovidos pela imprensa em 1888, dez anos depois tinham na data apenas um motivo para a realização de um baile para seus sócios dentro dos limites das suas instituições.

Em meio às apropriações da festa e celebrações reservadas a poucos grupos, estavam também os literatos, testemunhas do 13 de maio de 1888 e dos seus festejos, que pareciam não reconhecer, anos depois, as comemorações ou as consequências do fim da escravidão. Apesar de algumas opiniões que tentavam descaracterizar a importância da festa frente aos novos temas da modernidade, outros cronistas, como Artur Azevedo, trariam de destacar sua importância para um grupo social muito específico: os ex-escravos e seus descendentes. É o que ele faz em uma crônica em versos publicados no dia 13 de maio de 1902 n’*O Paiz* sob o título “A história de uma escrava”. A história é narrada pela própria escrava, e começa com seu nascimento em uma fazenda e sua vinda para a corte para satisfazer aos interesses da senhora, filha do seu senhor. Essa escrava se dizia diferente das outras devido aos predicados que possuía:

Eu não fui criada a esmo, / conquanto fosse uma escrava; / muitas vezes  
Nhanhazinha / junto de si me assentava, / e me ensinava leitura, / e a rabiscar  
me ensinava. // Era, porém, na costura / que eu mostrava maior primo: / vesti-  
dos fazia a ponto / de muita gente supor / que eram obra da madame / lá da rua  
do ouvidor.

Seus dotes satisfaziam aos interesses do senhor e da sua família, que, segundo ela, tinha boas relações e, por isso, os bailes em sua residência eram constantes. A senhora, que parecia gostar da escrava, pediu sua alforria na ocasião de seu casamento.

---

<sup>8</sup> Por conta da data, as repartições públicas permaneceriam fechadas, o rancho dos quartéis sofreria uma melhora e as irmandades continuariam a promover suas solenidades conforme fizeram nos anos anteriores. “As festas de hoje” (*Jornal do Brasil*, 13 de maio de 1898).

Teve a noiva uma lembrança / toda caridade e amor: / minha carta de alforria /  
pediu ao pai, meu senhor; / mas ele não quis passá-la / e disse de mau humor:  
// – Pois queres alforriá-la? / Mostras não ser sua amiga! / No dia em que essa  
mulata / a liberdade consiga / dá logo em mulher à toa! / Não percas a rapariga.

A sinhá pretendia alforriá-la sem pensar se ela a deixaria ou não. A  
prevenção feita pelo pai a fez desistir. A resposta da escrava a essa situa-  
ção dava à liberdade sentidos contrários aos pensados por seus senhores.

Alcançando a liberdade, / eu não daria em devassa, / pois era trabalhadeira, /  
nada tinha de madraça / e ficar ali metida / foi toda a minha desgraça.

Para a escrava, a liberdade não era a negação do trabalho, até porque  
via um valor em suas funções. A alforria a tiraria do status de escrava,  
apesar de continuar trabalhando. Porém, a negação ao pedido da sinha-  
zinha fez com que o pior acontecesse: logo após o casamento, o marido  
da sinhazinha se interessou pela escrava, que não conseguiu resistir aos  
encantos do moço.

– Minha mulata formosa, / nós somos ambos escravos... / Deus nos fez um para  
o outro: / do amor sugamos os favos! / São desforras os meus beijos, / e os teus  
beijos desagravos!

O possível encantamento entre ambos terminou com a descoberta da  
gravidez da escrava, que, por causa disso, foi penalizada com castigos no  
tronco. Seu filho foi abandonado na roda dos enjeitados e ela teve que re-  
tornar ao interior para servir em outra fazenda.

Essa nova vida foi mais terrível e ela perdera todos os predicados que  
se orgulhava em ter.

Envelheci no trabalho, / fui tarefaira exemplar; / mas já não pego na agulha /  
nem no ferro de engomar; / já não visto uma senhora; / já não sei nem soletrar!

Seu sofrimento na fazenda acabara com o 13 de maio.

Da fazenda para fora / fui posta ao primeiro raio / altivo, ardente, brilhante /  
do sol de treze de maio, / e vim, trazendo somente / molambos no meu balaio.

O sol altivo, contente e brilhante que a tornara livre não lhe ofere-  
cera nada além da sua liberdade e dos seus molambos, carregados pela

cidade. A escrava já era diferente daquela que chegara à corte junto com a sinhazinha.

Foi deveras inclemente / essa viagem que eu fiz, / velha, andrajosa, faminta, / por desertos e alcantis, / até chegar à cidade / do meu amor infeliz. // Áurea lei da liberdade, / bendigo a piedade tua; / mas é triste, muito triste / ver-me doente e seminua, / pelos moleques vaiada, / pedindo esmolos na rua!

A escravidão acabara tarde para a escrava, que, com a liberdade, seguiu para as ruas, transformando-se num tipo que certamente era perseguido e condenado nos tempos da República. Essa difícil história termina com uma síntese da sua vida para seu filho, caso ela o encontrasse.

Que eu, nascida na fazenda, / de uma negra e do feitor, / sou sua mãe dolorosa, / e ele, a flor, pobre flor, / a pobre flor melindrosa / nascida do meu amor.

A longa história da escrava ocupou uma coluna e meia da primeira página do jornal. Era a trajetória de vida de uma mulher que passava por diferentes momentos no seu processo de escravização: desde a sua origem, sendo fruto de uma prática comum do período da escravidão, como as relações entre escravos e livres; a posse de predicados nobres, a vivência no interior da casa do senhor, tendo intimidade com a sinhazinha, até ser cobiçada por seu marido, ter engravidado e sofrido os castigos por isso, fechando assim um ciclo de relações perversas com uso da força e/ou da dominação e opressão para a satisfação de desejos sexuais. A escravização em outra fazenda era o ponto final para a eliminação de aspectos positivos adquiridos por essa mulher, como seus dotes domésticos e sua beleza, ambos se acabando antes da abolição. A liberdade prolongou uma vida precária nas ruas da cidade, esbarrando com a sua antiga sinhá, que ainda conservava sua beleza.<sup>9</sup> Ao mesmo tempo, o sol do 13 de maio a tirou de um cativo de sofrimento e deu a ela a liberdade das ruas e a esperança de reencontrar o filho rejeitado por seu antigo senhor.

Através dessa crônica, o autor relembra para os leitores do jornal que o fim da escravidão era o motivo da festa e alegria para aqueles que haviam passado pelo cativo, apesar de o futuro ser marcado pelo passado

---

<sup>9</sup> “Sinhazinha inda é casada; / há poucos dias a vi / pelo braço do marido, / e logo os reconheci. / Como estão bem conservados, / e eu... eu como envelheci...”

escravo. O sofrimento da escravidão vivido pela mulher, que não recebeu do autor nenhum nome, terminou com o sol do 13 de maio.<sup>10</sup> Por mais que se mostrasse consciente de que a lei era insuficiente para garantir seu sustento e futuro, dado que tinha as ruas da cidade como moradia e mostrava-se inapta para o trabalho livre por ter perdido suas habilidades nos últimos momentos da escravização, seu relato indicava a importância da data para o fim de uma etapa da vida, marcada pela violência física e psicológica. Mais de uma década após a abolição, o literato Artur Azevedo, uma testemunha da escravidão, rememorava para os seus leitores esse período, contrariando aqueles que acreditavam que a escravidão era coisa do passado e por isso não precisava ser lembrada. O sofrimento da mulher escravizada e liberta através da lei parecia ter ressonâncias naqueles tempos republicanos e de permanência de um legado da escravidão.

Não por acaso, no momento em que Artur Azevedo escrevia sua crônica, a festa da abolição, mesmo esvaziada na região da cidade que compunha o cenário moderno de uma cidade-capital, era apropriada por outros sujeitos que faziam questão de celebrá-la a seu modo. Essa apropriação foi percebida por outro literato, Olavo Bilac, que via o caráter parcial daquele desânimo em relação à festa. Segundo ele, seriam os moradores dos subúrbios os responsáveis pela continuidade dos festejos. Era para esses bairros mais distantes que a cidade crescia apesar de todo o preconceito que, de acordo com Bilac, existia em relação aos seus moradores:

Os subúrbios eram, para os moradores da cidade, uma região inóspita e selvagem, de desterro e castigo. Quando se falava de uma família, outrora rica, e de repente caída em miséria, havia sempre esta frase: “os fulanos? Estão agora morando nos subúrbios” – o que equivalia a dizer: “morreram! Estão enterrados! Deus lhe fale na alma!” (Gazeta de Notícias, 17 de maio de 1908)

Ao notar a força da festa da abolição em tais localidades, Bilac começa por apontar sua singularidade. Distante física e simbolicamente de todo um ideal de progresso, que tinha na recém-reformada região central da cidade seu símbolo maior, os subúrbios se tornavam locais com diversões próprias – dentre as quais o cronista ressalta os salões de bailes, clubes, bibliotecas e teatros. A partir dos laços estabelecidos nesses espaços

---

<sup>10</sup> Artur Azevedo repetia nesse poema a associação entre sol e liberdade, comum nas poesias produzidas pela ocasião das festas de maio de 1888 (Venâncio, 2007)

regulares de lazer, os subúrbios formariam uma lógica festiva própria, expressa na forma pela qual seus moradores celebravam as grandes datas nacionais. Dentre essas, destacava-se, para ele, a abolição.

Não representava novidade, àquela altura, o fato de que os suburbanos comemorassem o 13 de maio de maneira regular. Se, desde 1888, os moradores dessas regiões haviam celebrado ao seu modo a data, a cada ano se repetiam comemorações como aquela testemunhada em 1906, em Madureira, por um fotógrafo (Figura 1).



Figura 1 – Revista da Semana, 8 de julho de 1906

A foto mostra o quanto a festa pela abolição era celebrada por pessoas distintas daquelas da corte em 1888, quando roupas elegantes eram vendidas para as mulheres usarem nas festas. Nos subúrbios, as vestimentas eram simples e a composição social estava mais próxima daquela das irmandades negras do centro da capital. Por mais longe que estivessem habitualmente do olhar dos literatos que escreviam nos principais jornais da capital federal, as festas da abolição não pareciam desanimadas nos primeiros anos do século, se olhadas a partir das regiões suburbanas.

«CHORO» AO 13 DE MAIO



P'ra festejá grande data  
Nosso turo cae no samba!  
Negra aqui já é mulata  
Pulemo na corda bamba!

Depois do 13 de maio  
Crioula virou senhora!  
Eu pulo porém não caio,  
Crioula vamos embora!

Ah! que bello passatempo,  
Que cousa m'cino bonita!  
Mucama daquelles tempo  
Já pôde ser senhorita!

Ficou turo na iguardade,  
O' crioula arrasta o pé!  
Viva nossa liberdade  
Viva a princeza Isabel!

Percebe-se, dessa forma, o modo singular pelo qual esses festeiros do subúrbio se apropriavam da data. Enquanto na região central ela era associada somente a uma celebração da liberdade que já não parecia fazer sentido em tempos de um liberalismo excludente, nos subúrbios era em torno de elementos ligados às aspirações negras que o 13 de maio ganhava sentido. Por mais que percebessem por vezes o fenômeno, muitos escritores e desenhistas do tempo não conseguiam entender seus sentidos – como mostrava, em 1906, uma charge publicada na revista *O Malho* sob o título “Choro ao 13 de maio”.

Segundo o testemunho da imagem, a festa negra pela abolição continuava a ser realizada em salões, a partir de uma lógica própria daqueles que foram libertos pela lei e que por isso festejavam.

Figura 2 – *O Malho*, 12 de maio de 1906

P'ra festejá grande data / nosso turo cae no samba! / Negra aqui já é mulata /  
pulemo na corda bamba! // Depois do 13 de maio / crioula virou senhora! / Eu  
pulo porém não caio, / crioula vamos embora!

A grande data era festejada também por conta da alteração do status social após a assinatura da lei. Tal mudança era comemorada a partir de um ritmo próprio que possivelmente era incompreendido pelos autores da revista.

De forma irônica, o chargista retratava a dança que era, na verdade, uma maneira desses homens e mulheres, de alguma forma egressos da escravidão, celebrarem a sua identidade, também marcada pelo associativismo negro, por meio da formação de clubes dançantes distantes do centro, nos subúrbios, por exemplo (Pereira, 2010). Neles, a data do 13 de maio era ocasião de festa, que acaba se incorporando a novas causas vividas por homens e mulheres da cidade e das regiões mais afastadas. A festa pela abolição passava a ser socialmente marcada por homens e mulheres afrodescendentes e moradores dos subúrbios, que celebravam a data como forma de reforçar os seus sentidos da lei, distintos daqueles dos que ocupavam a região central da cidade e que já não promoviam festas.

A cidade do Rio de Janeiro, principalmente na primeira década do século XX, era bem distinta daquela que deu espaço às festas da abolição. Tornara-se capital da República e passava por um projeto de remodelação que daria ares de modernidade próprias de uma cidade-capital (Neves, 2003). De fato, desde a assinatura da lei e nos vinte anos seguintes, o Rio de Janeiro se transformara na principal cidade do país em população e negócios (Benchimol, 2006, p. 243).<sup>11</sup> Suas ruas e avenidas eram adaptadas a essa nova configuração que a cidade recebera nos tempos republicanos. Essa espécie de rearranjo do cenário se configurava a reboque do turbilhão vivido pelos seus habitantes no final do século XIX, quando a abolição da escravidão e a República mudaram as configurações políticas e sociais até então vividas. A estabilidade política conquistada após os primeiros governos militares<sup>12</sup> serviu para preparar o país e a sua capital para os novos tempos modernos que viriam nos novecentos. Nesses novos tempos, o passado escravista não deveria ser

---

<sup>11</sup> Segundo o autor, em 1906, a cidade contava com 811.444 habitantes.

<sup>12</sup> O presidente seguinte, Rodrigues Alves, herdou de Sales uma economia “temporariamente estabilizada” (Benchimol, 2006, p. 255).

lembrado. Uma das formas para apagá-lo era através da remodelação de um antigo local de chegada de africanos: o aterramento do antigo cais, provocado pela reformulação do porto logo nos primeiros anos republicanos. A conclusão da obra de remodelação da região portuária feita pelo prefeito Pereira Passos apagava da cidade a memória não só da escravidão, mas do próprio Império, com a mudança do nome de ruas nas proximidades. Essas obras inseriam a cidade numa rede de relações com outros sistemas econômicos, abrindo as suas portas para novos negócios e, conseqüentemente, para a tão sonhada modernidade. Logo, parecia não combinar com essa nova cidade a permanência de festejos populares em louvor à abolição da escravidão, exatamente por lembrar a existência desse passado. Ele deveria ficar para trás, submerso nas novas ruas que se abriam e sem interferir na produção de uma cultura moderna, branca e republicana.

No entanto, não só as distâncias físicas separavam o centro dos subúrbios, onde ainda celebravam o fim da escravidão, agora com novos sujeitos participando da festa. Essa constatação surpreendeu Olavo Bilac em 1908, diante do contraste notado naquele ano entre o esvaziamento dos festejos na moderna área central da cidade e a animação dos subúrbios – sendo o 13 de maio celebrado com grande empolgação nas regiões do Méier e Engenho de Dentro:

O patriotismo, repellido do asfalto, foi viçar entre as mangueiras do Méier e Engenho de Dentro. Já o 13 de maio foi ruidosamente comemorado por lá com préstitos, bailes, fogos de artifício, – enquanto por aqui as luminárias das repartições públicas piscavam melancolicamente sobre as ruas desertas, e o elemento oficial e o povo dormiam o sono da indiferença sobre o colchão da apatia. (*Gazeta de Notícias*, 17 de maio de 1908)

Sem ver na simples iluminação dos edifícios públicos uma comemoração digna de nota, Bilac aponta nesses festejos oficiais a marca da indiferença, que não leva em conta a importância da data celebrada. Por isso, aos suburbanos caberia, então, o protagonismo da comemoração.

Não seria difícil, aos contemporâneos de Bilac, reconhecer o fenômeno que ele demarcava com sua crônica. No dia 13 de maio daquele ano, o anúncio das festas que ocorreriam nos subúrbios apareceu na terceira página d’O Paiz, juntamente com uma ilustração. Nela, uma mulher negra joga pétalas de flores sobre uma sepultura onde estava escrito “abolicionistas”.

Logo abaixo, num tom nada animador em relação às festas a serem realizadas na capital, o jornalista destaca que haveria no centro, como



Figura 3 – *O Paiz*, 13 de maio de 1908

de costume, “salvas e embandeiramento”, espetáculos teatrais e festas de iniciativas particulares. No entanto, o que enriqueceria o dia dos festejos seriam as solenidades ocorridas longe do centro da capital:

E seria apenas isto a solenidade, se não houvesse mais a cerimônia organizada pelos nossos colegas do “Subúrbio”, no parque da Boca do Mato.

Os nossos colegas não têm poupado sacrifícios para que a festa, embora modesta, dada a exiguidade de tempo, tenha todo o brilho possível.

O evento foi organizado pelo jornal *Subúrbio* e pela Liga da Educação Cívica e seria gratuito a toda a “população suburbana”. A programação dos festejos era variada e envolvia uma seção para crianças, com participação de clubes infantis do Méier, peças de teatro e recitação de poesias e discursos de Xavier Pinheiro, presidente da comissão organizadora, e de Evaristo de Moraes. Teria também a participação do cantor Eduardo das Neves, cantando modinhas com o seu violão, e um casal fazendo acrobacias. Além desses festejos, haveria barraquinhas em benefício à construção das capelas de Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Guia e Associação Charitas (*O Paiz e Jornal do Brasil*, 13 de maio de 1908).

O presidente da comissão central dos festejos, Xavier Pinheiro, poeta, funcionário público e morador da região, era também o editor do jornal *Subúrbio* e colaborador de *O Paiz* na seção destinada aos leitores dessa região.<sup>13</sup> O jornal *Subúrbio*, de periodicidade semanal, publicado no Méier entre os anos de 1907 e 1911 (Mendonça, 2011, p. 47), juntamente com a Liga da Educação Cívica, foram os promotores dos festejos pela abolição nesse bairro. A liga, fundada pelo diretor do jornal, tinha como função manter o “culto dos servidores ilustres do Brasil”.<sup>14</sup> O jornal compartilhava os princípios da organização a respeito da louvação aos vultos históricos e, para isso, em uma seção especial, publicava alguns ensaios, entre eles um sobre a abolição da escravidão e a proclamação da República (Mendonça, 2011, p. 87).<sup>15</sup>

Nesses festejos, há de se considerar as personalidades: Evaristo de Moraes e Eduardo das Neves. O primeiro, um advogado que atuou em defesa dos interesses dos operários, conjugando atuação profissional e militância política, além da escrita num periódico operário, a *Gazeta Operária* (Mendonça, 2007, p. 97);<sup>16</sup> o segundo, um famoso cantor da sua época que, tendo trabalhado em circos, teve suas canções publicadas pela editora Quaresma, especializada em temas populares e de grande circulação. Eduardo das Neves era um cronista da cidade, uma vez que pelas suas canções citava os temas do cotidiano, da política e da sociedade em que vivia (Abreu; Dantas, 2011), e, assim como Evaristo de Moraes, era negro. A participação de ambos nos festejos pela abolição numa região distante do centro e que tinha entre seus moradores homens letrados, funcionários públicos e trabalhadores, tanto das indústrias próximas quanto do comércio e das fábricas em expansão nas primeiras décadas, é sinal de que a fala de Evaristo de Moraes a favor da causa operária era apropriada e compartilhada tanto pelo responsável pelo periódico quanto por aqueles que compareceram aos festejos para assisti-lo.

Evidenciava-se, assim, o sentido da manutenção da força de uma celebração que, se já acontecia nos subúrbios desde 1888, ganhava novos

---

<sup>13</sup> Outros jornais publicados na capital também tinham seções específicas para os leitores dos subúrbios, tais como *Jornal do Brasil*, *Correio da Manhã*, *Diário de Notícias*, dentre outros.

<sup>14</sup> O jornal divulgou os princípios da liga em setembro de 1908, mas ela foi citada nos festejos de maio desse ano. Além de Xavier Pinheiro, a liga foi criada também por outros jornalistas da imprensa suburbana (Mendonça, 2011, p. 87).

<sup>15</sup> Outros trabalhos encontrados pelo autor e publicados no jornal falavam sobre a história da polícia militar e da região do subúrbio.

<sup>16</sup> Os anos anteriores haviam sido de profunda militância política de Evaristo de Moraes a favor dos operários envolvidos nos movimentos grevistas que surgiam na capital.

sentidos em tempo de modernidades republicanas. O que, aos olhos de jornais da grande imprensa da capital, como *O Paiz* e o *Jornal do Brasil*, aparentemente poderia ser considerado um simples festejo pela abolição no arrabalde, representava na verdade uma forma de atuação política não apenas dos festeiros, como dos seus organizadores – que não escolheram a esmo os participantes do evento. Os discursos pronunciados pelos palestrantes, assim como as modinhas cantadas por Das Neves, não foram publicadas pelos jornais. A julgar pelos seus temas habituais, no entanto, pode-se inferir que falavam em seus pronunciamentos e cantos da realidade social daqueles festeiros – fosse de forma direta, tratando do mundo da política, ou pelo viés da experiência, abordando a realidade da cidade desses sujeitos. Não era casual, por isso, o fenômeno testemunhado por Bilac.

Outro sinal disso são os festejos que ocorreram no ano seguinte, em 1909, nos quais, além da abolição, aproveitava-se a data do 13 de maio para comemorar a eleição do primeiro deputado negro para um mandato na Câmara Federal: Monteiro Lopes,<sup>17</sup> republicano e abolicionista, eleito com um número significativo de votos, apesar de ter enfrentado outra batalha para assumir seu mandato.<sup>18</sup> Os argumentos contra sua posse ligavam a sua cor à incompatibilidade do exercício legislativo.<sup>19</sup> Não por acaso, dentre aqueles que o defenderam de forma pública estava Evaristo de Moraes.<sup>20</sup> Monteiro Lopes foi empossado em 1º de maio de 1909 e, no dia 13, resolveu comemorar a posse juntamente com o aniversário da abolição. Esses festejos foram novamente organizados pela Liga da Educação Cívica e tiveram a presença de Eduardo das Neves (Dantas, 2010, p. 202). Entre os homenageados estava José do Patrocínio, falecido desde 1905. Uma multidão comandada pelo deputado foi até o túmulo do abolicionista prestar as homenagens devidas (Domingues, 2013). A data

---

<sup>17</sup> Monteiro Lopes (1867-1910) nasceu livre em Recife, Pernambuco. Formou-se em direito pela Faculdade do Recife em 1889. Antes de ir para a capital federal, passou por Manaus, exercendo os cargos de promotor público e juiz de direito. Foi para o Rio de Janeiro em 1894 e exerceu também a advocacia. Nesse período, era identificado nos jornais como “advogado das irmandades”, “defensor dos operários”, “líder dos pretos” (Dantas, 2010).

<sup>18</sup> Alguns periódicos da corte, como as revistas *Careta* e *Fon Fon*, por exemplo, eram contra a candidatura de Monteiro Lopes, utilizando argumentos variados, desde a sua aparência física até comentários racistas (Dantas, 2010).

<sup>19</sup> A *Gazeta de Notícias* defendeu, em suas páginas, a constitucionalidade das eleições, apoiando a posse de Monteiro Lopes.

<sup>20</sup> Monteiro Lopes morava no subúrbio, perto da estação do Rocha, e mantinha um escritório na praça Tiradentes. Manteve relações de amizade com Evaristo de Moraes, José do Patrocínio, Hemérito dos Santos, Libâneo de Souza e Lopes Trovão. Evaristo de Moraes, na ocasião da luta pela posse de Monteiro Lopes, publicou no *Correio da Manhã* artigos que defendiam Lopes (Dantas, 2010, p. 193).

do 13 de maio representava, além da liberdade conquistada por meio da lei, a possibilidade de uma nova conjuntura social para homens e mulheres afrodescendentes e egressos da escravidão que passariam a contar com um representante no Legislativo. A comemoração conjunta da abolição e da posse de Monteiro Lopes sob uma mesma data, retomando o herói do abolicionismo – José do Patrocínio –, dá novos sentidos ao 13 de maio por parte de um grupo social que o apropria como conquista e momento de esperança.

### Trinta anos depois: qual é a história da abolição?

Nos trinta anos da abolição, o 13 de maio era mais lembrado por ser a data da fundação da imprensa. De fato, imprensa e abolição pareciam estar juntas desde sempre e isso era fortemente ressaltado por alguns jornais. Mesmo assim, a data não passou despercebida no seu trigésimo aniversário: o *Jornal do Brasil* (13 de maio de 1918) inseriu um desenho que retratava o busto da princesa Isabel e um homem negro depositando flores. O desenho não é assinado e tem o título “homenagem à princesa Isabel, aos autores e cooperadores da Lei Áurea”. Nesse mesmo ano, a princesa também foi lembrada no seu aniversário pelo *Correio da Manhã*, no dia 29 de julho, sendo chamada de redentora por ter feito “lances generosos, tão próprios da mulher brasileira”, sobre o ato da assinatura da lei, e o periódico destaca ainda que a queda do trono seria o de menos. As interpretações sobre a lei também apareciam em notas breves. O 13 de maio como sendo “o dia da liberdade de toda uma raça” (*A Razão*, 13 de maio de 1918), ou a *Gazeta de Notícias*, tratando a lei como “a maior conquista democrática na evolução social da nossa pátria”, dedicando esse jornal mais tempo para rememorar a campanha abolicionista, feita no parlamento e na imprensa, o delírio no dia da assinatura da lei e as festas seguintes. Segundo a *Gazeta de Notícias*, “a data do 13 de maio, tão significativa e eloquente na história das nossas conquistas liberais, é hoje entre nós celebrada com maior irradiação e com mais vivo sentimento de solidariedade humana”. Segundo o redator, o Brasil estaria agora ao lado das nações da Europa, civilizadas, e que lutaram pelas ideias democráticas. Em nenhum momento do texto o pós-abolição e o passado escravista são tocados pelo autor, que faz toda essa introdução para falar dos festejos que seriam realizados em homenagem à data (13 de maio de 1918). Importante destacar que esse é um dos poucos jornais que relacionavam as festas, visto que a data do 13 de maio era quase que exclusivamente lembrada como o dia da imprensa, sendo raras as abordagens que a tratam como o dia da abolição.

Nas festas divulgadas pelo jornal, não há menção aos festejos na igreja Nossa Senhora do Rosário, que realizou a “missa dos abolicionistas” e sufrágio pelos que tombaram no cativo com uma sessão solene, tendo como orador Evaristo de Moraes (*A Razão*, 10 de maio de 1918). Após trinta anos, a região do subúrbio continuava a ser o palco das celebrações pela abolição. A Liga da Educação Cívica e seu presidente, Xavier Pinheiro, organizaram uma solenidade na Sociedade Beneficente Mútua Progresso do Engenho de Dentro, onde o poeta Henrique Magalhães faria a leitura da poesia “Ode ao treze de maio”, feita especialmente para esse ato (*O Paiz e O subúrbio*, 13 de maio de 1918). No centro da capital da República, a leitura do texto “A abolição e seus reflexos econômicos”, de Agenor de Roure seria feita no Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) em homenagem à efeméride (*A Noite*, 14 de maio de 1918) e o teatro Recreio Dramático anunciava espetáculo em homenagem ao aniversário da lei (*Jornal do Brasil*, 13 de maio de 1918). Na ocasião, haveria também uma fala do dr. Raphael Pinheiro sobre o fato histórico celebrado no dia (*O Imparcial*, 11 de maio de 1918).

Nesse mesmo ano, alguns meses antes, foi publicado pela editora Leite Ribeiro e Maurillo o livro *Abolição, um esboço histórico*, de autoria de Joaquim Osório Duque-Estrada e com prefácio de Rui Barbosa. Essa obra foi a primeira iniciativa a reunir elementos para se compor a história da abolição (Moraes, 2007). Seu autor, um literato que também participou das festas da abolição em 1888, professor de história e autor da letra do hino nacional, compôs uma narrativa para a abolição, criando um pan-teão para os abolicionistas e valorizando a pressão das ruas e dos eventos externos como decisiva para o fim da escravidão. No prefácio, Rui Barbosa denunciava também como, a cada aniversário, novos sujeitos e personagens iam aparecendo em detrimento de outros, ressaltando até mesmo a existência de falsificadores da história, não sendo possível, às vezes, reconhecer a história da abolição de acordo com essas narrativas.

Os primeiros trinta anos de liberdade oficial foram marcados por disputas simbólicas e de reapropriações da data por aqueles que viam relevância em destacar o 13 de maio como marco político e social. Ao mesmo tempo, essas solenidades não deixavam de ser momentos de denúncia de permanências e de apagamentos de uma história. Parecia ser necessário preservar a memória da celebração da liberdade por parte dos ex-escravos e seus descendentes, na medida em que o peso político da festa era reduzido por autoridades e governos. A sucinta lei não seria suficiente para a conquista de direitos sociais e políticos até então inexistentes em 1888. As celebrações pela abolição feitas de forma coletiva e distantes da região

central, com presença de políticos, advogados e literatos, mostrava que a luta não havia acabado com uma simples assinatura. No entanto, a cada ano, rememorar seus próprios heróis e circunstâncias poderia servir de combustível para o enfrentamento de outras batalhas, principalmente a da igualdade social, não prevista na lei. Desse modo, a história da abolição parecia não estar completa, muito menos escrita. As festas parecem ser a fonte para se construir essa história.

## Fontes

Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro  
Fundação Biblioteca Nacional  
Hemeroteca Digital  
A Noite, A Razão, Cidade do Rio, Correio da Manhã, Diário de Notícias, Gazeta de Notícias, Gazeta Operária, Jornal do Brasil, O Imparcial, O Malho, O Paiz, Revista da Semana e Subúrbio

## Referências

- ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna. “É chegada a ocasião da negrada bumar”: comemorações da abolição, música e política na Primeira República. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 27, n. 45, p. 97-120, jan./jun. 2011.
- BENCHIMOL, Jaime. Reforma urbana e revolta da vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. *O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BRASIL, Eric. *A corte em festa: experiências negras em carnavais do Rio de Janeiro (1879-1888)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- CHALHOUB, Sidney. Solidariedade e liberdade: sociedades beneficentes de negros e negras no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Quase cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- DANTAS, Carolina Vianna. Monteiro Lopes (1867-1910), um “líder da raça negra” na capital da República. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 41, p. 167-209, 2010.
- DOMINGUES, Petrônio. “Vai ficar tudo preto”: Monteiro Lopes e a cor na política. *Novos estudos – Cebrap*, São Paulo, n. 95, p. 59-81, mar. 2013.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: \_\_\_\_\_; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MAGALHÃES JR, Raimundo. *A vida turbulenta de José do Patrocínio*. São Paulo: Lisa/INL, 1972.
- MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Evaristo de Moraes, tribuno da República*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- MENDONÇA, Leandro Climaco. *Nas margens: experiências de suburbanos com periodismo no Rio de Janeiro, 1880-1920*. 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
- MORAES, Renata Figueiredo. A festa da abolição do 13 de maio: comemorações, identidade e memória. In: ABREU, Martha; BRASIL, Eric; MONTEIRO, Livia; XAVIER, Giovana (org.). *Cultura negra 1: festas, carnavais e patrimônios negros*. Niterói: Eduff, 2018. p. 107-133.
- \_\_\_\_\_. *Os maios de 1888: história e memória na escrita da história da abolição. O caso de Osório Duque-Estrada*. 2007. 160 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

- MOURA, Clóvis. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004. p. 216-217.
- NEVES, Margarida de Souza. Uma capital em trompe l'oeil: o Rio de Janeiro, cidade-capital da República velha. In: MAGALDI, Ana Maria; ALVES, Cláudia; GONDRA, José G. *Educação no Brasil: história, cultura e política*. Bragança Paulista: Edusf, 2003. p. 253-285.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. As festas que a República manda guardar. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 172-189, 1989.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. "O prazer das morenas": bailes, ritmos e identidades nos clubes dançantes da Primeira República. In: MARZANO, Andrea; MELO, Victor Andrade (org.). *Vida divertida: histórias do lazer no Rio de Janeiro (1830-1930)*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010. p. 275-299.
- REIS, João José. Identidade e diversidades étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Niterói, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1996.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. *Panfletos abolicionistas: o 13 de maio em versos*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais, Arquivo Público Mineiro, 2007.

---

Recebido em 30/4/2019

Aprovado em 2/9/2019

## Os desafios de emancipação da população afro-brasileira Mestiçagem, interculturalidade e corporeidades

The challenges of emancipation of the Afro-Brazilian population: miscegenation, interculturality and corporeity / Los desafíos de la emancipación de la población afrobrasileña: mestizaje, interculturalidad y corporealidades

---

### Nestor Gomes Mora Cortés

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)  
nestorgomesmora@gmail.com

### Laís Salgueiro

Doutoranda em Artes Cênicas pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio)  
laissalgueiro@hotmail.com

---

### RESUMO

Apresentamos as ambivalências do estereótipo “mestiço” e sua relação com a formação do Estado brasileiro. Em seguida, discutimos os desafios da população afro-brasileira em se emancipar dos mecanismos de poder que limitam o seu reconhecimento, enclausurando o negro no “outro” racializado. Por último, pensamos a performance e corporeidade como artifícios e caminhos criativos da sua produção política.

*Palavras-chave:* mestiçagem; racismo; interculturalidade; corporeidade.

### ABSTRACT

We present the ambivalences of the “mestizo” stereotype and the relation with the formation of the Brazilian State. Next, we discuss the challenges of the Afro-Brazilian population in emancipating themselves from the mechanisms of power that limit their recognition, by cloistering the Negro in the racialized “other.” Finally, we think of performance and corporeity as artifices and creative paths of its political production.

*Keywords:* miscegenation; racism; interculturality; corporeity.

### RESUMEN

Presentamos las ambivalencias del estereotipo “mestizo” y su relación con la formación del Estado brasileño. En seguida, discutimos los desafíos de la población afrobrasileña en emanciparse de los mecanismos de poder que limitan su reconocimiento, enclausurando el negro en el “otro” racializado. Por último pensamos la performance y la corporeidad como artificios y caminos creativos de su producción política.

*Palabras clave:* mestizaje; racismo; interculturalidad; corporeidad.

## A construção do estereótipo “mestiço” e suas ambivalências

De que modo a mestiçagem contribui para distorcer e amenizar as alteridades ou conflitos interraciais e, em último caso, negar o próprio racismo? A partir daí, como definir uma estratégia crítica ao discurso da mestiçagem na condição de unidade étnica reproduzida pelo povo brasileiro? Da mesma forma, como as múltiplas frentes políticas e culturais que se articulam em si e entre si devem atuar na revalorização e afirmação da negritude brasileira frente aos diversos desafios sociais, econômicos e políticos constitutivos da sociedade? Por último, como as resistências negras locais ou “periféricas”, considerando também suas expressões estéticas, performáticas e subjetivas, asseguram suas fronteiras identitárias conquistando reconhecimento?

Antes de tentar responder objetivamente a esses questionamentos, devemos compreender a construção do estereótipo “mestiço” e das suas ambivalências, capazes de modelar a estrutura social brasileira. Um interrogatório rápido aos brasileiros de todas as regiões sobre “o que é ser brasileiro?” nos daria respostas que remontam ao discurso colonial consolidado no início do século XX pela intelectualidade branca e exercido desde então por todos os seus cidadãos cotidianamente. Deve-se admitir que esse discurso constitui um *modus vivendi* das relações interraciais instituídas sócio-historicamente no país. Kabengele Munanga atenta que no Brasil “se a unidade racial procurada não foi alcançada, como demonstra hoje a diversidade cromática, essa elite não deixa de recuperar essa unidade perdida recorrendo novamente à mestiçagem e ao sincretismo cultural” (Munanga, 2006, p. 110).

É importante apontar como as denominações do ser brasileiro demonstram o objetivo político e teórico de alcançarmos uma unidade racial, original e nacional, ainda que, paradoxalmente, de modo “misturado”. Essa unidade construída é articulada no discurso e, embora seja reconhecida na sua diversidade étnica e cultural, não problematiza suas diferenças e desigualdades, muito menos reconhece seus elementos constitutivos históricos, territoriais, tradicionais, além das alteridades engendradas pela relação com o Estado. Ao se proclamarem todos brasileiros e mestiços, independentemente de raça, cor e gênero, os sujeitos colonizados perderam, em nome da “comunidade imaginada” (Anderson, 1993, p. 18), a possibilidade de reconhecerem suas diferenças, processo este mediado pela “negação do outro” (Bhabha, 2007; Canclini, 2005; Mbembe, 2001).

Dito isso, não caberia aqui apresentarmos a gênese e a evolução da “mestiçagem” como lógica discursiva para definir a sociedade brasileira,

visto que nossa proposta é apresentar as problemáticas ou desafios da população afro-brasileira em superar ou se emancipar desse mecanismo de poder como entrave pelo reconhecimento das diferenças constituintes da sua racialidade. Entretanto, e de forma sucinta, bastaria lembrar que tal dispositivo emerge no século XVII, passando pelo crivo religioso a partir do século XIX, com seu plano de moralização, e, por fim, assimilado pela elite intelectual branca, ganha seu estatuto científico nas primeiras décadas do século passado, culminando no mito da “democracia racial” – denunciada por Florestan Fernandes (2008) em crítica ao pensamento freyriano (1951).

Retomando a questão em si, pode-se afirmar, em tese, que o “mestiço” brasileiro é considerado um patrimônio discursivo refratado pela política de apaziguamento cordial do homem branco. Em termos práticos, seu propósito histórico-social visa a manutenção das hierarquias societárias entre o branco e o preto, refinadas e aceitas pelo “poder simbólico” (Bourdieu, 2002) de cada um. Dito de outro modo, a “mestiçagem” é resultado da unidade racial construtora do estereótipo da diversidade brasileira, um dispositivo de poder criado para dar fim a qualquer tentativa de conflito contra o racismo estrutural ou a qualquer questionamento em favor da sua negritude. Diante dessa análise, é importante esclarecer que essa negritude compreende todos os elementos constitutivos da população afro-brasileira, tais como a sua historicidade, memória, tradições, linguagem, costumes, religiosidades, por fim, todo arcabouço cultural que em si rompe com a noção híbrida e estereotipada do “mestiço” brasileiro.

Para Homi Bhaba, o estereótipo em torno da mestiçagem “é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo” (Bhabha, 2007, p. 110). De certo modo, o elemento racial estereotipado configurado pelo discurso colonial passa por um processo de amor e ódio. Significa dizer que, na mesma medida em que é reconhecida a sua diferença a partir de desejos e prazeres com “o outro”, essa diferença é também recusada nas atitudes discriminatórias, autoritárias e, ao mesmo tempo, sempre veladas e sutis.

Vale dizer que essas atitudes estão enraizadas em proposições políticas hegemônicas que subjagam as possibilidades do *ser*, enclausurando o negro no “outro” racializado, sendo ele impossível de ser aceito na acepção de cidadania ocidental, considerada universal. Tendo em vista suas tradições, linguagem, trabalho etc., como características de um povo, reforça-se o estereótipo negando a pluralidade desses seres e de seus saberes, como disserta Achille Mbembe sobre a relação com o “outro africano”:

O paradoxo deste processo de reificação era que, de um lado, ele parecia ser o reconhecimento desta tradição, enquanto de outro ele constituía um julgamento moral, porque, em última análise, tal tradição se tornara específica apenas para melhor indicar a extensão na qual o mundo do nativo, em sua naturalidade, não coincidia, de forma alguma, com o nosso; em suma, ele não era parte de nosso mundo, e, portanto, não podia servir como base para uma experiência de convivência em uma sociedade civil. (Mbembe, 2001, p. 179)

No caso do Brasil, essa *ambivalência* acabou por silenciar os corpos e saberes negros e da diáspora africana que aqui chegaram, e, como consequência, restringiu sua presença nas esferas institucionais e políticas, reproduzindo racismos epistêmicos e institucionais até hoje. Essas formas veladas de racismo perpetuadas pelo discurso colonial são, ao longo do processo histórico, político e intelectual do país, revividas através dos paradoxos da “ideologia da mestiçagem”, descritos por Kabengele Munanga:

O desenvolvimento da reflexão mostra que a ambiguidade do fenômeno procede do fato de que a aparência física, embora imediatamente revestida de significados sociais, se constitui a partir de uma constelação de traços biológicos [...]. Como remediar o problema físico da diluição das cores pela miscigenação? Aqui está a intriga racial! (Munanga, 2006, p. 39)

Bhabha (1998) ainda analisa essa condição compreendendo o “mestiço” como o estereótipo do povo brasileiro, em outras palavras, como o reconhecimento da mestiçagem biológica e cultural de nosso país constituindo em si variadas *ambivalências*. Sobre isso, Munanga (2006) nos ajuda a entender que umas das *ambiguidades* fundamentais do caso brasileiro é a sobreposição do processo de mestiçagem biológica – fenômeno decorrente da história evolutiva da humanidade – com a mestiçagem cultural – que no caso brasileiro nada mais fez que afirmar as propostas políticas-filosóficas do Ocidente. Ou seja, a epiderme (fator biológico), eleita como um dos parâmetros para a reprodução de discriminações raciais, carrega consigo a manutenção das ontologias e epistemologias ocidentais como paradigmas hegemônicos e determinantes para a inclusão ou exclusão na sociedade de formas de *ser* e de *saberes*.

Todavia, o mesmo autor parte da compreensão de que a categoria “mestiço” foi um artifício ideológico da elite intelectual branca para o processo de branqueamento da nação. Na busca de uma nacionalidade “pura”, a construção do estereótipo do “mestiço” foi uma chave fundamental para

a compreensão do paradoxo da unidade nacional miscigenada e sincrética, ao mesmo tempo em que é uniracial e unicultural. A partir daí, Munanga (2006) nos explica que a busca do brasileiro típico expressada pela “ideologia da mestiçagem” – na qual a miscigenação biológica e o sincretismo cultural não apagaram as hierarquias sociais e econômicas – criou uma dinâmica ambígua a partir do *assimilacionismo*. Significa dizer que, ao mesmo tempo em que se apagavam as diferenças étnicas a partir do universalismo racial e cultural, agregavam-se à identidade nacional elementos das suas três raças originais no mecanismo *ambivalente* de amor e ódio ao “outro”. O autor diz:

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensado numa visão eurocêntrica. Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos alienígenas que aqui vieram ou foram trazidos pela força, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. (Munanga, 2006, p. 93)

Voltado para o contexto da colonização e independência dos países africanos, Mbembe (2001) também discute a “política de assimilação” como parte da filosofia moderna, associada ao processo de escravização. A assimilação quer apontar para elementos comuns – “similaridade” – entre todos os seres humanos, buscando legitimar uma humanidade universal. No entanto, no caso dos africanos, a assimilação constituía-se como conversão, sendo esta a única opção para usufruir dos direitos individuais ocidentais. Essa individualidade, ao ser reconhecida, ignora o direito à diferença, apagando qualquer *idiosincrasia* dos coletivos africanos, caso seus indivíduos quisessem ser considerados “iguais”, como observa Mbembe:

Desta forma, a essência da política da assimilação consistia em des-substancializar e estetizar a diferença, ao menos para uma categoria de nativos (*les évolués*) cooptados para o espaço da modernidade por terem sido “convertidos” e “cultivados”, ou seja, tornados passíveis de se encaixarem na ideia de cidadania e do gozo dos direitos civis. Isso envolvia a passagem da tradição para a sociedade civil – mas, por meio da experiência do cristianismo e do Estado colonial. (Mbembe, 2001, p. 180)

Desse modo, o processo de assimilação – considerado como a única possibilidade de o indivíduo fazer parte dos paradigmas modernos de humanidade e participação civil – expresso na figura do “mestiço”, pelo qual se sobrepõem a miscigenação e o sincretismo, produziu uma realidade em que o “mulato não goza de um status social diferente do negro” (Munanga, 2006, p. 88), caracterizando mais um elemento ambíguo da figura do “mestiço”: a *ambiguidade classe-raça*. Essa ambiguidade se mantém na medida em que o “mestiço” é um tipo aceito socialmente, de modo que sua importância, voltada para o seu fenótipo, cria um mecanismo no qual o sujeito, aspirando inconscientemente seu branqueamento, tenta mudar de classe social, dando, portanto, menos atenção ao seu modo de identificação racial. Sendo assim, a *ambivalência* decorrente do processo de estereotipagem está presente na figura do “mestiço” brasileiro em três ocorrências: a sobreposição do biológico com o sociológico, o *assimilacionismo* cultural pela identidade nacional e a *ambiguidade classe-raça*.

A análise de Florestan Fernandes (2008) é também concordante com a de Munanga (2006), já que aquele reconhece no negro brasileiro o estereótipo constituído pela herança escravocrata cujas hierarquias eram estabelecidas pelo status entre ser ou não livre. Contudo, no momento pós-abolição, a condição de liberdade do negro não institucionaliza a igualdade em relação às aquelas hierarquias interraciais. Decorre daí o fato de esse negro herdar sua condição desigual a partir do seu *status-classe-cor* em relação ao “branco”.

Em um mesmo sentido, o paradigma hobbesiano, somado ao exercício político para constituir o Estado-nação, gerou hierarquias de exclusão no domínio público-privado. No Brasil, elas prevaleceram desigualmente permitindo a formulação de um contrato racial igualmente desigual. Por isso, duas das grandes falácias da história ocidental foram constituídas: 1) o discurso sobre a liberdade modulada a partir da Revolução Francesa e 2) a democracia modulada pelo sistema republicano nas Américas. Dessa forma, para a população negra, no momento pós-abolição, não houve redistribuição de cidadania e tampouco o reconhecimento da liberdade (diferença), permitindo um processo de exclusão que Boaventura de Sousa Santos chama de “fascismo social” (Santos, 1987, p. 9). Destarte, a sutileza dessa exclusão tem residido nas subjetividades, no âmbito privado e no público, através da dissimulação em relação ao “outro”.

Essa nacionalidade brasileira e suposto contrato racial foram promovidos, portanto, por uma falácia refratada pelo próprio modelo político republicano e democrático que o país ainda desenvolvia. Fica posto, então, como a qualidade de Estado-nação dificultou ainda mais o processo

de reconhecimento das diferenças. Boaventura de Souza Santos (1987), preocupado com a discussão da desigualdade e das diferenças, oferece alguns posicionamentos teóricos e políticos quanto às *ambivalências* dos processos de abolição-emancipação e dos estereótipos raciais. O autor defende que

a alternativa à expansão do fascismo social é a construção de um novo padrão de relações locais, nacionais e transnacionais, baseadas simultaneamente no princípio da redistribuição (igualdade) e no princípio do reconhecimento (diferença). (Santos, 1987, p. 193)

O fato é que o país levou certo tempo para implementar políticas afirmativas que atendessem a todas as diferenças, vivendo ainda sob a égide do pensamento colonial. Por conta disso, a redistribuição da igualdade não passa pelo crivo jurídico na sua qualidade afirmativa durante a emergência do republicanismo brasileiro. Sendo assim, algumas regras gerais do Código Civil previstas na legislação serviram apenas para delimitar o que é considerado um ato criminoso, como, por exemplo, a prática do racismo. No entanto, a ausência de políticas afirmativas mais eficazes por meio do Estado permitiram que o racismo habitasse sutilmente o âmbito público e descaradamente o âmbito privado.

Ainda sobre tais políticas, é importante reiterar que a abolição foi uma medida cedida para atenuar conflitos de diplomacia, políticos e econômicos, a partir do Estado-nação brasileiro em relação ao modelo republicano e capitalista implementado no mundo ocidental. Essa concessão de liberdade ao negro não reformulou seu status de ex-escravo, contribuindo para reafirmar mais uma vez o processo de estereotipagem, no esquema ambivalente de valorização e repúdio do qual o negro-mestiço nunca saiu. Como salienta Mbembe, “valoriza-se a tradição, mas não a considera como base para uma experiência de convivência em uma sociedade civil” (Mbembe, 2001, p. 180).

Por esse motivo, ao ganhar a abolição cunhada por uma política de favor, sua liberdade e diferença produzidas não alterariam seu status-classe no patamar das hierarquias sociais e raciais. Nesse sentido, Florestan Fernandes evidencia ainda que, embora o regime político tenha sido extinto, o pensamento e discurso coloniais não o foram, permanecendo na forma desigual de tratamento e persistindo “na mentalidade, no comportamento e até na organização das relações sociais dos homens, mesmo daqueles que deveriam estar interessados numa subversão total do antigo regime” (Fernandes, 2008, p. 302).

Até aqui tentamos problematizar a noção de “mestiçagem” constituída política e historicamente em nosso país como dispositivo de poder e discurso, o que tem implicado, por sua vez, na produção das ambivalências sociais e identitárias concernentes à população afro-brasileira. A partir desse cenário hegemônico, tentaremos discutir as questões apresentadas no início do texto, aprofundando alguns conceitos tratados como estratégicos pela resistência, inclusão, reconhecimento e exercício cívico da negritude afro-brasileira contra o racismo.

### Da interculturalidade como resistência e afirmação afro-brasileira

Contrariando a complexa trama da “ideologia da mestiçagem” no Brasil, surgem teorias contemporâneas que pretendem dar conta do atual contexto de globalização, dando importância aos seus fluxos interculturais e à reformulação do sujeito no mundo. Trata-se de teorias que reconhecem o descentramento das identidades e conseqüentemente das novas propostas socioantropológicas e políticas para os purismos que permearam o racismo e o sexismo no século XX.

Partimos do entendimento de que as manifestações interculturais questionam a consolidada noção de unidade nacional, permitindo posicionamentos políticos capazes de transcender suas fronteiras locais, e, assim, determinando uma proposta de inclusão e cidadania global. Dito de outro modo, são posicionamentos que terminam por desarticular, em âmbito político, os agenciamentos do Estado, pois sua mobilização e resistência são capazes de interagir diretamente do local para o global.

Conforme Néstor Canclini, a acepção do termo *inter* visa compreender os sujeitos que se constituem problematicamente em um mundo de migrações massivas, em que “dezenas de línguas e etnias às vezes convivem numa só metrópole, de modo áspero e difícil” (Canclini, 2005, p. 17). Diante dessa perspectiva, a noção de “interculturalidade” colabora para entender os conflitos, as negociações entre as manifestações e os entrelaçamentos dos grupos afro-locais. Trata-se, nesse sentido, de perceber o movimento natural que sucede a partir da presença e interação interracial de duas ou mais comunidades. Através de ações coordenadas que identificam diferenças, contrastes e comparações, as manifestações políticas e culturais de cada comunidade, frente ou movimento afro-local, deixam de ser unicamente algo que caracteriza um só grupo.

Sobre essa perspectiva, Catherine Walsh compreende a interculturalidade como “processo e projeto social, político, ético e epistêmico”, ao mesmo tempo em que “despeja horizontes e abre caminhos que enfrentam o

colonialismo ainda presente, e convida a criar posturas e condições, relações e estruturas novas e distintas” (Walsh, 2009, p. 14). De certo modo, Arturo Escobar concorda com essa perspectiva quando afirma que a interculturalidade é uma atitude de reconhecimento das “singularidades comunicativas dos sujeitos, do seu território, da sua corporeidade e de suas demandas por mais espaço e por mais sociabilidades igualitárias” (Escobar, 2010, p. 207). Contudo, Walsh (2009, p. 45) acredita que a proposta aponta para algo mais profundo, capaz de se confrontar com os racismos e as desigualdades nos intercâmbios culturais. Tendo isso em vista, e sem negar que existam relações interculturais no âmbito subjetivo, podemos afirmar que no âmbito social, incluindo todas as suas instituições, a interculturalidade ainda é incipiente. Essa análise, inclusive, é defendida por Enrique Dussel (2016), tal qual abordaremos em seguida, posto que se trata de uma proposta em vias de amadurecimento, capaz de produzir novas políticas, práticas, valores, ações sociais concretas e conscientes, afim de garantir efetivamente os modos de ser, de saber e estar afrodescendente no mundo.

No caso brasileiro, as dinâmicas e produções interculturais – que sempre ocorreram – não podem ser confundidas com o discurso da mestiçagem. Aqui fica posto, portanto, o nosso problema: como reconhecer as dinâmicas interculturais sem cair num plano político racialista? E diante dessas premissas analíticas, outra questão faz-se pertinente: como no Brasil afirmamos essa mestiçagem enquanto diferença, já que ela própria é conceito político-ideológico do discurso colonial na produção de uma unidade racial? De outro modo, como considerar a pluralidade cultural e étnica sem reificar um falso discurso da democracia racial?

Acreditamos, nesse sentido, que existem dois paradigmas discursivos do tipo “mestiço”: o mestiço produto da “interculturalidade” que discutimos, isto é, da própria natureza das relações interraciais através da fetichização do negro em relação ao branco (Fanon, 2007) e do sexismo do branco em relação ao negro (Freyre, 2004). Em contrapartida, haveria o mestiço produto do discurso ideológico, cuja identidade foi artifício do pensamento colonial promovido pelo Estado-nação. Esse “mestiço” seria, portanto, a síntese da própria diversidade. Decorre daí a dificuldade de afirmar a identidade mestiça nas ambivalências interraciais, posto que ele não seria nem “preto e nem branco” (Schwartz, 2007). Esse tipo identitário configura ainda uma via híbrida usada no discurso pragmático dos sujeitos para atenuar o racismo, já que, na falácia popular, todos nós somos “mestiços”. É nesse sentido que o “mestiço” vira sinônimo de igualdade, funcionando a partir das *ambivalências* pontuadas no início do trabalho.

## A politização das performances negras e suas ambivalências

Para dar mais sentido prático à análise das dinâmicas e produções interculturais, consideramos que a corporeidade e performance negra, inscritas nos ritmos locais e globais, são capazes de produzir novos centros políticos de revalorização da sua historicidade e memória. Dado processo postula o desenvolvimento de novos projetos de inclusão e novos “processos de subjetivação” (Bhabha, 1998, p. 39) de seus atores que, por sua vez, compartilham uma nova categoria da negritude brasileira revista e reconhecida por todos. Essa negritude poderia superar o estereótipo da mestiçagem na medida em que ela é reapresentada para além das suas formas de poder racialistas. Melhor traduzindo, essa negritude afirmaria sua própria ancestralidade a partir da apropriação e valorização do seu local, da sua performance e corporeidade. A partir daí, as produções afirmativas e interculturais logram confrontar conceitos basilares que ajudaram a consolidar a dissimulação e o cordialismo do homem brasileiro perante as diferenças. Com isso, a “democracia racial”, enquanto discurso do pensamento colonial, não traduz verdadeiramente a desigualdade instituída historicamente no país, pois contribui para naturalizar dia a dia as relações interracialis ocultando, por fim, o racismo estrutural e seus conflitos derivados.

Nesse sentido, consideramos os artefatos da presença negra inscritos em sua corporeidade, como sua performance e estética, artifícios contranarrativos às metanarrativas instituídas pelo Estado-nação, enquanto discurso de emancipação do racismo brasileiro. Essa arte, ou artefato político, produz corporeidades que *per se* promovem desconstruções práticas ao tradicional paradigma racialista, pré-inscritas através da valorização do fenótipo negro e das suas múltiplas estéticas presentes. Quando falamos de performance, portanto, falamos de interculturalidade, de uma rede entremeada por múltiplos centros (sem periferias) que regem outros e novos centros, constituindo uma cadeia rizomática e disforme. A partir daí, a identidade e sua negritude, para além do seus “essencialismos estratégicos” (Gilroy, 2001), são reelaboradas por uma lógica pragmática pela qual a memória coletiva da brasilidade não esquece o passado, mas faz dele um imperativo ontogênico para pensar qual Brasil ou quais brasis somos e queremos.

Sobre esses mecanismos de resistência, via local ao global, Dussel (2016) identifica um *devoir* das novas formas do fazer político por meio dos grupos minoritários, estes, marginalizados pelo projeto colonial. Ao mesmo tempo, alude à importância de manter permanentemente as resistências revisando sua historicidade, ancestralidade e memória, utilizando,

portanto, elementos que, discursivamente, trabalham em conjunto a favor de maior representatividade e inclusão. Segundo o autor:

Para resistir é necessário amadurecer. A afirmação dos próprios valores exige tempo, estudo, reflexão, retorno aos textos ou símbolos e mitos constitutivos da sua própria cultura, antes ou ao mesmo tempo do domínio dos textos da cultura hegemônica moderna. (Dussel, 2016, p. 67)

Para Dussel, toda ação política sempre terá um efeito negativo, considerando que haveria subjetividades intrínsecas a essa relação que se posicionam contra o poder para conservar o seu próprio. Nesse sentido, é fundamental a realização de uma autocrítica: “A única maneira de crescer a partir da sua própria tradição é fazer uma crítica dos pressupostos da própria cultura” (Dussel, 2016, p. 65). Dito isso, no caso do Brasil, deve-se continuar realizando a crítica contra a mestiçagem como artifício discursivo de apagamento das forças de resistência e da contribuição negra para elaboração de um distinto projeto de nação, mais justo e igualitário. Para isso, a emancipação da racialidade brasileira em relação à mestiçagem, bem como a manutenção da resistência negra, a partir dos seus artefatos materiais, se dão através das interseções de suas lideranças e atores socioculturais. Sendo assim, quando discutimos a performance negra pensamos que é importante apontar as *ambivalências* consequentes das apropriações pelo Estado-nação das suas produções multiculturais. Ao mesmo tempo, perceber como essas produções configuram processos interculturais desconstruindo territorialidades nacionais e instituindo políticas locais.

### Considerações finais

Acreditamos que a igualdade conquistada é aquela exercida diariamente, constituindo uma lógica da emancipação no lugar da abolição. A via da “interculturalidade”, nesse sentido, teria paralelismos com a proposta sobre a “transmodernidade” de Enrique Dussel (2016). De acordo com o autor:

Com essa capacidade de se fertilizarem transversalmente, mutuamente, os pensadores críticos da periferia e dos espaços de “fronteira” consolidam o fruto do diálogo intercultural. Ao organizarem redes de discussão de seus problemas específicos, o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação. Temos de nos informar e aprender com os fracassos, as conquistas e a

justificação, mesmo que teórica, do processo de criação diante da globalização da cultura europeia e norte-americana, cuja pretensão de universalidade deve ser desconstruída a partir da perspectiva multifocal de cada cultura. (Dussel, 2016, p. 69)

Desse modo revisamos os paradigmas de uma modernidade única e universal apontando para vias pluriversais, ou, como chama Dussel (2016, p. 69), do “pluriversalismo transmoderno”, de modo que 1) haja valorização e afirmação dos próprios elementos culturais, incluindo a memória, que se encontram na “exterioridade da modernidade” e que foram deixados de fora da “cultura moderna universal”; 2) os valores tradicionais ignorados pela cultura moderna devem ser o ponto de partida de uma crítica interna; 3) os críticos devem viver o biculturalismo das “fronteiras” e então criar um pensamento verdadeiramente crítico, e, finalmente, 4) haja a manutenção de um período longo de resistência, de amadurecimento e acumulação de forças.

Assim sendo, a afro-brasilidade se fortalece com as outras frentes políticas, periféricas e subalternizadas pela modernidade, como a feminista, os ecologistas, orientalistas e ameríndios, que, apesar de demandarem outras estratégias, têm como finalidade comum a garantia da cidadania, justiça e igualdade. Além disso, a população negra se emancipa das amarras do “fascismo social” por meio de novas políticas públicas formuladas por ela própria, dando margem a novos processos de subjetivação. A partir daí, ao invés da política cedida pelo Estado, do favor, e da falácia ideológica em torno da liberdade, o(a) afro-brasileiro(a) produz a política conquistada. Política que naturalmente possui qualidade afirmativa posto que, uma vez implementada, gera domínios de conceitos entre os cidadãos e, no caso brasileiro, desconstrói as ambiguidades identitárias causadas pela “ideologia da mestiçagem”. A igualdade com isso passa a ser o norte das relações raciais.

Se considerarmos que, no Brasil, a hierarquia fragmentada em classe é até hoje pouco dinâmica para o negro, sem grandes possibilidades para sua ascensão social e, logo, de status, uma política pública de qualidade jurídica pode contribuir para que o negro pobre conquiste reconhecimento, visibilidade e consciência crítica. Contudo, aquele negro-mestiço, embranquecido, pode não ser atingido na mesma proporção que o negro pobre, na mesma desconstrução constituinte de consciência crítica. Portanto, a política pública de qualidade jurídica não teria a mesma eficiência para todos os brasileiros, no sentido de valorização da sua negritude e ancestralidade.

Em contrapartida à política afirmativa na sua forma ou âmbito jurídico, existem outras nuances do fazer político centrado nos mesmos artefatos da presença negra, ou seja, na sua performance, estética e corporeidade. Nesse sentido, a própria intelectualidade negra é entendida não tão somente como aquela derivada da produção de conhecimento científico acadêmico. Para além disso, trata-se dos múltiplos modos de saber e fazer das periferias, das jogadas políticas ou gingas de se postar no mundo diante da repressão policial, ou das estratégias discursivas compostas pela afro-corporeidade, capazes de reagir às sutilezas do racismo. Essa resistência gerada nas micropolíticas do poder é tão eficiente quanto a magnitude de uma performance coletiva. Desse modo, as próprias performances negras, quando atravessam diversos locais geográficos, sociais e raciais, podem ser consideradas como micropolíticas do poder, na medida em que reapresentam a negritude brasileira desconstruindo a ambiguidade classe-raça, ou, ao menos, revisando essa desigualdade e diminuindo a fetichização do negro em relação ao branco – algo que as rodas de capoeira, jongo, os desfiles de maracatu e tantos outros exemplos têm enunciado. Portanto, acreditamos que essas atitudes da presença negra no seu sentido político possibilitam uma revisão por parte de negros e mestiços/afrodescendentes do papel que exerceram na consolidação das desigualdades e diferenças no país, apontando para novas soluções criativas e novos caminhos contemporâneos.

Ao mesmo tempo, entendemos que o exercício de constituir o discurso de resistência e afirmação da raça essencialmente através da ancestralidade pode recair em uma espécie de purismo da racialidade, na medida em que o próprio discurso se remete a uma ancestralidade configurada na unidade ou nação negra, em último caso, pan-africana. Diante dessa perspectiva, as diferenças culturais, religiosas e todo o acervo tradicional dos rituais e significantes locais podem ser apagados. Contudo, tal discurso estratégico torna-se, em certa medida, indispensável quando as intencionalidades subjetivas e conscientes visam desconstruir o mito da mestiçagem. Este, por sua vez, não tão somente confabulado pelo “outro”, como incorporado no inconsciente coletivo por meio da estética e das múltiplas culturalidades e idiosincrasias. Com isso, recaímos em um dilema: ao mesmo tempo em que valorizamos uma ancestralidade única para defender a essencialidade da negritude afrodiaspórica, tentamos valorizar as diferenças culturais, os traços e dialetos nas suas fronteiras locais e territoriais, configurando certas identidades e tradições específicas.

Além desse dilema, percebemos que a diversidade dessas performances também está estratificada na *ambivalência* entre o consumo e a

politização. Esta pode ser vista como uma extensão das formas de apropriação das dinâmicas multiculturais por parte do Estado-nação, dificultando a negociação das diferenças culturais e raciais dessas performances. Isso decorre do que Munanga chama de “assimilacionismo brasileiro”:

essa integração das diversidades ou pluralidades culturais é o que caracterizaria, a meu ver, o assimilacionismo brasileiro e faz com que a chamada cultura nacional, feita de colchas de retalhos e não da síntese, não impeça a produção cultural das minorias étnicas, apesar da repressão que existiu no passado, mas apenas consiga inibir a expressão política dessas enquanto oposição dentro do contexto nacional. (Munanga, 2006, p. 102)

Desse modo, retomando o exemplo do maracatu e da capoeira, suas dinâmicas interculturais atuais, através de fluxos internacionais, se colocam como uma expressão política e cultural contrária ao contexto nacional. Isso se dá na medida em que a memória possui uma grande importância pela revalorização e resistência: a de resgatar nossos heróis e heroínas, escritoras, intelectuais, artistas e políticos que contribuíram pela representatividade e empoderamento da negritude brasileira. Com isso, a resistência afro-brasileira caminha para se emancipar da “mestiçagem”, criando condições de narrar a sua própria história a partir do próprio lugar de fala, com sua linguagem, performance, política e estética, constituindo novas metanarrativas engendradas por meio das interculturalidades locais. Ao mesmo tempo, a autoinscrição da racialidade que começa no corpo negro e termina em sua performance, vista de modo genérico, consegue produzir múltiplas linguagens e corporeidades, desde a estética, passando por sua leitura ética através da valorização da sua ancestralidade e memória. Esse artifício estratégico e cognitivo, de certo modo, provoca na comunidade afro-brasileira a iminência de uma ontologia da sua presença, para além do “tráfico de escravos”, rompendo com o trauma ou a negatização da sua trajetória afrodiaspórica. Destarte, a resistência é resultado da revalorização dos seus elementos circunscritos no jogo político e cultural desenvolvido em rede através de suas “periferias” e de suas territorialidades.

Por outro lado, dentro do discurso nacional ainda imperante, ela é assimilada aos olhos do mundo como parte da cultura nacional por meio de um processo de assimilacionismo. Tal processo não impede que as minorias recriem constantemente suas culturas, mas em outras dimensões elas possuem pouca força política de mudança social, apenas de reconhecimento de sua cultura dentro dos moldes nacionalistas. Isso mostra que

as trocas interculturais sempre ocorrem, ainda que as identidades decorrentes delas estejam negociadas a partir do modelo imperante.

Mbembe apresenta uma reflexão pertinente sobre a necessidade de uma “dupla abordagem”:

Enquanto persistir a ideia segundo a qual só se deve justiça aos seus e que existem raças e povos desiguais, e enquanto se continuar a fazer crer que a escravatura e o colonialismo foram grandes feitos da “civilização”, a temática da reparação continuará a ser mobilizada pelas vítimas históricas da expansão e brutalidade europeia no mundo. Neste contexto, é necessária uma dupla abordagem. Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a “boa consciência” e a negação da responsabilidade. Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseadas na exigência de justiça. (2014, p. 297)

Com isso, concluímos que, ao mesmo tempo em que as performances compõem um novo cenário para a emancipação do negro, elas participam da dinâmica do “assimilacionismo” em alguns níveis. O consumo dessas performances pelo poder público, turistas e outros curiosos pode constituir um canal de trocas interculturais, mas, dentro da lógica hierarquizante do capitalismo, faz com que elas vivam no limiar entre resistência e consumo. Nesse caso, sua resistência pode ser minimizada pelos interesses nacionais que, mais uma vez, deixam de lado a preocupação com as condições de vida dos sujeitos e suas performances. Nesse sentido, abandonar o vitimismo e assumir responsabilidades, como sugere Mbembe (2001), aponta para políticas que revisem o capitalismo e suas armadilhas ambivalentes. Portanto, as nossas enunciações teóricas e políticas nos ajudam a compreender que as dinâmicas “interculturais”, no caso brasileiro, ainda se chocam com a mentalidade colonial. E, por outro lado, o que se torna imperativo, não deixam de revisá-la a partir de práticas e negociações cotidianas.

## Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Editora Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BHABHA, Homi K. Locais da cultura e interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. In: \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CANCLINI, Nestor García. *Diferentes, desiguais e desconectados*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Cultura transnacional y culturas populares: bases teórico metodológicas para la investigación*. In: \_\_\_\_\_. RONCAGLIOLO, Rafael (ed.). *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima: IPAL, 1988. p. 17-76.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*: revista do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100051](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100051). Acesso em: 12 jan. 2019.
- ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. 1. ed. Popayán: Envió Editores, 2010.
- FANON, Franz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2007.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: ensaio de interpretação sociológica*. 5. ed. São Paulo: Editora Globo, 2008. v. 1 e 2.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 49. ed. São Paulo: Global Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos*. 2. ed. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1951.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora Universidade Candido Mendes, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1. ed. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- \_\_\_\_\_. *As formas africanas de autoinscrição*. *Estudos afro-asiáticos: revista da Universidade Cândido Mendes*, ano 23, n. 1, p. 171-209, 2001. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546-2001000100007X&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546-2001000100007X&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 9 mar. 2019.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autentica, 2006.
- ROBYN, Ingrid. Capitalismo, esquizofrenia e raça: o negro e o pensamento negro na modernidade ocidental. *Topoi: revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 696-703, set./dez. 2017. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X2017000300696](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2017000300696). Acesso em: 9 mar. 2019. Resenha de: MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1. ed. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *Introdução à ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- SCHWARCZ, Lilia M. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: \_\_\_\_\_. (org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. v. 4.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidade, Estado e sociedade: lutas (de)coloniais de nossa época*. Quito: Editora Abya-Yale, 2009.

Recebido em 30/4/2019

Aprovado em 4/9/2019

## População negra e o direito à cidade

### Interfaces entre raça e espaço urbano no Brasil

The black population and the right to the city: interfaces between race and urban space in Brazil / Población negra y el derecho a la ciudad: interfaces entre raza y espacio urbano en Brasil

#### Mariana Panta

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), com bolsa concedida pela Capes  
mariana.panta@unesp.br

#### RESUMO

Constatando-se que, historicamente, a população negra está presente em maiores proporções em territórios segregados e estigmatizados de diversas cidades brasileiras, o objetivo deste artigo é promover uma discussão sobre os processos de segregação urbana tendo a raça como categoria analítica. Para abordar esse problema, foi empreendida uma análise crítica de estudos que propiciam o debate por meio de diferentes referenciais teórico-metodológicos.

*Palavras-chave:* segregação urbana; segregação racial; população negra; racismo.

#### ABSTRACT

Confirming that, historically, the black population is present in larger proportions in segregated and stigmatized territories of several Brazilian cities, the objective of this article is to promote a discussion about the processes of urban segregation with race as the analytical category. In order to approach this problem, a critical analysis of the studies that propitiated the debate through different theoretical and methodological references was undertaken.

*Keywords:* urban segregation; racial segregation; black population; racism.

#### RESUMEN

Se constató que, históricamente, la población negra está presente en mayores proporciones en territorios segregados y estigmatizados de diversas ciudades brasileñas, el objetivo de este artículo es promover una discusión sobre los procesos de segregación urbana teniendo la raza como categoría analítica. Para abordar este problema, se emprendió un análisis crítico de estudios que propician el debate a través de diferentes referencias teórico-metodológicas.

*Palabras clave:* segregación urbana; segregación racial; población negra; racismo.

## Introdução

*A história da comunidade negra é marcada pela estigmatização de seus territórios na cidade: se, no mundo escravocrata, devir negro era sinônimo de subumanidade e barbárie, na República do trabalho livre, negro virou marca de marginalidade. O estigma foi formulado a partir de um discurso etnocêntrico e de uma prática repressiva; do olhar vigilante do senhor na senzala ao pânico do sanitaria em visita ao cortiço; do registro esquadrinhador do planejador urbano à violência das viaturas policiais nas vilas e favelas. [...]. Para a cidade, território marginal é território perigoso, porque é daí, desse espaço definido por quem lá mora como desorganizado, promíscuo e imoral, que pode nascer uma força disruptora sem limite. Assim se institui uma espécie de apartheid velado que, se, por um lado, confina a comunidade à posição estigmatizada de marginal, por outro, nem reconhece a existência de seu território, espaço-quilombo singular.*

Raquel Rolnik

Dentre as diversas dimensões das desigualdades raciais brasileiras, destacam-se aquelas historicamente existentes na distribuição e inserção territorial da população negra no espaço urbano. Constatando-se a extensiva aglomeração de negros em espaços marginalizados de diferentes cidades do Brasil e a intensa estigmatização dessa população e dos territórios nos quais está presente em maiores proporções, o objetivo deste artigo é incitar uma discussão sobre o tema que, pouco a pouco, tem se configurado como de substancial importância para a agenda das ciências sociais, com vistas a uma compreensão mais ampla e aprofundada dos problemas que atravessam as estruturas societárias contemporâneas. Em virtude disso, utiliza-se como procedimento metodológico a revisão crítica da literatura acerca da segregação urbana no Brasil tendo a *raça*<sup>1</sup> como categoria central de análise. Assim, foram selecionados estudos que promovem esta discussão sob o prisma de diferentes referenciais teóricos e metodológicos.

---

<sup>1</sup> “‘Raça’ é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informado por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminando. As realidades das raças limitam-se, portanto, ao mundo social.” (Guimarães, 1999, p. 11).

No Brasil, as análises sobre segregação urbana encontram campos mais profícuos e consolidados de discussão em estudos baseados em teorias marxistas. Desse modo, as investigações que centralizam classe e questões econômicas para explicar a segregação estão devidamente inscritas na produção teórica brasileira. Sem deixar de reconhecer a importante contribuição dessa literatura, suscitam-se, no presente estudo, reflexões acerca do papel da raça na caracterização desse fenômeno. É nessa perspectiva que se inserem os estudos sobre raça e espaço urbano produzidos nos últimos anos, sobre os quais daremos maior visibilidade. A relevância dessa proposta instaura-se na problematização de estruturas de opressão que impactam veementemente a vida da população negra, até mesmo no que se refere ao direito à cidade.

A intenção, ao examinar essas pesquisas, é fomentar o debate por tanto tempo negligenciado pelo campo da sociologia urbana e das relações raciais e consequentemente contribuir para a elucidação dos mecanismos que estimulam a segregação<sup>2</sup> da população negra nos territórios da pobreza, bem como destacar as principais consequências dessa dinâmica. Para isso, um importante passo introdutório é revisitar algumas características específicas das relações raciais no Brasil, que foram edificadas sobre a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial. Em seguida, empreende-se o debate sobre raça e espaço urbano, foco central deste artigo.

### Aspectos gerais das relações raciais no Brasil

As denúncias de discriminação racial no Brasil passaram a adquirir contornos mais sólidos na década de 1930, a partir de diversas organizações negras, destacando-se os clubes negros, a imprensa negra, a Frente Negra Brasileira (1931-1937), o Teatro Experimental do Negro (1944-1968), entre outras. No campo das ciências sociais brasileiras, as relações raciais e a condição social do negro tornaram-se pauta de discussão na década de 1950, através de pesquisas financiadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Antes, os estudos sobre o negro no país eram basicamente de caráter racista ou voltados à cultura e à religião. No referido contexto, a Unesco tinha como objetivo revelar ao

---

<sup>2</sup> Para Wieviorka: “a segregação racial é, pois, ao mesmo tempo um processo e seu resultado: mantém um grupo a distância, localizado em espaços próprios que lhes são reservados, enclaves, guetos, territórios de um tipo ou de outro”. Pode ser explicitamente racial, ou resultar mais de questões econômicas e sociais do que expressamente racistas, mas culminar em uma separação racial, ou ainda ser simultaneamente social e racial, isto é, uma articulação entre racismo e exclusão social (Wieviorka, 2007, p. 65-67).

mundo, que acabava de vivenciar o genocídio decorrente do nazismo, características das interações raciais supostamente bem-sucedidas no país e, assim, contribuir para a luta contra o racismo. As principais pesquisas, no entanto, revelaram justamente o inverso, visto que as interpretações demonstraram que o preconceito e a discriminação racial, escamoteados por uma ideologia de democracia racial, constituíam as relações sociais cotidianas estabelecidas no Brasil.

Dentre os pesquisadores estrangeiros que produziram estudos sobre o negro no Brasil, destacam-se Charles Wagley, da Columbia University, em Nova Iorque, e Roger Bastide, da École Pratique des Hautes Études, em Paris. Wagley e seus alunos realizaram pesquisas na Bahia, com a cooperação de Thales de Azevedo e Costa Pinto (1950). Bastide realizou pesquisas na cidade de São Paulo em parceria com Florestan Fernandes (1955), que viria a se tornar corrente canônica de pensamento no âmbito do projeto Unesco. Também desenvolveram pesquisas na capital paulista Virgínia Bicudo (1955) e Aniela Ginsberg (1955); Oracy Nogueira, no interior de São Paulo (1955); Costa Pinto, no Rio de Janeiro (1953) e René Ribeiro, no Recife (1956). Posteriormente, Fernandes instituiu, na Universidade de São Paulo, a Escola Paulista de Sociologia, passando a contar com a participação de seus alunos, Octavio Ianni e Fernando H. Cardoso, que empreenderam estudos sobre o negro em Florianópolis (1960). O projeto Unesco contribuiu não somente para uma compreensão mais detalhada das relações raciais no Brasil, mas também para o desenvolvimento das ciências sociais no país, sobretudo da sociologia e antropologia (Maio, 1999).

É preciso considerar, todavia, que antes mesmo da publicação dos estudos patrocinados por essa agência internacional, intelectuais e ativistas negros, dentre os mais destacados Abdias do Nascimento e Alberto Guerreiro Ramos, já vinham denunciando as discriminações e os inúmeros problemas enfrentados no país. Conquanto preteridos no âmbito acadêmico, deixaram marcas indeléveis através das suas produções intelectuais e, sobretudo, no enfrentamento de problemas práticos e emergentes que assolavam a vida da população negra, na luta antirracista e nas aspirações por uma efetiva transformação da realidade social desse contingente populacional, por intermédio de uma agenda política pautada na experiência do ativismo negro e, como defendia Guerreiro Ramos, em uma sociologia de caráter pragmático, em ato, isto é, em “mangas

de camisa”.<sup>3</sup> Para esses intelectuais, os estudos sobre a realidade social do negro não se configuravam como produções meramente acadêmicas, eram antes uma questão existencial e política. Sob este prisma, a produção científica só teria, de fato, sentido, se servisse como mecanismo efetivo para a defrontação de problemas sociais.

As pesquisas realizadas no âmbito do projeto Unesco e a produção de intelectuais negros marcaram a luta antirracista no Brasil da década de 1950, sobretudo devido à substancial mudança no modelo de interpretação das relações raciais no país. O período foi assinalado pela ruptura, pelo menos no plano teórico, com o paradigma das relações raciais supostamente harmônicas e democráticas no Brasil, associado a Gilberto Freyre<sup>4</sup> – vigorante entre as décadas de 1930 e 1950, mas com acentuada influência na atualidade –, e pela ascensão de um paradigma sociológico que se sobressaiu, principalmente, na produção de Florestan Fernandes, proeminente crítico da interpretação freyreana, especialmente da tão propagada “democracia racial”, a qual alcinhou de mito (Bastide; Fernandes, 1955; Fernandes, 1989).

Convém evidenciar, entretanto, que, embora as pesquisas desenvolvidas por Fernandes tenham sido fundamentais para o reconhecimento da raça como categoria produtora de desigualdades, as análises do autor, com base em referenciais marxistas, enfatizavam extensivamente a classe como determinante na hierarquia social, enquanto a raça seria um resquício do sistema escravocrata predestinado ao desaparecimento à medida que o negro conseguisse se inserir na sociedade de classes, o que não ocorreu.

No final da década de 1970, tempo histórico em que o movimento negro contestava veementemente o mito da democracia racial, o campo de estudos sobre o negro no Brasil foi marcado pela contribuição de Carlos Hasenbalg. Em relação às principais pesquisas sobre raça desenvolvidas no país até então, em que se destaca a obra de Florestan Fernandes *A integração do negro na sociedade de classes*, Hasenbalg avançou no sentido de

---

<sup>3</sup> A sociologia propositiva e legitimamente nacional proposta pelo intelectual baiano visa uma atuação prática, com a priorização do desenvolvimento de pesquisas emergentes, conforme a realidade e os problemas específicos do país, isto é, uma sociologia em “mangas de camisa” (em ato), contrapondo-se a uma sociologia importada ou “enlatada” (em hábito), que o levou a tecer duras críticas aos pensadores de seu tempo (Rezende, 2006).

<sup>4</sup> Embora a expressão “democracia racial” não tenha sido criada por Gilberto Freyre, sua obra, especialmente *Casa-grande & senzala*, publicada pela primeira vez em 1933, estabeleceu as bases para a consolidação da ideia de um padrão harmônico das interações raciais no país, que se configuraria na presumida “democracia racial”, cerne das críticas de Florestan Fernandes.

evidenciar que o preconceito e a discriminação raciais não deveriam ser compreendidos como uma herança do passado escravocrata, suscetível ao desaparecimento à medida que o negro alcançasse posições de classe similares àquelas ocupadas pelos brancos, como acreditava Fernandes (Hasenbalg, 2005, p. 81). Enfatizou, em sua pesquisa, que a industrialização e os avanços da sociedade capitalista não suprimiam a raça como critério de hierarquização social, pois a discriminação com base na raça era compatível com o capitalismo. Mais do que compatível, como analisa Quijano (2007), a raça, como dispositivo de dominação, é um critério imprescindível para a consolidação e sustentação do sistema capitalista. O ponto crucial da pesquisa de Hasenbalg é que a exploração de classe e a discriminação racial se articulam como dispositivos de exploração da população negra. Diz o autor: “a raça, como traço fenotípico historicamente elaborado, é um dos critérios mais relevantes que regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social” (Hasenbalg, 1979, p. 118).

Na atualidade, muitas produções acadêmicas têm abordado as faces contemporâneas do racismo e a associação desse fenômeno multifacetado e multidimensional a outras formas de discriminação, opressão e estigmatização, que intensificam as desigualdades e preservam o “ciclo de desvantagens cumulativas” desse grupo social (Hasenbalg; Silva, 1988). As desigualdades raciais e os danos provocados pelo racismo são constatados nas mais diversas esferas da vida social, tais como educação (Munanga, 2005; Cavalleiro, 2005; Pacheco; Silva, 2007; Sotero, 2013), trabalho (Lima; Rios; França, 2013), saúde (Senna; Lima, 2012), traumas e saúde psíquica (Kon; Silva; Abud, 2017) e tantas outras. Neste trabalho o enfoque incide sobre a questão racial circunscrita às dinâmicas de segregação urbana da população negra.

### Segregação urbana e questão racial no Brasil

O espaço urbano é objeto de análise de diversas áreas do saber, notadamente de duas vertentes intrínsecas das ciências sociais: a sociologia e a antropologia. No Brasil, as pesquisas desenvolvidas nessa temática tiveram como referenciais diferentes escolas de pensamento, destacando-se a escola sociológica de Chicago, a escola antropológica de Manchester e a escola marxista francesa de sociologia urbana (Mendonza, 2005, p. 440). Na área da sociologia, adquiriam mais vigor, desde a década de 1960, produções científicas de autores de inspiração marxista, destacando-se Henri Lefebvre e Manuel Castells. Convém mencionar também o

geógrafo britânico David Harvey, cuja obra intelectual e posição política são muito difundidas no Brasil, com amplo enfoque na cidade como cerne tanto das indagações referentes ao capital e às lutas de classes, quanto das reivindicações e ações de movimentos sociais urbanos.

Apesar da importância de todo aporte teórico formulado no campo da sociologia urbana de abordagem marxista, considerando-se as especificidades de cada vertente, tais análises, ao centralizarem extensivamente as dimensões econômicas e os seus desdobramentos como, praticamente, os únicos determinantes dos dilemas urbanos, entre os quais se encontra a segregação, deixam de elucidar outras dimensões desse fenômeno tão complexo. As lacunas deixadas por essa linha de pensamento, corrente canônica no campo da sociologia urbana brasileira, abriram caminhos para formulação de reflexões que incorporam outras interfaces da segregação, a exemplo da questão racial.

A produção das escolas de pensamento e autores supracitados é ampla, não cabendo retomar teorias tão densas, extensivamente discutidas na literatura. A produção intelectual de cada vertente tem sua importância e compõe o *hall* de conhecimentos acumulados que impulsionam novas reflexões. A presença massiva de negros em territórios marginalizados de diversas cidades brasileiras, todavia, tem suscitado outros olhares e debates sobre o fenômeno, além de estimular construções teóricas ajustadas aos problemas que precisam ser enfrentados.

Como bem evidencia Santos (2012, p. 28), pensar sobre “questões urbanas e racismo nos desafia a olhar as manifestações e expressões concretas e subjetivas do racismo no espaço urbano, o que é também, por outro lado, utilizar o espaço urbano como chave de compreensão do racismo”. Nessa perspectiva, ao debruçar-se estritamente sobre a premissa de que a maioria da população brasileira a residir nas territorialidades periféricas é negra devido ao grupo negro ser mais numeroso nas classes menos favorecidas economicamente, sem uma análise mais comprometida da questão, corre-se o risco de reproduzir o mito da democracia racial.

A questão econômica não é suficiente para explicar, por exemplo, resultados de pesquisas sobre os índices de segregação com base na raça, tais como as empreendidas por Telles (2003; 2012) e França (2014), que demonstram que brancos e negros de mesma condição econômica não necessariamente ocupam o mesmo território na cidade. Tampouco possui consistente potencial para ajudar a compreender subjetividades, combinações e superposições de hierarquias que acabam por impactar, de modo singular, indivíduos e grupos pertencentes a uma mesma classe

social. Para melhor ilustrar essa problemática, segue um exemplo fornecido por Santos (2012, p. 42):

Ser uma mulher negra, praticante de candomblé e baiana condiciona experiências sociais distintas das de um homem, branco, cristão e paulista – e isso vale tanto na Bahia como em São Paulo. Ambos, do ponto de vista das relações de classe, podem ser proletários, ocupar posições semelhantes na estrutura produtiva, mas suas experiências de dominação, controle e exploração no capitalismo (o que envolve também formas e taxas de exploração) serão distintas.

Em virtude dessas e de outras singularidades, observa-se, nas últimas décadas, um crescimento significativo no número de estudos que discutem a questão da segregação urbana tendo a raça como categoria de análise.

No Brasil, pesquisas sobre a segregação urbana com base na raça vêm sendo esboçadas desde a década de 1940, partindo do estudo de Pierson (1942), desenvolvido em Salvador. O autor constatou que a cor da pele dos moradores variava significativamente conforme a qualidade dos bairros. As áreas mais pobres eram habitadas majoritariamente por negros retintos e mestiços de pele mais escura, ao passo que brancos e mestiços de pele mais clara concentravam-se em localidades mais valorizadas. Embora reconhecesse a segregação residencial por raça/cor, Pierson compreendeu que esse tipo de segregação ocorria apenas na medida em que a cor e a classe coincidiam (Telles, 2012, p. 170).

Outro trabalho pioneiro na problematização da segregação residencial por raça é o de Costa Pinto, publicado pela primeira vez em 1953 e reeditado em 1998. O autor, ao desenvolver pesquisas sobre relações raciais no Rio de Janeiro, entre outras questões, analisou a distribuição da população na área urbana da cidade, com base no critério de raça/cor, chegando à conclusão de que os territórios precarizados, especialmente as favelas, eram compostos, em sua maioria, por pessoas negras. Escreve o autor:

Enquanto que, em cada cem habitantes do Rio de Janeiro, 27 são de cor, na população das favelas, em cada cem habitantes, 71 são de cor. Essa grande diferença, entre a proporção dos elementos de cor no Rio de Janeiro e a proporção dos elementos de cor nas áreas mais deterioradas da cidade, é a forma mais expressiva pela qual se manifesta aqui a segregação étnica. (Costa Pinto, 1998, p. 146)

Para Costa Pinto, a segregação residencial com base na raça é uma das dimensões mais odiosas da discriminação racial, pois impede que certos

grupos, historicamente considerados inferiores, habitem determinadas localidades, reservadas aos grupos dominantes que monopolizam o direito de se instalar (Costa Pinto, 1998, p. 125). Apesar das especificidades de cada pesquisa, tanto a investigação de Pierson, em Salvador, quanto a de Costa Pinto, no Rio de Janeiro, enfatizam que a segregação racial seria condicionada pela incapacidade econômica do grupo social em questão, ou seja, devido à presença maciça de negros na classe baixa.

Raquel Rolnik, em 1989, desenvolveu um estudo que trouxe à tona a substancialidade de análises específicas sobre os processos de segregação dos negros nas cidades brasileiras, tendo como foco central as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. Para discutir a questão, a autora centrou-se no exame dos processos históricos e sociais que levaram a população negra a ocupar os territórios mais precários, desprovidos de recursos mínimos de subsistência, desde a conjuntura da supressão do sistema escravocrata e emersão da sociedade capitalista. Em seu percurso histórico, a autora contextualiza o cenário da entrada massiva de imigrantes europeus no Brasil – fruto do projeto civilizatório adotado pelo país com vistas ao branqueamento físico e cultural de seu povo – sobretudo em São Paulo, para preencher a mão de obra na sociedade emergente, sucessora da escravista. A imigração europeia e as novas demandas da sociedade capitalista refletiram amplamente na reconfiguração territorial das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro. Rolnik (1989, p. 6) expõe:

Essa reestruturação vinha adaptar a cidade senhorial-escravista aos padrões da cidade capitalista, onde terra é mercadoria e o poder é medido por acumulação de riqueza. A face urbana desse processo é uma espécie de projeto de “limpeza” da cidade, baseado na construção de um modelo urbanístico e de sua imposição através da intervenção de um poder municipal recém-criado. Um dos principais alvos de intervenção foram, nas duas cidades, justamente os territórios negros.

O deslocamento forçado imposto aos negros, impelidos para os territórios da pobreza, foi um processo violento nas duas cidades analisadas por Rolnik. Em São Paulo, num primeiro momento, os grupos sociais com maior poder aquisitivo passaram a abandonar os sobrados localizados no centro da cidade e a se deslocar para espaços com maior privacidade e exclusividade, enquanto os negros se concentravam cada vez mais nos locais desocupados pelos segmentos privilegiados. Eram compartimentos e casas coletivas situados na região central ou núcleos próximos à zona rural. Dessa configuração derivaram notáveis núcleos negros, como o bairro do

Bixiga, originário do quilombo de Saracura. Na década de 1890, os territórios negros em São Paulo, os quais a autora denomina de quilombos urbanos, começaram a adquirir contornos mais consistentes e logo passaram a ser vistos como lugares desprezíveis, desqualificados, cujos habitantes nem sequer eram proletários (Rolnik, 1989, p. 4-7). Não havia, no entanto, qualquer indagação sobre os motivos da não proletarização daquele grupo social, que, como analisou Hasenbalg (2005, p. 189), sofreu intensamente a competição desigual com os europeus recém-chegados ao Brasil com um lugar na esfera ocupacional, ao passo que os negros concentravam-se na base dessa pirâmide. Mesmo após o estabelecimento do princípio de igualdade, em 1988, os brancos continuaram a se beneficiar das melhores oportunidades, a ponto de rejeitarem as ocupações mais desagradáveis e mal pagas, então destinadas aos negros.

A imagem depreciativa dos territórios negros foi intensificada devido à aglomeração de pessoas, tidas como desclassificadas, que dividiam habitações coletivas da região central; à proximidade excessiva entre aqueles que nem sequer pertenciam ao mesmo núcleo familiar; à densidade de contatos, gestos, linguagem, danças; enfim, a uma série de elementos que conduziam à ideia de promiscuidade, destoante da disciplina, organização e padrões morais dos grupos economicamente mais abastados. Não por acaso, antes mesmo da abolição oficial da escravatura, foi instituído, em 1886, um código de posturas municipal que impedia a circulação de quituteiras, sob a alegação de que estas obstruíam o trânsito; estimulava o desmantelamento dos mercados, posto que “afrontavam” a cultura da cidade; proibia que lideranças religiosas exercessem suas atividades sob a acusação de serem farsantes, e muito mais (Rolnik, 1989, p. 7-8). Desse modo, não demorou muito para que o chamado “centro velho” de São Paulo fosse reconfigurado através dos “trabalhos de melhoramento da capital” iniciados na administração de Antônio Prado (1899-1911) e prosseguidos no governo de Raymundo Duprat (1910-1914). Para a cidade que pretendia modernizar-se tendo como base referenciais europeus, a presença negra seria uma afronta. Portanto, inerente a essas transformações, veio à tona o projeto de “limpeza” da cidade, que acarretou o deslocamento e destruição de mercados e também a demolição de cortiços e pensões da região central, onde os negros estavam concentrados (1989, p. 8).

O caso do Rio de Janeiro foi ainda mais violento, visto que tais operações de “limpeza” atingiram diretamente os quilombos da cidade, a exemplo da região portuária da Saúde e Gamboa, os cortiços e outras habitações coletivas da chamada Cidade Nova, que abarcava Sacramento, Santa Rita, Santana e Santo Antônio. Com vistas a sofisticar a imagem da cidade aos

olhos estrangeiros, esta precisaria ser remodelada e adaptada para a circulação exclusiva de “pessoas de bem”. A expulsão de grandes contingentes da região central do Rio de Janeiro resultou na intensa ocupação dos morros, consolidando as favelas como territórios predominantemente negros. Devido à proximidade das favelas a bairros socialmente valorizados, foram instaurados no Rio de Janeiro programas de remoção de favelas, que tiveram grande vigor a partir da década de 1960, culminando com o deslocamento de seus moradores para habitações populares, como uma espécie de refavelização em outras áreas (Rolnik, 1989, p. 13).

Hoje as favelas não só continuam a constituir o cenário do Rio de Janeiro, mas também a sofrer cada vez mais com a falta de investimento, políticas públicas e com as ações repressivas por parte do Estado. As políticas de segurança pública, sobretudo as implementadas na última década no Rio de Janeiro, são alvo de críticas de diversos pesquisadores, dentre os quais Marielle Franco,<sup>5</sup> tanto na esfera de sua produção acadêmica, quanto de sua atuação política. Franco (2014) evidenciou que a adoção de tais políticas pelo Estado, especialmente do programa Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) nas favelas, serviu para reforçar o modelo de Estado penal (Wacquant, 2002), cujos resultados são: aumento da repressão, controle sobre os pobres e seu aprisionamento nos territórios periféricos e nas penitenciárias.

Rolnik ressalta ainda as peculiaridades da segregação nos Estados Unidos, onde a dominação branca e o racismo são explícitos, e as especificidades da discriminação racial no Brasil, que se desenvolveu de modo relativamente disfarçado, uma vez que teve como suporte o mito da democracia racial. Como analisou Abdias Nascimento (1978, p. 93):

Não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país.

Tornam-se evidentes os esforços dos grupos sociais dominantes, que se delineavam para manter cada vez mais longe dos locais mais valorizados

---

<sup>5</sup> Marielle Franco, mulher negra, ativista dos direitos humanos, nascida e criada na favela da Maré, socióloga, graduada em ciências sociais pela PUC-Rio, mestra em administração pela Universidade Federal Fluminense e vereadora do Rio de Janeiro pelo Psol, eleita em 2016, em seu primeiro mandato, com mais de 46 mil votos, teve a sua vida brutalmente interrompida no dia 14 de março de 2018. Marielle foi vítima de execução e os disparos contra o carro em que estava resultaram também na morte de seu motorista, Anderson Gomes.

das cidades capitalistas, em desenvolvimento, aqueles que eram tidos como principal símbolo de atraso, obstáculo ao progresso do país. Ao focalizar mais especificamente o cenário pós-abolição, as causas da segregação da população negra podem ser compreendidas como constitutivas de um contexto marcado pelo ideário do branqueamento, cuja face urbana foi a tentativa incessante de esconder a população negra, empurrando-a para regiões mais afastadas e precárias, cerceando, assim, suas possibilidades de mobilidade social ascendente.

Dentre as consequências dos processos de segregação sofridos pela população negra, Rolnik (1989, p. 14) evidencia as ações truculentas da polícia nos territórios periféricos, que contribuíram para reforçar ainda mais os seus estigmas. Embora a violência policial nos territórios predominantemente negros tenha sido abordada por Rolnik na década de 1980, sabe-se que este é um padrão histórico ainda em curso. A pesquisa fornece subsídios para a reflexão acerca do destino da população negra no período pós-abolição, que, como afirma a autora, foi submetida às situações mais extremas de “confinamento, humilhação, segregação e miséria” (Rolnik, 1989, p. 15). Além disso, as duas cidades analisadas pela autora, São Paulo e Rio de Janeiro, eram vistas como modelos, de modo que os padrões urbanísticos de caráter segregacionista certamente vieram a influenciar outras cidades.

Apesar de todas as dificuldades explicitadas, relativas à condição social do negro em São Paulo e no Rio de Janeiro, na região Sudeste, eles, os negros, tiveram alguma possibilidade, ainda que tardiamente, de ingressar na classe operária. Como analisa Hasenbalg (2005, p. 189), a realidade social dos negros em outras regiões do país, principalmente no Nordeste, foi ainda mais difícil, visto que estes permaneceram confinados nos setores agrícolas desqualificados, com restritas possibilidades de ascensão na hierarquia ocupacional.

A segregação é uma realidade atual que reforça a continuidade de um modelo de urbanização marginalizante, no qual o negro é o grupo social mais preterido. No Brasil, Edward Telles foi precursor no desenvolvimento de pesquisas detalhadas com o propósito de mensurar a segregação residencial com base na raça. Para este fim, o autor fez uso de metodologias quantitativas pautadas na aplicação de índices de segregação – índices de dissimilaridade, exposição e isolamento –, que têm como objetivo examinar a dispersão ou concentração de um grupo em delimitado espaço urbano, estabelecendo um indicador da relação que há entre a composição populacional de setores ou bairros e do total da área de estudo, isto é, cidade ou aglomerado urbano. Praticamente, esse índice mensura a proporção

da população de um grupo que precisaria mudar-se para outras áreas a fim de que a disposição da população, em cada unidade de área, ficasse em consonância com a cidade em seu conjunto. Trata-se de um recurso metodológico muito utilizado em estudos norte-americanos, região onde a segregação racial ocupa lugar privilegiado nos debates sociológicos.

Os resultados das investigações de Telles, com base nos índices de dissimilaridade, revelaram que, em comparação com os Estados Unidos, onde a segregação é extrema, no Brasil ela é moderada, uma vez que é natural brancos e negros partilharem o mesmo espaço nos bairros pobres, até porque a possibilidade de escolher onde morar é muito restrita para a classe baixa. Soma-se a isso a mistura racial no interior das próprias famílias, que acarreta índices mais modestos de segregação. O aspecto fundamental da pesquisa de Telles, entretanto, fundamenta-se no fato de a ampla interação entre negros e brancos ser praticamente restrita às localidades mais pobres, sobretudo aquelas nas quais os negros são maioria. De outro ponto de vista, brancos das classes mais abastadas quase não têm vizinhos negros, excetuando-se a condição de empregados (Telles, 2012, p. 183). Desse modo, a segregação entre negros e brancos é amena na classe baixa e acentua-se nas faixas de maior renda.

Chama atenção o fato de que brancos e negros com rendimentos similares não se distribuem da mesma forma na cidade. Nesse caso, as explicações pautadas estritamente em questões econômicas como determinantes para a inserção territorial na cidade não seriam suficientes para explicar a segregação por raça. Escreve o autor:

A segregação residencial entre brancos, pardos e pretos não pode ser atribuída apenas ao status socioeconômico; segregação residencial por cor ocorre entre pessoas de renda semelhante em cinco áreas metropolitanas. Então, a economia apenas não explica a segregação racial no Brasil. A autosegregação, o racismo, ou ambos contribuem para a segregação racial, além da classe. (Telles, 2012, p. 172)

A investigação de Telles focalizou a indagação sobre a existência de segregação racial no Brasil, chegando à conclusão de que ela existe, porém moderada, comparada ao caso extremo dos Estados Unidos. O autor, no entanto, não se aprofundou no estudo das possíveis causas dessa segregação, que é mais evidente nos estratos sociais mais altos. Dessa forma, suas inferências se baseiam na escassa literatura sobre o tema no país, da qual se sobressaem questões econômicas, discriminação no mercado imobiliário e a autosegregação de negros.

Como explicação possível para a segregação de brancos e negros substanciados nos estratos de renda mais elevados (classes média e alta), o autor formula duas hipóteses: a) embora esses grupos tenham rendimentos similares na atualidade, o acúmulo pode ser distinto devido ao conjunto de fatores históricos e sociais que cercearam as oportunidades da população negra, sobretudo em contexto precedente. Nesse caso, uma ascensão social recente poderia ser um fator de insegurança para a aquisição de imóveis em localidades mais valorizadas; b) a existência de uma autosegregação por parte dos negros com o intuito de minimizar o contato com os brancos e, conseqüentemente, reduzir as possibilidades de sofrer discriminação. A autosegregação poderia também decorrer de fatores relacionados à etnicidade, ou seja, de questões culturais e identitárias (Telles, 2012, p. 172). É importante evidenciar que, no que se refere à autosegregação, não se trata de o negro se sentir inferior ao branco, mas do racismo que cerceia suas possibilidades de desenvolver uma vida social em territórios onde ele é visto como estranho. O domínio colonial deixou marcas profundas nas sociedades e o racismo permanece central como instrumento de dominação de grupos sobre aqueles considerados inferiores. Significativa parcela de negros passa a maior parte de sua trajetória vivendo em periferias pobres, onde possuem família e amigos. Assim, é possível que muitos optem por construir uma boa casa no bairro de origem, ou em suas imediações, com vistas a preservar a sua sociabilidade.

No que diz respeito aos impactos da segregação sobre os grupos que a vivenciam, Telles afirma que ela traz conseqüências graves, visto que se constituem em desigualdades de acesso aos mercados de trabalho e consumo, que geralmente estão nas imediações dos bairros brancos economicamente consolidados. Do mesmo modo, restringe a proximidade de serviços essenciais, como o ingresso em boas escolas, hospitais e o acesso à segurança pública (Telles, 2012, p. 174).

Respalado pela perspectiva sociológica de Edward Telles, com técnicas de mensuração e ampla análise quantitativa, França (2014) desenvolveu estudos na cidade de São Paulo com base na raça. O objetivo foi investigar a segregação residencial como uma esfera expressiva da caracterização das relações raciais no Brasil. Considerando que a população pertencente à classe baixa tem poucas chances de escolher onde residir – em muitos casos tal possibilidade é inexistente em decorrência de fatores econômicos –, o autor optou por investigar as faixas de renda mais altas, nas quais os indivíduos negros já tivessem superado as barreiras financeiras e, conseqüentemente, teriam condições de escolher onde viver.

Ao fazer uso de dados do censo demográfico de 2000, França reafirmou os resultados das análises de Telles (que teve como base o censo de 1980), constatando que a segregação racial se acentua nos estratos sociais mais altos, ou seja, nas classes média e alta. A pesquisa de França revela ainda que, quanto à distribuição no espaço urbano, os brancos pobres estão mais próximos dos brancos das classes mais altas do que os negros pobres. Escreve o autor:

considerando as faixas de renda domiciliar mais altas, a concentração dos negros em áreas periféricas é bem maior que a dos brancos, ao passo que a proporção de brancos destes estratos em áreas de elite é bem maior que a dos negros. Por fim, também demonstramos que os brancos, mesmo que de classes mais baixas, estão, comparativamente, mais representados em áreas mais ricas da cidade do que os negros. Assim, as distâncias se expressam não apenas nos maiores índices de segregação racial que verificamos nos altos estratos, mas também no fato dos brancos pobres estarem mais próximos das classes mais altas do que os negros pobres. Ou seja, as camadas mais altas são compostas majoritariamente por brancos, e os pobres que os cercam também são brancos. (França, 2014, p. 6)

Para França, a segregação residencial representa característica da estratificação social, ou seja, a distribuição residencial dos grupos na cidade é inerente à posição destes nas hierarquias sociais, o que leva a inferir que a integração dos negros nas camadas mais altas tem seus limites (França, 2010, p. 116). França não aborda, de modo concreto, as razões da segregação entre brancos e negros pertencentes ao mesmo estrato social, isto é, aqueles com maior renda domiciliar, mas formula hipóteses semelhantes às aquelas apresentadas por Telles. Quanto às consequências da segregação, o autor evidencia que “o espaço não apenas reflete a estratificação, mas também opera como um mecanismo de reprodução, estratificando as pessoas” (2010, p. 122). Residir em territórios pobres e estigmatizados é, portanto, mais um fator de desvantagem que os negros acumulam nas disputas pela ascensão econômica.

Outro autor que fez uso de metodologias quantitativas para mensurar índices de segregação entre brancos e negros em cidades brasileiras foi Oliveira (2002), que, com base no modelo clássico de Massey e Denton (1993), mensurou a segregação racial no Rio de Janeiro, trazendo à tona o modo como as favelas são desproporcionalmente ocupadas pelos negros em comparação com o seu percentual na cidade, realidade esta já destacada por Costa Pinto na década de 1950. Não foi possível ter acesso à pesquisa

original de Oliveira, portanto, reproduzimos os seus achados conforme a descrição registrada na pesquisa de Vargas (2005).

Em investigação empreendida por Oliveira numa favela em Niterói, constatou-se que a população total do município é composta por 70% de brancos e 30% de negros. Não obstante, a favela é composta por 70% de negros e 30% de brancos. Com um índice de dissimilaridade de 60, conclui-se que, para não haver segregação por raça no contexto analisado, 60% dos negros residentes na favela teriam de se mudar para outras localidades. Assim como Telles, Oliveira reforçou que a segregação racial no Brasil é moderada, conforme o índice de dissimilaridade 60 dos modelos de Massey e Denton (1993), que assim a classifica. O ponto-chave da pesquisa de Oliveira, entretanto, é que a mensuração da segregação a partir de índices de dissimilaridade revela apenas suas dimensões objetivas, não abarcando a complexidade de experiências dos negros nessas localidades. Desse modo, o autor evidencia a existência de desigualdades no interior dos próprios territórios marginalizados, ou seja, a experiência da segregação com graus presumivelmente moderados pode ser acentuada ao se considerar a condição social dos brancos que habitam as mesmas localidades. Nesse caso, o negro permanece em desvantagem. Pelo olhar dos que estão de fora, o território segregado pode ser lido como mais ou menos homogêneo, como se todos que lá residem sofressem os mesmos graus de desigualdades, além das desvantagens do estigma territorial. No entanto, não é raro que no interior de territórios marginalizados existam subdivisões que potencializem as desvantagens de determinados grupos. No caso da pesquisa de Oliveira, revela-se que as áreas com menor renda mensal são aquelas em que os negros estão mais concentrados, ao passo que, em toda a favela, os brancos têm os maiores rendimentos (Oliveira, 2002 apud Vargas, 2005, p. 98-99).

Em investigação desenvolvida por Vargas em Jacarezinho, uma das maiores favelas do Rio de Janeiro, território predominantemente negro, evidencia-se a forma como os discursos produzidos pela mídia desumanizam seus moradores, associando-os ao crime e tratando-os como classe perigosa. Para o autor, o elo que se constituiu entre raça e espaço urbano perpetua estereótipos raciais depreciativos, bem como fundamenta e reforça a discriminação. De acordo com ele, o racismo brasileiro é “silencioso, mas contundente, persistente e claramente expresso em padrões de segregação residencial” (Vargas, 2005, p. 81). Quanto às consequências mais perversas da segregação, são ressaltadas as medidas repressivas sancionadas pelo Estado, sobretudo os mecanismos de criminalização dos moradores da favela, a racialização desumanizadora e as ações violentas

da polícia nos territórios segregados. Os “suspeitos” mortos nas ações policiais rotineiras são preponderantemente negros. Como mostra o mapa da violência (Waiselfisz, 2012), baseado na questão racial, o padrão de arbitrariedade policial, muitas vezes letal, é racializado.

Ao contrário dos que criticam veementemente a definição multidimensional e operacional que influenciou a investigação sobre segregação em escala global, elaborada pelos sociólogos Massey e Denton nos Estados Unidos, Vargas acredita na possibilidade de utilizar tal produção para analisar processos urbanos e raciais no Brasil. Para isso, o autor apresenta alguns conceitos derivados das análises em contexto norte-americano que poderiam gerar uma estrutura teórica para os estudiosos que buscam compreender como raça e espaço urbano influenciam-se mutuamente (Vargas, 2005, p. 102). Evidentemente, as análises precisariam ser adaptadas e modificadas cuidadosamente, de acordo com a realidade brasileira. Para Vargas, as disparidades sociais que caracterizam diversas cidades no Brasil “referem-se tanto à racialização do mundo social quanto às formas como essa racialização torna-se codificada na geografia urbana e social das cidades” (2005, p. 105). É nesse sentido que a ideia de que não existe segregação racial no Brasil precisa ser desconstruída tanto quanto o mito da democracia racial.

Silva (2006) elucidou aspectos da urbanização da cidade de São Paulo, amplamente influenciada pelo ideário do branqueamento e por intervenções políticas pautadas em concepções eugenistas que impulsionaram o deslocamento forçado da população negra da região central para as áreas mais afastadas, que são as periferias atuais, processo este que é simultaneamente social e racial. A autora respaldou suas análises a partir da articulação de dados quantitativos, objetivando construir uma cartografia social e econômica de São Paulo, bem como em entrevistas qualitativas, em profundidade, com moradores negros residentes em diversos bairros da cidade.

Ao analisar a experiência de sociabilidade de negros que habitam as periferias pobres, e também daqueles que residem nos territórios mais valorizados social e economicamente, evidencia-se que a vida dessas pessoas é impactada nas duas esferas. Aqueles que habitam territórios precarizados, onde os negros estão amplamente concentrados, embora estabeleçam laços com seus vizinhos, têm a sociabilidade comprometida devido a infortúnios decorrentes da pobreza e, principalmente, do medo da violência. Já os negros que possuem maior poder aquisitivo e residem em áreas valorizadas, onde sua presença é diminuta, ainda que possam dispor de melhores condições de vida devido às facilidades que

a localização no território lhes proporciona, tendem a ser discriminados por ocuparem um lugar que, na concepção de muitos, não lhes foi destinado. Constata-se, assim, que a ascensão econômica não corresponde à ausência de discriminação. A sociabilidade existe, todavia, é limitada em decorrência do racismo que permeia as interações sociais em suas mais diversas esferas (Silva, 2006).

Santos (2012), respaldado pelas contribuições teóricas de autores da corrente de pensamento modernidade-colonialidade-decolonialidade, como Quijano e Grosfoguel, propõe uma reflexão sobre raça e espaço urbano com base nos princípios de hierarquização que constituem a colonialidade das relações de poder. Expõe o autor:

refuncionalizam-se através do tempo, formas e padrões de segregação socioespacial que têm na dimensão racial (entrecruzada com uma série de outros princípios de hierarquização) um elemento crucial para a reprodução de uma sociedade marcada pelas desigualdades. (Santos, 2012, p. 62)

Como se pôde observar, a segregação urbana circunscrita à questão racial tem sido abordada das mais variadas formas, abrindo caminhos para se pensar sobre o fenômeno além da questão de classe. Há ainda uma série de estudos recentes que abordam a segregação urbana atrelada à estigmatização e criminalização da juventude negra, com destaque para a vulnerabilidade do jovem negro, do sexo masculino, morador de territórios periféricos, principal vítima da violência urbana letal, uma das mais perversas faces do racismo institucional.

### Considerações finais

As investigações cujo intento é desvelar as especificidades que permeiam os processos de segregação urbana nas cidades brasileiras e os seus resultados – considerando-se raça como categoria de análise – estão inscritas nas pautas de pesquisas brasileiras desde a década de 1940, no entanto, começaram a adquirir contornos mais consistentes apenas no final da década de 1980. O crescimento desses estudos, que ganhou maior impulso a partir da primeira década do século XXI, tem suscitado novas reflexões quanto às complexidades do fenômeno da segregação que, ao incluir a questão racial, apresenta-se como um debate longe de se esgotar.

A partir da análise dos trabalhos aqui reunidos, entende-se que a segregação constitui-se como dimensão da marginalização histórica imposta aos negros. A implementação de políticas urbanas pautadas no pensa-

mento eugenista e no ideário do branqueamento levaram ao banimento da presença negra das áreas urbanas mais valorizadas das principais cidades brasileiras, através do intenso empenho de deslocamento forçado desse grupo para as periferias pobres, sobretudo após a abolição da escravidão. Depois da Segunda Guerra Mundial, o pensamento eugenista foi rechaçado como ciência, o que não significa que suas ideias foram eliminadas. A persistência da hierarquização racial e de modelos urbanísticos segregacionistas que continuam a orientar a organização das cidades contemporâneas demarca a colonialidade, padrão de poder resultante do colonialismo que continua a permear as relações intersubjetivas através do mercado capitalista e da ideia de raça (Maldonado-Torres, 2007, p. 131). Mais do que isso, evidencia a persistência de uma estrutura racista que atinge drasticamente o negro, determinando-lhe lugares e não lugares na cidade.

A ideia predominante no Brasil é de que não há no país uma segregação com base na raça, mas sim por classe social. Como a população negra se concentra intensamente na classe baixa, sua presença maciça nos territórios da pobreza seria um reflexo de sua posição nessa hierarquia. Assim, considerando-se que é a capacidade de pagar pela habitação que estabeleceria onde uma pessoa poderia viver, parecem plausíveis as razões de ampla ocupação das periferias pelos negros, que, em sua maioria, são pobres. O papel da classe é evidente nesse processo – visto que, para os pobres, há pouca ou nenhuma possibilidade de escolha –, porém, não é exclusivo. Como analisa Hasenbalg (2005, p. 120), a raça opera como um critério para o preenchimento de lugares na estrutura de classes e no sistema de estratificação social. Sendo assim, como mostram as investigações de Oliveira (2002) e Telles (2012), no interior de uma área urbana pobre, os negros ainda enfrentam desvantagens em relação aos vizinhos brancos de mesma classe social.

Outro aspecto que chama atenção nas pesquisas apresentadas (Telles, 2012; França, 2010, 2014), diz respeito a brancos e negros alocados no mesmo estrato de rendimentos, pertencentes às classes média e alta, não necessariamente ocuparem o mesmo espaço na cidade. Nesse caso, as análises evidenciadoras de que é a condição econômica que determina a localização no território não têm sido suficientes para explicar por que os negros pertencentes às classes média e alta encontram-se mais concentrados em áreas periféricas que os brancos de mesma condição social.

No caso dos estudos quantitativos, que têm sido testados, avaliados e readequados conforme as características da nossa conjuntura, com vistas a mensurar a segregação entre brancos e negros em cidades brasileiras,

eles têm se mostrado pertinentes no sentido de fornecer elementos que podem ajudar a embasar as discussões sobre segregação urbana circunscrita à questão racial no Brasil. Identificar onde a população negra está mais presente parece bastante oportuno para se pensar na segregação com base na raça num contexto em que pouco se reconhece a sua existência. Sob outra perspectiva, em termos práticos, esses estudos se restringem a confirmar a existência da segregação racial e a disponibilizar sua estatística. Por se tratar de um campo de estudo relativamente recente, os fatores que atuam estimulando a segregação de contingentes populacionais negros, sobretudo nas classes economicamente mais abastadas, são discutidos apenas como hipóteses (Telles, 2012; França, 2014). Observe-se, no entanto, um avanço significativo dessas pesquisas na tentativa de conciliar os resultados quantitativos com análises qualitativas (Silva, 2006), capazes de revelar dimensões subjetivas da segregação, a exemplo dos estigmas territoriais e os problemas deles decorrentes. Qualquer que seja a orientação teórico-metodológica a ser adotada, deve-se considerar a produção teórica que trata das singularidades das relações raciais no Brasil.

Como analisa Lefebvre (2001, p. 134), “o direito à cidade se manifesta como forma superior de direitos”. Contudo, o que se observa é que significativa parcela da população negra, aglomerada em habitações populares sem infraestrutura ou condicionada a iniciar ocupações precárias, como favelas e assentamentos, não tem, de fato, direito à cidade. A história da população negra é de luta, resistência e protagonismo no processo de construção do Brasil. Todavia, é também uma trajetória repleta de amarras e emperramentos que impedem que este contingente populacional exerça a sua cidadania em plenitude.

Diante do exposto, torna-se evidente a necessidade de uma agenda de pesquisa que trate da questão da segregação urbana circunscrita à questão racial de modo mais amplo e consolidado. A discussão aqui suscitada é ensejo para que, apesar da ampla complexidade teórica e metodológica, a questão racial seja pensada e enfrentada com vistas à fundação de caminhos para a construção de cidades mais justas e democráticas para todos os segmentos populacionais.

## Referências

- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BICUDO, Virgínia Leone. Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octavio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- CAVALLEIRO, Eliane. *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei federal n. 10.639/03*. Brasília: MEC/Secadi, 2005.
- COSTA PINTO, Luiz Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, 1989.
- FRANÇA, Danilo. *Segregação residencial e relações raciais no Brasil: em busca de uma problemática sociológica*. In: SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE DEMOCRACIA E DESIGUALDADES, 2., 2014, Brasília. *Anais...* Brasília: Unb, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Raça, classe e segregação residencial no município de São Paulo*. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- FRANCO, Marielle. *UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da Política de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro*. 2014. Dissertação (Mestrado em Administração) – Faculdade de Administração e Ciências Contábeis, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- GINSBERG, Aniela. *Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação às crianças de cor*. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- \_\_\_\_\_; SILVA, Nelson do Valle. *Estrutura social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro: Iuperj/Vértice, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia; ABUD, Cristiane Curi (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.
- LIMA, Márcia; RIOS, Flávia; FRANÇA, Danilo. *Articulando gênero e raça: a participação das mulheres negras no mercado de trabalho (1995-2009)*. In: MARCONDES, Mariana Mazzin et al (org.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MAIO, Marcos Chor. *O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158, out. 1999.
- MASSEY, Douglas; DENTON, Nancy. *American apartheid: segregation and the making of the underclass*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MENDOZA, Edgar S.G. *Donald Pierson e a escola sociológica de Chicago no Brasil: os estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950)*. *Sociologias: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS*, n. 14, p. 440-470, jul./dez. 2005.
- MUNANGA, Kabengele. *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

- OLIVEIRA, Ney dos Santos. Direito das/dos negras/os: distribuição racial, pobreza e moradia na região metropolitana do Rio de Janeiro. In: ENCONTRO E CONGRESSO ARQUISUR, 21., 6., 2002, Salvador. Anais... Salvador: Ufba, 2002.
- PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Carbondale and Edwardsville. IL: Southern Illinois University Press, 1967 (1.ed., 1942).
- NOGUEIRA, Oracy. Relações raciais no município de Itapetininga. In: BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- PACHECO, Jairo Queiroz; SILVA, Maria Nilza da (org.). *O negro na universidade: o direito à inclusão*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. O que é essa tal de raça? In: SANTOS, Renato Emerson. *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- REZENDE, Maria José. Guerreiro Ramos e a sociologia em “mangas de camisa”: uma proposta de intervenção nos processos de mudança social. *Cadernos Ceru: revista da FFLCH/USP*, n. 17, 2006.
- RIBEIRO, René. *Religião e relações raciais*. Rio de Janeiro: MEC, 1956.
- SANTOS, Renato Emerson dos (org.). Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: \_\_\_\_\_. *Questões urbanas e racismo*. Brasília: ABPN, 2012.
- SENNA, Dulce Maria; LIMA, Thais Fonseca. Questão da violência na atenção primária à saúde da população negra. In: BATISTA, Luís Eduardo; WERNECK, Jurema; LOPES, Fernanda (org.). *Saúde da população negra*. Brasília: ABPN, 2012.
- SILVA, Maria Nilza. *Nem para todos é a cidade: segregação urbana e racial em São Paulo*. Brasília: Fundação Cultural dos Palmares, 2006.
- ROLNIK, Raquel. *Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro*, 1989.
- SOTERO, E. C. Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo. In: MARCONDES, M. et al (org.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013.
- TELLES, Edward. O significado da raça na sociedade brasileira. Tradução Ana Arruda Callado. Feira de Santana: Curso de psicologia Unifacs, 2012. Disponível em: <https://professorsauloalmeida.files.wordpress.com/2014/07/livro-o-significado-da-raca-na-sociedade-brasileira2.pdf>. Acesso em: 12 de set. 2019.
- \_\_\_\_\_. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- VARGAS, João H. Costa. Apartheid brasileiro: raça e segregação residencial no Rio de Janeiro. *Revista de Antropologia*, v. 48, n. 1, p. 75-131, 2005.
- WACQUANT, Loïc. A ascensão do Estado penal nos EUA. *Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade*, ano 7, n. 11, 2002.
- WAGLEY, Charles; AZEVEDO, Thales; COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *Uma pesquisa sobre a vida social no estado da Bahia*. Salvador: Secretaria da Educação e Saúde, 1950. (Publicações do Museu do Estado, 11).
- WASELFISSZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2012: a cor dos homicídios no Brasil*. Rio de Janeiro: Cebela/Flacso; Brasília: Seppir, 2012.
- WIEVIORKA, Michel. *O racismo: uma introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Recebido em 2/2/2019  
Aprovado em 4/9/2019

## A redescoberta da África

### O Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros

Rediscovering Africa: the Working Group of Black Liberal and College Professionals  
El redescubrimiento de África: el Grupo de Trabajo de Profesionales Negros Liberales y Universitarios

---

#### Petrônio Domingues

Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS)  
pjdomingues@yahoo.com.br

---

#### RESUMO

O artigo reconstitui aspectos da história do Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros (GTPLUN), que surgiu em São Paulo, em 1972, para realizar um projeto educativo de profissionalização do negro e de valorização da África, sua história e cultura. Liderado pela médica Iracema de Almeida, destacou-se como instituição em defesa dos direitos do negro durante o regime militar.

*Palavras-chave:* negro; raça; África; associativismo; cidadania.

#### ABSTRACT

This article reconstructs historical aspects of the Working Group of Black Liberal and College Professionals (GTPLUN), launched in São Paulo, in 1972, to develop an educational project focused on professionalizing black people and promoting African history and culture. Led by the physician Iracema de Almeida, stood out as institution advocating for the rights of black people during the military regime.

*Keywords:* Black people; race; Africa; associativism; citizenship.

#### RESUMEN

El artículo reconstruye aspectos de la historia del Grupo de Trabajo de Profesionales Liberales y Universitarios Negros (GTPLUN), que surgió en São Paulo, en 1972, para llevar a cabo un proyecto educativo para profesionalizar a las personas negras y valorar África, su historia y cultura. Dirigida por la doctora Iracema de Almeida, se destacó como una institución en defensa de los derechos de los negros durante el régimen militar.

*Palabras clave:* negro; raza; África; asociativismo; ciudadanía.

Em 1964, um movimento civil-militar depôs o presidente do Brasil, João Goulart. O golpe de Estado foi executado sob o pretexto de livrar o país da corrupção e do comunismo. Mas o fato é que colocou um ponto final à experiência democrática (1945-1964) e inaugurou uma fase de sucessivos governos autoritários, que suspenderam garantias constitucionais e direitos individuais. Instituiu-se um regime de exceção, caracterizado pela repressão aos movimentos sociais. Frente a essa situação, desarticulou-se boa parte das ações coletivas no campo dos direitos e da cidadania dos afro-brasileiros (Hanchard, 2001, p. 132; Oliveira, 2003).

Durante os primeiros anos da ditadura, os militares aboliram os partidos do período da experiência democrática, instituíram a censura aos meios de comunicação, expurgaram as instituições políticas, as Forças Armadas, o movimento sindical, e perseguiram, detiveram e prenderam milhares de supostos “subversivos”, muitos dos quais foram cruelmente torturados. Essas políticas de repressão oficial foram justificadas como parte do esforço do governo para restabelecer a ordem. Em 1968, foi decretado o Ato Institucional número 5 (AI-5), a partir do qual a ditadura intensificou o cerceamento das liberdades civis, as perseguições e prisões políticas. Se tal medida recrudescer o regime militar, foi no governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974) que chegaram ao auge a Lei de Segurança Nacional e a repressão aos movimentos de resistência (Napolitano, 2014).

Do ponto de vista das políticas públicas, o período do domínio militar testemunhou uma onda sem precedentes de crescimento econômico, entre 1968 e 1974, o chamado milagre brasileiro, em que o produto nacional bruto cresceu em um índice anual de mais de 10% ao ano. Esse crescimento foi especialmente sentido no estado de São Paulo, onde tanto o emprego industrial quanto o de funções burocrático-administrativas cresceram aceleradamente, o que foi acompanhado pelas classes trabalhadoras e médias, que também elevaram seu padrão de vida. Mesmo depois que o aumento do preço do petróleo, em 1973, dobrou a inflação de um índice anual de 20% para 40%, o crescimento econômico continuou forte e as classes médias, das quais faziam parte muitos profissionais liberais, continuaram a desfrutar dos seus benefícios. Isso, porém, não ocorreu de maneira igualitária entre todos os brasileiros. Os negros, pelo menos aqueles trabalhadores de posições qualificadas, não tiraram proveito do milagre nem próximo do grau em que o fizeram seus compatriotas brancos. Enquanto os trabalhadores industriais, da construção civil, da prestação de serviços e da agricultura não sentiram tanto o peso da desigualdade, os profissionais liberais e funcionários de escritórios negros

experimentaram um abismo separando-os de seus consortes brancos. A profunda separação parecia se ampliar à medida que os negros, que buscavam se alocar no mercado de trabalho, melhoravam suas qualificações educacionais e técnicas (Reever, 1977).

Ao longo da década de 1970, os negros, em escala crescente, estavam se graduando no ensino médio e na universidade, em um patamar suficiente para pleitear uma maior mobilidade ascendente e admissão nas fileiras das ocupações que exigiam alguma escolarização. No entanto, ao buscarem emprego no mercado de trabalho, descobriam que continuavam se deparando com barreiras tão difíceis e excludentes quanto aquelas que seus pais e avós haviam enfrentado. As pessoas negras eram contratadas para os cargos de classe média em proporções muito mais baixas que aquelas das pessoas brancas, e, uma vez que estivessem nessas posições, recebiam muito menos. Em São Paulo, havia um constrangimento entre os indivíduos brancos de classe média em relação às possibilidades de avanço dos indivíduos negros criadas pelo aumento do emprego industrial e pela expansão das oportunidades da educação pública. No plano cotidiano, uma série de imagens e representações negativas acerca dos afro-brasileiros circulavam pela sociedade, naturalizando estereótipos racistas (Andrews, 1998, p. 243-281).<sup>1</sup>

Em contrapartida, um número crescente de aspirantes negros ao status de classe média tornou-se cada vez mais consciente das barreiras raciais que os impediam tanto de serem tratados condignamente, como de progredirem socialmente, recebendo sua parcela justa dos dividendos do rápido crescimento econômico da nação. Esse processo de tomada de posição foi acelerado quando o governo do general Ernesto Geisel, que sucedeu o de Emílio Médici em 1974, iniciou um período de distensão e abertura política, que conduziria a uma transição gradual de volta à democracia civil. Um novo ciclo de mobilização negra aos poucos ganhou força. Em um movimento que fez parte do processo mais amplo de abertura, uma nova geração de afro-brasileiros em ascensão começou a debater e discutir entre si os dilemas colocados por sua posição na comunidade nacional, que não vivia uma democracia política, nem uma democracia racial (Alberto, 2011).

Em São Paulo, as primeiras manifestações organizadas de descontentamento dos afro-brasileiros em relação ao quadro de desigualdades

---

<sup>1</sup> Em importante pesquisa sociológica, Carlos Hasenbalg coligiu uma série de notícias sobre “incidentes de discriminação racial e racismo”, que foi veiculada pela imprensa brasileira entre os anos de 1968 e 1977 (Hasenbalg, 1979, p. 261-281).

raciais no período do regime militar vieram à tona na primeira metade da década de 1970, quando, na capital do estado, articularam-se o Grupo Decisão (1973), o jornal *Árvore das Palavras* (1974), o grupo negro da Liga Operária (1974), que mais tarde assumiu a seção Afro-Latino-América do jornal *Versus*; e o Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (1975). Porém, a entidade de maior envergadura do período foi, sem dúvida, o Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan). Tratou-se de um grupo de militantes, intelectuais e artistas negros formado em 1971, no bairro do Bixiga, próximo ao centro da cidade. O Cecan foi uma das primeiras organizações afro-paulistas a priorizar a ideia da *negritude* – isto é, a importância da consciência étnico-racial –, afirmando a necessidade de que a revalorização do negro, com base na recuperação do domínio histórico e cultural, ocorresse cada vez mais sob a égide da identidade. Assim, o Cecan atuou pela criação de uma identidade étnico-racial, recuperando os “valores culturais do povo negro por meio da mobilização e, simultaneamente, do resgate da história e da cultura, incorporando, em ambos, os elementos de luta e resistência”. Sua proposta de ação, no início, baseou-se no teatro como instrumento de conscientização da *negritude* e de denúncia contra o racismo. Posteriormente, o grupo ampliou seus mecanismos de ação e incorporou “atividades educacionais (cursos de inglês, madureza, alfabetização etc.) e eventos diversos” (Silva, 2012, p. 12-15).

Nas cidades do interior do estado, também entraram em cena o Grupo Evolução (1971), de Campinas; o Grupo Rebu – depois rebatizado de Centro de Cultura Afro-Brasileira Congada (1972), de São Carlos; o Centro de Estudos Culturais Afro-Brasileiros Zumbi (1974), de Santos; e o Centro Comunitário de Cultura Negra (1976), de Rio Claro (Cunha Júnior, 1992). Era uma época em que atividades culturais e políticas voltadas para a busca da identidade eclodiam em pontos diversos de São Paulo. Como é esperado num processo dessa natureza, as pessoas com interesses comuns acabavam por se encontrar.

### “Queremos ter direitos, não guerra”

Foi nesse contexto que, em outubro de 1972, Antonio Leite teve a ideia de liderar um processo de mobilização racial na metrópole paulistana, com vistas à criação de uma entidade que lutasse pelos direitos e pela cidadania da população negra. Vendo que sozinho pouco ou nada poderia fazer, procurou Carlos Augusto Rocha e José Carlos de Oliveira, com os quais trocou impressões a respeito da sua ideia. Eles se entusiasmaram, mas faltava uma pessoa com maiores conhecimento e experiência nas lides da questão

negra. Assim é que, no início de outubro de 1972, procuraram Iracema de Almeida, considerada uma “lutadora incansável” no trato desse debate.<sup>2</sup>



**Figura 1** – Iracema de Almeida em sua residência. Fonte: *Realidade*. São Paulo, n. 42, set. 1969

Nascida na capital paulista, Iracema de Almeida era concertista, diplomada em piano pelo Conservatório Dramático e Musical de São Paulo, e médica de profissão. Em livro de memórias, José Correia Leite (uma legendaria liderança afro-paulista) se lembrou de quando conheceu Iracema.

---

<sup>2</sup> Arquivo Público do Estado de São Paulo (Apesp), Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Histórico.

Era o ano de 1947, no dia seguinte de um evento solene patrocinado pela Associação dos Negros Brasileiros, ele e outros membros dessa agremiação foram a um sarau musical na casa de uma família negra. “Depois eu vim saber que nós estávamos na casa dos pais da moça que se tornou depois conhecida, a dra. Iracema de Almeida. E eu me lembro que era uma casinha assobradada”. Na época, “a jovem Iracema era estudante do primeiro ano de medicina, coisa muito importante naqueles tempos” (Leite, 1992, p. 149-151). Em 1951, ela se formou pela Escola Paulista de Medicina. Além de trabalhar no hospital na parte da manhã, mantinha seu próprio consultório na Vila Prudente, zona leste de São Paulo, onde atendia à tarde. Trabalhou ainda como médica do Instituto Nacional de Previdência Social (INPS). Especializou-se em ginecologia, obstetrícia e cardiologia.

Em entrevista para o *Jornegro*, um periódico da imprensa negra de São Paulo, Iracema de Almeida relatou que sua família tinha uma origem humilde: sua avó paterna era lavadeira e a materna, cozinheira; seu avô, tintureiro. Seu pai teria sido “educado” por um prefeito de Santos, mas perdeu “tudo” na crise econômica de 1929-1930, situação que levou a família a enfrentar sérias dificuldades de subsistência: “tinha dia que não tínhamos o que comer”, recorda Iracema.<sup>3</sup> Apesar da escassez de recursos, ela conseguiu progredir nos estudos e concluir o bacharelado num curso superior de prestígio, o que lhe permitiu ascender socialmente, inserir-se na chamada “boa sociedade” e circular pela cidade com um carrão. Com isso, intensificaram-se os problemas relacionados à discriminação racial. Em entrevista para a revista *Realidade*, ela se queixou dessa situação: “Quantas vezes, numa loja, tive que chamar o gerente para ser atendida”. Anos mais tarde, ela voltou a reclamar: “a minha vida não foi fácil, porque meu estado emocional foi pior do que se vivesse no meio negro pobre. No meio dos negros nós não teríamos, o dia todo, a agressão que senti e que vivia num meio que não me aceitava e que a toda hora me lembrava de que ali não era o meu lugar”.<sup>4</sup>

Essa experiência ligada ao racismo, ainda que dolorosa, talvez tenha impulsionado Iracema de Almeida a se tornar uma “batalhadora incansável” em prol da causa negra. Por ocasião do convite de Antonio Leite, ela já tinha um casal de filhos e vinha desenvolvendo havia vários anos atividades no campo social e racial, promovendo palestras e dando orientação não só nos bairros de São Paulo, mas também pelo interior,

---

3 Dra. Iracema. *Jornegro*, São Paulo, n. 10, 1980, p. 4.

4 O sucesso não tem cor. *Realidade*, São Paulo, n. 42, set. 1969, p. 42.

procurando levar uma mensagem de autodeterminação e desenvolvimento da comunidade carente, sobretudo dos jovens negros. Em carta dirigida ao *Jornegro*, ela vaticinou: “O sofrimento sentido, o sofrimento que sentimos e o sofrimento que sentiremos não deve constituir um lamaçal do qual nunca sairemos, e sim estacas para uma nova construção”.<sup>5</sup> Foi nessa toada que Iracema de Almeida aceitou com entusiasmo o convite de Antonio Leite para fundar uma entidade dedicada à questão racial. Na verdade, ela se tornou a figura pública mais importante e conhecida da nova organização.

A partir dali, várias outras pessoas de “boa vontade” juntaram-se ao grupo inicial e, galvanizados pelo ímpeto de pugnar pelo desenvolvimento e integração dos negros na sociedade, lançaram as bases de um movimento de caráter cívico, cultural e beneficente. No dia 11 de outubro de 1972, às 16h, reuniram-se 26 pessoas negras (14 mulheres e 12 homens) à rua Cervantes, número 9, na Vila Prudente, cidade de São Paulo, a fim de fundar um grupo de trabalho beneficente tendo por “objetivo auxiliar e orientar pessoas carentes de recursos nas áreas social, educacional, profissional e cultural”.<sup>6</sup>

Assumiu a presidência da mesa Iracema de Almeida, que discorreu sobre a finalidade do grupo e convidou Carlos Augusto Rocha para secretariar os trabalhos. Em ato contínuo, foi feita a leitura dos estatutos sociais, que traziam a seguinte formulação:

#### Capítulo I – Da denominação, sede e finalidades

Artigo 1º – Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros – GTPLUN, assim será sua denominação, fundado em 11 de outubro de 1972, com sede e foro na cidade de São Paulo – Estado de São Paulo

Artigo 2º – O GTPLUN é uma entidade sem finalidades lucrativas, com duração por tempo indeterminado, e composto por número ilimitado de sócios de ambos os sexos. Terá por objetivo colaborar com pessoas associadas ou não, atendendo-as dentro dos recursos do Grupo, nas áreas que se propõe desenvolver, sociobeneficente, educativa e cultural

Artigo 3º – É vedada ao Grupo toda e qualquer discriminação de cor, raça, crença religiosa ou nível social

---

<sup>5</sup> Cartas. *Jornegro*, São Paulo, n. 7, 1979, p. 19.

<sup>6</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Ata constituição do Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros.

Artigo 4º – No campo sociobeneficente, terá por princípio:

- orientar órgãos de ação social a ele vinculados; e
- prestar orientação e auxílio a órgãos de ação social e beneficente autônomos, ou pessoas físicas, dentro de suas possibilidades, e cujos objetivos sejam comuns aos seus

Artigo 5º – No campo educacional e cultural, terá por princípio:

- orientar todo e qualquer instituto ou estabelecimento de caráter educacional ou cultural, a ele vinculado;
- orientar e/ou assessorar toda e qualquer entidade de caráter educacional ou cultural, com personalidade jurídica própria;
- promover palestras, conferências e congressos de cunho cultural e educativo; e
- promover a prática de esportes

## Capítulo II – Dos poderes diretivos

Artigo 6º – Os poderes diretivos do GTPLUN compõem-se dos seguintes órgãos:

I – Assembleia geral

II – Conselho deliberativo

III – Diretoria

IV – Conselho fiscal

Parágrafo único: Os membros do GTPLUN, quando no desempenho de suas funções administrativas, não perceberão qualquer remuneração.<sup>7</sup>

Lidos os estatutos e dirimidas todas as dúvidas dos presentes, foi o documento unanimemente aprovado em assembleia geral, entrando em vigor na data de sua aprovação legal. Um clima de alento e otimismo tomou conta do grupo. Essa forma de pensar o momento talvez se explicasse pelas dificuldades de mobilização racial enfrentadas pela geração do golpe de 1964, que foi interdita das práticas e reflexões no exercício da cidadania, típicas de regimes democráticos (Pereira, 1982b, p. 54-55). Para alguns dos presentes na fundação do GTPLUN, aquela mobilização racial acenava algo novo, que substituía o marasmo no tocante à ação coletiva. Fato é que uma nova geração negra despontava para a vida pública, disposta a participar de reuniões com seus pares e discutir a questão racial, um tema tratado na surdina ou mesmo silenciado durante o regime de exceção.

---

<sup>7</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Histórico.

As elites brasileiras defendiam veementemente a imagem do Brasil como uma democracia racial. Quem ousasse se contrapor a essa imagem, era tachado de “antibrasileiro” ou de prática do “racismo às avessas”. Era comum essas acusações partirem de políticos, luminares culturais e arautos dos meios de comunicação. O argumento comum era de que os únicos problemas raciais no Brasil se originavam da agitação daqueles que afirmavam que eles existiam. Havia outro fator que contribuía para a ausência de discussão sobre o assunto: a repressão oficial. Após o golpe de 1964 e, especialmente, o AI-5, em 1968, os sucessivos governos militares exerceram severo controle sobre os meios de comunicação e as manifestações públicas. Justificavam a repressão como necessária para enfrentar a ameaça da “subversão”. De fato, no final da década de 1960, grupos de resistência à ditadura escolheram o caminho da guerrilha. Contudo, os militares rotulavam como “subversivos” não apenas os militantes políticos partidários da luta armada, mas também os intelectuais que questionavam a “democracia racial” no Brasil, como Florestan Fernandes e Otavio Ianni, os militantes dos movimentos negros e até mesmo os adeptos dos bailes soul. O governo autoritário frequentemente intervinha para suprimir notícias que refutassem a imagem oficial de harmonia racial. Sob o regime de censura, a televisão, o rádio, os jornais e as revistas eram fortemente cerceados, particularmente quando abordavam assuntos referentes às relações raciais (Skidmore, 1994, p. 137-138; Kossling, 2011; Lima, 2018).

Talvez seja por isso que o GTPLUN não fazia menção explícita à questão racial nos seus estatutos. De maneira intercambiável, o grupo lançava mão do que James Scott denominou de “discurso público” e “discurso oculto”. Quando inseridos num ambiente fortemente adverso, como o do regime político ditatorial, os subordinados procuram impor certas formas de conduta e resistência nas relações com os grupos dominantes, baseadas na “infrapolítica”, nas “simulações” e num sem-número de mecanismos defensivos “pragmáticos e discretos”. Pode-se argumentar que não se trata de uma resistência real, tal como a oposição política velada não é uma dissidência ideológica real. Esse argumento é plausível num determinado plano, pois o que as experiências históricas indicam, afirma Scott, é que essas são as “formas que a luta política assume quando as realidades da dominação inviabilizam qualquer tipo de confronto direto” (Scott, 2013, p. 263-264). Ao não inscrever a questão racial nos seus estatutos, o GTPLUN, estrategicamente, evitava se indispor com os governos militares, para os quais qualquer movimento de conscientização negra era visto como uma ameaça divisionista e impatriótica. As forças do bloco do poder entendiam que as atividades de cunho racial colocavam em risco a segurança

nacional, na medida em que poderiam gerar tensões e antagonismos no seio da nação e provocar, no limite, a desintegração da sociedade brasileira (Santos, 2007, p. 31).

A nominata da diretoria do GTPLUN ficou assim constituída: presidente: Iracema de Almeida, nascida na cidade de São Paulo, em 1921, médica, desquitada, residente à rua Cervantes, número 9, Vila Prudente; vice-presidente: Carlos Augusto Rocha, nascido na cidade de Colina (SP), em 1942, engenheiro, solteiro, residente à rua João Fraissat, número 161, Vila Romana; primeiro secretário: Maurício Santos Willianson, nascido em São Paulo, em 1947, engenheiro, casado, residente à rua Domingos Afonso, número 22, Vila Prudente; segundo secretário: Antonio Roberto Carvalho da Cruz, nascido em São Paulo, em 1950, estudante de economia, solteiro; primeiro tesoureiro: Cleusa Guimarães, nascida em São Paulo, em 1947, técnica em contabilidade, solteira, residente à rua Alsônia, número 510, Tucuruvi; segundo tesoureiro: José Carlos de Oliveira, técnico em contabilidade e estudante de administração de empresas, solteiro, residente à avenida Casa Verde, número 784, São Paulo; diretor do Departamento de Planejamento: Joel Lopes, nascido na cidade de Guará (SP), em 1949, estudante de engenharia, solteiro, residente à rua Maranhão, número 598; diretor do Departamento de Educação e Cultura: Nair Zerbini, nascida em São Paulo, em 1939, administradora hospitalar, solteira, residente à rua Santa Cruz, número 1.191, Conjunto dos Bancários; diretor do Departamento Social: Antonio Leite, nascido em Muzambinho (MG), em 1935, funcionário público estadual (fiscal de obras), casado, residente à rua Anita, número 275, Vila Nova Cachoeirinha; diretor do Departamento de Esporte: Jair Euzébio, nascido em São Paulo, em 1943, escriturário, casado, residente à rua Ipamirim, número 594, Vila Penteado.<sup>8</sup>

Chama a atenção o perfil dos membros da diretoria do GTPLUN: em sua maioria, eram pessoas jovens, na faixa etária de 20 a 30 anos; estudantes universitários ou diplomados com curso superior, que desempenhavam sobretudo carreiras como profissionais liberais e funcionários de escritórios. Conforme o próprio nome já designava, o Grupo de Profissionais Liberais e Universitários Negros era formado por pessoas que se destacavam individualmente no processo de mobilidade social, tendo como canal de alevantamento a educação formal. O grupo era relativamente

---

<sup>8</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Diretoria do Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros – GTPLUN.

pequeno, e seus componentes se viam como fazendo parte de uma vanguarda ou “elite negra”. Identificavam-se, assim, como indivíduos diferenciados, do ponto de vista do capital econômico e cultural, em relação ao conjunto da população negra. O colegiado diretivo contava com uma representação de mulheres desde a presidência da instituição, até a tesouraria e o departamento de Educação e Cultura.

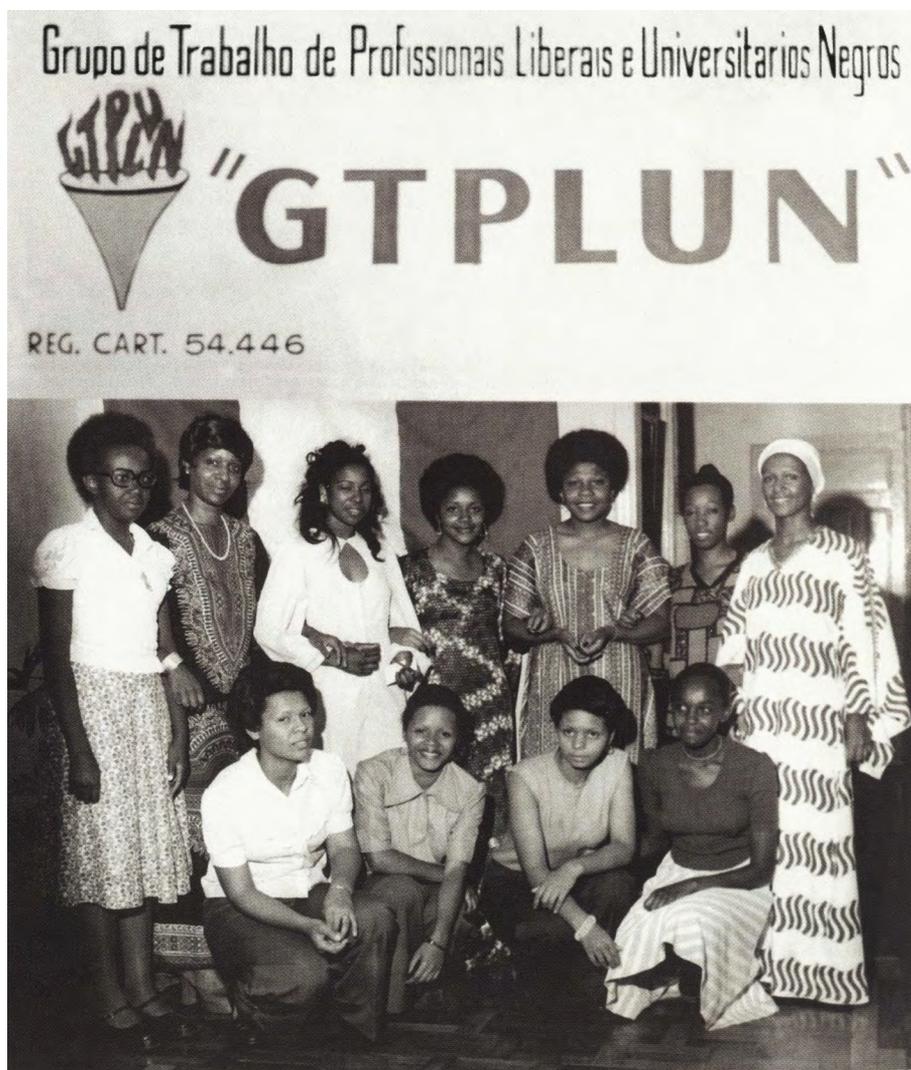


Figura 2 – Integrantes do GTPLUN. Fonte: Coleção particular de Gabriella e Raphaella Reis

O GTPLUN instalou sua sede na Vila Prudente – em seu registro civil, constava que a sede ficava na rua José dos Reis, 614 – e possuía uma razoável infraestrutura. Declarava em documento que, apesar de “formado, na

sua maioria, de descendentes da raça negra e mestiços”, estava “aberto a todos” que quisessem “se juntar às suas lides”.<sup>9</sup> Seu programa de ação tinha como meta central a preparação técnica e profissional da população negra, com vista a possibilitar sua inserção no mercado de trabalho e, por conseguinte, garantir seu bem-estar social.

Desde o início do processo de articulação, o grupo se apresentou como uma “entidade de caráter sociobeneficente e cultural”, que tinha o propósito de assegurar a integração social e racial. Sua atuação, tal como aparece em relatório das atividades da entidade, destacava-se na “periferia” de São Paulo, onde “milhares de famílias, quase sempre numerosas e, não raro, mal constituídas, cujo pai ganha pouco mais do que um salário mínimo, se tanto, e não está inscrito no INPS. Muitos, via de regra, nem possuem uma profissão definida”. A mãe, por sua vez, “procura auxiliar no orçamento da família, ou trabalhando de empregada doméstica, ou lavando roupa para fora. Os filhos, já na primeira infância, são os mais prejudicados, pois ainda nessa fase já não contam com os cuidados maternos”. A consequência, apontava o relatório, é que muitas daquelas crianças, por “falta de orientação, em vez de estarem brincando, estão vendendo bugigangas no centro da cidade ou, o que é pior, iniciando-se na mendicância, primeiro passo para a vadiagem e para o crime”. Quando chega a fase da adolescência, a maioria já está “trabalhando para aumentar a renda doméstica, sem ter, via de regra, terminado o curso primário, para não dizer de um curso de profissionalização que viria a adequar melhor o indivíduo para um aumento de sua renda e para o desenvolvimento do país”.<sup>10</sup>

Portanto, a partir desse quadro de mazelas sociorraciais e desigualdades de oportunidades e recursos, o grupo formulou seus objetivos e definiu seu programa de ação, baseado num trabalho educativo de profissionalização do negro. Em 1973, a entidade informava que trabalhava em parceria com a “Assessoria da Secretaria do Bem-Estar Social” da Prefeitura Municipal de São Paulo, colaborando na promoção de cursos de “formação rápida de mão de obra”. Segundo Iracema de Almeida, o GTPLUN formou “mais de 1.500 pessoas” por meio de “cursos de auxiliar de enfermagem, datilografia etc.”. Em entrevista ao *Jornegro*, ela salientou que “um ponto importante” para todos do grupo era o “mercado de

---

<sup>9</sup> Apeps, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Objetivos.

<sup>10</sup> Apeps, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Histórico.

trabalho”; era a “profissionalização, a melhoria de nível econômico do negro”. No que se referia à melhoria nas condições de vida do negro, Iracema reiterava:

Isso só se pode conseguir pela profissionalização, isso deveria ser o ponto comum a todas entidades negras, se não puder, pelo menos exacerbar na sua igreja, no centro de candomblé, em qualquer lugar uma escola profissional, uma sala, uma classe profissional, aí dar condições de conseguir a melhoria do negro, começando do chão, porque de longe não vai adiantar nada, então nós temos que puxar a camada de baixo.<sup>11</sup>

Para o GTPLUN, a escolarização, especialmente a instrução formal, constituía o grande mecanismo de superação das condições de vida desfavoráveis dos afro-brasileiros. Não é de se estranhar, assim, que a entidade tenha organizado um banco de livros<sup>12</sup> e Iracema de Almeida costumasse proferir: “o estudo e a elevação cultural afastam qualquer preconceito”. Essa ideologia, que animava o projeto de vida de boa parte da população negra, não se distinguia da adotada pela população branca e, nesse sentido, ambos os segmentos estavam envolvidos pela retórica de que a instrução formal constituía a solução mágica para todos os males nacionais. Essa mística – um componente expressivo da tradição cultural brasileira – permeava não apenas o universo das pessoas comuns, mas envolvia até mesmo os setores intelectualizados da população. Entre os negros, essa ideia foi instrumentalizada por uma esperança e uma convicção: a esperança de que, na esfera educacional, pudessem equiparar-se às pessoas brancas e a convicção de que outros caminhos eram, para eles, difíceis de serem palmilhados (Pinto, 2013, p. 212-231).

Os parâmetros ideológicos do GTPLUN eram francamente integracionistas e nacionalistas, procurando a valorização do negro como brasileiro sem, contudo, deixar de positivar uma história africana. Como argumenta Borges Pereira, a ideologia da integração assume tons cambiantes no ideário e na axiologia da população afro-brasileira. Sua existência se explica como componente de uma política racial que busca, ao mesmo tempo, preservar no negro uma identidade afro-diaspórica sem, no entanto, descaracterizá-lo como integrante de uma realidade histórica, social e econômica que ele ajudou a construir. Todo o seu empenho é no

---

<sup>11</sup> Dra. Iracema. *Jornegro*, São Paulo, n. 10, 1980, p. 5-6.

<sup>12</sup> GTPLUN. *O Saci*. São Paulo, n. 17, 1976, p. 3.

sentido de frear tendências e forças que tentam alijá-lo desse processo histórico e dessa comunidade nacional. Isso o leva a uma postura que tem como pedra de toque a valorização do grupo em todos os planos da vida brasileira que, por sua vez, coloca em cena a interrogação constante sobre o que é ser negro no Brasil. De acordo com Borges Pereira, o negro quer saber: qual a sua identidade e onde encontrá-la? No caso do GTPLUN, a resposta foi encontrada no plano de uma cultura nacional, porém identificada à África (Pereira, 1982a, p. 1293).

O grupo também investiu na construção de uma identidade étnica, pela via da valorização do continente africano. A esse respeito, assim se expressavam suas lideranças: “Para o GTPLUN a identidade do negro é cultural e está na legítima cultura africana. É esta ideia que deve ser levada aos jovens que insistem em ter a sua própria cultura não necessariamente africana. Eles precisam ser reeducados, pois o início dessa cultura do negro brasileiro e a sua sustentação, onde estão? Na África, só podem estar na África!” (apud Pereira, 1982a, p. 1.288).

Essa outra arena de atuação do GTPLUN se caracterizava pela formação de seu público-alvo, no que diz respeito à história e cultura africanas. Antes mesmo da formação do grupo, Iracema de Almeida já realizava palestras sobre essa temática para entidades e grupos de jovens negros. Ela gostava de ressaltar que a África foi o berço da civilização e que a palavra escravo não tinha qualquer vínculo exclusivo com a raça negra: “De que cor eram os escravos do Império Romano? E os escravos gregos? Não eram todos brancos?”.<sup>13</sup> Iracema, que montou uma ampla biblioteca especializada em assuntos africanos, levou sua concepção de história para dentro do grupo. Ao que parece, surtiu efeito, pois os porta-vozes do grupo argumentavam: “sabemos que precisamos nos preocupar com os estudantes universitários negros, para a sua real conscientização da raça”. Tendo isso no horizonte, “ministramos palestras de alto nível sobre a sua origem, que é a África, com os seus respectivos representantes, os embaixadores daquele continente no Brasil”.<sup>14</sup>

Essa preocupação, afirmava o documento da entidade, “decorre do fato de que uma perfeita integração social do indivíduo pertencente às raças minoritárias será possível à medida que esse indivíduo conheça suas origens”. Posto que, “a partir do redescobrimiento do acervo

---

<sup>13</sup> O sucesso não tem cor. *Realidade*. São Paulo, n. 42, set. 1969, p. 42.

<sup>14</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Objetivos.

cultural de origem e da adequação profissional, terá esse indivíduo condições de eliminar o descompasso social em que se encontra, integrando-se assim no concerto dos povos que se fazem presentes na construção do Brasil”.

## “LEMBRETES”

Não Perca a grande festa de encerramento das atividades da G.T.P.L.U.N. no Ano de 1973.

Compareça e ganhe muitos brindes além de assistir a um grande Show de artistas de São Paulo e Rio de Janeiro também, terá a presença de diretores de Sociedades Amigos de Bairros e Vilas Tendas de Umbanda e Clubs Cultural e Esportivos e varias apresentações do G.T.P.L.U.N. e Secretaria de Bem Estar Social projetos FORMO E NUCOP no auditorio da Biblioteca da Lapa rua Catão, 611 Sabado dia 1.o de dezembro de 1973 as 19:30 horas. esperamos contar com sua presença e pedimos que convida todos, que é grátês não gasta nada, e auditorio grande há lugar para todos.

Figura 3 – Prospecto do GTPLUN. Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo (Apesp), Deops, prontuário 34.378

O GTPLUN desenvolvia vários tipos de atividades, mirando atingir seu escopo. As denominadas “atividades assistenciais” abrangiam tanto as “visitas de conscientização” (a “clubes de bailes, paróquias, centros espíritas etc.”, onde se procurava “transmitir informações sobre profissionalização, saúde pública e encaminhar os interessados aos respectivos órgãos governamentais”) quanto as “visitas de participação” (a “famílias” e “sociedades que enviavam convites para comemorações”, onde, de acordo com a oportunidade, buscava-se fomentar o interesse dos participantes no sentido do “desenvolvimento e da integração”. O grupo também investia nas denominadas “atividades sociais”, que abarcavam quer palestras de cunho “eminentemente informativo e cultural de aspectos sobre as origens dos negros e suas perspectivas socioeconômicas”, quer as realizações sociais: “programas de conagraçamento de famílias e universitários”, assim como “contatos culturais”, com pessoas e instituições, visando colher “informações consentâneas com a integração social, cultural e econômica não só do negro brasileiro, como também de todos aqueles carentes de orientação”.<sup>15</sup>

No “balanço geral das atividades” até agosto de 1973, o GTPLUN contabilizava cinco visitas de conscientização, cinco visitas de participação, seis palestras, três realizações sociais e 27 “contatos culturais permanentes”. Das palestras, vale mencionar as ministradas por Joseph Garba, adido-cultural da Nigéria; por Assany Diouf, embaixador do Senegal no Brasil; e por Iracema de Almeida, tanto na Faculdade de Serviço Social Paulista, sobre “a influência do negro na cultura brasileira”, quanto no Club Ginástico de Jaú, sobre “conscientização negra”, e na Biblioteca da Lapa, sobre a “África pré-colonial”.<sup>16</sup>

Borges Pereira assevera que o GTPLUN promovia a exaltação da África como respaldo cultural para a construção de um “novo negro”. Assim, o grupo reivindicava para si haver inaugurado, sob muitas críticas, o que se tornou comum aos movimentos e associações negras de São Paulo: a aproximação com as embaixadas africanas. Essa proximidade fazia parte de um plano de ação que incluía cursos e palestras sobre a África – no tocante aos aspectos geográficos, históricos, étnicos e religiosos –, especialmente sobre a África pré-colonial. Ainda que, com certos apoios históricos, tais recursos didáticos procuravam construir imagens e representações

---

<sup>15</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Atividades.

<sup>16</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Balanço geral das atividades. Outubro/1972-agosto/1973.

idealizadas de uma África imperial, cujo esplendor majestático e nível organizatório – segundo a opinião de um membro do grupo – “deixaram a Coroa britânica boquiaberta” (Pereira, 1982a, p. 1288).<sup>17</sup>

No que concerne aos “contatos culturais permanentes”, o GTPLUN estabeleceu laços de amizade e intercâmbio com Tumba Tunkadid, adido dos negócios do Zaire; Ogun Deley, embaixador da Nigéria no Brasil; o escritório da Unesco, a agência de Educação, Ciência e Cultura da Organização das Nações Unidas; o Consulado dos Estados Unidos em São Paulo; dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo da capital paulista; Floro Pereira Filho, vereador; Ademar de Barros Filho, deputado federal; Black Panthers do J. V. Previdência; John Franklin Hoppe, historiador e conferencista afro-americano; Roger Bastide, antropólogo e professor francês, entre outras agências e personalidades dos meios político, cultural, religioso e diplomático.

Em relatório, a agremiação fazia um balanço positivo de seus esforços no campo dos direitos e da cidadania: “a validade das premissas do GTPLUN tem sido sobejamente reconhecida através do apoio e do incentivo que as pessoas, particulares, políticos e a área governamental nos têm dado”. Embora “sem qualquer ajuda inicial externa, o grupo já tem visto algum fruto de seu trabalho. Vários elementos têm sido encaminhados aos órgãos governamentais, quer para regularização de documentos, quer para participarem de cursos de formação rápida de mão de obra”. O grupo previa, através de uma “ação mais eficaz, a médio e longo prazo, sacudir a consciência das pessoas para participarem mais efetivamente e de forma mais integrada, pois acredita que as oportunidades de progresso são razão direta do esforço e adequação profissional e social de cada um”. Como desfecho do relatório, uma declaração pública de apoio ao governo dos anos de chumbo:

O GTPLUN pretende ser um instrumento de penetração do desenvolvimento e integração social na massa menos favorecida, levando as benesses oferecidas pelo governo. Nesse sentido, o GTPLUN pretende dizer presente à conclamação do nosso presidente Emílio Garrastazu Médici na luta contra o desenvolvimento que talhe os passos do Brasil na direção do progresso e da paz social.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ver ainda Ivair Augusto dos Santos (2007, p. 41) e Regina Pahim Pinto (2013, p. 375).

<sup>18</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Perspectivas.

O grupo proclamava não ter uma natureza política, no sentido de não ter vínculo com militância político-partidária, ou fazer reivindicações ameaçadoras à ordem institucional vigente (Pereira, 1982a, p. 1.287). Tratava-se de mais uma estratégia de mascaramento. Conforme aponta Scott, enquanto reduzirmos a nossa concepção do político às atividades abertas e declaradas, seremos levados a concluir que os grupos subordinados carecem, no essencial, de uma vida política ou então que a sua vida política se restringe a momentos excepcionais de explosão popular. Um imenso terreno político intermedeia o consentimento e a revolta e, para o bem ou para o mal, “constitui o ambiente político normal das classes subordinadas. Seria determo-nos na linha de costa visível da política e não ver o continente que se estende além do horizonte imediato” (Scott, 2013, p. 273).

Apesar de o GTPLUN se arvorar apolítico, o que se viu, na prática, foi o seu alinhamento com os governos do regime militar. Em relatórios, não era raro o grupo reconhecer as “facilidades que o governo” estaria “proporcionando no sentido do desenvolvimento e da integração social”. Na avaliação das lideranças do GTPLUN, “a classe menos favorecida”, composta em “sua maioria pela raça negra”, distancia-se cada vez mais da “classe média, ocasionando um terrível abismo entre elas”. O governo brasileiro, sabendo que essa distância entre as classes poderia obstruir os passos do “grande gigante”, esmerou-se em projetos de assistência social. “E nosso objetivo” – dizia a direção do grupo em relatório – “é colaborar efetivamente neste empreendimento, na forma de conscientização das pessoas da periferia da cidade, com palestras e informações sobre o INPS, saúde pública e informações de utilidade pública”. Achamos que, com esse processo, “as pessoas conscientizadas poderão transpor este abismo e galgar os degraus para futuras conquistas, em termos de integração social”.<sup>19</sup>

Em 11 de outubro de 1976, o GTPLUN realizou, na Câmara de Vereadores de São Paulo, uma sessão solene para comemorar o “dia da promoção humana”. Fizeram-se presentes representantes das embaixadas de países africanos (Gana, Quênia e Zaire) e até da Índia. O ponto alto da cerimônia foi o discurso de Iracema de Almeida. Evocando, a princípio, a presença espiritual dos ancestrais africanos, ela preconizou a “participação e integração do afro-brasileiro” no corpo da nação. A partir daí, valeu-se de uma retórica ufanista e patriótica, em sintonia com a ideologia do regime militar:

---

<sup>19</sup> Apeesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Objetivos.

Nós somos e dizemos com muito orgulho e responsabilidade: nós somos brasileiros vivos. Não queremos mais, queremos o igual. GTPLUN está vigilante, fará soar os atabaques de norte a sul, de leste a oeste, clamando pela integração e participação do afro-brasileiro. GTPLUN é um vigilante da segurança nacional. Um povo só é realmente um povo quando constitui um todo harmônico, coerente e puro. GTPLUN “cochila, mas não dorme” – a integridade do grande gigante é uma de suas metas. A segurança nacional é o seu eterno objetivo.<sup>20</sup>

A doutrina da segurança nacional serviu como base ideológica do regime militar implantado em 1964, tendo sido recrudescida nos anos de chumbo. Vinculando segurança externa à segurança interna, os formuladores da doutrina da segurança nacional postulavam que o inimigo interno estava infiltrado em toda a sociedade brasileira, agindo organizadamente para tomar o poder. Tal inimigo seria todo aquele que não se pronunciasse a favor do regime, pois, seduzido por ideologias estranhas e apoiado por forças externas (comunismo internacional), constituiria um mal que devia ser extirpado, à medida que colocava em perigo a segurança do país e, por consequência, o seu desenvolvimento político, econômico e social.

Articulada aqui pela Escola Superior de Guerra (ESG), a doutrina da segurança nacional aspirava tornar o Brasil uma potência mundial e colocar as Forças Armadas como defensoras da civilização cristã ocidental contra o comunismo. Como aponta Nilson Borges, a ESG inscreveu a doutrina da segurança nacional na vida política brasileira, por meio de sua criação e propaganda, com os diversos cursos que ali eram realizados. Tendo por base a sede da ESG, no Rio de Janeiro, esses cursos difundiram-se por todo o país e cada estado-membro se encarregava de implementar as filiais. Com o objetivo de estudar os problemas brasileiros, as aulas preconizavam que o binômio desenvolvimento e segurança era a única resposta para a solução dos problemas do país. Os cursos da ESG, que a princípio eram dirigidos somente a militares, abrangeram também segmentos civis, notadamente profissionais liberais, empresários, magistrados, sindicalistas, professores universitários e dirigentes de órgãos públicos (Borges, 2003, p. 36).

---

<sup>20</sup> ALMEIDA, Iracema de. Discurso. Diário Oficial do Estado de São Paulo. São Paulo, 19/10/1976, p. 76 apud Rafael Trapp (2018, p. 83).

Iracema de Almeida fez o curso da ESG em 1969.<sup>21</sup> Não é de se estranhar. Se adotarmos uma perspectiva historicamente abrangente, como postula Scott, vemos que a possibilidade de os subordinados exercerem uma oposição política aberta ao regime de dominação é “algo raro e muito recente” (Scott, 2013, p. 272). Iracema era uma “personalidade considerada controvertida” no meio negro. Na entrevista ao *Jornegro*, ela chegou a realçar: “Há interesses de que haja uma efervescência racial no Brasil”, porém o que não se percebe é que “aqui existe preconceito, mas não o racismo, primeiro; segundo, nós queremos ter direitos, não guerra”.<sup>22</sup> Naquele contexto, Iracema era filiada à Aliança Renovadora Nacional (Arena), a legenda governista, que, instituída em 1965, sustentou o regime militar, porém sofreu resistência do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), a legenda oficialmente de oposição ao regime. Iracema inclusive lançou-se candidata à vereança de São Paulo pela Arena nas eleições de 1968, mas sua candidatura foi impugnada pelo MDB, o que não permitiu que ela passasse pelo teste das urnas (Trapp, 2018, p. 84).

Seja como for, seu alinhamento à ditadura era incontestado, postura que muito provavelmente levou o GTPLUN a subordinar-se aos serviços de informação e aparelhos repressivos implantados a partir do golpe de 1964. Para atestar seu caráter de organização ordeira, insuspeita e aliada ao regime, o grupo costumava pedir autorização para as agências de combate às “subversões” políticas quando realizava suas atividades públicas. Em 1º de outubro de 1973, por exemplo, Iracema de Almeida, na condição de presidenta, protocolou um ofício na sede do Departamento de Ordem Política e Social (Dops), remetido ao “ilustríssimo senhor doutor” Lúcio Vieira, diretor do órgão:

O Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros – GTPLUN, é uma entidade de caráter sociobeneficente e cultural. [...] Tem feito seu trabalho promovendo palestras em sedes de clubes, paróquias, centros espíritas etc., concitando as pessoas profissionalmente desqualificadas a regularizarem suas vidas através do estudo e uso adequado dos recursos oferecidos pelos órgãos governamentais, tais como os projetos Formo e Nucop, da Secretaria do Bem-Estar Social da Prefeitura de São Paulo, Sesi e INPS. Desta e outra parte promove conferências de cunho cultural, procurando difundir

---

21 O sucesso não tem cor. *Realidade*. São Paulo, n. 42, set. 1969, p. 42.

22 Dra. Iracema. *Jornegro*. São Paulo, n. 10, 1980, p. 6.

os valores socioculturais afro-brasileiros, mantendo, para tanto, contatos permanentes com entidades e personalidades ligadas ao assunto, tais como as embaixadas africanas no Brasil. Assim é que, no mês de sua fundação, o GTPLUN, pretendendo fazer da efeméride uma continuidade de seus propósitos, programou um jantar e uma festividade em praça pública, para homenagear o senhor prefeito da capital, prof. Miguel Colasuonno, autoridades convidadas, bem como senhores embaixadores dos seguintes países: Gana, Costa do Marfim, Nigéria, Senegal e Haiti. Eis a programação, para a qual vimos solicitar autorização, bem como os cuidados profissionais desse prestigioso departamento.<sup>23</sup>

Em 22 de novembro de 1973, Iracema de Almeida voltou a protocolar um ofício na sede do Dops, remetido, dessa vez, ao “ilustríssimo senhor doutor” Tácito Pinheiro Machado, então diretor do departamento: o GTPLUN “pretende, ao finalizar sua programação de encontros de 1973, levar a efeito mais um encontro”. O ofício era, pois, para solicitar autorização de Tácito Machado, bem como os cuidados profissionais do Dops, para promover uma programação que previa um “encontro entre sociedades de amigos de bairros e vilas, associações recreativas e clubes, com técnicos da Secretaria do Bem-Estar Social e do GTPLUN”, no dia 1º de dezembro de 1973. O assunto em pauta seria: “explicação sobre os projetos Formo e Nucop às associações, visando fazer com que façam de suas sedes, salas de aulas orientadas por técnicos da Sebes, para formação de cursos de mão de obra rápida”. Horário: 20h. Local: Auditório da Biblioteca Municipal da Lapa. Rua Catão, número 611, bairro da Lapa. Para encerrar o ofício, Iracema de Almeida subscrevia: “Aguardando um despacho favorável, usamos do ensejo para reiterar a Vossa Senhoria nossos protestos de elevada estima e distinta consideração”.<sup>24</sup>

Apesar desse esforço para ser visto como insuspeito pelos governos da ditadura e, especialmente, pelas agências de repressão política, o GTPLUN ficou na mira do Dops, foi monitorado<sup>25</sup> e até sofreu um sério revés em 1977.<sup>26</sup> Segundo Amilcar Pereira, o grupo iria receber, naquele

---

<sup>23</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Ofício n. 14/1973.

<sup>24</sup> Apesp, Deops, prontuário 34.378, Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros. Ofício n. 24/1973.

<sup>25</sup> Apesp, Deops, dossiê 20-C-44-11.938, Observação junto ao ciclo de debates sobre a marginalização social do negro e a violência policial. São Paulo, 7 ago. 1980.

<sup>26</sup> Sobre a vigilância e perseguição que o movimento negro paulista sofreu dos órgãos de repressão política, notadamente do Dops, ver Karin Kossling (2007).

ano, uma verba de 40 mil dólares da Inter-American Foundation (IAF) – uma agência de fomento mantida com fundos originários do governo norte-americano, mas operada de modo independente por outros organismos de cooperação –, para a aquisição de uma sede permanente. Seria uma espécie de premiação por todo o trabalho realizado no combate à discriminação racial. Ao que parece, foi Iracema de Almeida, com sua experiência em redes de contatos e interlocuções com organismos internacionais, que intermediou a doação. Porém, o governo do presidente-general Ernesto Geisel rechaçou tal tratativa, já que a IAF declarava abertamente a existência de um problema racial no Brasil, algo que era negado tenazmente pelos militares. Esse episódio teria sido um dos fatores determinantes para a suspensão das atividades da IAF no maior país da América Latina (Pereira, 2013, p. 204-205). Na verdade, afirma Skidmore, a fundação norte-americana foi banida sem cerimônias do Brasil pelo governo ditatorial (Skidmore, 1994, p. 138).

O auge do GTPLUN ocorreu no interregno de 1973 a 1978, quando ofereceu vários cursos profissionalizantes. A partir dali, o grupo mudou de sede; esta, na concepção de Iracema, era “pequena demais”, o que não permitia a continuidade dos cursos.<sup>27</sup> Em escala crescente, o grupo enfrentou dificuldades em mobilizar recursos financeiros e humanos para empreender seus projetos e ações.

Por outro lado, a crise do “milagre brasileiro”, o início da abertura política, a pressão da sociedade civil para fazer da anistia um processo “amplo, geral e irrestrito”, a ascensão dos movimentos sociais (sindical, feminista, gay, estudantil) na luta pela redemocratização, os protestos, as mobilizações e as expectativas populares na agenda da transição, a emergência do *black soul*, o processo de “reafricanização”, as denúncias públicas do “mito da democracia racial”, a campanha das Diretas Já, o ocaso da ditadura militar e a instalação da Assembleia Nacional Constituinte estremeceram a conjuntura nacional (Mitchell, 1985; Kennedy, 1986; Andrews, 1995; Rios, 2014). Possivelmente, esse mosaico de acontecimentos reverberou na trajetória do grupo, o que novas investigações poderão confirmar. Seja como for, ele gradativamente perdeu dinamismo e eficácia, ainda que tenha se mantido em atividade, ao menos até a década de 1980.

---

<sup>27</sup> Dra. Iracema. *Jornegro*. São Paulo, n. 10, 1980, p. 5.



**Figura 4** – Adalberto Camargo, Teodosina Ribeiro, Grande Otelo, Iracema de Almeida, Eduardo de Oliveira e Adhemar Ferreira da Silva. Fonte: Oliveira, 1988, p. 252

### Considerações finais

Para as instituições formadas durante a ditadura militar, a repressão era um fantasma que assombrava. O receio de prisões, inquéritos e enquadramento na Lei de Segurança Nacional levou os brasileiros, empenhados na defesa dos direitos humanos, a buscarem novas estratégias de ação. A reconquista do espaço público foi um processo desencadeado pelos movimentos sociais. Os ativistas negros sentiram-se igualmente responsáveis pelo reordenamento democrático, ao mesmo tempo em que a definição dos parâmetros da luta racial passou por sua especificidade étnica e pelo avanço político vivido pela sociedade civil.

Considera-se que o movimento negro contemporâneo, depois de um hiato, ressurgiu a partir da fundação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial – denominação depois modificada para Movimento Negro Unificado (MNU) –, em 18 de junho de 1978, justamente no crepúsculo do período autoritário da vida política brasileira. O renascimento do movimento tem sido associado à formação de um segmento ascendente e escolarizado da população negra que, por motivos raciais, sentiu na pele as barreiras que dificultavam, se não frustravam, o seu projeto de crescimento no padrão de renda e de progresso social. A isso deve ser acrescentado o impacto de novas configurações no cenário internacional,

que serviam como fonte de inspiração ideológica: o movimento *black power*, a campanha pelos direitos civis nos Estados Unidos e as lutas de libertação nacional na África, especialmente nas colônias portuguesas (Nascimento, 1989; Andrews, 1991; Andrade, 2016).

Faz-se necessário rever essa interpretação tradicional a respeito da trajetória do movimento negro no período da ditadura. O MNU não surgiu num vazio histórico, no que diz respeito às experiências de mobilização racial, e tampouco nasceu por geração espontânea. Antes dele, diversos ativistas e agrupamentos em São Paulo labutavam em defesa dos direitos e da cidadania negra. “Se concentrarmos a nossa atenção exclusivamente na resistência declarada”, enfatiza Scott, “dificilmente estaremos em condições de compreender o processo de germinação de novas forças e exigências políticas antes de estas irromperem em cena”. Cada uma das “formas de resistência disfarçada, ou infrapolítica, é uma companheira silenciosa de um modelo vociferante de resistência política”. Aliás, quando os instrumentos cívicos da vida política institucionalizada são restringidos ou proscritos, as formas de resistência disfarçada subsistem e constituem os mecanismos de defesa basilares dos subordinados (Scott, 2013, p. 272-273; 275). Isso significa que devemos relativizar a concepção do MNU como marco zero do movimento negro contemporâneo. Sua existência, como uma frente que buscava catalisar a luta antirracista, foi antes resultado de um acúmulo de forças e experiências político-culturais negras que atuaram no seio da ditadura, resistindo de maneira velada ou não à famigerada ideologia da democracia racial.

Essa interpretação superlativa do papel do MNU na história do movimento negro contemporâneo deve-se, em parte, à ausência de pesquisas aprofundadas sobre o ativismo negro – com sua agenda, estratégias de luta, projetos de inclusão, repertórios discursivos – no período do regime militar. Uma dessas experiências de ativismo negligenciada pela pesquisa acadêmica é a do Grupo de Profissionais Liberais e Universitários Negros, cuja história só agora está saindo do limbo.<sup>28</sup>

O GTPLUN dedicou boa parte de seus esforços a campanhas de assistência à comunidade negra, incentivando a profissionalização, mormente de jovens. Na verdade, o grupo desenvolveu uma política racial centrada na capacitação técnica de seu público-alvo. A partir de uma

---

<sup>28</sup> Uma exceção é a recente tese de doutorado de Rafael Trapp, que reserva um tópico do segundo capítulo, “Movimentos e contextos”, para discutir aspectos da trajetória do GTPLUN (Trapp, 2018, p. 78-87).

visão instrumental da educação, investiu na qualificação do negro para concorrer no mercado de trabalho. Com tal finalidade, oferecia, entre outras atividades, cursos de datilografia, de auxiliar de enfermagem e treinamento para futuros *office-boys*, caixas e escreventes. Para o grupo, o que valia era o espírito comunitário como base de ações beneficentes estruturadas, para dar ao negro possibilidade de competir em melhores condições no sistema ocupacional, condição *sine qua non* para garantir a sua inserção social e a conquista da verdadeira cidadania.

Simultaneamente, o GTPLUN procurou (re)conectar-se às raízes históricas e culturais do outro lado do Atlântico. A recuperação da ancestralidade africana tinha o objetivo de (re)descobrir e celebrar o que ela criou, preservou e herdou em termos de compreensão do mundo, “costumes em comum”, repertório cultural, universo simbólico, projetos emancipatórios, experiências estéticas e percepções geopolíticas dos diferentes grupos étnicos que compuseram a história da presença negra no Brasil.

Toda a luta dos membros do grupo tinha como objetivo precípua assegurar a plena participação das pessoas negras na vida nacional, a sua integração com outros segmentos populacionais, a sua colocação no sistema produtivo em pé de igualdade com o restante dos cidadãos brasileiros. Era, acima de tudo, um clamor afro-diaspórico de quem desejava e se sentia no direito de ser aceito pela comunidade imaginada, sem abrir mão da revalorização do passado africano; de quem almejava o reconhecimento social; de quem queria pertencer a um grupo específico, positivamente uma identidade negra ou, antes, afro-brasileira, à medida que se articulava com os valores cívicos, de uma identidade nacional.

## Fontes

Arquivo Público do Estado de São Paulo (Apesp). Deops  
Fundação Biblioteca Nacional  
Hemeroteca Digital  
Jornegro, Realidade, O Saci

## Referências

- ALBERTO, Paulina L. *Terms of inclusion: black intellectuals in twentieth-century Brazil*. Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 2011.
- ANDRADE, Luiz Fernando Costa de. *O movimento negro e a cultura política no Brasil (1978-1988): o caso de São Paulo*. 2016. 221 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, 2016.
- ANDREWS, George R. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru, SP: Edusc, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Black political mobilization in Brazil, 1975-1990*. In: ANDREWS, George R.; CHAPMAN, Herrick (org.). *The social construction of democracy, 1870-1990*. New York University Press: New York, 1995. p. 218-240.
- \_\_\_\_\_. *O protesto político negro em São Paulo (1888-1988)*. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 27-48, 1991.
- BORGES, Nilson de. *A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares*. In: FERREIRA, Jorge Ferreira; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (org.). *O Brasil republicano*. 4. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 13-42.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. *Textos para o movimento negro*. São Paulo: Edicon, 1992.
- HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 146-148.
- HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- KENNEDY, James H. *Political liberalization, black consciousness, and recent afro-brazilian literature*. *Phylon*, Atlanta, v. 47, n. 3, p. 199-209, 1986.
- KOSSLING, Karin Sant'Anna. *Vigilância e repressão aos movimentos negros (1964-1983)*. In: DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio (org.). *Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011. p. 287-307.
- \_\_\_\_\_. *As lutas antirracistas de afro-descendentes sob vigilância do Deops/SP (1964-1983)*. 2007. 273 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- LEITE, José Correia. ... E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigos. Organizado por Cuti. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura, 1992.
- LIMA, Lucas Pedretti. *Bailes soul, ditadura e violência nos subúrbios cariocas na década de 1970*. 2018. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2018.
- MITCHELL, Michael. *Blacks and the Abertura Democrática*. In: FONTAINE, Pierre-Michel. *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies; UCLA, 1985. p. 95-119.
- MOORE, Zelbert L. *Out of the shadows: Black and Brown struggles for recognition and dignity in Brazil, 1964-1985*. *Journal of Black Studies*, v. 19, n. 4, p. 394-410, 1989.
- NASCIMENTO, Maria Ercília do. *A estratégia da desigualdade: o movimento negro dos anos 70*. 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1989.
- NAPOLITANO, Marcos. *1964: história do regime militar brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2014.
- OLIVEIRA, Kimberly F. Jones. *The politics of culture or the culture of politics: afro-brazilian mobilization, 1920-1968*. *Journal of Third World Studies*, v. 20, n. 1, p. 103-120, 2003.
- OLIVEIRA, Eduardo de. *A cólera dos generosos: retrato da luta do negro para o negro*. São Paulo: Sonda; Meca, 1988.

- PEREIRA, Amilcar Araujo. *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- PEREIRA, João Baptista Borges. Aspectos do comportamento político do negro em São Paulo. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 34, n. 10, p. 1.286-1.294, 1982a.
- \_\_\_\_\_. Parâmetros ideológicos do projeto político de negros em São Paulo: um ensaio da antropologia política. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 24, p. 53-61, 1982b.
- PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013.
- REEVER, Richard Penn. Race and social mobility in a Brazilian industrial town. *Luso-Brazilian Review*, v. 14, n. 2, p. 236-253, 1977.
- RIOS, Flavia Mateus. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*. 2014. 239 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *Movimento negro e Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra (1983-1987)*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo; Coordenadoria dos Assuntos da População Negra, 2007.
- SCOTT, James. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre, 2013.
- SILVA, Joana Maria Ferreira da. *Centro de Cultura e Arte Negra – Cecan*. São Paulo: Selo Negro, 2012.
- SKIDMORE, Thomas E. *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- TRAPP, Rafael Petry. *O elefante negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil (São Paulo, década de 1970)*. 2018. 282 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2018.

---

Recebido em 30/4/2019  
Aprovado em 29/11/2019

## Tia Marcelina, a negra da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas

Aunt Marcelina, the black of the coast, and the memories of “Quebra de Xangô” of Alagoas / Tia Marcelina, la negra de la costa, y las memórias del “Quebra de Xangô” de Alagoas

### RESUMO

Tia Marcelina, africana que teve seu terreiro invadido por um grupo miliciano, foi espancada em 1º de fevereiro de 1912. Além da dor, sua imagem resiste para não ser apagada e preservar o que ficou conhecido como o Quebra de Xangô. Este artigo apresenta fragmentos de memórias de quem a conheceu e creditou sua importância para a história dos xangôs em Alagoas.

*Palavras-chave:* tia Marcelina; memórias; apagamento; Quebra de Xangô.

### ABSTRACT

Aunt Marcelina, an African woman who had her terreiro invaded by a militiamen group, was beaten on February 1<sup>st</sup>, 1912. In addition to the pain, her image resists not being erased and preserving what was known as the “Quebra de Xangô”. This article presents fragments of memories of those who knew her and credited its importance to the history of the xangôs in Alagoas.

*Keywords:* tia Marcelina; memories, deletion; Quebra de Xangô.

### RESUMEN

Tia Marcelina, africana que tuvo su terreiro invadido por un grupo miliciano, fue golpeada el 1<sup>er</sup> de febrero de 1912. Además del dolor, su imagen se resiste para no ser borrada y preservar lo que se conoció como el “Quebra de Xangô”. Este artículo presenta fragmentos de memorias de quien la conoció y acreditó su importancia para la historia de los xangôs en Alagoas.

*Palabras clave:* tia Marcelina; recuerdos; eliminación; Quebra de Xangô.

---

### Anderson Diego da Silva Almeida

Doutorando em Artes Visuais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

andersondiego.almeida@yahoo.com.br

### Paulo Antonio de Menezes Pereira da Silveira

Doutor em Artes Visuais pela UFRGS. Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da UFRGS

paulo.silveira@ufrgs.br

---

## Os caminhos se abrem, a memória se tece

*Bate, moleque, quebra braço, quebra perna, lasca cabeça, tira sangue, mas não tira saber*

Tia Marcelina, 1912

As palavras que introduzem este artigo são do momento em que uma mãe de santo, tia Marcelina, é espancada por um dos membros da Liga dos Republicanos Combatentes.<sup>1</sup> Esta, uma milícia revoltosa, segundo Andrade (2015), praticante de atitudes refratárias e racistas à religião afro-alagoana e ao homem negro, cujo objetivo era destruir os terreiros de candomblé do estado de Alagoas, e que tinha como maior motivo destituir do cargo de governador Euclides Malta, um importante oligarca no poder há muitos anos (1900-1903/1906-1912). É nesse contexto que os fios do violento Quebra de Xangô<sup>2</sup> se entrelaçam com a imagem de tia Marcelina.

Na noite de 1º de fevereiro de 1912, o grupo de milicianos, insatisfeito com a administração do então governador, invadiu os terreiros da capital, Maceió. Saquearam objetos, espancaram pais e mães de santo e saíram em procissão pelas ruas em cantos de vitórias (Rafael, 2012). Toda a revolta fora construída a partir de desentendimentos políticos entre um partido opositor, os democratas, e a oligarquia estabelecida no estado que, a passos largos, tentava modernizá-lo com ares europeus, através de resíduos da industrialização.

Alagoas do século XX carrega resquícios da pós-abolição. Muitos negros, que viviam os louros de uma liberdade recente, concentravam-se nas praças, nas feiras e nas portas das igrejas, oferecendo seus serviços para sobreviverem: eram quituteiras, sapateiros, estivadores, barbeiros, entre tantos outros que se espalhavam pelos quatro cantos do estado. Ao tempo que Maceió parecia se africanizar visualmente, crescia o número de aberturas de terreiros. No início do século, eram em torno de cinquenta, funcionavam em bairros populares e serviam como redutos de blocos de carnaval, grupos de maracatus e marujadas, folguedos populares, tipicamente organizados por negros (Rafael, 2012).

---

<sup>1</sup> Criada em homenagem a Miguel Omena, advogado morto na cidade de Ponta Grossa, localizava-se no bairro da Levada, em Maceió. Fundada em 17 de dezembro de 1911, com sede social à rua de Santa Cruz, número 69, era uma organização proletária e carnavalesca presidida por Manuel Luís da Paz, ex-combatente na Batalha de Canudos, em 1897 (Andrade, 2015).

<sup>2</sup> O acontecido recebeu três nomenclaturas: Operação Xangô, Quebra de Xangô e Quebra-Quebra (Rafael, 2012).

**Figura 1** – Negras quituteiras na praça Montepio, centro de Maceió, em meados do século XX. Fotografia de Luiz Lavenère. Fonte: Acervo do Arquivo Público de Alagoas



À medida que os africanos e seus descendentes pareciam monopolizar a capital do estado, a elite branca tencionava para que as leis que proibiam o funcionamento das religiões de matriz africana fossem aplicadas.<sup>3</sup> Sobre a lei que proibia a prática dos cultos, Mandarin (2007, p. 97) afirma que:

O estado, desta forma, irá se fazer presente nos assuntos acerca da magia e intervindo de forma aguda no combate a feiticeiros e macumbeiros, criando instrumentos reguladores, criando juízos especiais e pessoal especializado. Mais do que isso, em alguns casos, fornecerá a própria denúncia. [...] Essa função do estado permanece até hoje, mas, de 1890 a 1940, com as reformulações introduzidas no Código Penal, o aparato político se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de repressão. As perseguições eram levadas a cabo, em sua maioria, através de denúncias da população, que muitas vezes sentia-se incomodada pelos batuques que se arrastavam até altas horas em dias de grandes obrigações. [...] As religiões afro-brasileiras eram e continuam sendo vistas como curandeirismo,

<sup>3</sup> A especialização policial, no que diz respeito ao combate ao baixo espiritismo, é resultado do cumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 (Maggie, 1994).

magia negra, exploração de credulidade pública e exercício ilegal da medicina, estando os seus praticantes incorrendo em crimes previstos no Código Penal. O Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro, mas, também, o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espíritas e cartomantes.

Um grande número de católicos passou a perseguir Euclides Malta, o governador, assíduo frequentador das missas de domingo, e a exigir dele que banisse as Casas de Xangôs, como eram popularmente conhecidos os terreiros de Pernambuco e Alagoas (Ramos, 1940); acusavam os negros da prática ilegal da medicina, do aumento da violência no estado e do monopólio no comércio. De um lado, Malta passou a sofrer com as ameaças de seus opositores, que almejavam que sua gestão afundasse; e, de outro, padecia com as críticas, tendo sua imagem, nos jornais locais, ligada ao funcionamento dos terreiros, através de uma falácia implantada pela Liga dos Republicanos Combatentes que nunca fora comprovada: o governador seria assíduo nos rituais. Malta não encontrou saída. Silenciou e sofreu a ponto de ter que, no início de 1912, fugir em um trem com destino à cidade de Recife. O coronel Macário Lessa, presidente do Congresso estadual, assume o comando do estado.

Os ânimos se intensificaram após colocarem o governador para fora do estado. Nesse cenário, a liga migrou sua ira para o que supostamente seria o foco, onde se produziriam todas as mazelas pelas quais estavam passando. Acreditavam que a força que mantinha Malta e seus aliados no poder estava nos terreiros. Queriam destruí-los a qualquer custo. Assim sucedeu. Às 22h30 de 1º de fevereiro, um grupo armado saiu em carreata para executar o plano pensado cuidadosamente; a Operação Xangô daria mais um passo. O cortejo seguiu em direção aos xangôs com a ânsia de destruir, um a um, o que pertencia ao “papa do Xangô de Alagoas”, título dado, segundo o *Jornal de Alagoas* de 4 de fevereiro de 1912, a Euclides Malta por um dos terreiros.

Tia Marcelina, africana da costa, detentora da coroa de Dada – espécie de consagração que faz referência ao irmão mais novo de Xangô (Duarte, 1974) –, e conhecida por ser a fundadora do candomblé em Maceió, foi o alvo principal da liga. Naquela noite, teve seu terreiro invadido por mais de trezentos homens e, sob golpes de sabre, não esmoreceu. Resistiu até não aguentar mais. Clamou por seu orixá Xangô: “eiô, cabecinha!”. Diante do peji, banhada de sangue, viu parte de seus pertences ser queimada.<sup>4</sup>

---

4 *Jornal de Alagoas*, 4 de fev. 1912, Acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

Anos depois do Quebra de 1912, Marcelina falece, de causa incerta. Não se sabe se ela se suicidou, se adoeceu devido a uma grave pneumonia, ou se morreu diante do peji. O que se sabe é que sua imagem sofreria um processo de apagamento. Sua memória não permaneceria no cotidiano de quem frequentava os terreiros. Imperou-se o silêncio. Suas memórias, tecidas e construídas coletivamente, aos poucos, apagavam-se. Mas os vestígios de sua existência ficariam guardados silenciosamente nas memórias dos pais, mães e filhos de santos que, graças ao tempo, perpetuaram seu nome entre os terreiros. Certamente, a memória de Marcelina teceu e reteceu, continuamente,

aquilo que o tempo cancela e que, com a sua incansável obra de mistificação, redefinição e reinvenção, refunda e requalifica continuamente um passado que, de outra forma, correria o risco de morrer definitivamente ou de permanecer irremediavelmente desconhecido. (Halbwachs, 1990, p. 22)

Hoje, mesmo sendo conhecida como importante personagem do Quebra de 1912, ela ainda desafia muitos pesquisadores que acreditam na sua existência e importância, como mito, para a consolidação do que agora chamamos de Xangô Rezado Alto; e até mesmo aqueles que ousam duvidar de sua imagem.

Identificado por Fernandes (1941) em 1939,<sup>5</sup> o “candomblé em silêncio”, assim denominado, tornou-se uma espécie de novo culto que temia as batidas policiais. Outrora um candomblé sincretizado, configurado com ritos jêje-nagô, angola, congo, kêtú, caboclo, umbanda e espiritismo (Ramos, 1940), parecia resistir às intempéries do Código Penal de 1890, que proibia as práticas de curandeirismos e feitiçaria, as quais os terreiros eram acusados de fomentar.

Se durante quarenta anos pouco se ouviam os atabaques, hoje, o tambor é ouvido nos quatro cantos do estado; e Marcelina faz parte desse barulho. Sua memória queima, cada vez mais se intensifica. Duvidar da sua existência ou desacreditar na potência que sua imagem criou parece-nos deixar de lado o principal fio que tece o violento episódio que levou dezenas de pais e mães de santos a abandonarem suas casas e migrarem para outras cidades (Bastide, 1960).

É neste cenário violento, de tentativa de apagamento, que este texto se constrói. Com isso, pretendemos enveredar pelos relatos encontrados

---

<sup>5</sup> Em junho de 1939, Gonçalves Fernandes visitou Maceió, quase trinta anos após o Quebra de 1912, e constatou uma modalidade religiosa que chamou de “candomblé em silêncio”.

sobre a presença de Marcelina. São entrevistas de pai de santo, como Célio; de autores, como Povina Calvalcanti, que descreve as memórias de sua infância e nelas a presença da africana; e sua representação pictórica feita por um artista, mestre Zumba, que teria herdado seus búzios.

A narrativa a seguir passa a ser um breve relato, uma costura possível aos olhos do que Meneses (1992, p. 10) chamou de “algo concreto, definido, cuja produção e acabamento se realizaram no passado e que cumpre transportar para o presente”, e no que Nora (1993, p. 9) denominou de “vida, carregada de sentidos, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento”. Portanto, as tramas para que a memória de tia Marcelina não se apague são muitas. Será a partir delas que conduziremos esta narrativa e desenharemos sua imagem. Sendo assim, nas linhas que se seguem, será possível encontrar uma Marcelina que, além de se tornar a personagem principal do Quebra de 1912, é a figura emblemática para se compreender a presença africana na sociedade brasileira, na formação da cultura alagoana e na preservação dos ritos aos orixás. Sua imagem é também um emblema na história das mulheres negras, heroínas, assim como Dandara e Carolina de Jesus, que deixaram suas memórias e seu legado de luta.

Abram os caminhos e desatem os nós, que tia Marcelina continua a bradar: “eiô, cabecinha!”.

### Nas memórias, a resistência de tia Marcelina

*Ela se apoia inteiramente sobre o que há de mais precioso no traço, mais material no vestígio, mais concreto no registro, mais visível na imagem [...].*

Nora, 1993, p. 14

Após o Quebra de 1912, Alagoas passou a ser conhecido como o estado do “Xangô Rezado Baixo”, termo citado no livro *O sincretismo religioso no Brasil* (1941), de Gonçalves Fernandes, que, em visita a Maceió, em 1939, quase trinta anos após a devassa, identificou uma nova forma de culto entre os participantes dos terreiros.

As casas de xangôs e seus adeptos passaram a se organizar de forma anônima. Os ritos eram feitos sem o som dos atabaques e, em algumas ocasiões, com palmas. Sempre em lugares remotos, como casas isoladas e locais que não chamassem a atenção da polícia. O medo era grande. As batidas continuavam. Muitos pais e mães de santo continuamente eram perseguidos e obrigados a saírem do estado.

Os fiéis que ficaram, dentre eles Chico Foguinho, que teria nomeado Euclides Malta como “papa do Xangô de Alagoas”, decidiram não propagar a memória do acontecido. Não se falava mais das invasões. Aos poucos, foram retomando seus lugares, mesmo que de forma amedrontada. O receio de falar e o trauma gerado davam lugar à ideia de viver uma nova fase, apagar os vestígios e não difundir a devassa para as próximas gerações. Dessa forma, mantiveram-se em silêncio para manter viva, mesmo com pouca expressividade, a religião que creditavam. Assim aconteceu. Mas, hoje, muitos dos frequentadores das casas de xangôs, em Alagoas, não sabem o que foi o Quebra de 1912, nem a dimensão do acontecido.

No bojo de todo esse silêncio, tia Marcelina continua a ser violentada por essa tentativa de apagamento. Sua imagem só é retomada quando se aproxima a data de 1º de fevereiro, quando os terreiros saem em carreatas, pelas ruas do centro de Maceió, celebrando a resistência ao Quebra. Tal feito é forte e necessário, mas faz aparentar que o legado, as dores e os gritos de Marcelina ficaram presos a um passado sofrido e folclorizado. Talvez, pensar na sua imagem como heroína, na mesma terra de Zumbi, lhe dê maior importância. Talvez garantir sua presença nos livros sobre história de Alagoas, falar de sua trajetória nas escolas, erguer uma estátua em praça pública, tantos “talvez” solucionem e a coloquem no lugar merecido da história. Esse apagar da imagem está conectado ao contexto festivo em que colocam Marcelina. Ela precisa ser vista como um emblema, um fato histórico, uma memória viva.

Sua existência ainda gera dúvidas. Não há fotos de seu físico. Há apontamentos de onde foi sua casa e de quem a viu. Portanto, atrelados ao que diz Le Goff (1990, p. 476) – “a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” –, vamos juntar os pequenos fragmentos que restam sobre Marcelina e, a partir deles, compreender sua importância na história do xangô alagoano.

Há relatos de dúvidas sobre sua existência, de que sua imagem foi criada como possibilidade mítica, após o Quebra, para que ela se tornasse símbolo de luta. “Procurei por ela sistematicamente nos terreiros e creio, sinceramente, que houve sua invenção”, como afirma Almeida (2014). Sua existência passou a ser criada com as memórias de quem a viu, a ouviu e a desenhou.

É que se tornou uma fala e uma nova presença, indicando novos tempos e nisto, sem dúvida, nosso trabalho colaborou. Quando comecei a andar pelos terreiros, na

realidade, não estávamos tão longe assim dos tempos do Quebra. Fazia menos de 50 anos e seria uma possibilidade alta encontrar quem a tivesse conhecido pessoalmente; não encontrei. E conversei muito, pois sem dúvida, eu conhecia a maioria das casas de culto em Maceió. No fundo, tia Marcelina era uma nova realidade, a possibilidade de falar-se em resistência e símbolo. (Almeida, 2014)

Compreendemos a inquietação de Almeida (2014) em desvendar a identidade de Marcelina. Mas parece-nos lógico perguntar qual o motivo de se criar uma personagem mítica para enaltecer a imagem do Quebra-Quebra? Quem a criou? As memórias de quem a conheceu não são documentos? É preciso compreender que Marcelina era uma mãe de santo requisitada, recebia muitos políticos em sua casa e tentava se manter o mais discreta possível, como constatamos nos artigos do *Jornal de Alagoas* e nas memórias de Povina Cavalcanti. Era visada e sabia que corria riscos.

Não conformados com os apontamentos de Almeida (2014), fomos em busca de alguns registros que nos possibilitassem entender quem era essa africana, qual era sua possível imagem e sua importância para a compreensão do Quebra de Xangô.

Segundo Duarte (1974, p. 12), tia Marcelina, africana pura “negra da costa” (expressão popular), gozava de enorme respeito e estima. “Era em Maceió uma espécie de Menininha do Gantois na Bahia”. Fora contemplada com a coroa de Dada, irmão mais moço de Xangô, na liturgia africana; da África proviera a distinção que a sagrara. Seu terreiro era o mais antigo de Maceió, fundado ainda no século XIX. Situava-se na rua da Aroeira, na conhecida, atualmente, praça Sinimbu.

A primeira referência a tia Marcelina aparece num dos artigos do *Jornal de Alagoas*, em 8 de fevereiro de 1912, que, junto com outros três, foram lançados à população como uma série intitulada *Bruxaria*, relatando, dias depois, como se deram as investidas da imprensa em desvendar



Figura 2 – Manchete do *Jornal de Alagoas*, 8 fev. 1912. Fonte: Acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas

a relação de Malta com os terreiros locais. Lembremos que esse periódico foi um dos apoiadores das invasões.

O artigo do dia 8 descreve um ritual organizado por Marcelina, a pedido de seu “possível” filho de santo, Euclides Malta. Este se sentira ameaçado pelos opositores e, acreditando que não ganharia as eleições que se aproximavam, solicita a sua suposta mãe de santo maior empenho nos pedidos aos orixás:

Tia Marcelina preparou a sessão, de acordo com o chefe, e às 8 horas mais ou menos, o Soba entrou nessa casa de uma das ruas mais esconsas da levada, acompanhado de um dos seus áulicos, que bem conhecemos. Os trabalhos já haviam principiado e negra “mãe de santo”, modulando sorrisos de megera, olhares esgazeados de víbora saciada, correu com a mão o reposteiro de uma saleta contígua e lá ficou o “Ogum-Taió” da Praça dos Martírios, guardado às vistas dos seus irmãos e do pessoal que na rua avidamente olhava as danças e os requebros de tia Marcelina [...].<sup>6</sup>

É sob os rótulos de bruxa, feiticeira e megera que o periódico *Jornal de Alagoas* perpetua a imagem de Marcelina. Após o ocorrido em 1912, não se teve notícias sobre a mãe de santo. A lei do silêncio tinha apagado sua imagem e a de tantos outros líderes religiosos, como mestre Félix, João Catarina, João Fufun e Manuel Guleijú, que sofreram com as batidas policiais. O “candomblé em silêncio” e as constantes perseguições tornaram-se comuns.

Passados 38 anos, a imagem de tia Marcelina é resgatada. Renasce em três relatos sobre as práticas religiosas afrodescendentes: nos escritos de Abelardo Duarte, em 1950, na *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*; em 1974, com a publicação do *Catálogo ilustrado sobre a Coleção Perseverança*;<sup>7</sup> e, em 1959, num artigo de Oséas Rosa, intitulado “Duas palavras sobre o candomblé de Alagoas”, publicado no *Jornal de Alagoas*.

Sávio de Almeida (1987), que passa a ter conhecimento sobre Marcelina somente em 1960, por suas idas frequentes aos terreiros, acredita que ela, que se tornou um símbolo do Quebra de Xangô, por ser eventualmente associada como mãe de santo de Euclides Malta, virou mito entre os

---

<sup>6</sup> *Jornal de Alagoas*, 8 de fev. 1912, p. 1, Acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

<sup>7</sup> Coleção que se originou a partir dos objetos que não foram destruídos durante o Quebra de Xangô. O catálogo é um dos principais registros sobre a história das peças. Após o Quebra-Quebra, a liga doou as peças apreendidas para a antiga Sociedade Perseverança de Caixeiros de Maceió. Por quase quarenta anos os objetos ficaram na instituição, até ela ser desativada. Abelardo Duarte e o folclorista Théo Brandão descobrem a existência das peças e resolvem levá-las para o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL). Em homenagem à instituição que as abrigou, o conjunto ganha o nome de Coleção Perseverança, em 1950 (Duarte, 1974).

membros das religiões de matriz africana, e sua identidade, incerta, estaria dentro de diferentes compreensões. Existiam duas imagens sobre ela: a dos jornais, que a categorizavam como víbora e má, e a resgatada por Abelardo Duarte, resistente e acolhedora.

Em seu texto, "Uma lembrança de amor para Marcelina", de 1987, Almeida desenha a imagem do que seria a africana. Ela teria ressurgido como memória em resposta ao silêncio implantado por anos e que vigorava nas macumbas como símbolo de resistência: "Tia Marcelina havia retornado, o Quebra havia retornado, não para os intelectuais, mas para dentro do povo da macumba. É aí que aparece o que estava na lembrança dos povos, lembrança criada e lembrança vivida" (Almeida, 1987). Plenamente, nessa passagem, o referido autor se contradiz, e ratifica a existência da ialorixá, tendo sua vivência relacionada com os relatos de pais e mães de santo, trazidos à tona em suas pesquisas, nos idos de 1960.

Sobre o imaginário da negra, vemos o que Almeida explicita no documentário 1912: o *Quebra de Xangô* (2007), de Siloé Amorim:

Já me falaram essa história que ela não tinha morrido, que ela não morreu. Se eu estou lá incomodado com isso. Esta tia que eu conheço morreu. Tem outra Marcelina que não morreu. E tem outra Marcelina que tá viva. E tem outra Marcelina que tá aqui. Tem outra Marcelina que vai entrar ali pela fresta (apontando para a câmera que o grava), que tá ali, por aquele buraco que tá ali. Tem outra Marcelina que vai sair lá na caixa-prego. São tantas tias Marcelinas que o mundo se marcelinizou-se. (Almeida apud Nascimento, 2008)

Ora, mesmo com encantamento e imaginário idealizado, as palavras de Almeida soam como uma compreensão irônica, deixando-nos concluir que Marcelina não passa de uma ideia, um mito, algo longe da compreensão histórica. Apesar de nunca ter encontrado uma imagem sobre ela, ele reafirma suas impressões do que ouvira nos terreiros e das memórias que vinham à tona, o que acreditamos ser um importante pressuposto para a preservação da memória de Marcelina. Mas afirmamos que, após enveredarmos sobre as indagações do referido autor, sem dúvidas ele preferiu ficar com as várias "Marcelinas" criadas pela memória coletiva, onde ela passou a existir somente nas falácias, nas ideias, que para ele são muitas, diferenciadas e indefinidas.

Frisamos que, ao pensarmos em mito, entendemos o que Durand (2002) postula como um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas que tende a compor-se em narrativa, como um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se revelam

em palavras e os arquétipos, em ideias. Assim, todas as identidades, a que Almeida chamou de “Marcelinas”, as várias, estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Said (1990) chama de suas “geografias imaginárias”:

suas “paisagens” características, seu senso de “lugar”, de “casa/lar”, ou *heimat*, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos (Said, 1990 apud Hall, 2003, p. 76).

Dessa forma, indagamo-nos a partir de que memória resgatar a imagem de tia Marcelina? A resposta que encontramos é que, para discutir a memória, a identidade e a função que a mãe de santo exerce no Quebra de Xangô e no imaginário do candomblé alagoano, é necessário localizar os sujeitos que lhe deram vida com relatos, passagens de um passado longínquo; que tentaram eternizá-la, seja na pintura ou nas lembranças da infância. Portanto, Marcelina passa a existir a partir desse aglomerado de informações mnemônicas, registradas anacronicamente, e que ganha sentido e dá sentido a muitos outros personagens desse quebra-cabeça que é o Quebra-Quebra. Nesse aspecto, a memória de Marcelina tornou-se, como diz Nora (1993, p. 9), “um elo vivido no eterno presente. [...] alimentada de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções”.

Assim, o que outrora pareceu insustentável e duvidoso, hoje sedimenta uma Marcelina que ainda vive, que paira na formação cultural do negro em Alagoas e na dinâmica dos candomblés que lhe devem a luta e o grito. O resgate de sua imagem, de certa forma, não mais está preso a uma história do ontem. Dessa forma, a identidade de Marcelina não deve ser encarada como algo estático, mas em constante movimento. Sua memória agora “é um tipo de justiça” (Nora, 2009, p. 7).

Se para Almeida (2014) Marcelina é uma criação, para José Zumba, mais conhecido como mestre Zumba, a negra da costa da África teria feições. Ela existiu e pôde ser eternizada com suas pinceladas.

A imagem, apresentada a seguir, foi pintada em 1987. Zumba<sup>8</sup> foi um artista negro que confessava sua fé no catolicismo tendo um santuário em

---

<sup>8</sup> Nasceu em Santa Luzia do Norte, interior de Alagoas. Em seu registro, não há o dia exato de nascimento, somente o ano de 1920. Sua morte foi em 30 de setembro de 1996 (Andrade, 2015).

sua casa; mas, pela vivência com sua mãe nos terreiros de Maceió, circulava entre rodas de negros e intelectuais. Nesse circular, sendo sua mãe filha de santo de tia Marcelina, Zumba, além de retratar a africana, pôde pintar personagens da cultura e religiosidade afro-alagoana, folguedos populares realizados por africanos e afrodescendentes. Sua família era muito próxima da africana, a ponto de Zumba ter herdado de sua mãe os búzios que seriam de tia Marcelina.



**Figura 3** – Imagem de tia Marcelina pintada pelo mestre José Zumba, em 1987. Fonte: Acervo de Edson Moreira

Marcelina também tem origem nas memórias de pai Maciel, dirigente da Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas, que afirma ser ela sua bisavó de santo:

Tia Marcelina, é verdade que ela foi a ialorixá mais famosa do estado de Alagoas. Porque foi ela quem fundou o candomblé nesse estado. Agora, a nação de origem que ela fundou foi nagô. [...] eu conto as histórias que eu ouvia meu avô contar, né? Bem, meu avô contava. Contou. Me explicava como se deu o acontecimento. [...] foi muito interessante quando ela fundou o candomblé aqui no estado. Todas as classes queriam conhecer a tia Marcelina, queriam conhecer a religião, queriam conhecer o candomblé. Uns iam porque frequentavam como filhos de santo, outros iam como curiosos. Olhar, conhecer o que é o terreiro, o que é o candomblé, o que era a seita. O meu avô falava que o ex-governador Euclides Malta, ele era filho de santo da tia Marcelina e o orixá dele era Obá, filho de Obá. [...] Pelas fotos que existiam na casa de meu avô, ela era uma pessoa, uma tia, uma escrava, [...] não era brasileira. Escrava, né? Não era muito alta, nem era magra. Era uma pessoa forte, mas uma pessoa numa regular estatura: nem baixinha demais, nem altona. Uma estatura regular (Pai Célio apud Nascimento, 2008, p. 63).

Pai Célio não teria convivido com Marcelina, mas ouvido muitas histórias a seu respeito pelo seu bisavô. A africana teria circulado entre os terreiros e, com fama de ser a ialorixá mais completa, era respeitada entre os adeptos da religião e, por isso, procurada por muitos políticos. Não sabemos se entre eles estava Euclides Malta.

É em *Volta à infância: memórias de Povina Cavalcanti*, livro escrito entre 1969 e 1972, pelo próprio Povina, que encontramos o relato mais completo e poético sobre a existência de tia Marcelina. Ele descreve com detalhes minuciosos suas memórias de infância, recuperadas em seu retorno a Maceió, em 1969, depois de longos anos morando na cidade do Rio de Janeiro.

Na longa descrição, Povina (1972) relata o momento, quando criança, morando na capital, em que soube da existência de uma negra, a mais famosa feiticeira de Maceió, que morava perto da linha de ferro, numa casa, segundo suas palavras, “bem apresentada”. Ele teve contato com tia Marcelina através de um casal, Maria e Amaro, católicos, que frequentavam a casa da negra que possuía “poderes extraordinários”. O autor enfatiza que a casa de Marcelina era frequentada por muita gente da alta sociedade alagoana e até pelo governador, Euclides Malta, que aparecia, vez por outra, no endereço da preta, para ouvir seus conselhos.

No primeiro momento, Povina teria relutado em ir ao terreiro, mas foi convencido pelo casal, que frequentava o local semanalmente, a acompanhá-los. Assim, foi levado a conhecer a “mandingueira”.

Foi assim que eu lhes prometi: – Quero ser apresentado a tia Marcelina. [...] Chegou o dia, ou melhor, a noite em que a Maria e seu Amaro me levaram a conhecer a tia Marcelina. A casa dela ficava do outro lado da linha de ferro da Great Western. Era edificada um pouco abaixo do nível da estrada. Uma casa de boa aparência, grande, com um puxado, onde a velha africana guardava os orixás e onde fazia os seus ritos, ao som de um instrumental de percussão, que infundia nos espíritos profunda nostalgia. Tratava-se de uns tambores altos e creio que uma espécie de atabaques, cuja sonoridade era de um impressionante ritmo de exílio e tristeza. Havia quem dissesse que a costa d’África ressoava ali dentro, como um desafio à odisseia da negritude escrava e que a invocação daqueles deuses de nomes estranhos – Ogum, Xangô, Leba (não recordo os outros) – era um apelo desesperado à alma humana. (Povina, 1972, p. 173)

Quanto às características da mãe de santo, ele descreve ser uma negra gorda, cadeiruda, de cabelo pixaim, que se movia, devido ao sobrepeso e à idade, com certa dificuldade. “[...] uma carapinha de autêntica africana, com uns olhares espichados que, à primeira vista, me causavam temor” (Povina, 1972, p. 173).

Tia Marcelina recebera o menino Povina com afagos. Fez-lhe a benzedura com seu rito e logo o encaminhou ao seu santuário, onde raros penetravam. Era lá que guardava todos os seus santos e guias. A surpresa veio na hora da despedida. Marcelina revelou que ele voltaria à sua casa, uma vez por semana, para poder livrar-se de um mal, que logo o atacaria:

Grande espanto tomou conta de mim. A Maria e seu Amaro emudeceram de perplexidade. Mas a velha feiticeira procurou tranquilizar-nos: – não há perigo. Não tenham susto. Eu evitarei o mal. Ela dizia isso na sua meia língua. Uma mistura de sons, uma algaravia que dava mal para se entender. Mas era assim que ela “curava”, protegia, amparava uma grande clientela da capital. (Povina, 1972, p. 173)

Por várias semanas, Povina foi levado por seu Amaro para livrar-se do mal que o acometia. A varíola seria afastada através da fé que ele depositara na mandingueira.

Nada mandei dizer ao meu pai. E passei a ir, semanalmente, receber os passes, os exorcismos, o não sei quê da preta africana que, para tanto, reunia seus macumbeiros e ordenava-lhes que dançassem até receberem os seus santos, rebolando no chão, à surda ressonância dos tambores. Ao fim de algumas sessões, tive a maior das alegrias. A tia Marcelina anunciou que eu estava livre do perigo. Os seus poderosos orixás tinham operado o milagre. A Maria e seu Amaro exultaram, festejaram a nova com um jantar em minha homenagem. E só então escrevi a meu pai, narrando o susto por que passara. Meu pai não deu maior importância ao caso, mas eu compreendi que essa atitude resultou de que a comunicação já era do perigo passado. [...] O certo é que tive varíola. Os meus amigos da rua da Aroeira estavam convictos de que a tia Marcelina mais uma vez havia operado um milagre. Naquele tempo também pensei assim. (Povina, 1972, p. 174)

Diferentemente da forma como o *Jornal de Alagoas*, no artigo publicado em 8 de fevereiro de 1912, descreve tia Marcelina, como uma negra franzina, baixinha, víbora, megera e de olhar esgazeado, Povina (1972) desenha-nos uma africana robusta e com gestos de quem sabia receber, afável e preocupada com o bem do próximo. Assim, confirma-nos que o jornalista que não assina o referido artigo, mas descreve o rito na casa da mãe de santo com palavras de desprezo, tenta endemoniar sua imagem, enfatizando ainda mais uma figura de feiticeira que invocava o mal.

A partir da noite em que invadiram seu terreiro, tia Marcelina passaria a representar ainda mais resistência e lealdade à sua religião. Em busca pelo direito de adorar ao seu orixá, segundo pai Célio, não obedeceu ao pedido de Euclides Malta, que saísse de Maceió. O governador já previa que o terreiro de Marcelina seria atacado. Não dando ouvidos ao pedido e mantendo sua postura diante do que defendia, ficou e continuou sua vida (Nascimento, 2008).

O grande grupo, armado com toras de madeira, invadiu seu recinto, bateu, lascou sua cabeça enquanto a ouvia gritar por Xangô – “êio, cabeçinha!”. Marcelina, quando caiu, bradou a frase mais célebre, que abre este artigo, e marcaria toda sua trajetória como um grito de luta: “bate moleque, lasca cabeça, quebra perna, quebra braço, tira sangue, mas não tira saber” (Almeida, 1987, p. 3).<sup>9</sup> Resistiu com dignidade às investidas, ouviu impropérios e viu, com os olhos cheios d’água, as chamas

---

<sup>9</sup> Essa informação foi colhida pelo professor Luiz Sávio de Almeida junto a um antigo pai de santo de Maceió, e está no seu artigo “Uma lembrança de amor para tia Marcelina”.

da fogueira, feita quase na porta de casa, consumindo tudo o que lhe era mais sagrado.<sup>10</sup>

### Os fios continuam a se desatar

Marcelina nos desperta os questionamentos: como seria a história do Quebra sem o seu protagonismo? Qual o sentido de duvidar da sua existência? Neste mar impiedoso, preferimos que as respostas sejam sentidas em cada relato de pai de santo, vistas na tela pintada por mestre Zumba e compreendidas nas memórias de infância de Povina Cavalcanti.

Nesses últimos fios, acrescentamos que Marcelina, quando resgatada na literatura de Oséas Rosa e Abelardo Duarte, muda a forma como os intelectuais olhavam para o Quebra de 1912, e passa a gritar. Um grito para que a vejam como uma figura necessária, que afronta o discurso racista que permeou a sociedade alagoana. Um grito para que sua imagem de mulher negra, que foi escravizada, ecoe como um manifesto que transcenda o preconceito contra os terreiros e o povo africano.

Almeida (1987) também colabora com essa retomada da imagem de Marcelina. Suas andanças pelos terreiros, ouvindo adeptos dos cultos falarem, fizeram-no legitimar a existência da mãe de santo, mesmo que afirme não ter encontrado nada sobre ela. Entre os relatos dos intelectuais e os apontamentos de Almeida, sem dúvida fica o silêncio aparentemente rompido.

Nesse emaranhado, a memória de Marcelina assume um lugar de extrema importância, ao ser responsável pela continuidade da história e do legado africano em terras caetés e, de forma paradoxal, desmistifica o que outrora negaram e deturparam, sua imagem e existência. Marcelina é um emblema necessário para Alagoas. Precisa ser vista na história desse estado. Precisa ser enaltecida, e não folclorizada.

Esse breve relato é também um grito para que olhemos para Marcelina, independentemente de sua imagem, e enxerguemos a força que paira em sua história, e quão viva sua memória está. Tenhamos a certeza, os poucos fios que tecemos apenas começaram a se desenrolar. Marcelina ainda grita: “êio, cabecinha!”.

---

<sup>10</sup> *Jornal de Alagoas*, 4 de fev. 1912, Acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

## Fontes

Arquivo Público de Alagoas  
Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas

## Referências

- ALMEIDA, Luiz Sávio de. Meu velho diário e a macumba em Alagoas. In: \_\_\_\_\_. Blog do Sávio Almeida: ensaios sobre Alagoas, Maceió, jun. 2014. Disponível em: [http://luizsavioidealmeida.blogspot.com/2014/06/luiz-savio-de-almeida-meu-velho-diario\\_7.html](http://luizsavioidealmeida.blogspot.com/2014/06/luiz-savio-de-almeida-meu-velho-diario_7.html). Acesso em: 20 mar. 2019.
- \_\_\_\_\_. Uma lembrança de amor para tia Marcelina. *Leitura: revista do Departamento de Letras clássicas e vernáculas da Ufal, Maceió*, n. 2, p. 49-55, 1987.
- ANDRADE, Fernando Antônio Gomes de. *Legba: a guerra contra o Xangô em 1912*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1960.
- CAVALCANTI, Povina. *Memórias: volta à infância*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1972.
- DUARTE, Abelardo. *Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança*. Maceió: [s.n.], 1974. 35 p. Catálogo de exposição permanente. Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL).
- \_\_\_\_\_. Sobre o panteão afro-brasileiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, Maceió*, v. 26, anos 48/50, 1950. Comissão Estadual da Abolição.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FERNANDES, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Guaira, 1941.
- HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, L. R. (org.). *Geografia cultural, manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1999. p. 169-188.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tadeu da Silva. 8. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1990.
- MAGGIE, Yvonne. *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1994.
- MANDARINO, Ana Cristina de Souza. *(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade*. São Cristóvão: UFS, 2007.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. *A história, cativa da memória: para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais*. *Revista do Instituto de Estudos. Brasileiros, São Paulo*, n. 34, p. 9-23, 1992. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4182921/mod\\_resource/content/2/Meneses%2C%20Ulpiano%20Bezerra%20de-AHistoriaCativadaMemo%CC%81ria%3F.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4182921/mod_resource/content/2/Meneses%2C%20Ulpiano%20Bezerra%20de-AHistoriaCativadaMemo%CC%81ria%3F.pdf). Acesso em: 2 mar. 2019.
- NASCIMENTO, Moroni Laurindo. *As representações de Tia Marcelina: uma luta entre classificações*. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Rachel Rocha (org.). *Kulé Kulé: religiões afro-brasileiras*. Maceió: Edufal, 2008.
- NORA, Pierre. *Memória: da liberdade à tirania*. *Revista Musas, Brasília*, n. 4, p. 6-10, 2009. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2012/03/musas20120327.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2019.
- \_\_\_\_\_. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo*, n. 10, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em: 12 nov. 2019.
- POMIAN, Krzysztof. *Memória*. In: GIL, Fernando. *Sistemática*. Porto: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2000. p. 507- 516.
- RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: religião e política na primeira república*. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

ROSA, Oséas. Duas palavras sobre o candomblé em Alagoas. *Jornal de Alagoas*, Maceió, 31 maio 1959.

VALLADARES, Clarival do Prado. A iconologia africana no Brasil. *Revista brasileira de cultura*, Rio de Janeiro, ano 1, v. 1, p. 37-48, jul./set. 1969.

---

Recebido em 30/4/2019

Aprovado em 5/11/2019

## Sociedade Carnavalesca Os Congos

### Uma sociedade negra no carnaval de elite da Porto Alegre do século XIX

Sociedade Carnavalesca Os Congos: a black society in the elite carnival of Porto Alegre of the 19<sup>th</sup> century / Sociedade Carnavalesca Os Congos: una sociedad negra en el carnaval de élite de Porto Alegre del siglo XIX

#### RESUMO

Este artigo busca apresentar alguns aspectos da trajetória da Sociedade Carnavalesca Os Congos, uma agremiação composta por membros da população negra, que se destacou em fins do século XIX, em Porto Alegre. Nossa exposição partirá de sua comparação com agremiações pioneiras na cidade – Esmeralda e Venezianos –, buscando aproximações com o festejo por elas apresentado, bem como as singularidades do carnaval dos Congos.

*Palavras-chave:* Carnaval; sociedades carnavalescas; resistências negras; culturas diaspóricas.

#### ABSTRACT

This article presents some aspects of the trajectory of the Sociedade Carnavalesca Os Congos, an association made up of members of the black population, which stood out in the late nineteenth century in Porto Alegre. Our exhibition will start from its comparison with pioneer groups in the city – Esmeralda and Venezianos –, seeking approximations with the celebration presented by them, as well as the singularities of the carnival of the Congos.

*Keywords:* Carnival; carnival societies; black resistances; diasporic cultures.

#### RESUMEN

Este artículo presenta algunos aspectos de la trayectoria de la Sociedade Carnavalesca Os Congos, una asociación compuesta por miembros de la población negra, que se destacó a fines del siglo XIX en Porto Alegre. Nuestra exposición comenzará con su comparación con los grupos pioneros en la ciudad – Esmeralda y Venecianos –, buscando aproximaciones con la celebración presentada por ellos, así como las singularidades del carnaval de los Congos.

*Palabras clave:* Carnaval; sociedades de carnaval; resistencias negras; culturas diaspóricas.

#### Caroline Pereira Leal

Doutora em História das Sociedades Ibero-americanas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)  
aentrudeira@gmail.com

A partir do último quartel do século XIX, mudanças começaram a ocorrer no carnaval de Porto Alegre. Duas agremiações – S. C. Esmeralda e S. C. Os Venezianos – surgiram, inaugurando o carnaval veneziano.<sup>1</sup> A nova proposta fez sucesso na cidade e logo apareceriam outras sociedades carnavalescas, como, por exemplo, a Sociedade Carnavalesca Os Congos.

Este artigo busca apresentar alguns aspectos da trajetória desta última sociedade, que tinha como peculiaridade ser composta por membros da população negra – acreditamos que, sobretudo, de libertos – da capital gaúcha. Nossa exposição tem como objetivo partir da comparação com as agremiações pioneiras (Esmeralda e Venezianos), buscando aproximações com o festejo por elas apresentado, bem como as singularidades do carnaval dos Congos. Dessa forma, abordaremos, primeiramente, o surgimento da S. C. Os Congos no contexto do carnaval veneziano. Em seguida, apresentaremos os subsídios que nos indicam aproximações entre as referidas associações – modelo de festa, protagonismo masculino, combate ao entrudo, ideal de modernidade. E por fim, dois elementos singulares ao carnaval dos Congos: o abolicionismo e a afirmação identitária de matriz africana. Essa abordagem permite não só discutirmos o carnaval em Porto Alegre em fins do século XIX, como descortinarmos a experiência histórica desse grupo de negros. Abordaremos como esses indivíduos viveram e significaram a manifestação do carnaval e, por meio dele, conquistaram visibilidade, contribuindo para a formação de uma cultura diaspórica em terras transatlânticas, entendida aqui como estratégia de resistência contra a ordem societária de opressão.

### Sociedade Carnavalesca Os Congos e o carnaval veneziano

Buscando “mudar a cara” da folia, Esmeralda e Venezianos inauguraram o carnaval aos moldes de Veneza em Porto Alegre, em março de 1873. Tal modelo de festa já era praticada no Rio de Janeiro, onde as pessoas da alta sociedade saíam em cortejo nas ruas com fantasias luxuosas. Era uma tentativa de fazer uma festa inspirada no carnaval de Veneza, no qual, desde o século XVI, a nobreza saía às ruas disfarçada, e tinha o uso de máscaras como um dos principais elementos (Gulevich, 2002, p. 307). A partir do

---

<sup>1</sup> Há registros de que desde 1268 já ocorria carnaval em Veneza, com muita gente nas ruas usando fantasias e máscaras (Shafto, 2009, p. 31). O uso de máscaras foi intensificado sob a influência do teatro italiano, mais especificamente a Commedia dell'arte. Uma das características desse estilo teatral foi o uso de estereótipos (arlequim, doutor, colombina, pantaleão, capitão, entre outros) que acabaram se tornando fantasias carnavalescas (Gulevich, 2002 p. 307-308), sendo também introduzidas no carnaval brasileiro.

nascimento de Esmeralda e Venezianos, em Porto Alegre, passou-se a comemorar os dias de momo com desfiles de carros alegóricos pelas ruas do centro da cidade e baile fechados aos membros destas associações. Compostas por setores médios e pela elite da capital, se propunham a ser transmissoras de ideais como civilização e progresso.

Alexandre Lazzari, em sua dissertação, rastreou os componentes das diretorias de ambas as sociedades, quando dos seus surgimentos. Segundo ele, da Esmeralda “consta uma relação de trinta nomes que teriam constituído sua assembleia fundadora. De 28 deles foi possível descobrir alguma ocupação profissional, exercida exatamente nos anos de 1873 e 1874. Entre estes nomes, a predominância absoluta é de funcionários públicos: 23 ao todo”. Havia funcionários da burocracia imperial, comerciantes (proprietários de lojas de fazendas, relojoeiros e joalheiros), major da Guarda Nacional. Já quanto a Venezianos e seu suposto pertencimento às classes mais abastadas, ele dispôs de menos informações:

de um total de um levantamento de 33 nomes de pessoas que teriam integrado as diretorias dessas sociedades na década de 1870, só se possui informações seguras sobre 18. Com certeza, pelo menos seis destes eram ligados diretamente ao comércio, seja de varejo, atacado ou importação. Outros sete dedicavam-se a atividades empresariais e serviços diversos, e três eram profissionais liberais. Apenas um único indivíduo consta como funcionário público. A amostra dá o perfil de um grupo heterogêneo, mas incluindo membros do alto comércio e pessoas ligadas a atividades financeiras e empresariais, que são praticamente ausentes no grupo de esmeraldinos apresentado acima. (Lazzari, 1998, p. 87)

Nascia o carnaval em Porto Alegre, em oposição ao entrudo, maneira como a data era celebrada até então. O entrudo consistia em uma série de brincadeiras, sobretudo a de molhar e sujar o adversário: água jogada de bacias e baldes nos transeuntes que pela rua passavam, arremesso de limão de cheiro (esferas em cera que continham líquidos, perfumados ou não!), farinha etc. Considerado bárbaro, rude e licencioso, o velho jogo passara a ser severamente criticado. Embora não tenha conseguido eliminar o entrudo, esse novo modelo de carnaval fez bastante sucesso e Esmeralda e Venezianos inspirariam o surgimento de outras sociedades, como, por exemplo, a agremiação em análise.

Ao que tudo indica, os Congos surgiram no carnaval de 1877, quatro anos após a criação de Esmeralda e Venezianos. Sua primeira apresentação teria se dado nesse ano. Acreditamos que essa agremiação era composta por membros da população negra, sobretudo de libertos que viviam

na capital gaúcha e que encontraram na identidade congo um novo senso de comunidade, construída no Novo Mundo, a partir de sua origem africana em comum. Incorporados ao desfile da Esmeralda, com “uma simpática e bulhenta charanga,<sup>2</sup> além de vários carros humorísticos bastante razoáveis” (Ferreira, 1970, p. 47), Os Congos teriam percorrido as principais ruas da capital naquele ano.

Sua iniciativa foi bem recebida pela imprensa, que destacava tanto a integridade de seus componentes, quanto o objetivo de sua festa. Vejamos o que o jornal *O Século* registrou sobre eles no carnaval de 1883:

Os Congos fizeram o seu passeio e foram imensamente aplaudidos pelo fino espírito que desenvolveram.

É uma sociedade que merece toda a admiração pública, porque é composta de moços decentes que, divertindo-se sem ofender a quem quer que seja, reúnem os seus sentimentos folgazões aos de humanidade, promovendo em suas festas os meios necessários para remirem do cativo alguns infelizes escravos. (*O Século*, 4 de fevereiro de 1883, p. 3)

O excerto acima nos deixa ver alguns elementos que apontam para a boa aceitação dos Congos, tanto entre a imprensa quanto em meio ao público que os assistia. Além disso, nos indica elementos de aproximação com as sociedades pioneiras, bem como de peculiaridades exclusivas ao seu festejo, como veremos a seguir.

### Aproximações entre Os Congos, Esmeralda e Venezianos

Dentre os elementos de aproximação entre a festa proposta por esmeraldinos e venezianos e a S. C. Os Congos destacamos, em primeiro lugar, o modelo de festa por eles apresentada. Desde seu surgimento, Os Congos apresentaram um carnaval no exemplo proposto por Esmeralda e Venezianos: festa representante de um *fino espírito* e não a rude e bárbara brincadeira de entrudo. Os Congos se apresentavam com préstitos burlescos e de gala (*O Mercantil*, 3 de fevereiro de 1883, p. 3), com bandas de música, carros humorísticos e de críticas sociais. Assim como as predecessoras, expunham seu programa para o carnaval, informando de forma jocosa onde, quando e o que promoveriam por ocasião do reinado de

---

<sup>2</sup> Banda de música composta somente de instrumentos de sopro e, por vezes, timbales; charamela. (Charanga, 2003-2017)

momo. Nos festejos de 1878, por exemplo, a sociedade apresentou em seu passeio um “carro de crítica ao dentista dr. Pierre Enault”. E, além disso, “diversos moços fizeram críticas às normalistas do primeiro e segundo ano”, mas, na opinião do jornal *A Reforma*, “a ideia teria sido mais bem aceita se em lugar das normalistas, se exibisse o diretor da referida escola e alguns dos professores” (*A Reforma*, 6 de março de 1878, p. 3-4).

Nesse novo carnaval, de esmeraldinos e venezianos, quem fazia a festa eram os homens da sociedade. Às mulheres fora relegada uma posição de passividade, de espectadoras do festejo apresentado por eles. Bem diferente do que ocorria com as brincadeiras de entrudo.<sup>3</sup> Entre Os Congos, ao que tudo indica, ocorrera o mesmo: são os moços decentes, como descreve o periódico, que compõem a agremiação. Até o momento não pudemos averiguar quem são eles. Contudo, podemos inferir que essa descrição – de decência – justifica-se por esse grupo encorpar aquele que pretendia reformar e moralizar o carnaval de Porto Alegre, trazendo os ares da modernidade (Leal, 2008). Estavam, portanto, em conformidade com os ideais de um novo tempo, de uma nova imagem para o carnaval, num frenesi civilizatório, clamado pela imprensa e iniciado por esmeraldinos e venezianos.<sup>4</sup>

Para Os Congos, contudo, o objetivo do novo carnaval não era somente acabar com o entrudo, modernizando os festejos. Eles iam além: uniam sentimentos folgazões<sup>5</sup> aos de humanidade, pois sua festa também tinha por objetivo angariar fundos para a compra de alforrias de escravos. Note-se que Porto Alegre vivia o auge da campanha abolicionista, como trabalharemos adiante.

Esses elementos contribuíram, sem dúvida, para a boa aceitação dos Congos, tanto que repetidas vezes se encontram elogios à sociedade, colocando-a em condições de igualdade às tradicionais agremiações (Esmeralda e Venezianos): “consta-nos que as três sociedades [Esmeralda, Venezianos e Os Congos] muito têm feito para apresentar uma festa digna

---

<sup>3</sup> Caroline P. Leal (2008) trabalha com a hipótese de que a implantação do carnaval veneziano em Porto Alegre se deu também com o objetivo de controle das mulheres. Esmeralda e Venezianos foram iniciativas masculinas que propuseram um novo lugar para as mulheres no carnaval: da ativa participação nas brincadeiras de entrudo à passividade de assistir e aplaudir os desfiles dos jovens que compunham essas referidas agremiações.

<sup>4</sup> O jornal *A Reforma* assim saudava o início do carnaval veneziano: “a cidade de Porto Alegre deve estar orgulhosa de reconhecer em seus filhos desta época, jovens de ideias tão adiantadas, e tão entusiastas do progresso, que não hesitaram em fazer, a porfia, tão grandes sacrifícios, a fim de extirpar do seio da mãe pátria essa feia nódoa, que a envergonha aos olhos das nações [...]” (*A Reforma*, 14 de fevereiro de 1875, p. 5).

<sup>5</sup> Folgazões é o plural de folgazão. É aquele que gosta de folgar, que gosta de diversão, cheio de alegria. O mesmo que: brincalhões, engraçados, foliões, galhofeiros. Disponível em: <https://www.dicio.com.br>. Acesso em: 5 set. 2019.

da população da capital” (O Mercantil, 3 de fevereiro de 1883, p. 3). Tanto é que, no mesmo ano de 1883, por exemplo, o jornal O Mercantil publicou em sua capa uma partitura musical: uma polca trazida da Europa e oferecida às três sociedades, era a *Bum-Bum folia Carnavalesca*.

Outro elemento que talvez tenha contribuído para a boa aceitação dos Congos foi a sua inteiração à sociedade Esmeralda. Já em sua primeira aparição, vieram integrados ao desfile esmeraldino. No ano de 1883, a dose parece se repetir. O jornal O Século, de propriedade de Miguel de Werna, presidente da Esmeralda naquele ano, assim retratou o carnaval de 1883:



Este ano foi marcado por uma intensa rivalidade entre esmeraldinos e venezianos, figurada, sobretudo, na inimizade de seus presidentes, Miguel de Werna e Ramiro Barcellos, respectivamente. Note-se o canto inferior direito da imagem, no qual encontramos “o monstro mitológico”, ou melhor, Ramiro Barcellos, sendo representado por um animal de três faces, cavalgado e chicoteado por Miguel de Werna, na figura de um anjo.

Se a imagem, por um lado, nos aponta para a rivalidade entre esmeraldinos e venezianos, por outro nos indica a estreita relação entre Congos e

**Figura** – Charge de Araújo Guerra, publicada em *O Século*, a respeito do desfile da Esmeralda do ano de 1883 (Ferreira, 1970, p. 57)

Esmeralda. No canto superior esquerdo, vemos uma espécie de subtítulo para “O carnaval de 1883”, centrado na presença dessas duas agremiações; e, no centro superior, a representação de um carro semelhante aos demais, conduzindo o trono do rei de Congos. Tal afinidade fica ainda mais evidente, quando, nesse mesmo ano de 1883, Os Congos oferecem uma mazurka<sup>6</sup> à Miguelina Werma, filha de Miguel de Werna e rainha da Esmeralda no carnaval de 1881 (*Jornal do Comércio*, 15 de janeiro de 1881, p. 3). A canção levou o nome da moça e foi publicada pelo jornal, sendo dedicado às suas “simpáticas leitoras” (*O Século*, 20 de janeiro de 1883, p. 2).

Constatar que Os Congos, ao fazerem seu carnaval, vinham incorporados ao desfile esmeraldino, poderia, num primeiro momento, conforme apontou Lazzari (1998, p. 45), “sugerir sua completa assimilação no modelo das sociedades, aparecendo de forma tutelada e como uma concessão ao seu exotismo e à boa causa da abolição”. Todavia, podemos também nos questionar a respeito da capacidade de barganha dessa comunidade de negros a fim de manter espaços para as suas manifestações culturais: e se eles tivessem produzido outro tipo de festa? E se tivessem desfilados sozinhos e não congregados à Esmeralda? Teria sido possível? Teriam tido a mesma aceitação, visibilidade e reconhecimento por parte da imprensa e do público porto-alegrense? Continuariam a ser descritos como moços decentes, como o fizera o jornal *O Século*? E, sendo assim, haveria espaço de expressão, afirmação e construção de identidades como Os Congos encontraram? Tais questionamentos ficam em aberto e o que podemos afirmar é que, embora Os Congos não tenham sido o único grupo de negros a festejar o carnaval no século XIX em Porto Alegre,<sup>7</sup> foram eles que receberam maior visibilidade e reconhecimento por parte da imprensa, figurando entre as principais sociedades de seu tempo.

Íris Germano, em sua dissertação de mestrado, buscou abordar alguns aspectos da identidade negra em Porto Alegre através do estudo do

---

<sup>6</sup> Mazurca é uma dança tradicional de origem polaca. Tornou-se tradicional em Nice, na França, e muito popular no Cabo Verde, onde ainda é dançada e tocada até hoje. Baseado nessa tradicional dança polonesa, entre os anos de 1825 e 1849, Frédéric Chopin escreveu pelo menos 59 mazurcas para piano (Kallberg, 1985, p. 264-315).

<sup>7</sup> Havia também a Sociedade Beneficente e Cultural Floresta Aurora, fundada por escravos alforriados músicos na década de 1870. Essa associação, embora não fosse especificamente carnavalesca, promoveu desfiles carnavalescos aos moldes de Esmeralda e Venezianos. Seu primeiro préstito foi em 1879 (Lazzari, 1998, p.154). Existiam ainda outros grupos como Club Moçambique e Camdobe da Mãe Rita (Garcia, [19--]).

carnaval nas décadas de 1930 e 1940 do século passado e observou que a negociação pode ser interpretada como uma forma de resistência e que

os próprios negros não podiam ser vistos como uma unidade homogênea, havendo inúmeras variações na forma como cada um se inseriu e se relacionava com a sociedade. Muitas vezes, a apropriação de determinados costumes brancos foram formas de serem aceitos, respeitados e ascenderem socialmente, mesmo que dessem outros sentidos a essa prática. (Germano, 1999, p. 83)

O fato de Os Congos apresentarem um modelo de carnaval aos moldes de Esmeralda e Venezianos, bem como sua proximidade com a primeira agremiação, lhes conferiu legitimidade e reconhecimento e, sem dúvida, permitiu sua visibilidade. A maneira como eles se inseriram na sociedade porto-alegrense a partir do carnaval e as relações que estabeleceram com diferentes grupos sociais – ainda que possam ter assimilado alguns símbolos associados a uma elite branca e tenham aparecido sob a tutela esmeraldina – tornam-se uma importante forma de resistência. Foi através desse suposto “branqueamento” e da adoção do modelo veneziano de festa que eles puderam marcar sua presença, ao mesmo passo em que reproduziram algumas tradições culturais africanas, influenciando e sendo influenciados, estabelecendo conexões entre distintos mundos e, assim, contribuindo para a formatação de uma cultura afro-diaspórica.

Neste processo de construção identitária além-mar, o carnaval também se tornou um espaço em que esses negros puderam expressar sua visão de mundo e exercer a cidadania, conforme apontou Lazzari. Afinal, assim como esmeraldinos e venezianos, Os Congos expressavam, através de seus desfiles e carros de críticas, seus anseios sociais e políticos, dialogavam com a sociedade em que estavam inseridos através da sátira carnavalesca e, sobretudo, consideravam-se no direito de realizá-la como as demais agremiações carnavalescas (Lazzari, 1998, p. 210).

Apresentadas as similitudes com a festa de Esmeralda e Venezianos, a partir de agora gostaríamos de destacar dois elementos singulares do carnaval promovido pelos Congos: o abolicionismo e uma afirmação identitária de matriz africana.

## Singularidades do carnaval dos Congos

### A questão abolicionista

Como vimos antes, o objetivo da festa dos Congos ia além da comemoração carnavalesca. Eles promoviam uma série de atividades com a intenção

de arrecadar fundos para a compra de alforria de escravos. Tal atitude era vista com aprovação pela imprensa e motivo de elogios à agremiação. O jornal *O Mercantil*, em 1883, publicou a seguinte nota:

Congos – Esta sociedade carnavalesca dá amanhã no Theatro de Variedades um espetáculo variado, cujo produto será aplicado à libertação de um ou mais escravos, conforme o pecúlio que arrecadar.

A ideia é generosa e filantrópica, sendo por isso digna de encômios aquela sociedade. (*O Mercantil*, 1 de fevereiro de 1883, p. 2)<sup>8</sup>

Em Porto Alegre, a partir da década de 1880, houve uma intensificação do movimento abolicionista. Entre os anos de 1883 e 1884, a propaganda abolicionista foi amplamente discutida na imprensa local, bem como surgiram diversas sociedades emancipacionistas: Sociedade Emancipadora Rio Branco, Seção Abolicionista do Partenon Literário, Centro Abolicionista, entre outras. Os partidos políticos (Liberal, Conservador e Republicano) também concordavam com a necessidade da abolição da escravidão, embora discordassem da maneira como isso deveria ocorrer: através de contratos de serviço entre os senhores e os escravos, da espera dos efeitos da Lei do Ventre Livre ou de emancipações voluntárias de particulares, ou ainda da libertação imediata sem indenização (Zubaran, 2009, p. 6).

Nesse momento é interessante ressaltar que boa parte dos homens que promoveram essa modificação no carnaval de Porto Alegre, a partir da introdução do carnaval veneziano, eram homens da política local, bem como membros de instituições como o Partenon Literário, por exemplo.<sup>9</sup> O Centro Abolicionista, por sua vez, foi “fundado em 1883, pela iniciativa dos liberais Joaquim de Salles Torres Homem e Júlio César Leal, ambos da seção abolicionista do Partenon Literário e sob a presidência do coronel Joaquim Pedro Salgado”, um dos fundadores e por vezes presidente da Sociedade Carnavalesca Os Venezianos. O referido centro foi quem “assumiu a liderança da campanha abolicionista em Porto Alegre” (Zubaran,

---

<sup>8</sup> Note-se que nessa época o jornal *O Mercantil* era dirigido por João Cândio Gomes, que teve um papel importante na campanha abolicionista, recolhendo fundos para libertação de escravos (Franco, 2006).

<sup>9</sup> A Sociedade Partenon Literário foi fundada em Porto Alegre, em 1868, e buscava “civilizar a população rio-grandense (e brasileira, em última instância) através de uma ‘pedagogia exemplar’, que via na imitação de modelos (vivos ou mortos) uma fonte de desenvolvimento social. Com este fim, fundaram uma biblioteca e um museu, promoveram aulas noturnas, organizaram peças teatrais e saraus, além de terem publicado uma revista mensal” (Silveira, 2016, p. 240).

2009, p. 7). Além de Pedro Salgado, encontramos outros membros do Centro Abolicionista que também eram integrantes do “novo carnaval”: Antônio Lara Fontoura, Norberto A. Vasques – irmão do presidente da Esmeralda em 1881, Joaquim Antônio Vasques, e membro da comissão dos festejos externos –, Inácio de Vasconcelos, Aurélio Veríssimo Bittencourt.

Isso, de certa forma, ajuda a explicar a boa aceitação da S. C. Os Congos e da sua “generosa e filantrópica” ideia. A angariação de fundos para a compra de alforrias era uma boa maneira de abolir essa “instituição maligna”; afinal, liberais, conservadores e republicanos dissidentes reunidos no Centro Abolicionista concordavam com a “ideia de liberdade condicional a ser indenizada através dos contratos de serviço”. Em agosto de 1884, por exemplo, o referido centro criou “comissões de libertação para percorrer os bairros e subúrbios da capital, dirigindo-se de casa em casa, para persuadir os donos de escravos urbanos a libertarem seus escravos e conceder-lhes cartas de alforria” (Zubaran, 2009, p. 7). Dessa forma, os eventos promovidos pela S. C. Os Congos, bem como sua exibição no carnaval, vinham ao encontro dos ideais defendidos por boa parte daqueles que pretenderam reformar a festa: eram os “ares da modernidade”.

Assim como esmeraldinos e venezianos, Os Congos publicavam nos jornais o seu programa carnavalesco. O que segue é o convite para um espetáculo a ocorrer no Teatro de Variedades, a fim de arrecadar fundos para a libertação de uma escrava. Vejamos:

Transmitido pelo telefone, de Guiné, aos povos porto-alegrenses

AMANHÃ, DOMINGO, 4

GRANDE ESPETÁCULO!

Com assistência de S. Exma. o sr. conselheiro presidente da província e presidido pela rainha e diretoria da distinta Sociedade Carnavalesca Esmeralda.

ORDEM DO DIA!

O QUE HÁ DE NOVO?

Pois não sabeis que a Sociedade Carnavalesca Os Congos realiza amanhã um soberbo espetáculo em benefício da libertação de uma escrava? Pois esta fraca sociedade, não possuindo recursos para efetuar esse ato que enobrece a todos os corações filantrópicos, resolveu entre seus sócios e pessoas particulares oferecer à distinta população desta capital e seus visitantes o seguinte:

PROGRAMA

Ouvertura pela banda musical dos Congos.

A marcha do Rei dos Congos e entrada da sociedade que dançará os estilos e canto do seu país.

Execução do grande dobrado *Liberal santoamarense*, pelo professor Gungo Moquiche Caqueriquiche Pitafango, no seu instrumento *Bando nion*, e mais peças do seu vastíssimo repertório.

Cena cômica *Balia queimada* representada pelo primeiro crivão Paleguá Mongonguê.

Intervalo de 15 minutos

Uma lindíssima ouverture pela mesma banda.

Canto e dança pelos Gallegos.

Dança de moleques infernais.

Finalizará o espetáculo com uma chistosa pantomina.

Nos dias 5 e 6, haverá espetáculos, os quais serão inteiramente variados com outras cenas.

No espetáculo de terça-feira 6, será entregue em plena cena a carta de liberdade à escrava, e nessa ocasião o orador da sociedade fará ouvir aos espectadores um breve discurso relativamente aos sentimentos que os sócios congos possuem.

E, pois, esta fraca corporação, empenhará todo o seu esforço para as pessoas que assistirem às suas *soirrés* fiquem satisfeitas; pelo que ficarão todos os sócios eternamente agradecidos pela coadjuvação que lhes dispensarem.

*Manumissores, atenção!*

*Rapaziada, alerta!*

*Ao povo, olhai o progresso!*

PREÇOS

Camarote com cinco entradas 5\$000

Cadeiras 1\$000

Gerais 500

Principiará às 9 ¼ da noite.

Dado e passado na Chuta de Zambezi, em Porto Alegre, 3 de fevereiro de 1883.

O crivão

Palenguá Mangongê

N.B. – Os bilhetes acham-se à venda na bilheteria do teatro, amanhã, do meio dia em diante. (O Mercantil, 3 de fevereiro de 1883, p. 3, grifo do autor)

Um primeiro elemento a ser destacado nesse programa é a declaração de que na festa promovida pela agremiação estaria presente o então presidente da província, barão de Sousa Lima,<sup>10</sup> e a rainha e diretora da

---

<sup>10</sup> João Antônio de Sousa Lima governou a província do Rio Grande do Sul de 28 de outubro de 1882 a 1 de junho de 1883, quando solicitou ao imperador a exoneração do cargo (Relatório..., 1883).

Esmeralda. Isso evidencia a aceitação que Os Congos tinham, não só entre a imprensa e o público da época, mas também entre autoridades, bem como o endosso exercido pela sociedade pioneira. A campanha abolicionista efetuada pela agremiação estava concernente ao modo como as autoridades e o novo carnaval viam a questão. Não é à toa que, ao findar o programa, os carnavalescos chamam o povo para olhar o progresso.

De acordo com Santos (1998, p. 22), a modernidade é um modo de civilização burguesa e secularizada que pode “ser caracterizada pela fé inabalável na razão, pela crença indestrutível na ideia de progresso e pela oposição resoluta à tradição”. A tradição é identificada por ele “aos modos de pensar, de sentir e de agir que permanecem tributários do passado, enraizados nos hábitos e nos costumes”. A modernidade seria não simplesmente sinônimo de modernização e progresso tecnológico, que separa as coisas em avançado e atrasado; mas, sim, como um modo de vida, o nosso ideário de civilização, que tenta buscar explicações para os problemas do cotidiano e que se definiria por um “jogo de signos, de costumes, de cultura que resultaram de mudanças técnicas, científicas e políticas ocorridas desde o século XVI” (Baudrillard, 1982, p. 28). Nesse ideal de modernidade, entrudo e escravidão não eram vistos com bons olhos: Os Congos, com seu carnaval, estavam a trabalhar em prol da solução de ambos os problemas. O jornal *O Mercantil*, por exemplo, ao descrever os festejos carnavalescos daquele ano de 1883, ao se referir aos Congos, salientava, justamente, as apresentações que foram feitas em prol da “manumissão de um infeliz privado de liberdade, filantrópica ideia que sobremodo muito honra a mocidade que compõe a dita sociedade” (*O Mercantil*, 7 de fevereiro de 1883, p. 3), demonstrando sua aprovação tanto à festa que estavam a promover, quanto aos componentes da referida agremiação.

Aceitos e apoiados por boa parte da sociedade porto-alegrense (autoridades políticas, sociedades carnavalescas, imprensa), neste ano de 1883, Os Congos fizeram vários espetáculos a fim de angariar fundos para a compra de alforrias. No último evento, celebrado no dia 11 de fevereiro, entregaram a carta que libertava a escrava Maria Delfina (Ferreira, 1970, p. 72). Em seu programa pediam que:

Ião araguá o ibôme, eblimimi ao mofflorum, oti fum-fum: quer dizer que o público porto-alegrense não deixe passar despercebido este ato solene e tão filantrópico que vamos praticar; e que esta sociedade espera que lhe dispensem as mesmas simpatias e coadjuvação que recebeu nos festejos carnavalescos, pelo

que desde já agradece do coração a todos os que coadjuvarem nesta modesta festa (O Mercantil, 9 de fevereiro de 1883, p. 3).

O discurso proferido pelos Congos pedia ao público porto-alegrense a cooperação com a festa que eles promoveriam, sendo provavelmente direcionado a uma elite branca e carnavalesca, sintetizada em Esmeralda e Venezianos. Percebem-se, portanto, mais uma vez, as relações estabelecidas pelos membros da agremiação em análise e os diversos grupos sociais presentes na cidade. Ao mesmo tempo em que eles se identificavam como Congos e promoviam festas para a compra de alforria de escravos, direcionavam seu discurso e contavam com a presença de uma elite política, econômica e social branca em suas festas: eram negros e brancos, africanos, brasileiros e europeus, que não só coexistiam como estabeleciam diversas formas de interação para além de seus próprios limites étnicos (Rosa, 2014). Essa inter-relação fica ainda mais evidente quando observamos o programa da festa a ser oferecida pelos Congos, transcrito anteriormente. Entre as atrações há uma profusão de referências, desde aquelas que remetem para uma tradição africana – marcha do Rei dos Congos –, passando por execuções musicais com bando-neon – instrumento musical usado na música religiosa e popular alemã, trazido por imigrantes para a região (Lopes, 2015, p. 250) –,<sup>11</sup> até canto e dança dos galegos.<sup>12</sup>

A escravidão no Rio Grande do Sul foi abolida no ano seguinte a esse que parece ter sido o carnaval de maior expressividade dos Congos, em setembro de 1884. Mesmo após o fim da escravidão, ainda encontramos referências à sociedade nos jornais da capital:<sup>13</sup> notas da agremiação chamando os sócios para os ensaios de canto e dança e para as festas carnavalescas. Entretanto, agora não se denominam mais sociedade carnavalesca,

---

<sup>11</sup> Havia várias sociedades formadas por imigrantes alemães. A Sociedade Germânia, por exemplo, fundada em 1855, reunia a elite radicada em Porto Alegre. Apesar de não ter surgido com fins carnavalescos, em 1878 já realizava bailes a fantasia e, no ano seguinte, organizaria seu primeiro desfile alegórico e crítico. Outras sociedades germânicas – como a Leopoldina e a Schützenverein – também passaram a realizar bailes carnavalescos, mas não préstitos (Lazzari, 1998, p. 144).

<sup>12</sup> Galegos são um grupo étnico cuja pátria é a Galiza, uma região no sudoeste da Europa, que desde 1833 faz parte da Espanha. Existe uma grande similaridade entre as culturas portuguesa e galega, a ponto de muitos estudiosos não identificarem uma divisão nítida entre os dois povos irmãos. Muitos emigraram para o Brasil. Em 1832, por exemplo, José Fernandes, natural da Galiza, recebe uma carta de naturalização do governo brasileiro (Quintela, 2009).

<sup>13</sup> “Os Congos seguiam logo após a Esmeralda e formavam em diversas carroças, indo à frente o rei Congo com sua corte” (A Federação, 10 de março de 1886, p. 2).

mas clube carnavalesco, e não têm o mesmo destaque na imprensa.<sup>14</sup> Residiria a força/inserção social dos Congos na causa abolicionista?<sup>15</sup>

### A questão identitária

O último programa dos Congos nesse carnaval de 1883 começava com a seguinte frase: “Ião araguá o ibôme, ebilimimi ao moflorum, oti fum-fum”, provavelmente em língua pertencente ao tronco linguístico banto.<sup>16</sup> Os carnavalescos fizeram questão de explicar à população o significado: chamá-los para “causa abolicionista filantrópica” que estavam a praticar. Esse fato evidencia, em nosso ponto de vista, um dos elementos mais interessantes dos Congos, a questão da afirmação identitária trazida pela agremiação.

Sabemos que, no período analisado, eles não foram o único grupo que brincou o carnaval a exaltar suas origens. Alexandre Lazzari (1998, p. 202), em sua dissertação de mestrado, já salientava o quanto os exemplos de Esmeralda e Venezianos haviam frutificado e inspirado o nascimento de outras sociedades carnavalescas: “Germânia, Congos, Liborinhos e Roxa Saudade, entre outros, respectivamente reuniram membros da colônia alemã, libertos, empregados no comércio e moradores do terceiro distrito da cidade”. E que, embora esses grupos tenham adotado o modelo de préstito carnavalesco proposto por esmeraldinos e venezianos, eles o “adaptaram ao sentido da afirmação de uma identidade própria e da aspiração ao reconhecimento público. Tanto a Germânia quanto Os Congos reivindicavam ser representantes de uma cultura estrangeira que por seu intermédio integrava-se à nacionalidade brasileira”.

Entre Os Congos, contudo, tal afirmação tem um quê a mais: expliquemos. Sabemos que toda diáspora em si é desagregadora de laços comunitários, provoca a dispersão e o esfacelamento de identidades e referências de grupo daqueles que foram suas vítimas. No caso em questão, da diáspora africana, os indivíduos que foram forçados a virem para o Novo Mundo foram aqui escravizados, subalternizados. No caso do Rio Grande

---

<sup>14</sup> “Club Congos – Previno aos srs. sócios que os ensaios de canto e dança d’este club para as festas carnavalescas do corrente ano principiarão a 16 do corrente, às 8 horas da noite, à rua Riachuelo, n. 14. Pede-se o comparecimento de todos os sócios. Porto Alegre, 14 de fevereiro de 1886 – O secretário, Palanguá Mongongué” (A Federação, 15 de fevereiro de 1886, p. 3).

<sup>15</sup> Para mais elementos sobre a escravidão no Rio Grande do Sul, ver Xavier, 2007; e Maestri, 2008.

<sup>16</sup> Banto é um tronco linguístico do qual se originaram diversas outras línguas africanas de diferentes grupos étnicos. Atualmente, mais de quatrocentos grupos falam línguas bantas (Munanga, 2009; Lopes, 1996). A partir do século XVI, os processos de formação dos estados entre os povos Bantus aumentaram com frequência, dando origem, por exemplo, ao reino do Congo (Oliver et al., 2005, p. 21).

do Sul, e mais especificamente de Porto Alegre, tal omissão foi tamanha que se invisibilizou a importância de africanos e seus descendentes na formação do Brasil meridional (Leite, 1996; Xavier, 2009).<sup>17</sup> Ao participarem do carnaval e ganharem reconhecimento por essa participação, Os Congos conseguiram deixar a sua marca na festa, exaltando suas origens e trazendo elementos africanos para ela. Promoveram, assim, não só uma reconstrução de seus laços de sociabilidade e de referências comunitárias, como contribuíram para a formação de uma cultura diaspórica em terras transatlânticas.

Como salientamos anteriormente, não conseguimos rastrear os nomes dos componentes da agremiação, a fim de descobrir quem eram exatamente, seus locais de origem, bem como os sentidos que eles próprios davam ao seu carnaval. Mas o próprio nome escolhido para a agremiação já apontava para essa questão da afirmação identitária e da reconstrução dos laços de sociabilidade, nos quais se estabeleceu uma relação direta com a sua origem centro-africana: assim como imigrantes alemães em Porto Alegre criaram a Sociedade Germânia, africanos e/ou seus descendentes criaram Os Congos.

Stuart Hall, ao pensar a identidade cultural, estabelece um entendimento em que os valores culturais são mantidos como elementos permeáveis às mudanças empreendidas pelas migrações territoriais. O autor considera que as culturas são abertas e compõem-se em meio às diásporas, expressando-se como um tributo que reinventa as tradições. Essa constatação revela que as culturas não são puras. Isso fornece às tradições um conteúdo sincrético, em que se pode observar a incorporação de outros valores culturais e a manutenção de aspectos vinculados às origens étnico-raciais (Stuart Hall, 2003 apud Rodrigues, 2012).

O Congo foi um importante Estado africano, não só pela influência que teve sobre os demais povos da região, mas pela quantidade de relatos que nos chegaram sobre o país (Vansina, 2010, p. 647). Situado na margem meridional do baixo rio Congo, se formou, aproximadamente no século XV, a partir da mistura, por meio de casamentos, de uma elite tradicional (as *candas*) com uma elite nova, descendentes de grupos vindos do noroeste, da outra margem do rio, que se instalaram na região (os

---

<sup>17</sup> O presente artigo se insere também numa perspectiva de construção de um mapa da presença e da participação dos negros na história de Porto Alegre. Devemos considerar que o carnaval veneziano é visto tradicionalmente como uma festa de caráter branco e elitista, e que, como estamos procurando demonstrar, contou com a participação, reconhecimento e visibilidade dos Congos.

*muchicongos*) (Souza, 2014, p. 38). Quando os portugueses ali chegaram, a partir de 1483, “encontraram uma sociedade hierarquizada, com aglomerados populacionais que funcionavam como capitais regionais e uma capital central, na qual o mani Congo [...] vivia em construções grandiosas, cercado de mulheres e filhos, conselheiros, escravos e ritos”. Portugal logo percebeu a potencialidade do parceiro comercial e manteve, por mais de três séculos, “relações comerciais e políticas pautadas pela independência das duas sociedades”, tendo por fim controlado a região, que hoje corresponde ao norte de Angola. O comércio, principalmente de escravos, e o controle das minas eram seus principais interesses no Congo<sup>18</sup> (Souza; Vainfas, 1998, p. 4).

Transferidos involuntariamente para o Novo Mundo, os cativos tiveram um importante papel na formação e na transformação da cultura atlântica. A congada, festa típica de algumas regiões brasileiras, que se disseminou durante o século XIX, é um bom exemplo. Nessa festa, grupos de negros saíam às ruas cantando, dançando e representando a coroação do rei de Congo. Eram coroados na igreja, pelo padre da irmandade que os abrigava. Depois, os reis desfilavam com seus séquitos pelos bairros em que moravam, mas também pelos espaços mais nobres da cidade, ostentando suas roupas especiais, o mais luxuosas possível (Souza, 2005, p. 88). De acordo com Marina de Mello e Souza,

acompanhando os reis e suas cortes vinham tocadores de instrumentos de origem tanto europeia quanto africana: diferentes tipos de tambores, pianos de dedo, marimbas, instrumentos de corda, além dos que dançavam com passos e gestos tipicamente africanos, descritos com espanto e repugnância pela maioria dos registros. Muitas vezes, junto aos personagens reais com trajes de estilo europeu, vinham outros, vestidos de maneiras africanas, envoltos em peles, carregados de colares, pulseiras, guizos, e penas na cabeça à semelhança dos sacerdotes centro-africanos. As músicas tinham ritmos africanos e as letras misturavam palavras africanas com um português com gramática e sintaxe alteradas. (Souza, 2006, p. 18)

De acordo com a referida autora, a festa de coroação do rei do Congo é, portanto, um produto do encontro de culturas africanas e da cultura

---

<sup>18</sup> João Reis (1987, p. 3), em estudo sobre a escravidão na África pré-colonial, aponta para dois tipos: a escravidão doméstica e de linhagem e o escravismo. Este último, uma escravidão comercial ligada à produção agrícola ou à exploração de minas, já existente no Congo, e que foi “consideravelmente estimulada e desviada para o Atlântico após o contato com os portugueses”, tornando-se o reino um dos principais fornecedores de mão de obra escravizada enviada para o Brasil no século seguinte.

ibérica, que incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual símbolos ganharam novos sentidos, abrindo espaço para a construção de identidades e a expressão de poderes. Segundo ela, essa festa a cada ano rememorava um mito fundador de uma comunidade católica negra, na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada, representada pelo reino de Congo (Souza, 2006, p. 18). Parte dos elementos apresentados por Souza nas congadas também pode ser observada no carnaval proposto pela agremiação em análise. No ano de 1884, por exemplo, o jornal *A Federação* noticiava que “os Congos seguiam logo após a Esmeralda e formavam em diversas carroças, indo à frente o rei congo com sua corte” (*A Federação*, 10 de março de 1884, p. 2). Se olharmos os programas apresentados anteriormente, veremos que entre as atrações programadas estava “a marcha do rei dos Congos e a entrada da sociedade que dançará os estilos e canto do seu país”, bem como referências ao seu idioma (*O Mercantil*, 3 de fevereiro de 1883, p. 3). A S. C. Os Congos apresentava uma versão de carnaval veneziano, mas africanizado!

Embora saibamos que o momento de consolidação da designação de rei do Congo nos reinados negros existentes no Brasil coincida com o incremento de africanos embarcados nos portos da região do antigo reino do Congo (Souza, 2005, p. 82), no momento não temos como afirmar que os membros da agremiação tinham essa mesma origem em comum, ainda que tenhamos ciência de que 71% dos que em Porto Alegre chegavam, via Rio de Janeiro, vinham da África centro ocidental, com predomínio de escravos Benguela e Angola; 26% da África ocidental e o restante da África oriental (Berute, 2006).<sup>19</sup> De qualquer forma, a referência ao reino, bem como a coroação do rei Congo remete para uma ideia de África construída no Novo Mundo que não só dava visibilidade a essa parcela da população, como permitia que novas identidades fossem construídas a partir de sua origem africana em comum. A identidade congo aparece como um aglutinador de elementos identitários que antes talvez fossem inexistentes, mas que agora se tornam fundamentais. Dessa forma, seus desfiles pelas ruas da cidade eram um momento de celebração de sua africanidade, no qual invocavam símbolos de autorreconhecimento e pertencimento àquele espaço e teciam, assim, um novo senso de comunidade.

---

<sup>19</sup> Outro dado que corrobora a importância dos Congos em Porto Alegre é a referência a eles no Código de Posturas de 1863, que em seu artigo 197 dizia: “Poderá haver batuques e danças de congos em dias festivos, pedindo licença da autoridade, que dará as providências necessárias para a vigilância de tais divertimentos, que ao pôr do sol estarão dissolvidos” (Código de Posturas, 1828/1891. Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho, 1.8.1).

Outro dado interessante para pensarmos a presença da S. C. Os Congos no carnaval da elite de Porto Alegre, bem como para entendermos esse novo senso de comunidade e os laços de solidariedade entre os africanos no Brasil, nos trouxe Paulo Moreira (2007), ao analisar as cartas de alforria em Porto Alegre. O autor demonstrou que, nessa cidade, os africanos se alforriavam mais que os crioulos, sobretudo os procedentes da África central atlântica, destacando a sua capacidade de estabelecer laços entre si, de construir afinidades étnicas imprescindíveis para a compra de suas liberdades. Os apontamentos do autor vão ao encontro daquilo que procuramos identificar como as singularidades da festa promovida pelos Congos, tanto no que tange à afirmação identitária, quanto ao intuito de arrecadação de fundos para a compra de suas liberdades.

É a partir dessa perspectiva que apresentamos o último programa de carnaval, publicado pela S. C. Os Congos, ainda em 1883, no qual anunciavam a festa que realizariam para *arrancar da escravidão um parceiro* e que, a nosso ver, sintetiza todos os elementos – desde as similitudes até as particularidades – que procuramos demonstrar ao longo deste artigo. Vejamos:

TEATRO DE VARIEDADES  
SOCIEDADE CARNAVALESCA CONGOS  
Grandi trumentaçaõ!!!  
Grandi situsiasmo!!!  
REGÁRA ÔIO! ABRE ÔBIDO!!!

Sicuta esse

Nosso tomá riberação prá reárizá grandi foria ni 3 dia di cranavá; nosso vai zirifetuá com todo baruio esse fesita, a fim de nosso rancá di féra di cravidão uma nosso pracêro; po isso nosso turo bem trazê ni frente dus ôio di branco qui gerita di ribredade, esse uato di grandi firantropia.

Agora nosso turo ficá siperando qui essi genti qui é fio dessa tera, não bai deixá di parecê, proquê Papai di Nosso qui tá ni céu ade judá a Papai e Mamã di fio di tera, aquere qui fá quarijuvá nosso, ni esse borabadá.

Pressita tenção!!

Siri programa bai se distribuída pro meio di esse couza qui tá casando seripece ni quagueça di gente tura i qui si chamá – Terefone – i esse di diztribuição di esse quaquê áde tê rugá ni Romingo, 4 di febrera di ano qui tá caminhando.

PREÇOS

Camarotes com 5 entradas	5\$000
Cadeiras	1\$000
Gerais	500

Chuta di Zambezi ni Porito Aregre, 30 di mezi qui tá prá cabá.  
O 1º Crivão  
Paleguá Mongonguê. (O Mercantil, 30 de janeiro de 1883, p. 3)

Como abordamos anteriormente, a festa promovida pelos Congos evidencia a teia de relações em que os membros dessa sociedade estavam inseridos. Ao passo que circulavam entre a elite da cidade, também criavam laços de afinidade e solidariedade para com os “seus” – africanos, crioulos, escravos e libertos – tornando-se uma espécie de *approach* entre esses dois mundos. Note-se que o programa, assinado por Paleguá Mongonguê, é dirigido à *gente da terra*, seus filhos brancos, mas escrito por africanos e/ou seus descendentes.<sup>20</sup> Além disso, o programa seria distribuído de Zambezi (assim como o outro era da Guiné) por meio de uma invenção tecnológica que, segundo parece indicar, estava causando frisson na sociedade por aqueles tempos, o telefone.<sup>21</sup> Novamente, os ares da modernidade! Associado a tudo isso encontramos, no programa, uma referência ao catolicismo, assim como na festa de coroação do rei do Congo, estudada por Marina de Mello e Souza, numa espécie de evocação de uma africanidade catolicizada.

Embora muito provavelmente os membros da S. C. Os Congos não fossem representantes da elite cidadina, o que pudemos perceber é que a agremiação estava em conformidade com os ideais propagados pelo novo carnaval: era a modernidade em Porto Alegre – combate ao rude e grosseiro entrudo, através de seu desfile veneziano; festejos em prol do fim da escravidão, mas de um fim ordenado, uma liberdade condicional e indenizada; invenções tecnológicas: o telefone, da Guiné, de Zambezi a Porto Alegre.

Dessa forma, angariaram um reconhecimento público – da imprensa, das autoridades, das coirmãs. Tal aceitação permitiu que esse grupo mantivesse seus espaços de sociabilidade, nos quais suas manifestações culturais puderam ser vividas, experienciadas, reinventadas; permitiu que eles se dessem a ver e fossem vistos. E “dando sua cara” ao carnaval veneziano, contribuíram para construção de uma cultura transatlântica,

---

<sup>20</sup> De acordo com Lazzari (1998, p. 211), “este modo de representar um linguajar diferente e inculto através da escrita, identificando seus autores como negros, foi característico da década de 1880, surgindo em ocasiões festivas como os Ternos de Reis e o Carnaval, não só em Porto Alegre como em outras cidades da província”.

<sup>21</sup> A invenção do telefone foi patenteada em 7 de março de 1876, por Alexander Graham Bell. Ao Brasil ela chegaria no ano seguinte. A mando de d. Pedro II, a primeira linha telefônica interligava o palácio da Quinta da Boa Vista às casas ministeriais. No Rio Grande do Sul, o serviço telefônico foi instalado em 1885, em Pelotas, com a União Telefônica (Fernandes, 2018).

na qual novas identidades foram criadas, mas tiveram como particularidade sua origem africana.

### Considerações finais

A título de conclusão, gostaríamos de compartilhar algumas indagações a partir da presença dos Congos no carnaval de Porto Alegre e possíveis legados dessa resistência negra: teria alguma relação a S. C. Os Congos, seus componentes, e a origem do samba em Porto Alegre?<sup>22</sup> Teria a sua participação no carnaval veneziano influenciado de alguma forma as festas atuais de Porto Alegre no formato das escolas de samba e de quem faz o festejo na cidade? Seria esse atual carnaval fruto do encontro dessas culturas, protagonizado pelos Congos, no qual elementos foram incorporados e símbolos ressignificados, permitindo a construção de uma nova formação cultural, marcadamente brasileira?

Buscamos, portanto, apresentar alguns aspectos da trajetória da S. C. Os Congos. Uma agremiação composta por membros da população negra de Porto Alegre, que celebravam o carnaval no modelo veneziano e figuraram entre a elite carnavalesca da cidade. Ao longo do texto, procuramos mostrar os pontos de aproximação com as agremiações pioneiras, Esmeralda e Venezianos, o modelo de festa por eles adotado (préstitos de gala e burlesco, programas carnavalescos, centralização na figura masculina) e sua inserção no ideal da modernidade. Destacamos ainda as particularidades dessa sociedade, como o carnaval em prol da causa abolicionista e uma questão identitária de matriz africana expressa em seus festejos.

---

<sup>22</sup> Nei Lopes e Luiz Antônio Simas, no *Dicionário da história social do samba* (2015), se referem à origem banto-africana do termo samba. Luis Antônio Simas também salienta a origem centro-africana, da região Congo-Angola, da rítmica do samba, estando profundamente vinculado à diáspora africana. Em Porto Alegre, o termo aparece nos jornais do século XIX como dança de negros (*A Federação*, 10 de junho de 1895).

## Fontes

**Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho.** Código de Posturas (1828/1891)  
**Museu da Comunicação Hipólito José da Costa**  
A Federação (1884-1895), A Reforma (1875-1878),  
Jornal do Comércio (1881), O Mercantil (1883) e  
O Século (1883)

## Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar. *Patrimônio e Memória: revista da Unesp (Cedap)*, Assis, SP, v. 7, n. 1, p. 134-150, jun. 2011.
- BAUDRILLARD, Jean. *Biennale de Paris: la modernité du temps*. Paris: Editions Léquerre, 1982.
- BERUTE, Gabriel Santos. *Dos escravos que partem para os portos do sul: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c.1790- c.1825*. 2006. 200 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CATTANI, Helena. G.R.E.S. *Porto Alegre: o processo de cariocização do carnaval de Porto Alegre (1962-1973)*. 2014. 110 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- CHARANGA. In: *Infopédia dicionários*. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/charanga>. Acesso em: 6 dez. 2018.
- FERNANDES, Cláudio. 10 de março – dia do telefone. *Brasil Escola*, Goiânia. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/datas-comemorativas/dia-telefone.htm>. Acesso em: 6 dez. 2018.
- FERREIRA, Athos Damasceno. *O carnaval porto-alegrense no século XIX*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1970.
- FRANCO, Sérgio da Costa. *Guia histórico de Porto Alegre*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- GARCIA, Heitor Carlos de Sá Britto. *Fragments históricos do carnaval de Porto Alegre*. [Porto Alegre]: edição do autor, [19--].
- GERMANO, Íris Graciela. *Rio Grande do Sul, Brasil, Etiópia: os negros e o carnaval de Porto Alegre nas décadas de 1930 e 40*. 1999. 275 f. Dissertação (Mestrado em História) –, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GULEVICH, Tanya. *Encyclopedia of Easter, Carnival e Lent*. Detroit: Omnigraphics, 2002.
- KALLBERG, Jeffrey. *Chopin's last style*. *Journal of American Musicological Society*, New York, v. 38, n. 2, p. 264-315, summer 1985.
- LAZZARI, Alexandre. “*Certas coisas não são para que o povo as faça*”: carnaval em Porto Alegre (1870-1915). 1998. 225 f. Dissertação (Mestrado em História) – Unicamp, Campinas, 1998.
- LEAL, Caroline. *Festas carnavalescas da elite de Porto Alegre: Evas e Marias nas redes do poder (1906-1914)*. 2013. 246 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- \_\_\_\_\_. *As mulheres no reinado de momo: lugares e condições femininas no carnaval de Porto Alegre (1869-1885)*. 2008. 198 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da história social do samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Cultural José Bonifácio, 1996.
- LOPES, Paulo R. M. *O processo explosivo do bandoneón na formatação do tango*. *Galaxia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP*, São Paulo, n. 29, p. 250-261, jun. 2015.
- MAESTRI, Mario. *História e historiografia do trabalhador escravizado no RS: 1819-2006*. In: BUFFA, Diego; BECERRA, María José (ed.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del outro*. Buenos Aires: Clacso, 2008. p. 53-88.

- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Que com seu trabalho nos sustenta: as cartas de alforria de Porto Alegre (1748-1888)*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.
- MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Global, 2009.
- NASCIMENTO, Mara. No movimento do bonde, a festa e a modernidade. In: TORRESINI, E. (org.). *Modernidade e urbanização no Brasil*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1998.
- OLIVER, Roland et al. *Africa South of the Equator*. In: *Africa since 1800*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. Os caminhos da “nação Conga”: associativismo, festa e identidades entre os afrodescendentes do Rio de Janeiro e de Buenos Aires (século XIX). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Anpuh, 2011. p. 1-28.
- QUINTELA, Antón Corbacho. *A aculturação e os galegos do Brasil: o vazio galeguista*. 2009. 938 f. Tese (Doutorado em Filologia galega) – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2009.
- REIS, João José. Notas sobre a escravidão na África pré-colonial. *Estudos Afro-Asiáticos: revista da Universidade Cândido Mendes*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 5-21, 1987.
- RELATÓRIO com que S. Ex. o sr. conselheiro José Antônio de Sousa Lima passou a administração da província do Rio Grande do Sul em 1 de junho de 1883 ao Exm. sr. dr. Menandro Rodrigues Fontes. Porto Alegre: Typ. do Jornal do Comércio, 1883.
- RODRIGUES, Ricardo Santos. Entre o passado e o agora: diáspora negra e identidade cultural. *Revista Epos: revista do Instituto de Medicina Social da Uerj*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 1-17, dez. 2012.
- ROSA, Marcus Vinicius de Freitas. A colônia dos africanos na cidade dos imigrantes: cor, nacionalidade e disputas pela moradia em um bairro de Porto Alegre durante o pós-abolição. In: GOMES, Flávio; DOMINGUES, Petrônio (org.). *Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014. p. 263-278.
- SANTOS, Francisco. O acaso das origens e o acaso das finalidades. In: TORRESINI, E. (org.). *Modernidade e urbanização no Brasil*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1998.
- SHAFTO, Daniel. *Carnaval*. Nova Iorque: Chelsea House Publishers, 2009.
- SILVEIRA, Cássia Daiane Macedo da. Mulheres e vida pública em Porto Alegre no século XIX. *Estudos Feministas: revista da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis*, v. 24, n. 1, p. 239-260, jan./abr. 2016.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX*. *Revista de História: revista do Departamento de História da USP*, n. 152, p. 79-98, 2005.
- \_\_\_\_\_; VAINFAS, Ronaldo. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*. *Tempo: revista do Departamento de História da UFF, Niterói*, n. 6, 1998.
- VANSINA, J. *O reino do Congo e seus vizinhos*. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.). *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: Unesco, 2010.
- XAVIER, Regina Célia Lima. A escravidão no Brasil meridional e os desafios historiográficos. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha. *RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2009.
- \_\_\_\_\_. *História da escravidão e da liberdade no Brasil meridional: guia bibliográfico*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.
- ZUBARAN, Maria Angélica. A invenção branca da liberdade negra: memória social da abolição em Porto Alegre. *Fênix: revista de História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG*, v. 6, n. 3, p. 2-16, jul./ago./set. 2009.

---

Recebido em 1/2/2019  
Aprovado em 3/9/2019

## A festa de Nossa Senhora do Rosário na comunidade quilombola dos Teixeiras

### A resistência na fé

Nossa Senhora do Rosário's party in the Teixeira's kilombo community: the resistance on faith / La fiesta de Nossa Senhora do Rosário en la comunidad quilombola de Teixeiras: resistencia en la fe

#### RESUMO

Este artigo versa sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada anualmente na comunidade remanescente quilombola dos Teixeiras, no município de Mostardas, no Rio Grande do Sul. A fé na santa, além de amenizar as agruras sofridas pelo campesinato negro, ainda possibilitou o fortalecimento das redes de fé, de parentescos e de solidariedade pelo litoral.

*Palavras-chave:* Nossa Senhora do Rosário; comunidade quilombola; Teixeiras; fé.

#### ABSTRACT

This article talks about the Nossa Senhora do Rosário's party, thrown annually in the Teixeira's kilombo community, in the city of Mostardas, Rio Grande do Sul. Faith in the saint, in addition to alleviating the hardships suffered by the black peasantry, it allows the strengthen of the faith net, family relationships and solidarity throughout the shore.

*Keywords:* Nossa Senhora do Rosário; kilombo community; Teixeiras; faith.

#### RESUMEN

Este artículo versa sobre la fiesta de Nossa Senhora do Rosário, realizada anualmente en la comunidad remanente quilombola de los Teixeiras, en el municipio de Mostardas, en Rio Grande do Sul. La fe en la santa, además de amenizar los dessoros sufridos por el campesinado negro, ha permitido el fortalecimiento de las redes de fe, de parentescos y de solidaridad por el litoral.

*Palabras clave:* Nossa Senhora do Rosário; comunidad quilombola; Teixeiras; fe.

---

#### Claudia Daiane Garcia Molet

Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).  
Ganhadora do Prêmio Capes de Tese, na área de História, em 2019  
claudiamolet@yahoo.com.br

---

## A resistência na fé

A comunidade remanescente quilombola de Teixeira está situada na localidade de mesmo nome, no município de Mostardas, no litoral do Rio Grande do Sul, mais especificadamente na faixa de terras entre a laguna dos Patos e o oceano Atlântico. Esta faixa de terras que se estende do município do Rio Grande ao de Palmares do Sul abriga oito comunidades remanescentes quilombolas<sup>1</sup> reconhecidas pela Fundação Palmares: Limoeiro, Casca, Teixeira, Beco dos Colodianos, Vó Marinha, Capororocas, Anastácia Machado e Vila Nova.<sup>2</sup>

As terras que abrigam a comunidade de Teixeira são originadas da herança de seus ancestrais, que legaram bens móveis e imóveis de seus antigos senhores, na primeira metade do século XIX. Teixeira, outrora, era o Campo do Caieira, que fora uma propriedade dos irmãos Ana Tereza de Jesus, Manoel Teixeira Batista e Roza Tereza de Jesus, adquirida por Manoel ainda no século XVIII. O testamento de Ana Tereza de Jesus foi realizado no mesmo ano de sua morte, 1818. Nessa ocasião, informou que, além de Roza e Manoel, possuía mais duas irmãs, Maria Tereza e Isabel Inácia. Elencou as sobrinhas e os afilhados, que receberam algumas reses. Para a irmã Roza, deixou os móveis da casa de moradia, além de dois cavalos. Informou que possuía quatro escravos, cujos nomes eram Francisco, Joaquim, Thomázia e Leonora, os quais deixou em liberdade e a herança de quarenta braças de terras e quatro reses para cada um. Declarou que seu herdeiro universal seria Cândido Dias da Costa, casado com sua sobrinha Thomázia Rosa de Jesus.<sup>3</sup>

No mesmo ano, Manoel Teixeira Batista fez seu testamento, declarando que possuía seis escravos, cujos nomes eram João, Francisco, Manoel, Antônio (que tinha dois anos de idade), Rita e Joaquina, os quais deixou em liberdade, porém somente após o seu falecimento e o da irmã Roza.

---

<sup>1</sup> No ano de 2003, foi aprovado o decreto federal n. 4.887, que determinou que os remanescentes de quilombos fossem aqueles grupos étnico-raciais, segundo critério de autoatribuição, que tivessem uma trajetória própria. Também deveriam possuir relações territoriais específicas, uma ancestralidade negra relacionada com a resistência a uma opressão histórica sofrida.

<sup>2</sup> Sobre os estudos do litoral do Rio Grande do Sul, ver: (Barcellos, 2004; Bittencourt Junior, 2006; Leite, 2000; Lobo, 2010; Ramos, 2011; Prass, 2013; Relatório..., 2009; Silva, 2007; Weimer, 2013; Molet; 2018).

<sup>3</sup> Testamento de Ana Tereza de Jesus, 1818a. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n. 7.

Além disso, registrou que cada escravizado herdaria dez braças de terra e uma atafona.<sup>4</sup>

A última irmã (proprietária da estância) a falecer foi Roza Tereza de Jesus, cujo testamento é datado de 1826. Nele, declara que possuía um pedaço de campo na Caieira, no distrito de Mostardas, com estabelecimento, benfeitoria e morada; listou ainda uma metade de campo em São Simão Velho, além de duzentas e cinquenta reses de criar, quarenta bois mansos, vinte éguas e cento e cinquenta ovelhas. Entre os bens, havia metade de uma casa coberta de palha, dentro da povoação de Mostardas. Ao elencar os legatários, aparecem suas irmãs Isabel Inácia e Maria Tereza, que ganharam uma quantia em dinheiro, e quatro afilhadas que herdaram, cada uma, duas reses de criar. Roza afirmou que, após as repartições dos bens, seu testamenteiro ficaria com o restante do legado em recompensa pelo seu trabalho. Quanto aos escravizados, declarou:

Declaro que possuo cinco escravos: José (nação Benguela), Thomaz (crioulo), Maria (Benguela), Joana (crioula), Inácia (crioula), os quais deixo libertos [...]. Declaro que deixo dez braças de terras testadas e seu comprimento as quais o meu testamenteiro os entregará a cada um destes meus escravos que ficarão forros na Caieira. Declaro que as sessenta braças de terras que tocaram aos seis escravos do falecido meu irmão Manoel Teixeira Batista que ficaram libertos, o meu testamenteiro as entregará do campo da Caieira, em passando esta repartição, das dez braças para cada um, o resto do dito Campo da Caieira fica para todos os quais têm carta de liberdade, tanto os meus com os de meus falecidos irmãos e para *não poderem vender, ficando de pais e mães para filho e o meu testamenteiro, ter conta para eles não venderão*. Declaro que as casas e trastes e benfeitorias e a carreta que se achar fica para estes mesmos escravos, escravos que ficam libertos. Declaro que deixo quatro reses de criar aos meus escravos a cada um, e quatro a cada escravo do falecido meu irmão Manoel dos que ficaram libertos. [...] Declaro que deixo aos escravos mais noventa e seis reses, doze bois mansos, dez cavalos mansos, duas éguas de rodeio e cento e cinquenta ovelhas aos ditos acima libertos e declarados.<sup>5</sup>

---

4 Testamento de Manoel Teixeira Batista, 1818b. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n. 14.

5 Testamento de Roza Tereza de Jesus, 1826. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n. 8 (grifo nosso).

O testamento de Roza Tereza de Jesus traz novos libertos herdeiros, reitera os bens dos legatários de Manoel Teixeira Batista, além de apontar um novo legado aos libertos dos irmãos Manoel e Ana Tereza. Além desse imóvel, Roza deixou a metade do campo, em São Simão Velho, para os escravos da “casa”. Em seu testamento, nota-se que os maiores legatários foram os libertos, que, além de conquistarem a liberdade, ganharam terras, rezes, cavalos, éguas, ovelhas e bois. Sendo assim, o campo da Caieira e a metade de São Simão Velho passaram a ser uma “propriedade” dos libertos.

Um ano depois do testamento, em 1827, o testamenteiro de Roza Tereza de Jesus, Manoel Antônio de Araújo, recebeu o legado dos “pretos libertos”: José, Thomaz, Maria, Joana e Inácia, no valor de um conto e setecentos mil e quarenta e dois réis, distribuído da seguinte maneira: seis colheres de ferro, duas colheres com cabo de pau, uma caixa grande, duas caixas pequenas, um banco de pau usado, dois mochos de madeira, uma cadeira de sola, dois catres<sup>6</sup> de madeira, uma mesa pequena, seis pratos de pó de pedra, uma panela de ferro e uma chicolateira.<sup>7</sup> Além desses bens, havia alguns instrumentos para trabalhar: um moinho de mão, uma serra pequena, uma enxó de mão, um martelo pequeno, um machado velho, duas enxadas, um tear com seus pertences, um arado velho, uma roda de fiar e uma carreta velha. Somavam-se à herança dez éguas de rodeio, cinco cavalos, cinco cavalos macetas, doze bois mansos, cento e cinquenta ovelhas, noventa e uma reses de criar. Por fim, os libertos conquistaram parte das terras onde outrora fora cativo, um pedaço de mato no lugar denominado São Simão Velho, um pedaço de campo na Caieira, com casa de morada e uma casa na Povoação de Mostardas.<sup>8</sup> Desse modo, o legado ajudaria na sobrevivência após a liberdade, pois incluía uma terra para residir e plantar, ferramentas para trabalhar e alguns animais.

A história da comunidade de Teixeiras é caracterizada pela resistência. A faixa de terras entre a laguna dos Patos e o oceano Atlântico é uma localidade marcada pelo difícil acesso e deslocamento. Foi neste contexto que a estrada que atravessa o litoral ficou conhecida como estrada do

---

<sup>6</sup> Leito rústico.

<sup>7</sup> Vasilha para esquentar água no fogão à lenha.

<sup>8</sup> Sentença civil formal de partilha passado à requisição dos pretos libertos José, Thomaz, Maria, Joana e Inácia, 1827. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n. 12.

inferno, pois em dias secos era muito pó e buracos e, em dias chuvosos, muito barro. O asfalto foi colocado somente na década de 1990. Desse modo, os deslocamentos eram precários, somados à situação de pobreza do campesinato negro. Além disso, ocorreram várias tentativas de expropriação de terras das famílias negras, a partir do avanço dos arrozeiros. Quando as terras foram herdadas pelos libertos, tinham pouco valor econômico, especialmente porque havia áreas de banhados, que, segundo a memória quilombola, eram usadas pelas famílias negras para plantio dos produtos do seco, ou seja, feijão, batata e outros legumes. Porém, a partir da década de 1960, com o avanço do plantio de arroz, as terras outrora desvalorizadas passaram a ser de grande interesse da elite. Diante de tantos imbróglios, muitos deles decorrentes da experiência da escravidão, e outros das vivências do pós-abolição, é possível compreender a rede de fé que se espalha por todo o litoral e une diversas famílias negras.

Ramos (2015), ao investigar o ensaio no litoral negro, traz uma entrevista com Seu Orlando, quilombola de Teixeiras, hoje falecido, importante personagem no ritual. Segundo ele, o ensaio começou em 1720 e era utilizado pelos negros para se curarem. No começo, os negros acendiam um fogo e faziam o ritual no meio do mato, pois os brancos não o aceitavam, visto que consideravam a ação um batuque. Porém, os brancos começaram a adoecer e, como não existiam médicos na localidade, nem “meios” para ir a Porto Alegre ou outra região, decidiram autorizar o ensaio.

### Uma rede de fé em Nossa Senhora do Rosário

Weimer (2013), em seus apontamentos finais da tese sobre “a gente de Felisberta”, do quilombo de Morro Alto, em Osório, litoral norte do Rio Grande do Sul, sugere:

Não terá passado batido aos atentos e decepcionados leitores o fato de eu ter apresentado, como epígrafes, um canto do maçambique, dança ritual em louvor a Nossa Senhora do Rosário, e uma letra de música que fala da memória que passa de geração em geração através do toque do tambor. [...] Finalizo retornando ao princípio deste texto, apontando perspectivas de novas pesquisas. Se o passado é revisitado através de uma memória que remete à escravidão, expressando assim uma “consciência histórica”, uma boa proposta para análises vindouras é verificar como tal se deu em sua devoção à santa católica e no rufar dos instrumentos de percussão. (Weimer, 2013, p. 428)

Aceitando os apontamentos de Weimer, investigamos a memória e as vivências quilombolas com a santa. Em Teixeira, a devoção a Nossa Senhora do Rosário remonta ao tempo do cativo, época em que escravizados e senhores eram devotos da santa. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Mostardas, deve ter sido criada por volta de 1773,<sup>9</sup> sendo uma das primeiras irmandades a serem construídas no Rio Grande do Sul; posteriormente, apenas a de Viamão, estabelecida em 1754. Alguns anos mais tarde, no dia 12 de julho de 1804, os irmãos solicitaram a confirmação de compromisso a d. João VI, então príncipe regente, conforme documento: “Dizem os irmãos da Irmandade da Senhora do Rosário da Freguesia de São Luís de Mostardas, do continente do Rio Grande, que eles (...) da Irmandade (...) compromisso junto o qual (...) confirmação de Vossa Alteza (...)”.<sup>10</sup> Na pesquisa realizada no arquivo de São José do Norte, para vasculhar vestígios sobre a referida irmandade, nos poucos documentos ainda restantes do século XIX, apareceram entre os ofícios apenas as irmandades Almas e Sacramento. Os testamentos de Manoel e de Roza, principalmente, apontam para a permanência da Irmandade do Rosário no começo do XIX. No ano de 1859, existiriam duas irmandades em Mostardas: Santíssimo Sacramento e São Luiz, ambas com compromissos regulares e aprovados.<sup>11</sup> E a Irmandade do Rosário? Teria deixado de executar suas atividades por algum período? Talvez por isso seja difícil encontrar documentos; talvez ela tenha deixado de existir oficialmente.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Mostardas, fundada no século XVIII, mantém-se até a atualidade a partir do ensaio de pagamento de promessas ou ensaio de quicumbi, que é um ritual religioso afro-católico em que homens negros dançam e cantam por aproximadamente 12 horas, do pôr do sol ao raiar do dia, em agradecimento a um pedido atendido pela santa. A origem de tal ritual remonta ao período da escravidão, época em que, segundo relatos, a santa apareceu

---

<sup>9</sup> Não encontramos nenhuma documentação da irmandade dessa data, mas ela é mencionada por alguns sítios eletrônicos, como o da pesquisadora Marisa Guedes, 2009.

<sup>10</sup> Requerimento dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de São Luiz de Mostardas, 1804. Fundação Biblioteca Nacional, Conselho Ultramarino, Brasil - Rio Grande do Sul, caixa 7, n. 52. Disponível em: [http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=019\\_RS&PagFis=4965&Pesq=](http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=019_RS&PagFis=4965&Pesq=). Acesso em: 30 maio 2018. Os trechos ilegíveis foram sinalizados com “(...)”.

<sup>11</sup> Relatórios dos presidentes das províncias brasileiras, 1859, n. 2. Fundação Biblioteca Nacional, Império (RS) - 1830 a 1889. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=252263&pagfis=1707&url=http://memoria.bn.br/docreader#>. Acesso em: 30 maio 2018.

na beira do mar, deu as mãos a um negro e a ele ensinou todas as danças e cânticos, que foram transmitidos pela oralidade e pela observação dos atuais dançantes da irmandade. A fé na santa e os percursos que os camponeses negros realizam, especialmente com o ensaio, estendem simbolicamente o território negro pelo litoral. Assim, como a Irmandade do Rosário existe desde o século XVIII, o ensaio pode ter surgido durante a escravidão. As narrativas apontam que a santa ensinou as danças e os cantos para um negro e assim, através da oralidade e da observação, o ritual existe até a atualidade.

Moreira (2016), ao analisar a apropriação negra do espaço católico em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, traz um requerimento realizado por João Francisco Bernardo, um africano, liberto, ao chefe da polícia, em 25 de outubro de 1850. João pedia autorização para realizar seu ensaio “para a dança que costuma sair pelo Natal com o nome de quicum-bi”. Acrescentou que se comprometia a não fazer “bulha” ou “algazarra”. Quanto à localização, informou que o ensaio seria no terreno de sua casa, no Beco do Rosário. Sobre a data e o horário, apontou que seriam realizados somente no domingo e nos dias santos, das 16 às 18 horas. Declarou ainda que “seus ensaios são decentes para poder dançar em casa de famílias particulares pelo Natal”.

Em Mostardas, a irmandade, fundada durante o século XVIII, foi dividida em quatro grupos, de acordo com relatos quilombolas: Irmandade do Rincão de Cristóvão Pereira, Irmandade de Casca, ambas já findadas, Irmandade dos Teixeiras e Irmandade de Tavares. O fim das duas irmandades (Casca e Cristóvão Pereira) é explicado pelo fato de que não há jovens nas comunidades para assumir o ensaio. Lobo (2010, p. 84) comenta que a Irmandade do Rincão do Cristóvão Pereira foi extinta devido ao falecimento dos guias e à falta de pessoas treinadas para assumir as caninhas.<sup>12</sup> Desse modo, a ausência de um substituto para ocupar a chefia foi determinante para a desarticulação do grupo. Entretanto, a autora argumenta que o fim da irmandade não impediu que ainda haja devotos, dançantes e promessas a serem pagas. No Limoeiro, também não há mais a prática do ensaio.

Grigio (2016) investiga a trajetória da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e de alguns integrantes, no período compreendido entre o final do século XIX e o começo do XX, na localidade de Santa Maria, região

---

<sup>12</sup> A caninha é um instrumento semelhante a um reco-reco, usado pelo guia geral. No ensaio, os irmãos formam duas filas, em frente ao altar. Em frente a cada fila está o guia geral, que começará as cantigas e as danças que os demais irmãos seguirão.

central do Rio Grande do Sul. Segundo o autor, as irmandades eram associações religiosas que tinham como uma das principais finalidades a devoção a um santo. Sobre o compromisso das irmandades, o autor informa que era um estatuto que continha as obrigações e os benefícios de cada um dos membros. No caso da Irmandade do Rosário de Mostardas, não é possível identificar obrigações e direitos, nem seus membros, pois o compromisso apenas é citado, porém a existência/resistência da irmandade na atualidade possibilita compreender como ela é acionada, na contemporaneidade, por seus devotos.

Ao analisar as devoções e irmandades na Bahia setecentista, Reginaldo (2005) destaca que a devoção a Nossa Senhora do Rosário, entre pretos cativos e forros, remonta ao século XVII. A autora refere que, na matriz da Conceição da Praia, o compromisso aponta angolas e crioulos como construtores e patrocinadores da capela do Rosário, erigida no final do século XVII. Além disso, estes eram dois grupos que deveriam ocupar os cargos de juiz e juíza e as demais funções diretivas mais importantes da irmandade. Essa situação era recorrente em Salvador, onde angolas e crioulos tinham, nas palavras da autora, o “privilegio étnico”, e prossegue no século seguinte: das 17 irmandades identificadas pela autora, no século XVIII, dedicadas ao culto de Nossa Senhora do Rosário, no arcebispado da Bahia, nove privilegiavam angolas e crioulos nos cargos de direção.

Segundo Grigo (2016), a devoção a Nossa Senhora do Rosário foi sendo construída por centenas de anos, até sua consolidação como principal padroeira da população negra da América portuguesa e do Brasil imperial. Para o historiador, as irmandades eram importantes mecanismos de solidariedade, ajuda mútua, manutenção ou constituição de identidades, e ainda de novas releituras diante da escravidão para a população negra. Voltemos nosso olhar para o litoral do Rio Grande do Sul: a localidade enfrentou problemas relacionados à dificuldade de circulação de pessoas e de meios de locomoção e parecia ter sido esquecida pelas autoridades. Tudo isso gerou uma necessidade de que homens e mulheres escravizados se unissem diante da fé em Nossa Senhora do Rosário para enfrentar todas as agruras da escravidão e as dificuldades após a entrada pela estreita porta da liberdade. A Irmandade do Rosário, portanto, foi uma importante rede da população escravizada e liberta.

Ao investigar a Bahia, Reis (1991) destaca que existiam irmandades poderosíssimas, cujos membros pertenciam à nata da elite branca colonial. No topo dessas irmandades, estavam as Santas Casas de Misericórdia. No compromisso da Misericórdia de Lisboa, de 1618, o mesmo que regia na Bahia, constava que os membros deveriam ser alfabetizados e “abastados

de fazenda” e a proibição da presença de trabalhadores manuais. Além das Santas Casas, as irmandades da Ordem Terceira, destacando as de São Francisco e do Carmo, também eram frequentadas por aristocratas. O autor usa o termo “irmãos de raça” para relatar as divisões das irmandades: de pretos, de pardos e de brancos. Porém, as mais numerosas eram formadas pelos “homens de cor” (crioulos, mulatos e africanos). No caso das irmandades africanas, elas dividiam-se de acordo com a etnia de origem dos seus membros.

As irmandades possibilitavam a tessitura de solidariedades entre seus membros, conforme aponta Reis (1991). No caso da Irmandade de Rosário de Mostardas, nota-se que essa solidariedade resiste até a atualidade entre os fiéis. Outro trabalho importante para pensarmos a Irmandade Nossa Senhora do Rosário é o de Muller (2008, p. 267), que destaca que a irmandade de Porto Alegre foi fundada em 1786, quando cerca de 220 pessoas, a maioria negras, assinaram a ata de fundação. A irmandade preocupava-se com a questão educacional e com a ideia de formação de pecúlio, que foi estimulada, visando que os escravizados pudessem comprar a carta de alforria; além disso, foram construídas, ao redor da igreja, casas para moradia e para pequenos estabelecimentos comerciais. Diante do apoio e da rede de solidariedade formada pelos membros da irmandade, a autora notou que havia uma quantidade significativa de bens nos testamentos pesquisados.

Retornando ao tempo da escravidão, ao analisar os documentos dos Campos da Caieira, em Mostardas, onde atualmente residem os remanescentes quilombolas de Teixeiras, notou-se que tanto Manoel Teixeira como Roza Tereza de Jesus mencionaram Nossa Senhora do Rosário e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em seus testamentos. No testamento, Manoel menciona: “por me salvar e remir Nossa Senhora do Rosário”.<sup>13</sup> Por sua vez, Roza informa que era católica e devota de Nossa Senhora do Rosário. Na hora de registrar suas últimas palavras, a fiel deixou algumas doações àqueles escravizados que a acompanharam em vida; alguns, senão todos, possivelmente eram devotos da mesma santa. Uma fé que sobrevive até os dias de hoje, tanto por quilombolas, camponeses negros e outros membros da região, inclusive brancos. De acordo com as últimas vontades de Roza:

---

<sup>13</sup> Testamento de Manoel Teixeira Batista, 1818b. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras, documento n. 14.

Declaro que chegando a hora do meu fim que espero todos os instantes e do meu falecimento, o meu corpo será hábito de São Francisco acompanhado do meu reverendo vigário e mais sacerdotes que se acharem e das *Irmandades Almas, Sacramento e Nossa Senhora do Rosário* e a todos se dará esmolas ao estilo e os reverendos sacerdotes celebrarão missas de corpo presente e continuarão até o sétimo dia e o meu reverendo pároco cantará a missa de óbito e sétimo dia, a todos se dará a esmola costumeira.<sup>14</sup>

Dos três irmãos, Manoel e Roza citam a santa e a Irmandade Nossa Senhora do Rosário entre suas últimas palavras. Infelizmente, conforme exposto anteriormente, há uma lacuna de documentos escritos sobre a Irmandade do Rosário, em Mostardas. Na década de 1960, encontramos referência no livro tombo da igreja de Mostardas sobre a atuação da Irmandade de “morenos”, época em que o padre Simão Moser, que dirigiu a paróquia entre 1951 e 1982, proibiu as manifestações de ensaio de promessa e regulou a festa do Rosário. A festa de Nossa Senhora do Rosário teria sido suspensa “devido aos abusos que haviam se introduzido, culminando com excessos de beber”. E, por isso, a festa de 1963 somente foi autorizada com as seguintes condições:

1. O responsável pela festa seria o padre vigário, o festeiro só poderia organizá-la de acordo com tudo e por tudo com o padre. Os tradicionais ensaios não seriam permitidos devido aos grandes abusos que se deram no lugar. A promessa do ensaio se substituíria pela promessa de uma santa missa.
2. Os donativos arrecadados, descontada a despesa módica da banda e jaquetas, seriam entregues ao vigário ou comissão de obras da igreja.
3. A festa seria celebrada dentro do mês de outubro. (apud Guedes, 2009)

Nota-se que houve uma tentativa de proibição dos ensaios de promessas realizados pela irmandade e de regramentos na festa do Rosário. De acordo com as novas normas, o promesseiro (aquele que tem seu pedido atendido pela santa e chama a irmandade para pagar a promessa) deveria substituir o ensaio por uma santa missa. Este ponto nos remete para uma tentativa de apagar a história de um ritual que surgiu durante a escravidão e que, pela oralidade, perpassou gerações de famílias negras. A festa e o ensaio são dois momentos distintos de devoção a Nossa

---

<sup>14</sup> Testamento de Roza Tereza de Jesus, 1826. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Arquivo Particular do Campo dos Teixeira, documento n. 8 (grifo nosso).

Senhora do Rosário. O ensaio envolve um momento entre a irmandade e Nossa Senhora do Rosário, sem a participação direta da igreja católica. Retornando às orientações do padre, a festa do Rosário de 1963 deveria também ser adaptada às novas exigências do pároco; com isso, há uma minimização do festeiro, geralmente uma pessoa negra da comunidade, pois o responsável pela festa deveria ser o padre vigário. Os donativos arrecadados para a festa deveriam ser entregues ao vigário ou à comissão de obras da igreja, descontando apenas os gastos com a banda e com a jaqueta. Além disso, o festejo deveria ser realizado no mês de outubro.

Sobre a proibição dos ensaios, Lobo (2010, p. 89-90), ao analisar a Irmandade de Rosário de Tavares,<sup>15</sup> comenta que escutou relatos sobre a censura ao ritual pelos padres católicos de Tavares, por um determinado período, não datado pelos informantes. Provavelmente, essa interdição ocorreu na década de 1960, conforme documento analisado anteriormente. Leite (2004, p. 172), por sua vez, ao analisar a comunidade remanescente quilombola de Casca, traz o depoimento de dona Adolfina, remanescente quilombola, que, com uma expressão muito triste e saudosa, lembra que um padre católico proibiu o ensaio, alegando que o ritual era “coisa de batucaria”. Por coincidência ou não, no final da década de 1970, a festa do Rosário começou a ser realizada dentro dos campos dos Teixeiras, na capela que recebeu o mesmo nome da santa. A capela foi construída, segundo relatos dos quilombolas, no período em que as plantações de cebola rendiam ótimos lucros para os camponeses negros. O terreno onde foi erguida a capela fazia parte de uma sobra de terras dos Teixeiras. Dona Osvaldina da Costa Carneiro conta que seu pai foi o festeiro da primeira festa do Rosário realizada nos Teixeiras. Segundo lembra, o chão foi benzido, mas naquele momento a festa foi organizada no campo, pois não havia nenhuma obra. Porém, as arrecadações do festeiro foram tão grandes que foi possível começar a construção da capela. Dona Osvaldina e sua filha Magda, ambas quilombolas de Teixeiras, contam sobre a primeira festa do Rosário em Teixeiras.

**Magda:** O que eu sei, em que ano foi? Foi no mesmo ano da Marisa, foi mil novecentos e... que foi a primeira festa que o vô fez.

**Dona Osvaldina:** A primeira eu não tinha a Marisa, tinha? Não, eu não tinha. A Marisa tinha nove meses. A primeira festa? Marisa está com 40. A Marisa

---

<sup>15</sup> Tavares emancipou-se de Mostardas em 1982. A Irmandade do Rosário de Mostardas, ao passar dos séculos, dividiu-se em, pelo menos, quatro: Teixeiras, Casca, Rincão Cristóvão Pereira (município de Mostardas) e Tavares (município de Tavares).

tinha... Eu não tinha a Marisa na primeira. A Marisa nasceu em abril e a festa foi em janeiro, dia 6 de janeiro. Que data?

**Magda:** Pois então aquilo foi em setenta... a Marisa é de setenta e nove?

**Dona Osvaldina:** Quarenta. A Marisa fez quarenta agora em abril.

**Claudia Daiane:** Então de setenta e oito.

**Magda:** É, tá certo, setenta e oito, o Marquinho é de oitenta.

**Dona Osvaldina:** Foi o ano da primeira festa.

**Claudia Daiane:** A primeira festa aqui nesta capela?

**Magda:** Mas, ainda não tinha a igreja.

**Claudia Daiane:** Não tinha igreja? E onde foi feita?

**Magda:** Era no campo, feita em campo aberto, não é mãe?

**Magda:** E os festeiros foram o Dorival e a Elita.

**Claudia Daiane:** S. Dorival? Os pais dela.

**Magda:** Eles fizeram a festa, não é mãe? Com aquele dinheiro arrecadado, porque antes as festas eram lá em Mostardas, eles iam fazer lá. Com este dinheiro arrecadado desta festa, até foi no dia 6, dia 6 de janeiro?

**Dona Osvaldina:** A primeira festa?

**Magda:** Isto, de mil novecentos e setenta e nove.

**Dona Osvaldina:** A segunda festa eu sei que foi dia 6 de janeiro, a segunda, a primeira eu não lembro quando foi a data, mas foi em janeiro.

**Magda:** A mãe diz a primeira e a segunda por que a primeira que ele (vô) fez aqui não tinha a igreja, com o dinheiro da arrecadação desta festa.

**Dona Osvaldina:** Deu para ele fazer duas festas.

**Magda:** Deu para fazer. Já que arrecadou um dinheiro bom desta primeira festa o seu Dorival vai continuar ele e a dona Elita, os mesmos festeiros. E com o dinheiro arrecadado nós vamos fazer a capela e eles vão ser os primeiros festeiros da capela.

**Claudia Daiane:** E por que esta festa foi festa aqui e não em Mostardas, pois era sempre em Mostardas a festa? Vocês iam lá? Os Teixeiras iam lá? Quem eram os festeiros? Também daqui de Teixeiras?

**Magda:** Iam lá.

**Dona Osvaldina:** Meu vô foi festeiro lá, mas não lembro, não sei se eu era nascida. O pai do pai, do meu pai, que era o vô Arnaldo, ele foi festeiro lá em Mostardas, meu tio, da madrinha Minda, como nós chamamos, também foi festeiro em Mostardas, falecido seu Gerônimo, foi festeiro em Mostardas. (Carneiro, 2016b)

Pelos depoimentos das quilombolas, nota-se que a memória foi acionada sobre a primeira festa e as lembranças foram organizadas a partir do nascimento de Marisa, filha de dona Osvaldina. Pela sua narrativa, na segunda festa organizada pelo seu pai, seu Dorival, Marisa tinha nove

meses de idade. Anteriormente à festa nos Teixeira, o evento era realizado em Mostardas, mas as informantes não sabem o porquê da mudança de localidade. A primeira festa foi organizada em campo aberto, pois a capela somente foi construída a partir das doações arrecadadas. Cruzando as informações, ressalto que no final da década de 1970, começo dos anos 1980, o plantio de cebola rendeu bons lucros aos camponeses negros, conforme relatos dos quilombolas, talvez por isso puderam fazer boas contribuições a seu Dorival.

Sobre os festeiros de Nossa Senhora do Rosário em Mostardas, as quilombolas informam que muitos eram parentes e conhecidos negros de Teixeira. Dona Osvaldina cita seu avô, seu Arnaldo, além de tios; já Magda menciona os pais do seu Ênio, que atualmente é membro da Irmandade de Rosário de Teixeira. Destaco que o festeiro de 2016 foi Cristiano Silva, também membro da mesma irmandade. Nota-se, portanto, que essa função geralmente é cumprida por sujeitos negros e há uma relação entre festeiros e membros da irmandade.

A fé na santa está presente no dia a dia dos camponeses negros. Magda Carneiro e sua mãe, dona Osvaldina da Costa Carneiro, comentam sobre o livro que o festeiro da Festa do Rosário leva nas casas dos féis para arrecadar doações para o evento. Em Mostardas, a festa de Nossa Senhora do Rosário ocorre anualmente, na segunda semana do mês de janeiro, na capela católica localizada nas terras da comunidade remanescente quilombola de Teixeira, construída no começo da década de 1980. Durante os dois dias de evento (que inclui missa, novena, almoço, jantar, leilões e bailes), a comunidade de Teixeira recebe a vizinhança, incluindo os quilombolas da região.

**Claudia Daiane:** Tu falaste que as pessoas pegam o livro de doações que tem a imagem (da santa) e circulam pela casa, pela plantação. O que se pede para Nossa Senhora do Rosário? Tu falaste da plantação...

**Magda:** Eu vou contar por mim, a mãe passou, de certo passaram para ela. Eu agradeço, eu gosto de levar nas peças da minha casa, pedindo para abençoar minha casa, minha horta.

**Dona Osvaldina:** Para ela abençoar e agradecer a visita dela, que está nos visitando, a imagem da santinha.

**Magda:** Eu acho que isso é uma tradição não só minha, mas também de todos os outros moradores. Nós gostamos de pegar a imagem que tem na capa do livro. Eu gosto de levar até a horta, agradecer as plantações que eu tenho e pedir também pela minha saúde. Assim como se fosse uma visita, ali naquela imagem, eu boto como se fosse uma visita ilustre. Porque eu também sou muito devota a Nossa Senhora do Rosário. Agradeço muito a ela por tudo. Acho que

tem muitos outros aqui também, e isso eu acho que foi passado de geração em geração, por que somos bem, bem devotos. Nós temos até a imagem de Nossa Senhora Aparecida também ali na capela, mas o pessoal é bem devoto de Nossa Senhora do Rosário. (Carneiro, 2016b)

Pelos relatos das quilombolas, nota-se que a presença do livro de doações com a imagem de Nossa Senhora do Rosário é tratada com muito respeito e nessa ocasião se agradece e se faz pedidos à santa. Quando o livro circula pela propriedade dos camponeses negros, esse momento é visto como uma proximidade com a santa; é uma “visita ilustre”, com quem se conversa diretamente, agradecendo pelas plantações. Este agradecimento é muito importante, pois a horta farta garante o sustento de toda família. Além disso, os devotos agradecem pela saúde. Notei que essa proximidade com a santa, sem a intermediação da igreja católica, é muito importante na relação dos fiéis, pois estreita os laços com a santa. Outro momento de proximidade, sem intervenção direta da igreja católica, ocorre na realização do ensaio de pagamento de promessas.

Magda Carneiro informa que antigamente os padres iam aos Teixeiras para fazer missas. Os padres deslocavam-se a cavalo e realizavam as missas em galpões ou embaixo das figueiras. A partir de então, ela acredita que os camponeses negros se organizaram para construir uma capela. E dona Osvaldina acrescenta que a festa do Rosário não foi realizada em alguns anos, mas desconhece o motivo. Do mesmo modo, relembra que o ensaio ficou paralisado por um período.

Retornando à questão da transferência da festa para o interior das terras dos camponeses negros, a maioria dos entrevistados não sabia informar o motivo. Há várias explicações que apontam para a existência de famílias negras como responsáveis por essa mudança: sendo uma santa dos negros, deveria estar na terra de negros.

A festa do Rosário ocorre até a atualidade, sempre na segunda semana do mês de janeiro, nas sextas e sábados. A mudança do mês, de outubro para janeiro, é resultante da necessidade de mão de obra para os períodos de plantio de cebola, em outubro. Sobre os dias escolhidos serem sexta e sábado, a decisão está ligada à necessidade da comunidade em pensar naqueles devotos que não residem mais na localidade e que necessitam viajar para trabalhar na segunda-feira seguinte.

Nos dias 8 e 9 de janeiro do ano de 2016, participei da festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada na capela que recebeu o mesmo nome da santa, localizada na comunidade remanescente quilombola de Teixeiras. No começo da noite, comecei a avistar os ônibus e os carros que passavam

em direção à capela de Nossa Senhora do Rosário. Notei que a festa reunia uma grande quantidade de pessoas de fora da comunidade.

Pelos roteiros dos ônibus que fizeram o trajeto até a festa, percebe-se o envolvimento da vizinhança. Foram realizados dois roteiros diferentes para cada dia. No dia 8, o trajeto consistia em passar pela rodoviária de Mostardas, pelo centro comunitário, pelo beco dos Colodianos (onde há uma comunidade remanescente quilombola) e pelo beco da Serraria Pires. No dia 9, o ônibus passaria em Tavares (onde há as comunidades quilombolas Capororocas e Olhos d'água), passando pelo Rincão e pelo beco do Pierre; seguiria o trajeto entrando em Casca (onde há a comunidade quilombola de Casca), passando pela Solidão, Povos, São Simão, beco dos Colodianos e beco dos Domingos, rodoviária de Mostardas, passando na Serraria Pires. Além dos participantes que chegaram em ônibus disponibilizados pela organização da festa, outros desses veículos chegaram, principalmente no sábado, e muitos carros, que trouxeram antigos moradores, que atualmente residem longe da comunidade. Desde aqueles que foram residir em outra comunidade, como Casca, até os que foram morar em outros centros urbanos, como Porto Alegre.

De acordo com o texto do folder da festa de Nossa Senhora do Rosário em 2016, o convite se deu da seguinte maneira:

A diretoria, festeiros e alferes da capela Nossa Senhora do Rosário de Teixeira convida V.S.<sup>a</sup> e Exma. família para a festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário, que se realizará nos dias 8 e 9 de janeiro de 2016.

A diretoria da capela, os festeiros Cristiano da Silva e Claudia R. de Souza Santos, quilombolas de Teixeira, responsáveis pelas arrecadações e organização da festa de 2016, e os alferes, Jorge Luiz Costa Machado e Evelin Figueira da Silva, dois jovens quilombolas escolhidos pelos festeiros para ajudarem na organização da festa, fizeram o convite para o evento. Ao serem indagados sobre as funções do festeiro, as quilombolas Magda e dona Osvaldina informam que, em Teixeira, um casal é escolhido e cabe à dupla visitar as casas de todos os católicos da comunidade para solicitar as contribuições, com o livro de doações que tem a imagem da “santinha”. Conforme foi analisado, os fiéis gostam de pegar o livro e andar pela casa, pelo galpão e pelas plantações para pedir a benção de Nossa Senhora de Rosário. Após fazerem as doações, assinam o livro. Outra função dos festeiros é a escolha dos alferes, que são jovens solteiros que devem ajudar na organização e, no dia da festa, carregar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. A dupla de festeiros para a próxima festa

é escolhida a partir de um sorteio. Num copo, coloca-se o nome de três casais da comunidade, indicados pelos festeiros atuais; no outro copo, há três papéis, sendo um com o nome de “festeiro”. Magda conclui: “a tradição aqui é colocar festeiros negros”.

Além das funções mencionadas, ainda há o casal representante e nove casais de noveneiros, responsáveis pela novena no segundo dia da festa. Cristiano Silva, um dos festeiros de 2016, explica as suas funções:

**Claudia Daiane:** O que faz um festeiro na festa de Nossa Senhora do Rosário? Quais as suas funções?

**Cristiano Silva:** A função do festeiro na festa de Nossa Senhora do Rosário é assim... eles fazem um sorteio e tiram um festeiro e aquele festeiro vai trabalhar o ano todo pedindo esmola, organizando para fazer a festa da Nossa Senhora do Rosário. Ele arruma conjunto, organiza a função da comida, faz toda a organização. Faz a festa, eles conferem o dinheiro, faz a contagem, tiram os gastos da festa e o outro vem com a conta do banco que é para fazer renovação da capela, pintar, telhado. E sai, não sei se sete ou dez por cento para o padre e o resto fica para a capela comprar cadeira, comprar isso, aquilo. A função do festeiro é convidar o pessoal, pedir e, quando chega o dia da festa, receber o pessoal. (Silva, 2018)

De acordo com Cristiano, o festeiro trabalha durante o ano todo organizando a festa, procurando o conjunto musical, organizando a alimentação, as atrações etc. Para isso conta com as esmolas dos demais devotos. Parte do dinheiro arrecadado na festa é repassada para o padre, possivelmente para a paróquia, e o restante fica na capela, para ser utilizado na manutenção. Desse modo, a festa permite que a capela construída pelos Teixeira, no começo da década de 1980, permaneça até a atualidade e com melhorias, como a construção de um amplo salão, onde são servidas as refeições e realizados os bailes.

Nos dois dias, fui à festa na companhia da família do Márcio Carneiro, sua mãe, dona Osvaldina, seu pai, seu Chico, suas irmãs, Magda e Marisa, e cunhados e sobrinhos. No dia 8, ao chegarmos à capela, a novena já estava sendo realizada pelo padre Gil. A capela estava lotada. Em seu interior, além da imagem de Nossa Senhora do Rosário, havia Nossa Senhora Aparecida e um quadro com os apóstolos negros. Após a novena, fomos para um salão amplo, ao lado da capela, onde foi servido um jantar farto. Após a refeição, começou a música ao vivo, que permaneceria durante boa parte da madrugada.

O espaço interno da capela foi pequeno para os fiéis que escutavam o padre Gil. Alguns ficaram tentando ver e escutar a missa pelo lado de fora

e outros aguardavam no salão. Pelos presentes na primeira noite de festa, é possível perceber que a maioria era composta por negros, isso possivelmente é explicado pelo fato de que, como Magda Carneiro lembrou, a festa reúne muitos familiares dos Teixeiras.

No dia 9, após a novena, os fiéis carregaram a imagem de Nossa Senhora do Rosário da capela até ao salão, ante a realização de uma pequena procissão. Na Figura 1, podemos perceber a presença de algumas pessoas não negras carregando a imagem da santa, mas ao fundo nota-se a grande presença dos negros. O festeiro Cristiano Silva aparece na imagem, à frente, segurando o suporte que carrega a santa. A procissão foi acompanhada pela Irmandade do Rosário de Teixeiras, que fez uma apresentação. Cristiano Silva comenta que a participação da Irmandade de Teixeiras na festa ocorreu por ele ser devoto da santa, membro da irmandade, juntamente com seu pai, seu João Manoel, e com seu tio, seu Hirto. Ele argumenta que não é comum a irmandade participar da festa, mas que decidiu incluir a apresentação. Além disso, afirma que Teixeiras possui o grupo do ensaio, que deveria estar presente em todas as edições da festa, pelo menos na procissão.

A imagem é emblemática, pois, segundo Cristiano Silva, a Irmandade do Rosário, com seu grupo de ensaio, não costuma participar da festa, embora eles sempre estivessem presentes, como devotos da santa. Na Figura 2, podemos perceber a presença do guia geral (responsável por começar as cantigas e as danças), seu Jaci (na primeira fileira, à direita), que ajuda Cristiano Silva; o outro guia geral é seu Luís Faustino (primeira fileira, no meio), que dança também na Irmandade de Tavares; no tambor, está o pai de Cristiano, seu João Manoel (primeira fileira, à esquerda), filho de Antônio Zabela, guia geral e rei Congo, reconhecido pela comunidade negra como um dos “grandes do ensaio”; atrás, estão seu Ênio e seu irmão.

Cabe pontuar que o ensaio possui o rei do Congo e a rainha Ginga; embora nosso foco neste artigo seja a festa, é importante analisar esses personagens. Souza (2002), ao analisar a coroação dos reis negros no Brasil, afirma que as festas que celebravam santos padroeiros ajudaram na consolidação da identidade das comunidades negras. Para a autora, as irmandades atendiam aos interesses de seus membros, mas também da sociedade senhorial, sendo um instrumento de controle sobre os negros. Destaca que os africanos foram separados de seu mundo e das pessoas que davam sentido a sua existência pessoal; assim, buscando um novo sentido para sua vida, reagruparam-se, formando novos laços e identidades, e com isso tornaram-se malungos durante a travessia do



**Figura 1** – Procissão de Nossa Senhora do Rosário, da capela até o salão de festas. Foto: Cláudia Daiane Garcia Molet, janeiro de 2016.



**Figura 2** – Apresentação da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, de Teixeira, na festa do Rosário. Foto: Cláudia Daiane Garcia Molet, janeiro de 2016.

Atlântico, companheiros de senzala, integrantes de corporações de trabalho ou ainda irmãos de Nossa Senhora do Rosário. Nas irmandades, o perfil dos membros foi tornando-se mais homogêneo, integrando africanos de nações diferentes e, aos poucos, os diferentes reis de nação deram lugar ao rei de Congo, “na medida em que as diversidades foram sendo apagadas em favor de uma identidade comum, historicamente construída, de negros católicos”.

Segundo Moreira (2016), a rainha Ginga era uma referência à rainha quibundu Nzinga Mbundi, do reino do Ndongo (parte da Angola atual). No século XVII, Nzinga resistiu ao avanço português a partir de uma grande aliança com povos que outrora eram inimigos ferrenhos. O autor traz a história de Maria José, uma preta forra, rainha Ginga, da nação Angola, que no ano de 1850 informou que sua licença obtida para brincar “ao modo de suas nações” havia sido cassada. Maria comenta que, até então, o brinquedo era realizado em algumas residências na rua do Rosário, porém sugeria que fossem deslocados para a rua da Várzea. Maria José teve seu pedido atendido, desde que fossem realizados fora da área central, pois havia muitas reclamações da vizinhança, em decorrência dos barulhos do batuque. Notamos, desse modo, que a presença da rainha Ginga remonta ao período da escravidão, assim como a do rei do Congo.

Retornando à festa, destaca-se que é um momento em que se percebe uma rede de fé, de parentescos e de solidariedade, conforme argumenta a quilombola Magda Carneiro:

**Magda Carneiro:** às vezes, a festa dos Teixeira não é tanto daqui, vêm moradores daqui, mas vem muita gente de fora, porque é tudo parente, tem parente que mora em Porto Alegre, Viamão, Pelotas, São José do Norte, Rio Grande. E eles vêm tudo, pois já sabem que é em janeiro. (Carneiro, 2016a)

Conforme Magda e outros quilombolas relataram, a festa do Rosário é um momento de encontro de parentes que estão fora da comunidade, como em Porto Alegre, Viamão, Pelotas e São José do Norte; afinal, “é tudo parente”. A festa também é um momento de pagamento de promessas, não da mesma maneira que no ensaio. Edmara Silva, quilombola de Teixeira, relata que quando sua filha adoeceu, ela fez uma promessa à santa de que, se a menina ficasse curada, decoraria o salão da igreja no dia da festa do Rosário; e assim ela fez. Desse modo, percebe-se que a fé na santa está presente no dia a dia do litoral negro e que os ajuda nos momentos de desespero.

Desse modo, a fé em Nossa Senhora do Rosário remonta ao século XVIII, época da fundação da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Mostardas, e resiste até a atualidade com a festa e o ensaio. Esse sentimento une o campesinato negro litorâneo do Rio Grande do Sul, que em momento de desespero vê na santa a única solução e roga por sua saúde e pelos seus, pela terra, por uma boa colheita. As redes são acionadas e reconectadas em cada festa, em cada ensaio.

## Fontes

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Arquivo Particular do Campo dos Teixeiras Fundação Biblioteca Nacional. Império (RS) – 1830 a 1889; Conselho Ultramarino, Brasil - Rio Grande do Sul

## Referências

- ANJOS, J. C. G. dos (coord.). Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade quilombola do Limoeiro – Palmares do Sul (RS). Porto Alegre, 2009.
- BARCELLOS, Daisy Macedo de et al. *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- BITENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. *Maçambique de Osório – entre a devoção e o espetáculo: não se cala na batida do tambor da Maçaquaia*. 2006. 442 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- CARNEIRO, Magda. *Magda Carneiro: depoimento* [jun. 2016]. Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet. Mostardas: Residência da família, 2016a.
- CARNEIRO, Osvaldina Dias; CARNEIRO, Magda. *Osvaldina Dias Carneiro; Magda Carneiro: depoimento* [jun. de 2016]. Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet. Mostardas: Residência da família, 2016b.
- GOMES, Flávio dos Santos. *História dos quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GRIGIO, Ênio. “No alvoreço da festa, não havia corrente de ferro que os prendesse, nem chibata que intimidasse”: a comunidade negra e a Irmandade do Rosário (Santa Maria, 1873-1942). 2016. 305 f. Tese (Doutorado em História) – Unisinos, São Leopoldo, 2016.
- GUEDES, Marisa. *Ensaio de promessa*. Porto Alegre: 2009. Disponível em: <http://marisaguedeshistoriadora.blogspot.com/2009/05/ensaio-de-promessa.html>. Acesso em: 10 maio 2018.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica: revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA)*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.
- LOBO, Janaina Campos. *Entre gingas e cantigas: etnografia da performance do ensaio de promessa de Quicumbi entre os morenos de Tavares, Rio Grande do Sul*. 2010. 157 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- MELLO, Josemir Camilo de. *Cultura, memória coletiva e identidade étnica na ciranda de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande - PB)*. In: Encontro Nacional de História Oral, 10., 2010, Recife. Anais eletrônicos... Recife: UFPE, 2010. Disponível em: [http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/recursos/anais/2/1269032135\\_ARQUIVO\\_CULTURA\\_MEMORIALCOLETIVAEIDENTIDADEETNICANACIRANDADECAIANA.pdf](http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/recursos/anais/2/1269032135_ARQUIVO_CULTURA_MEMORIALCOLETIVAEIDENTIDADEETNICANACIRANDADECAIANA.pdf). Acesso em:

- 15 de jun. 2012. MOLET, Claudia Daiane Garcia. *Parentescos, solidariedades e práticas culturais: estratégias de manutenção do campesinato negro no litoral negro do Rio Grande do Sul (do século XIX ao tempo presente)*. 2018. 296 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. “E se fazendo a adivinhação da peneira caíra no preto acusado”: lideranças etnorreligiosas numa sociedade escravista. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (org.). *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- MULLER, Liane Susan. As contas do meu rosário são balas de artilharia. In: SILVA, Gilberto Ferreira; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (org.). *RS NEGRO: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2008. p. 262-271.
- PRASS, Luciana. *Maçambiques, quicumbis e ensaios de promessa: musicalidades quilombolas do sul do Brasil*. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. *Identidade quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Beco dos Colodianos, Rio Grande do Sul*. 2011. 160 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos anjolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. 244 f. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas, 2005. Disponível em: [http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279889/1/Reginaldo\\_Lucilene\\_D.pdf](http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/279889/1/Reginaldo_Lucilene_D.pdf). Acesso em: 10 maio 2018.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- SILVA, Cristiano. *Cristiano Silva: depoimento [maio 2018]*. Entrevistadora: Claudia Daiane Garcia Molet. Mostardas: Residência da família, 2018.
- SILVA, Paulo Sérgio da. *Políticas públicas e mediação social na comunidade remanescente de quilombos de Casca – Mostardas, RS*. 2007. 90 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *A gente da Felisberta: consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral sul rio-grandense no pós-emancipação (c.1847-tempo presente)*. 2013. 467 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

---

Recebido em 30/4/2019  
Aprovado em 4/9/2019

## Ruth Guimarães

### Uma romancista negra na imprensa brasileira dos anos 1940

Ruth Guimarães: a black novelist in the 1940s Brazilian press / Ruth Guimarães: una novelista negra en la prensa brasileña de los años 1940

---

#### Silvio D'Onofrio

Doutor em História Social pela  
Universidade de São Paulo (USP)  
opeltrezero@gmail.com

---

#### RESUMO

O artigo busca refletir sobre a trajetória da professora, pesquisadora, tradutora, jornalista, poetisa, contista e romancista Ruth Guimarães Botelho (1920-2014), especialmente sua aproximação com os meios jornalísticos da metade dos anos 1940, ambiente predominantemente composto por homens brancos, em um momento crítico para o trabalho intelectual, dada a censura imposta pela ditadura do Estado Novo.

*Palavras-chave:* Ruth Guimarães; imprensa; romance.

#### ABSTRACT

The article seeks to reflect on the trajectory of the teacher, researcher, translator, journalist, poet, short story writer and novelist Ruth Guimarães Botelho (1920-2014), especially her approach to the media of the mid-1940s, an environment predominantly composed of white men, at a critical moment for intellectual work, given the censorship imposed by the Estado Novo dictatorship.

*Keywords:* Ruth Guimarães; press; novel.

#### RESUMEN

El artículo busca reflexionar sobre la trayectoria de la profesora, traductora, periodista, poeta, escritora de cuentos y novelista Ruth Guimarães Botelho (1920-2014), especialmente su acercamiento a los medios de comunicación de la década de 1940, un ambiente predominantemente compuesto por hombres blancos, en un momento crítico para el trabajo intelectual, dada la censura impuesta por la dictadura del Estado Novo.

*Palabras clave:* Ruth Guimarães; prensa; novela.

Vista a partir da posteridade, a história de Ruth Guimarães Botelho (1920-2014) parece demonstrar apenas uma trajetória de sucesso e realizações. Mas é uma história, antes de tudo, ilustrativa das dificuldades impostas às mulheres, em geral, e às mulheres negras, em particular, em busca de sua independência – pela livre e universal condição de viver, enquanto ser humano, portanto dotada dos mesmos direitos dos demais, e também em busca de se estabelecer profissionalmente. Nesse sentido, os enfrentamentos pelos quais Ruth Guimarães teve que passar para ser respeitada como todo ser humano é digno de ser, e também para desenvolver sua carreira, na chamada Era Vargas, período em que se iniciou política e profissionalmente, pode-se considerar, largamente, como ainda não alterados em essência. Apesar da escassez na disponibilidade de fontes documentais, que por outro lado patenteiam o deliberado processo de apagamento da memória do protagonismo negro ante o poder estabelecido, majoritariamente branco, no início do século XX (Nascimento, 2008), pelos registros biobibliográficos e testemunhais, pode-se concluir, lamentavelmente, que muito ainda há que ser feito para que se possa afirmar que há equidade, respeito à igualdade de direitos entre as pessoas, tanto no Brasil de ontem quanto no de hoje. Por isso se verifica a necessidade de estudar trajetórias de vida como aquela que Ruth Guimarães construiu com tanto afincio.

Nascida em Cachoeira Paulista, São Paulo, Ruth Guimarães torna-se órfã aos 17 anos de idade e ainda na juventude passa a morar em São Paulo. Volta para o interior e, alguns anos mais tarde, em 1938, retorna definitivamente para a capital. Forma-se em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo e passa a colaborar em periódicos com artigos de crítica, reportagens, crônicas e contos. Seu primeiro texto publicado na grande imprensa ocorre em 1939, pelas mãos de Edgard Cavalheiro, colega de Ruth nos encontros diários ao redor do balcão da drogaria Baruel, no centro de São Paulo.<sup>1</sup> A autora rememora o auxílio recebido de Cavalheiro: “ele estava inventando um jornal, um jornal literário, e foi a primeira pessoa que escreveu alguma coisa minha porque ele publicou uma poesia”.<sup>2</sup> Em outro momento, mas ainda sobre o seu início de carreira e a figura de Edgard Cavalheiro, acrescentou Ruth Guimarães: “Parecia que levava a sério o que eu escrevia, não ensaiava para dizer que isso ou aquilo não prestava, e foi o primeiro a publicar versos meus, no antigo Roteiro. [...] [Posteriormente,]

---

<sup>1</sup> Para informações sobre o grupo da Baruel, ver: D’Onofrio, 2017.

<sup>2</sup> Intitulado “Caboclo”, o poema referido pela autora foi impresso à página nove da edição de número um de Roteiro: quinzenário de cultura, de 5 de maio de 1939 (Guimarães, 2010; 2013).

Roteiro continuou a publicar coisas minhas que estavam com o Edgard Cavalheiro” (Ruth..., 1946).

Sobre os encontros na drogaria Baruel, assim se referiu Ruth Guimarães a essas tertúlias, recuperando os laços de amizade entre o romancista mineiro Amadeu de Queiroz, então farmacêutico-chefe da Baruel, e novamente Edgard Cavalheiro: “E era lá a Baruel do velho Amadeu. Do velho Amadeu e do Edgard Cavalheiro, os dois eram muito amigos. E era uma desordem completamente desorganizada. E entrava e saía gente e às vezes a gente tinha cinco minutos para ficar. Ficava em pé e encostado no balcão... De vez em quando aparecia uma cadeira” (Guimarães, 2010). Em outro momento, assim se referiu a escritora àqueles encontros ao redor do veterano Amadeu de Queiroz: “A roda da Baruel era uma verdadeira escola de literatura. Velho Amadeu exigia dos moços, em primeiro lugar, a vivência. Sem o conhecimento vivido, nada feito como obra de arte” (Guimarães, 2012).

A roda da Baruel parecia servir, também, como posto de encaminhamento ao trabalho intelectual. Um dos casos que aparentemente tiveram impulso em sua carreira profissional frequentando a drogaria Baruel foi o da escritora Ruth Guimarães. A história que a própria dona Ruth deixou registrada em algumas entrevistas e depoimentos é a seguinte: ainda muito moça, numa tarde, Ruth bate à porta de uma certa casa na rua Lopes Chaves, na Barra Funda, na capital de São Paulo, empunhando um caderno de poemas manuscritos, todos de sua autoria. Ela queria que Mário de Andrade visse sua produção e a aconselhasse, pois ela tencionava tornar-se escritora. O autor a atendeu à porta de casa e explicou estar muito ocupado naqueles dias. Dessa forma, sugeriu que a moça se encaminhasse para a drogaria localizada na esquina da rua Direita com a praça da Sé, que o farmacêutico de lá, amigo de Mário e das letras, certamente teria um conceito para os seus poemas. Segundo Ruth, “conheci Amadeu de Queiroz indiferentemente por intermédio de Mário de Andrade. Andava eu preocupada com o demônio e a ressonância das suas proezas na tradição oral, quando Mário me disse: – Por que você não procura aquele farmacêutico da Baruel, o Amadeu de Queiroz? Sabe coisas fabulosas. Ele é grande”<sup>3</sup>

E assim foi. Logo fazendo amizade com Amadeu de Queiroz, poucas semanas depois Ruth Guimarães tem a sua estreia literária: um poema de sua autoria é publicado no jornal *Roteiro: quinzenário de cultura*. Ruth

---

<sup>3</sup> Guimarães, Ruth. Uma lição aos moços. *Revista do Globo*, Porto Alegre, 15 jun. 1957, p. 20. Acervo Biblioteca da Escola de Comunicações e Artes, USP.

tem, nesse momento, 19 anos de idade. Alguns anos depois, em 1946, estreia seu primeiro romance, *Água funda*, pela livraria do Globo, recebida novamente pelas mãos de Edgard Cavalheiro, seu colega de Baruel e gerente da mesma livraria em São Paulo. Alguns anos mais tarde, Ruth faria a seleção e o prefácio de uma antologia de contos escritos por Amadeu de Queiroz, livro publicado pela Cultrix de São Paulo (Queiroz, 1963), editora que possui Edgard Cavalheiro entre seus fundadores, ele que também é padrinho de um dos filhos de Ruth Guimarães, homônimo do mestre Machado de Assis (Guimarães, 2010).

Nascido em 1873, em Pouso Alegre, Minas Gerais, tendo sido juiz de paz e com livros já publicados, Amadeu de Queiroz atuou como uma espécie de aglutinador da juventude ávida por ganhar o mundo das letras naquela época. Por ser cerca de 25 anos mais velho do que a maioria dos frequentadores da drogaria, é interessante como nos depoimentos dos integrantes da Baruel é frequente a menção a uma postura professoral de Amadeu de Queiroz, mas, ao menos em seus depoimentos públicos, a impressão que se tem é a de que Amadeu se esforça para negar essa imagem, escusando-se de possíveis responsabilidades pela formação e encaminhamento de muitos que por lá passaram. Em escritos memorialísticos de cunho mais íntimo, no entanto, talvez por esse motivo ainda inéditos em livro, Amadeu, no entanto, revela outro lado, narrando um episódio com Ruth Guimarães que, apesar de extenso, elucida questões também sobre a trajetória da autora de *Água funda*:

Eu me desanimava vendo tanta gente assim de talento, cheia de ideias e de movimento, moços que poderiam vir a ser os grandes de uma literatura imensa, desamparados, perdidos irremediavelmente, por falta de instrução, de meio literário, de mentor que, por amor às letras, e admiração pelo talento, pacientemente os guiasse pelo caminho certo. Nenhum deles encontra amparo, estímulo e orientação por parte dos escritores velhos, fogem deles para fugirem da indiferença ou do desdém. Porque não sou como eles, ajudei muita gente orientando, ensinando, criticando os que, pelo seu talento, mereciam apreço. E tudo eu cumpria com tão boa vontade e tamanha satisfação que acabei crítico e revisor de romances e outros trabalhos de fôlego, de estreantes que me procuravam pedindo-me a opinião e os conselhos. Muitas vezes conversei longamente sobre tudo isso com Mário de Andrade – outro como eu com relação à boa vontade de ajudar os novos – e concluíamos invariavelmente que esse era o nosso dever. Vem a propósito contar-se o caso da estreia de Ruth Guimarães, que não se deu como foi relatado pela imprensa e como corre nos meios literários. Encontrei-me num concerto com Mário de Andrade e, de passagem, ele me disse

sem mais comentários: “ – Mandei-lhe uma escritora novíssima – tenha paciência com ela”. Alguns dias depois, fui procurado pela novíssima, moça de óculos, retraída, falando pouco: o indispensável para expor o que pretendia – era Ruth Guimarães Botelho – como se apresentou. Até aquele momento não a conhecia nem de vista, nem de nome, não sabia da sua existência. Contou-me ela que havia procurado Mário de Andrade para lhe pedir a opinião sobre seu trabalho folclórico e que ele lhe havia dito que andava muito atarefado na ocasião, mas me procurasse, que eu, em matéria de folclore, era tanto como ele (pois sim!). Não conversamos mais porque a moça era de pouca prosa, e, recebendo os originais, marcamos prazo para outro encontro.

O trabalho que escreveu era de quem começa, tinha apreciável merecimento, mas não me agradou muito – por motivos que agora não vêm ao caso – e isso ela percebeu quando nos encontramos mais tarde e lhe dei a minha opinião; não só percebeu como entristeceu também um pouco. Então lhe perguntei, por simples curiosidade, se não tinha algum outro trabalho escrito, e ela me respondeu com firmeza e simplicidade: “ – Tenho um romance”. Ora, eu que sempre fui curioso dessas coisas e gosto de procurar o que os outros evitam achar, pedi os originais para ler e, no dia seguinte, ela voltou com eles.

Com a minha habitual disposição encetei a leitura e, ao chegar à página quatro, voltei atrás para reler com toda a atenção, e assim fui indo – avançando e retrocedendo – até o fim do romance, alcançado em poucas horas. Não encontrei nele o que censurar, suprimir, acrescentar – a escritora havia escrito um romance, e dizendo isto tenho dito tudo. Só não gostei do título: chamava-se “Mãe d’água”, ou “Mãe do ouro”, não me lembro bem.

Cheio de entusiasmo por ter dado com um verdadeiro talento, procurei o Edgard Cavalheiro, crítico de longa prática, conciso e desabotoado, ao mesmo tempo representante da livraria do Globo, de Porto Alegre. Contei-lhe o caso da moça e do romance, disparei-lhe em cheio o meu entusiasmo, ele também me disparou um olhar de espanto porque, tanto ardor assim, da minha parte, era de se espantar! Guardou os originais que lhe confiei, depois leu o romance e, a seu pedido, outras pessoas leram, inclusive o Jorge Amado, que andava por aqui e que foi até o meio [...] e todos, por fim, sem discrepância, gostaram do livro.

A escritora foi chamada, recebeu os merecidos cumprimentos de vários escritores, assinou um contrato com a Globo e o romance foi publicado com o título de *Água funda*. O resto é sabido.

Não descobri nem emendei, não corrigi nem apadrinhei a escritora Ruth Guimarães, encontrei-a moça de vinte anos e já romancista.<sup>4</sup>

---

4 Queiroz, Amadeu de. *Manicuera*. Manuscrito inédito. São Paulo, 1951, p. 57-60. Acervo

Fica claro, portanto, que Amadeu auxiliou escritores, mas não Ruth Guimarães, no caso de *Água funda* pelo menos, coisa que a imprensa parecia querer confundir.

Como se percebe, Amadeu de Queiroz, Ruth Guimarães e Edgard Cavalheiro travam muitos contatos e sedimentam forte amizade. Este último também encaminha trabalhos de Ruth Guimarães para a livraria do Globo, que publica o primeiro romance dela em 1946, *Água funda*, e para a editora Cultrix, editoras para as quais a autora vale-paraibana passa a colaborar com frequência, participando também da elaboração de novos livros: de própria autoria, traduzidos ou revisados, somando mais de quarenta livros publicados que levam o seu nome na capa ou na ficha técnica. Por meio de tanto trabalho, Ruth acaba por tornar-se funcionária dessas duas editoras, desempenhando o trabalho de jornalista, redatora e repórter para a sulina Revista do Globo, da livraria do Globo, por anos. Pela Cultrix e pelas editoras Edições de Ouro e Círculo do Livro, traduz Dostoiévski, Daudet, Balzac e Apuleio.

Ruth Guimarães destacou-se também em estudos folclóricos e a composição da obra magna, *Água funda*, foi impulsionada por suas pesquisas de campo na região do vale do rio Paraíba do Sul, no interior da região Sudeste, abrangendo áreas dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Sobre o conteúdo de *Água funda*, assim se pronunciou Ruth Guimarães em entrevista jornalística: “foi como montar um gigantesco quebra-cabeça com pedaços que vieram, pouco a pouco, trazidos por contadores de casos entre os anos de 1928-1929” (*Água funda...*, 1946, p. 30).

Essa dedicação de anos colecionando informações – muitas delas de fontes orais, deixou marcas sensíveis na produção da autora. Apenas uma rápida leitura dos títulos de alguns de seus livros, sem mencionar os muitos artigos publicados em jornais e revistas, além de capítulos de livros em obras de terceiros, e mesmo as antologias organizadas por ela, claramente indicam sua ocupação acerca dos temas da cultura regional e do patrimônio imaterial: *Lendas e fábulas do Brasil* (1972), *O mundo caboclo de Valdomiro Silveira* (1974); *Medicina mágica: as simpatias* (1986); *Crônicas vale-paraibanas* (1992); *Contos de cidadezinha* (1996); *Histórias de onça* (2008); *Histórias de jabuti* (2008).

Além de *Roteiro: quinzenário de cultura* e *Revista do Globo*, já mencionados, entre os adicionais veículos de comunicação para os quais Ruth Guimarães colaborou, encontram-se: *O Estado de S. Paulo*, *Folha da Manhã*, *Folha de S.*

Paulo, *Correio Paulistano*, *A Gazeta*, *Diário de S. Paulo*, *Noite Ilustrada*, *O Globo*, *Quatro Rodas*, *Jornal de Notícias*, *Revista da ABDE*, *Atualidades Literárias*, *A Notícia*, *A Novela do Bonde*, *A Região*, *Ângulo* e *Vale Paraibano*.

Ruth Guimarães foi profícua tradutora, além de especialista em pesquisas folclóricas e estudos da região do Vale do Paraíba; foi professora de língua portuguesa na rede pública por cerca de trinta anos, assim como em colégios e faculdades da capital e do interior de São Paulo. Integrou o Conselho Estadual do Folclore, o Centro de Pesquisas Folclóricas “Mário de Andrade”, a Sociedade Paulista de Escritores e, nos anos 2000, foi secretária de Cultura do município de Cachoeira Paulista, sua cidade natal. Foi membro da União Brasileira de Escritores e também da Academia Paulista de Letras onde, em 2008, conquistou a cadeira de número 22, tendo sido a primeira escritora negra eleita neste sodalício.

Entre suas principais obras, destacam-se: *Água funda* (1946), *Os filhos do medo* (1950) e *Dicionário da mitologia grega* (1972). Em 2018, o selo paulistano Editora 34 publicou *Água funda* de acordo com as regras modernizadas do idioma. Esta edição mereceu o prefácio de Antonio Candido.

Sobre a estreia literária de Ruth Guimarães em livro e a publicação de *Água funda*, providenciados pelo escritório paulista da livraria do Globo, testemunhou o empresário dos meios editoriais, Nelson Palma Travassos – mencionando a trajetória de Edgard Cavalheiro:

Inicialmente entrou ele para a Globo na qualidade de elemento de ligação entre os intelectuais paulistas e a editora. A princípio cuidava só desse aspecto, estando a parte comercial entregue a um outro representante. Nessa atividade, levou Edgard Cavalheiro para a Globo muitos originais de paulistas, e principalmente de paulistas modernos, como Sérgio Milliet, Oswald de Andrade, Mário de Andrade, e outros, como Ruth Guimarães, Amadeu de Queiroz [...]. Enfim, o apoio intelectual e material para aceitação das suas obras no estado de São Paulo foi tal que a Globo pensou em transferir para a capital deste estado a sua seção editorial. Mas veio a guerra, e a ideia foi abandonada. (Travassos, 1954)

Ainda sobre a participação de Ruth Guimarães no grupo da Baruel, e também a de outros jovens escritores, Mário da Silva Brito, um dos integrantes, recordou daqueles tempos em uma crônica intitulada “A drogaria Baruel”:

Foi há muitos anos, mas deixe-me dizer que não faz tanto tempo assim [...]. Pela drogaria, passavam – uns com regularidade diária, outros de quando em quando, – o Edgard Cavalheiro, sempre com pressa porque dava expediente no

Banco do Estado, mas em plena euforia de estar biografando Fagundes Varela; o romancista Antônio Constantino, barulhento e escandaloso; o jornalista Fernando Góes, serelepe da inteligência, um dialético temível e autor de lindos contos jamais escritos; o poeta Jamil Almansur Haddad, de olho nos prêmios da Academia Brasileira de Letras; Leão Machado, recém-vindo do interior com trabalhos especializados sobre a organização burocrática da administração paulista e vários romances na gaveta; o estreante Maurício de Moraes, feliz com a publicação de *Quando as estrelas descerem*; o didata Hildebrando de Lima, preparando verbetes para o *Pequeno Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa* que, com Joaquim Maciel Filho e Rossine Camargo Guarnieri, discutia sobre o marxismo e tudo analisava sob o ângulo do materialismo histórico; o repórter Maurício Loureiro Gama, que anunciava o romance *Vida, paixão e morte do funcionário público*; o escritor Mário Donato, que fazia versos, jornalismo e textos de propaganda na *Eclética* ao lado de Orígenes Lessa, pouco assíduo este às tertúlias; João de Araújo Nabuco, que prometia uma biografia de Líbero Badaró; o misterioso Mauro de Alencar sobraçando estranhas revistas; o caladão Edmundo Rossi, que escrevia um romance à Chesterton, afora uns poemas tristíssimos e revoltados; a romancista Ruth Guimarães, às voltas com um estudo folclórico sobre o diabo; Oswald de Andrade, que queria fundar a *Academia Baruel* e fazer dela uma espécie de Goncourt bandeirante que ofuscasse a Academia Paulista de Letras; e mais Paulo César da Silva, Nelson Palma Travassos, James Amado, Nelson Werneck Sodré, Sérgio Milliet e Mário de Andrade, que aparecia raramente, mas mandava cartas ao velho Amadeu, uma das últimas consultando-o sobre a “técnica de poço”, de que precisava de informações para um conto que escrevia.<sup>5</sup> Compareciam também, entre tanta gente que frequentava a farmácia, cada grupo com seu inflexível horário, algumas veneráveis figuras que os jovens irreverentemente alcunhavam os “canastrões do Instituto Histórico”... Formávamos uma comunidade entusiasta, preparando-se para o futuro, planejando, sonhando, compartilhando projetos e ilusões.

---

5 Em algumas cartas, trata-se da grafia e significação de expressões pitorescas do mundo rural, com Amadeu esclarecendo pontos àquele que ele trata como “meu caro mestre e amigo Mário de Andrade”. A carta com informações do poço é datada novembro de 1942 (Queiroz, Amadeu de. *Carta a Mário de Andrade*. nov. 1942. Arquivo Mário de Andrade, IEB/USP, ref. doc. MA-C-CPL-6019). A linguagem de Amadeu de Queiroz ficou registrada como fonte de pesquisa em obra de outro frequentador da Baruel, David Antunes, que fez imprimir: “Glossário das palavras contidas nesse livro / Fontes consultadas: / Amadeu Amaral – O dialeto caipira / Amadeu de Queiroz – João / Caldas Aulete – *Dicionário contemporâneo*” e mais seis nomes (Joé, 1945, p. 5). Outro escritor impactado pela prosa de Amadeu de Queiroz parece ter sido João Guimarães Rosa. É o que se depreende do depoimento deixado por Mário da Silva Brito: “Guimarães Rosa achava o João um dos maiores romances da literatura brasileira de todos os tempos. Isso ele disse a mim” (Brito, 2002).

Porém, o tempo foi passando e, como se diz em linguagem conservadora, “tomamos rumo na vida”, o que significa – ó dolorosa verificação! – que nos fizemos fantasmas dos nossos sonhos. Cada um foi para o seu lado, a drogaria sumiu do mapa, Amadeu foi para o cemitério, seguiram-no vários outros, o grupo dissolveu-se. Mas, felizmente, ficou, em cada um de nós, uma parcela ponderável daqueles dias de antanho.

O que salvou muitos de nós, no envolver do nosso destino, foi mesmo o nosso lado Baruel. (Brito, 1970, p. 82-84, grifos do autor)<sup>6</sup>

Outro empreendimento jornalístico e editorial que aproximou Ruth Guimarães de alguns dos personagens já mencionados anteriormente, foi a revista cultural paulista intitulada *Atualidades Literárias*. O periódico surgiu no âmbito da “Sociedade Livro-do-Mês Ltda.”, entidade fundada em junho de 1944 com o objetivo indicar para o público leitor o lançamento literário de melhor qualidade, conforme juízo de um corpo de notáveis, o “Conselho de Críticos da Sociedade”, responsável pelas apreciações literárias. Esse conselho era composto por alguns dos remanescentes dos encontros na Baruel, entre outras pessoas, e que, num segundo momento, foram acrescidas de mais algumas. Do primeiro grupo faziam parte: Monteiro Lobato, Jorge Amado, José Lins do Rego, Rachel de Queiroz, Rui Bloem, Galeão Coutinho, Edgard Cavalheiro e Mário da Silva Brito, todos sócios no empreendimento.<sup>7</sup>

Apesar do histórico de trabalhos, da divulgação de campanhas publicitárias e cobertura, até mesmo elogiosa,<sup>8</sup> da imprensa especializada, a Livro-do-Mês parece não ter causado impactos de grande monta e a longo prazo, no mercado editorial ou na cultura, mesmo local. Sabe-se que gerou-se certa agitação no mercado de traduções, promovendo o lançamento de vários títulos internacionais em traduções inéditas, graças à afinidade com pessoas do meio editorial.

Planejada para ser lançada juntamente com a criação da sociedade, a edição de *Atualidades Literárias* foi proibida, pelos órgãos de censura, de circular por dois anos. Esclarece o texto de caráter editorial

---

<sup>6</sup> Publicado anteriormente, com alterações, no suplemento literário de *O Estado de S. Paulo*, em 26 fev. 1964, p. 40. A transcrição preservou os destaques impressos em livro.

<sup>7</sup> O que é a Sociedade Livro-do-Mês Ltda. *Revista do Globo*, Porto Alegre, 8 set. 1945, p. 59. Acervo Biblioteca da Escola de Comunicações e Artes, USP. Para informações sobre a Sociedade Livro-do-Mês, ver: D’Onofrio, 2012, p. 21.

<sup>8</sup> Reverbel, Carlos. Livro de mês. *Revista do Globo*, Porto Alegre, 8 mar. 1947, p. 18. Acervo Biblioteca da Escola de Comunicações e Artes, USP.

à página inicial da edição de número um da revista:<sup>9</sup> era intenção da Livro-do-Mês editar, assim que a sociedade foi composta, em 1944, sua *Atualidades Literárias*. O capitão Amílcar Dutra de Menezes, então diretor do Departamento de Imprensa e Propaganda do obtuso governo Getúlio Vargas, no entanto, impediu a circulação da revista. Outro capitão do Exército brasileiro, oficial de sobrenome Arvoredó, classificou a empresa responsável por *Atualidades Literárias* como “uma organização fascista”. O primeiro número é finalmente editado em julho de 1946 (Grifo 7, 1946).

*Atualidades Literárias* circulou por cerca de dois anos, tornou-se propriedade da Câmara Brasileira do Livro e teve entre seus colaboradores assíduos, além dos proprietários, Ênio Silveira, José Geraldo Vieira, Nelson Werneck Sodré, Orígenes Lessa, Sérgio Milliet e mais gente da Baruel: Fernando Góes e Ruth Guimarães. Foi um periódico que alcançou certa repercussão, auxiliada, eventualmente, pela divulgação de trabalhos inéditos de autores como Mário de Andrade, já falecido naquele momento, e outros. Essas publicações inéditas podem demonstrar o bom trânsito que a redação da revista tinha com pessoas representativas no meio cultural e literário da época, possivelmente relações advindas de alguns anos anteriores, ao redor do balcão de uma certa drogaria no centro de São Paulo.

### Ruth Guimarães escreve para *Roteiro: quinzenário de cultura*

Ruth Guimarães escreveu ao menos três vezes para o jornal cultural do grupo da Baruel. Não se conseguiu apurar assertivamente quantos foram os artigos publicados, porque o acervo localizado desse quinzenário é restrito, compreendendo um total de 15 edições, em um período de circulação que se inicia em maio de 1939 e segue até, aproximadamente, 1941 (não se encontrou evidência que pudesse confirmar esta data), ao menos em uma primeira fase do periódico – porque depois há alterações em forma e conteúdo, como que direcionando o jornal para uma segunda fase, na qual permanece sendo editado por mais alguns anos.

O terceiro de seus artigos editados em *Roteiro* encontra-se na seção intitulada “Página da Mulher”, que era efetivamente uma página inteira, contendo alguns artigos e tendo por redatoras, em alguns dos números do

---

<sup>9</sup> Começo de conversa. *Atualidades Literárias*, São Paulo, jul. 1946, p. 1. Acervo Edgard Cavalheiro, Centro de Documentação Alexandre Eulalio, Instituto de Estudos da Linguagem, Unicamp.

jornal, Alice Guarnieri, Margarida Izar e Olga Biar. Margarida Izar é considerada, pelo Sindicato dos Jornalistas de São Paulo, como a primeira mulher repórter no Brasil (Ribeiro, 1998). Posteriormente, fez longa carreira nos *Diários Associados*, de Assis Chateaubriand. Interessa notar, no entanto, a existência de uma página feminina, feita por elas e para elas, em um periódico especializado na crítica às artes.

O artigo de Ruth Guimarães é um conto inédito, até então, e foi redigido para ser publicado especificamente em *Roteiro*, como indicam os dizeres “para *Roteiro*”, logo após o nome da autora. O título do conto é “Na caserna...” e ele apresenta um diálogo irônico, entre um sargento e os recrutas do seu batalhão, passado no ambiente de um quartel.<sup>10</sup>

O segundo de seus artigos, também inédito e escrito “para *Roteiro*”, é uma crítica à obra de Machado de Assis. Intitulado “Machado de Assis”, o artigo de Ruth Guimarães aponta a timidez descritiva, concernente às belezas naturais da cidade do Rio de Janeiro, na obra do consagrado escritor do Cosme Velho.<sup>11</sup>

O primeiro texto de Ruth Guimarães publicado em *Roteiro* foi também sua primeira publicação em vida, conforme apresentado anteriormente. Ele foi veiculado já na edição príncipe do periódico, em local de destaque, no canto superior esquerdo da página nove, e, por ter permanecido por décadas não localizado – nem mesmo a veterana autora tinha uma cópia do seu poema de estreia literária (Guimarães, 2013), além de aparentemente nunca ter sido republicado, transcrever-se-á, a seguir, o texto em sua integralidade. Trata-se do poema intitulado “Caboclo”, cuja transcrição buscou preservar a quebra de linhas e o espaçamento indicados no original, e algumas palavras tiveram a sua grafia modernizada.

Caboclo<sup>12</sup>

Olha em torno, caboclo, e vê que nada falta  
para seres feliz.

---

<sup>10</sup> Guimarães, Ruth. Na caserna... *Roteiro*: quinzenário de cultura, São Paulo, ed. 6, 20 jul. 1939, p. 10. Arquivo Edgard Leuenroth, Centro de Pesquisa e Documentação Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.

<sup>11</sup> Guimarães, Ruth. Machado de Assis. *Roteiro*: quinzenário de cultura, São Paulo, ed. 4, 21 jun. 1939, p. 4. Arquivo Edgard Leuenroth, Centro de Pesquisa e Documentação Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.

<sup>12</sup> Guimarães, Ruth. Caboclo. *Roteiro*: quinzenário de cultura, São Paulo, ed. 1, 5 maio 1939, p. 9. Prontuário Quirino Pucca, Acervo Deops, Apesp.

No chão de terra socada  
um pé de mato e uma esteira,  
à sombra da gameleira do quintal.  
A choupana onde a viola pendurada  
sugere descantes líricos,  
– porque tu és também sentimental  
– só tem uma janela  
como a casinha amarela do João-de-Barro.  
É pequena para os ambiciosos da cidade.  
Mas tu cabes tão bem dentro dela,  
com tua felicidade!

Tu és tal qual um passarinho solto  
que vive não sabe como, voa, não sabe por quê.  
Mas canta porque está alegre;  
porque cantar é uma necessidade da sua garganta;  
que canta contra a vontade;  
que canta mesmo não tendo nem mágoas para espantar.

Caboclo feliz!  
Não tens problemas.  
Nem mesmo o X de uns olhos claros de mulher.

Teu romance é simples como é simples tua vida:  
queres uma cabocla bonita que te quer.  
Que usa vestido de chita, uma flor nos cabelos,  
e anda bamboleando os quadris,  
com um não sei quê de feliz no sorriso feliz.

E tem um riso claro que aflui dentre os dentes brancos,  
como dentro os barrancos aflui a música das corredeiras.  
E tem cheiro de planta pisada  
esmagada,  
planta boa que perfuma o pé que a maltratou.  
E movimentos sinuosos de veio d'água coleante;  
e suavidades de rola enamorada;  
ingenuidades,  
sutilezas,  
maciezas de seda...  
... e até gosto:  
gosto de fruta verde, ité, ácida, azeda,  
mas cheirosa e gostosa como o quê.

Tu também sonhas, caboclo:

“... capim melado ondulando nos cerros...

Uma vaquinha mansa...

Uma esperança na fartura da colheita...”

Depois o rancho melhorado e a cabocla ao teu lado.

... e a vida inteira tão boa, tão linda, tão igual,  
como a vida dos pássaros, das flores...

Dos rios que rolam...

De rolas que arrulham...

Mas no dia em que chega o desengano,

resignado, filósofo do mato.

Tu deitas na esteira, olhas longe e resmungas:

“Podia ser pior”.

Consola-te, caboclo, que esta vida é assim mesmo.

E a gente está sempre querendo

qualquer cousa melhor.

Roubaram-te o teu sonho que adoravas?

Carrega-te de flores

como os ipês dourados das campinas:

aceita a lição de ouro dessas flores pequeninas!

A vida não é má.

És o culpado se te desiludes

pois a sonhaste melhor do que ela é.

Olha o teu rancho de sapé,

a passarada no arvoredado,

cantando a eterna canção das frondes e dos ninhos.

Nada está diferente porque sofres.

É tudo a mesma cousa.

Foi apenas a tua alma que mudou.

Somente os ipês floridos se desfolham

como o teu sonho já se desfolhou.

Conforme se verifica, a composição registra o modo de vida simples, frugal e mesmo pastoril, que poderia ser identificado com a figura do caboclo, ou de um caboclo idealizado, sonhador, que trabalha, ama e também se desilude com a imperfeição humana. Retrospectivamente poder-se-ia dizer, então, que, desde o seu primeiro registro na mídia

impressa, Ruth Guimarães deixa ver alguns dos temas fundamentais de sua obra, quais sejam, aqueles relativos à figura do homem simples, da gente do interior do estado. É um dos motivos predominantes em sua produção, segundo a própria autora: “Eu conto a história da roça, de gente da roça, do caipira. Eu também sou caipira, modéstia à parte” (Silva, 2008).

## Fontes

Centro de Documentação Alexandre Eulalio, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Acervo Edgard Cavalheiro

Arquivo Público do Estado de São Paulo. Acervo DEOPS

Centro de Pesquisa e Documentação Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Arquivo Edgard Leuenroth

Acervo Biblioteca da Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo (USP)

Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo (USP). Arquivo Mário de Andrade

Acervo Academia Paulista de Letras. Obras Raras, Fundo Amadeu de Queiroz

## Referências

ÁGUA funda – Ruth Guimarães, Editora Globo, Cr\$ 18,00. *Atualidades Literárias*, São Paulo, out. 1946. p. 30.

BRITO, Mário da Silva. A literatura ensinou-me a viver. Entrevista concedida a Maria Augusta Fonseca e Telê Ancona Lopez. *D.O. Leitura*, São Paulo, n. 11, nov. 2002.

\_\_\_\_\_. *Diário intemporal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

D'ONOFRIO, Silvio Cesar Tamasso. *O grupo da Baruel e a intelectualidade paulista nos anos 1940*. 2017. 348 f. Tese (Doutorado em História Social. Orientação: Paulo Teixeira Iumatti) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Fontes para uma biografia intelectual de Edgard Cavalheiro (1911-1958)*. 2012. 386 f. Dissertação (Mestrado em Culturas e Identidades Brasileiras. Orientação: Marcos Antonio de Moraes) – Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

GRIFO 7. *Folha da Manhã*, São Paulo, 21 jul. 1946.

GUIMARÃES, Ruth. *Ruth Guimarães: depoimento*. Entrevistador: Silvio Tamasso D'Onofrio. Cachoeira Paulista, SP, 31 jan. 2013.

\_\_\_\_\_. *Velho Amadeu, o carimbamba. Trabalhos acadêmicos*, São Paulo, 20 out. 2012. Disponível em: <http://apoioerevisao.blogspot.com.br/2012/10/velho-amadeu-o-carimbamba.html>. Acesso em: 6 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. *Ruth Guimarães: depoimento*. Entrevistador: Silvio Tamasso D'Onofrio. São Paulo, 24 abr. 2010.

JOÉ, Iago [David Antunes]. *Briguela: romance*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. O movimento social afro-brasileiro no século XX: um esboço sucinto. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

QUEIROZ, Amadeu de. *Histórias quase simples: contos escolhidos. Seleção e prefácio de Ruth Guimarães*. São Paulo: Cultrix, 1963.

RIBEIRO, José Hamilton. *Jornalistas: 1937 a 1997 – História da imprensa de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial, 1998.

ROCHA, Paula Melani. A profissionalização no jornalismo e o mercado para mulheres. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE

SOCIOLOGIA, 11., 2003, Campinas. Anais...  
Campinas: Unicamp, 2003.

RUTH Guimarães: a revelação literária de 1946.  
*Jornal de S. Paulo*, São Paulo, 22 set. 1946.

SILVA, Cidinha da. Ruth Guimarães assume  
vaga na Academia Paulista de Letras, aos 88  
anos. *Blog da Cidinha*, 22 set. 2008. Dispo-  
nível em: <http://cidinhadasilva.blogspot.com/2008/09/ruth-guimares-assume-vaga-na-academia.html>. Acesso em: 6 jul. 2018.

TRAVASSOS, Nelson Palma. A contribuição edi-  
torial paulista para a difusão nacional do li-  
vro. *Folha da Manhã*, São Paulo, 24 jan. 1954.

---

Recebido em 30/4/2019  
Aprovado em 2/9/2019

ACERVO

## Artigos livres

Articles / Artículos libres

## Entre a salvaguarda e a destruição

### Os arquivos italianos durante a Segunda Guerra Mundial (1942-1945)

Between safeguard and destruction: Italian archives in the Second World War (1942-1945) / Entre la salvaguardia y la destrucción: los archivos italianos durante la Segunda Guerra Mundial (1942-1945)

---

#### Roberto Lopes dos Santos Junior

Doutor em Ciência da Informação pelo Ibiict/UFRJ. Professor adjunto da Faculdade de Arquivologia na Universidade Federal do Pará (Ufpa)

bobblopes@hotmail.com

---

#### RESUMO

O artigo analisa como os arquivos italianos foram afetados durante a Segunda Guerra Mundial, no período entre a invasão aliada à Itália, no fim de 1942, e o final do conflito, em maio de 1945. Foram discutidas as iniciativas dos profissionais italianos e do exército aliado em deter ou diminuir as perdas nos arquivos, advindas dos combates e do vandalismo nazista.

*Palavras-chave:* Segunda Guerra Mundial; Itália; preservação documental.

#### ABSTRACT

The article analyse how the Italian archives were affected during the Second World War, between the allied invasion of the country, in the end of 1942, until the end of the war, in May 1945. Initiatives by Italian professionals and the allied army to stop or diminish archival losses caused by the combats and nazism vandalism were discussed.

*Keywords:* Second World War; Italy; document preservation.

#### RESUMEN

El artículo analiza cómo los archivos italianos fueron afectados durante la Segunda Guerra Mundial, en el período entre la invasión aliada al país, a finales de 1942, al final del conflicto, en mayo de 1945. Se discutieron las iniciativas de los profesionales italianos y del ejército aliado en detener o disminuir las pérdidas en los archivos causadas por los combates y del vandalismo nazi.

*Palabras clave:* Segunda Guerra Mundial; Italia; preservación documental.

## Introdução

A Segunda Guerra Mundial, ocorrida entre 1939 e 1945,<sup>1</sup> identifica-se com a Alemanha nazista, a Itália fascista e o império japonês, buscando, por meios militares, uma dominação ideológica e imposição, pela violência, de seus regimes pelo planeta. Por seis anos, grande parte do globo ficou envolvida em um conflito brutal e genocida, em que os aliados, liderados pelos Estados Unidos, União Soviética e Inglaterra, com extrema dificuldade, derrotaram o Eixo e impediram as ambições expansionistas desses países. O saldo de destruição mostrou-se impressionante, no qual grande parte da Europa, norte da África e Ásia tiveram violentas perdas estruturais e um altíssimo custo humano, até hoje não totalmente estimado, especulando-se entre 60 e 65 milhões de mortos.<sup>2</sup>

Em relação à Europa, o rastro de devastação se estendeu aos museus, bibliotecas e arquivos, onde parte considerável do continente, em diferentes graus, dependendo do país, sofreu saques, destruição e perdas, seja em consequência dos combates e bombardeios, da postura destrutiva das tropas, ou ainda do posicionamento do regime nazista em desnacionaliza-los, isto é, tratá-los apenas como uma mera extensão do novo “império alemão” ou, caso o país ocupado fosse considerado “inferior”, destruir e apagar sua existência (Manzower, 2013). Nesse último aspecto, a influência do líder Adolf Hitler (1889-1945) muitas vezes se mostrou decisiva.

Admirador de artes, com uma visão conservadora e hostil ao vanguardismo e outras vertentes “esquerdistas”, Hitler tentou, sem sucesso, admissão na Academia de Belas-Artes de Viena, Áustria, o que não fez diminuir seu apreço por diferentes formas artísticas, em especial as que promoviam a grandiosidade alemã e a raça “ariana”. Subindo ao poder, em 1933, quase imediatamente atacou e perseguiu artistas e centros de arte na Alemanha, fechou bibliotecas, queimando livros classificados como “inapropriados”, e colocou a arquivologia alemã sob vigilância (Knuth, 2006; Kateelar, 2002). Suas visões grandiosas, que

---

<sup>1</sup> Alguns autores indicam raízes mais antigas para o conflito, especificamente no cenário asiático, em 1937, com a invasão japonesa na China e Mongólia.

<sup>2</sup> A bibliografia sobre o tema, que atrai muita atenção de pesquisadores das mais diversas áreas, é muito vasta, mantendo-se com alta produtividade até os dias de hoje. Hastings (2012), Gilbert (2014) e Beevor (2015) servem como bons resumos sobre o desenrolar do conflito.

incluíam uma nova capital totalmente remodelada e um monumental museu germânico-europeu, se expandiram à medida dos sucessos militares na Europa entre 1939 e 1942, variando entre uma preservação parcial dos acervos e obras artísticas de países considerados “estratégicos”, como, por exemplo, França, Países Baixos e Escandinávia, à total destruição, mais especificamente dos acervos e obras da Polônia e União Soviética (Fishburn, 2008).<sup>3</sup>

Cita-se o caráter estratégico e não somente fanático da lógica hitlerista de destruição documental. Seja no âmbito da arquivologia (Jardim, 1995; Barros; Amélia, 2009; Kramer; Gastaud, 2015) ou no da história (Le Goff, 2003; Nora, 1993; Pollak, 1992), os registros documentais são considerados formas de memória individual e coletiva, servindo de suporte para a constituição da história das instituições e da identidade de um determinado povo, e é percebida a necessidade de preservação do valor histórico que representam para a sociedade. Segundo Merlo e Konrad (2015, p. 35), “os documentos arquivísticos são a própria construção de uma memória social de um determinado grupo de indivíduos”. As autoras afirmam que “a memória da sociedade, registrada nos documentos de arquivo, forma um patrimônio documental”.

Segundo Cox (2012) e Zgonjanin (2005), o valor imaterial apresentado pelos arquivos, direta ou indiretamente, se expande quando envoltos em períodos de conflitos ou guerras. O caráter estratégico que os documentos de um país ou região apresentam reforça tentativas de destruição por parte de dissidentes ou inimigos, nas quais, muitas vezes, busca-se o apagamento ou silenciamento cultural e histórico, com a perda desses acervos ou sua utilização como moeda de troca política e econômica.

A Itália, durante a Segunda Guerra Mundial, representaria bem as nuances e a dramaticidade do papel patrimonial e de memória dos arquivos. O país, com sua rica e milenar história, de importância decisiva

---

<sup>3</sup> Os principais biógrafos de Hitler – Fest (2005), Kershaw (2008) e Ullrich (2015) – discutiram a relação das visões artísticas com suas políticas culturais, por vezes emancipatórias, mas, em sua maioria, de caráter restritivo e destrutivo. Contudo, os autores apresentam cautela nessa análise, pois Hitler mostrava visões parciais e não aprofundadas sobre essas questões, o que dificultou abordagens mais complexas sobre sua relação com as políticas culturais da Alemanha nazista. Outro material que aprofundou, de forma satisfatória, essas questões, identificando onde as opiniões artísticas de Hitler poderiam ser visualizadas em suas políticas, é o documentário sueco *Arquitetura da destruição*, escrito e dirigido por Peter Cohen, lançado originalmente em 1989.

para a construção da civilização ocidental, ostentava uma rica coleção de monumentos, obras de arte, livros e documentos que, há séculos, obteve respeito e admiração internacional. Esse aspecto foi aproveitado, de forma talentosa, pelo líder fascista Benito Mussolini, ao exaltar a cultura italiana e impor certo respeito dos aliados nazistas à riqueza artística e documental que sua nação possuía, obtendo, pelo menos parcialmente, êxito em impressionar Hitler e seu séquito (Nicholas, 2011).

Mas com o decorrer da guerra, principalmente após a queda do regime fascista e da entrada dos estadunidenses e britânicos no país em 1943, tanto as obras de arte quanto documentos ficaram no meio do conflito e, muitas vezes, sua importância memorial se perdia em meio à destruição e ao caos, ou até mesmo era usada contra esses acervos, pois os nazistas logo vislumbraram a possibilidade de lucro com seu roubo e extravio. Graças à ação corajosa de profissionais italianos e de oficiais norte-americanos e ingleses, estes últimos ligados a comitês de recuperação e salvaguarda de peças documentais instaurados nos Estados Unidos, as perdas puderam ser pelo menos identificadas e parcialmente revertidas após o conflito.

Este artigo, a partir de revisão de literatura em fontes secundárias, analisa como os arquivos italianos foram afetados durante a participação do país na Segunda Guerra Mundial, destacando o período entre a invasão aliada ao país, no fim de 1942, e o final do conflito, em maio de 1945, sendo identificado o impacto dos combates nos acervos italianos, e as iniciativas dos profissionais nativos e do exército aliado, em especial os relacionados à Comissão Americana para a Proteção e Salvamento de Monumentos Artísticos e Históricos em Zonas de Guerra (MFAA), em deter ou diminuir as perdas advindas dos combates e do vandalismo nazista.

O trabalho objetiva discutir aspectos relacionados ao impacto da Segunda Guerra Mundial nos arquivos de países diretamente envolvidos no conflito, cobrindo lacunas na literatura brasileira sobre o tema, sendo que, em relação a bibliotecas (Rydell, 2018; Baez, 2006) e museus (Lima, 2010), existem publicações em português, diferentemente de quando o tema é direcionado aos arquivos. A Itália foi escolhida por oferecer bibliografia relativamente diversificada sobre seus acervos durante a Segunda Guerra, apresentando um amplo cenário de estudo.

A pesquisa primeiramente analisou as iniciativas norte-americanas de criação de organismos ligados à preservação documental e patrimonial em tempos de guerra, que tiveram ampla atuação na Europa, em especial na Itália. Posteriormente, o artigo analisa brevemente a evolução histórica dos arquivos italianos, de como estes foram atingidos durante

a Segunda Guerra, em especial no período de 1942 a 1945, e das tentativas de profissionais italianos e de instituições militares dos Estados Unidos e Inglaterra em conter as perdas nos acervos do país. Por fim, o trabalho discutiu a situação da arquivologia italiana nos primeiros anos do pós-guerra e de que forma a memória do conflito foi percebida, tanto nos arquivos da Itália quanto pelos profissionais encarregados de sua proteção.

### **Prólogo: Estados Unidos entram na guerra e na salvaguarda documental**

Sete de dezembro de 1941. Às sete e cinquenta da manhã, tropas japonesas iniciam um devastador ataque aéreo e marítimo à base militar estadunidense de Pearl Harbor, Havaí. Nele, quatro navios americanos seriam afundados, 12 danificados e cerca de 2.200 soldados norte-americanos morreram. Horas mais tarde, o presidente Franklin Roosevelt, afirmando que esse era o “dia da infâmia”, anunciou a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial (Baker, 1970). Os acervos documentais e artísticos do país, inseridos nesse clima de enfrentamento, entraram em uma nova fase de reorganização interna.

Em um primeiro momento, entre 1940 e 1941, foram percebidas ações fragmentadas, pouco organizadas e de curta duração nesse aspecto. Somente em março de 1941, com iniciativas em conjunto dos órgãos norte-americanos Library of Congress, National Archives, National Museum e do National Gallery Museum, o Conselho de Planejamento de Recursos Nacionais e o Comitê para a Conservação de Recursos Culturais foram instituídos, e estratégias de salvaguarda de obras de arte e documentos seriam mais bem delineadas e implementadas, em estágios iniciais, baseando-se em iniciativas inglesas, país que, na época, sofria constantes ataques aéreos alemães (Nicholas, 2011).

Entre diferentes práticas realizadas por esses comitês, uma delas englobaria a sede do National Archives and Records Administration (Nara), um dos poucos prédios do país com ar-condicionado e umidificadores, recebendo, a partir de 1942, aproximadamente cinco milhões de metros cúbicos de documentos, que deveriam ter sua preservação garantida (Nicholas, 2011; Brooks, 1947).

Nos três anos seguintes, essa expansão de documentos no local, muitos de matiz administrativo e legal, estimulou a consolidação de estratégias e práticas de gerenciamento arquivístico e o fortalecimento dos conceitos “gestão de documentos” e “ciclo vital de documentos”, que seriam marcos de renovação epistemológica da arquivologia, firmados por

autores como Phillip Brooks,<sup>4</sup> Theodore Schelleberg<sup>5</sup> e Ersnt Posner,<sup>6</sup> entre o final dos anos 1940 e o início da década seguinte (Indolfo, 2007; Jardim, 2015).

Outro órgão que identificou a necessidade de proteção aos acervos arquivísticos foi a Sociedade Americana de Arquivistas, criada em 1934 e que, em poucos anos, obtinha crescente proeminência ao reunir um número considerável de personalidades ligadas, direta ou indiretamente, aos arquivos estadunidenses. Durante reunião ocorrida em maio de 1943, a sociedade não somente urgiu medidas presidenciais em defesa dos acervos, mas propôs diretivas em que os arquivistas pudessem medir as perdas ocorridas nos teatros de guerra europeus. O relatório originado nesse encontro permitiu que profissionais ligados à arquivologia fossem incluídos em grupos de salvaguarda documental e artística na Europa na segunda metade de 1943 (Cox, 2011; Brooks, 1947).<sup>7</sup>

O que começou como iniciativas em nível interno expandiu-se para a construção de comissões e grupos relacionados à preservação patrimonial da Europa em guerra. Inicialmente, as discussões, que ocorreram entre novembro de 1942 e maio de 1943, teriam algumas contendas, relacionadas principalmente aos tipos de profissionais e oficiais envolvidos e ao destino dos primeiros grupos na Europa (na época, pelo menos em solo italiano, já havia funcionários ansiosos pela oficialização dessas iniciativas, que daria a eles autoridade para missões de busca e preservação). Em junho, a Comissão Americana para a Proteção e Salvamento de Monumentos Artísticos e Históricos em Zonas de Guerra (MFAA) foi sancionada por Roosevelt e, mesmo sendo publicamente divulgada apenas em agosto de 1943, sua criação permitiu, finalmente, a consolidação de atribuições aos oficiais que já estavam em ação na Itália (Nicholas, 2011; Edsel, 2014).

---

4 Brooks (1906-1977): arquivista, cofundador da Sociedade Americana de Arquivistas, sendo seu presidente entre 1949-1951, responsável pelos acervos documentais do gabinete do presidente Harry Truman entre 1947 e 1953, e pelo arquivo pessoal do então ex-presidente entre 1957 e 1971. Brooks foi um dos principais responsáveis pela consolidação de legislações ligadas à gestão de documentos nos Estados Unidos no início dos anos 1950 (Indolfo, 2007).

5 Schelleberg (1903-1970): pesquisador e diretor operacional do arquivo nacional norte-americano entre 1950 a 1961. Escreveu obras que se tornaram pedra fundamental não somente da gestão de documentos, mas da própria renovação profissional da área nos EUA, em especial no livro *Arquivos modernos* (publicado originalmente em 1956).

6 Posner (1892-1980): arquivista e pesquisador prussiano que, em sua estadia nos Estados Unidos, entre 1939 a 1972, ajudou na consolidação teórica e prática da arquivologia estadunidense.

7 Não foram localizados os textos ou anais ligados ao evento, porém um conciso resumo da reunião e dos pontos enviados a Roosevelt pode ser visto em Holmes (1946).

Apesar de, em seus momentos iniciais, o órgão ter sido apresentado como uma grande “contraofensiva” anglo-saxônica às pilhagens nazistas, a infraestrutura e localização dessas forças no exército norte-americano se mostraram limitadas, e com suporte muitas vezes problemático (Nicholas, 2011). O número exato de oficiais envolvidos na MFAA nunca foi oficialmente divulgado, porém Barnickel (1999), a partir de relatórios e artigos, identificou de dez a 185 funcionários do órgão em atividade na Europa entre 1943 e 1945.

Entre esses oficiais está o tenente-coronel Mason Hammond (1903-2002), professor de Harvard, que introduziu os trabalhos da comissão na Itália, inicialmente em Siracusa, Sicília, envolvida em violentas batalhas. Apesar de todas as limitações e inflexibilidades do exército americano, as “tentativas e erros” de Hammond em medir os danos que poderiam ocorrer em monumentos da cidade serviram de base para estratégias posteriores, feitas pelos oficiais que começaram a chegar a partir de setembro de 1943 (Edsel; Witter, 2011; Edsel, 2014).

Em breve, as iniciativas de Hammond em solo italiano seriam substituídas pelas do capitão Deane Keller (1901-1992), professor de arte em Yale, e do tenente e historiador da arte Fred Hart (1914-1991). Ambos, além de dinâmicos e com senso de estratégia em se adaptar a diferentes localidades e em suplantar resistências locais (e do próprio exército norte-americano), sabendo conciliar suas personalidades diferentes, seriam, após o conflito, identificados como nomes essenciais ao sucesso da MFAA na Europa (Edsel; Witter, 2011).

Polêmicas apresentadas por bibliotecários e arquivistas, que criticaram a pretensa preferência da MFAA pelos museus e obras de arte em detrimento dos arquivos e bibliotecas, apareceram desde o surgimento do organismo, sendo mantidas por toda a Segunda Guerra Mundial e em todos os teatros operacionais onde a comissão esteve em ação (Mattern, 2011).<sup>8</sup>

Contudo, polêmicas e limitações à parte, o conflito na Europa continuava, de forma cada vez mais violenta, com o patrimônio cultural e documental – vários itens de valor imensurável – sendo destruído e perdido, muitas vezes de forma definitiva. A ação para reverter essa situação não só se mostrou necessária, mas fundamental, e a Itália, com sua rica história milenar, foi um dos casos mais dramáticos nesse aspecto.

---

<sup>8</sup> Frisa-se que, na bibliografia levantada, apesar de se identificar essa polêmica e críticas sobre possíveis privilégios, informações mais aprofundadas sobre como se deram essas contendas, ou de que forma esses privilégios ocorriam, não foram localizadas.

## A Itália e os arquivos

A Itália, no âmbito europeu, foi um dos locais de consolidação teórica e prática para a arquivologia. Na Antiguidade, a área encontrou uma de suas primeiras terminologias (*archivum*, do latim), e as primeiras utilizações, rudimentares, de organização documental. Esse aspecto visualiza-se, por exemplo, na Roma Antiga, com a organização administrativa de documentos públicos, denominadas *tabulae publicae*, nos edifícios do Capitólio onde, em 510 a.C., ao instituir-se a república, estabeleceu-se o *aerarium*, espaço em que os documentos oficiais, desde leis às consultas feitas ao Senado, recebiam identificações e locais de guarda. Em 78 a.C., como império, foram constituídos o *tabularium*, uma das primeiras versões de arquivo público oficial, localizados na capital e em algumas províncias (Culham, 1984, 1989).

No século XVI, a criação dos arquivos em Nápoles (1540-1545) e Florença (1569) faria do então Sacro Império Romano-Germânico um dos principais países da Europa a centralizar documentos provenientes de cortes, secretarias de Estado e protocolos notariais (Silva, 1999). Nesse sentido, cursos para a formação de arquivistas no país foram implantados, entre 1765 e 1856, em cidades como Bolonha, Milão, Veneza e Turim, influenciando diretamente a instalação do primeiro curso de bacharelado para arquivista (1840), a criação do arquivo nacional italiano (1863) e a primeira legislação nacional de arquivos, promulgada em 1875, inspirada pela recente unificação do país. Na primeira metade do século XX, os arquivos públicos estatais e os profissionais arquivistas no país adquiriram uma forte base teórica e interdisciplinar, além de produzir pesquisadores influentes em nível internacional como, por exemplo, Eugenio Casanova (1867-1951), Antônio Panella (1878-1954) e, após 1937, Giorgio Cencetti (1908-1970) (Duranti, 1988).

A relação dos arquivistas italianos com o regime fascista de Mussolini, como ocorreu com os museus e bibliotecas, seguiram por um padrão dúbio e nem sempre claro. Por um lado, o governo, com o interesse de exaltar o “passado glorioso” do país, realizou investimentos em diferentes acervos da Itália, e incentivou a formação profissional para esses arquivos. Mas, por outro, medidas repressivas também foram percebidas, em especial do então ministro do Interior e responsável pelos arquivos italianos, Cesare Maria De Vecchi, que infligiu perseguições e represálias a oponentes ou dissidentes políticos existentes na arquivologia italiana, ocasião em que vários profissionais perderam seus cargos (Londolini, 1989). Eugenio Casavona seria uma das vítimas de Vecchi,

sendo retirado de diversos cargos administrativos entre 1932 e 1935, caindo no ostracismo nos anos seguintes (Komor, 1993).

Os nazistas, conforme citado, também tinham uma posição ambígua em relação às obras de arte e aos acervos documentais na Itália. Hitler e seus seguidores, em especial o chefe da Força Aérea alemã Hermann Göring, nunca esconderam o respeito e até relativa admiração pela riqueza cultural oferecida pelo país, e o interesse que, pelo menos em um primeiro momento, seu patrimônio cultural fosse preservado e mantido em segurança (Nicholas, 2011). Mas, conforme seria visualizado no decorrer do conflito, os nazistas não teriam pudores em destruir arquivos ou furtar obras de arte. Esse fato se tornaria ainda mais problemático devido à postura do líder nazista responsável pela Itália, Karl Otto Wolff, que replicava, muitas vezes de forma irresponsável, as ambiguidades nazistas ao, de um lado, proteger e, de outro, usar essas peças como moeda de troca, além de satisfazer as ambições dos *gauleiter* (prefeito ou líder provincial) alemães em adornarem suas mansões com valiosas peças italianas renascentistas ou da Idade Média (Nicholas, 2011; Edsel, 2014).

Como consequência, mesmo que de forma muito menos agressiva do que ocorreu no leste europeu e União Soviética, a Itália teria perdas, algumas profundas, de sua memória documental, tanto pelos combates violentos quanto pela ação saqueadora dos alemães e, em escala reduzida, dos bombardeios aliados.

### Revoltas, destruição e reorganização: os arquivos italianos no ápice da Segunda Guerra Mundial (1943-1944)

A situação militar entre os aliados e os exércitos do Eixo no norte da África, após dois anos de reviravoltas e impasses, mudava de rumo a partir de novembro de 1942. Tropas norte-americanas e inglesas, após diversos reveses, finalmente rompiam com a estrutura militar do marechal alemão Erwin Rommel na Tunísia e, no início de 1943, entravam em território italiano, mais especificamente na Sicília. Apesar da feroz resistência alemã, e de erros estratégicos dos, por vezes egocêntricos, generais aliados, as tropas avançaram pela Itália, ocupando cidades como Salerno, Nápoles, Anzio e Cassino (essas duas últimas com alto grau de destruição e mortes em ambos os lados) e, em junho de 1944, chegaram à capital Roma, apesar do exército nazista liderado por Albert Kesselring conseguir recuperar parte da cidade pouco depois, estendendo o conflito no país por quase um ano (Hibbert, 1970; Graham, 1971; Mason, 1972).

A Itália, nesse período, encontrava-se em uma situação política, econômica e social caótica. Sua população, acometida por doenças como o tifo, mergulhada em revoltas, envolvida em contendidas internas entre máfias familiares e trabalhadores sindicalizados, e no meio do fogo cruzado entre aliados e nazistas, perdeu a paciência com Benito Mussolini e seus duradouros fracassos no âmbito militar, pedindo sua deposição. O rei Emanuel, junto com a elite política e industrial italiana, consciente da impossibilidade em continuar a guerra, o depõe em julho de 1943, iniciando conversas de armistício com os norte-americanos. Mas Hitler, percebendo o ocorrido, colocaria Mussolini de volta no poder, como sua marionete, num espetacular resgate ocorrido em agosto, criando um regime títere em Saló (Hibbert, 1972).

Entre diferentes cidades revoltosas, Nápoles se tornou um dos principais e mais agressivos locais de contenda. Com a iminente ocupação das tropas aliadas, a população da cidade entrou em uma violenta revolta contra os ocupantes alemães e soldados fascistas a partir do dia 27 de setembro e, nos três dias seguintes, ofereceria uma agressiva resistência aos nazistas, que revidaram com selvageria, com o saldo de cinquenta soldados alemães e duzentos napolitanos mortos. Além da violência entre civis e soldados, os acervos documentais da cidade também sofreram, de forma amarga, com a revolta (Zgonjanin, 2005).

Logo quando os conflitos na cidade se iniciaram, tropas alemãs, de forma gratuita, destruíram a Universidade de Nápoles, um dos principais monumentos clássicos da Itália, vandalizando os acervos do local, que continham documentos ligados à consolidação universitária europeia entre os séculos IX e XII (Zgonjanin, 2005; Leonard, 1949).

Mas o caso mais dramático seria o ligado ao precioso conjunto documental relacionado ao museu Filangieri e aos arquivos do Estado. No dia 28 de outubro, temendo a perda documental, o diretor do arquivo, Riccardo Filangieri, organizou a retirada de 866 caixas para a vila Montesano, nos arredores da cidade. Contudo, soldados alemães descobriram o acervo e decidiram, quase imediatamente, pela sua destruição. Seguiu-se então, por quase dois dias, uma dramática negociação dos zeladores do local com os soldados, e a tentativa de Filangieri, com o envio de cartas aos comandantes alemães, solicitando reuniões para a preservação do acervo, pedidos esses, negados. No dia 30, os acervos foram destruídos, sendo perdidos documentos datando de 1239, manuscritos, códigos e tratados do reino de Nápoles, tratados das famílias Bourbon e Farnese, e documentos da Ordem de Malta (Filangieri, 1944; Zgonjanin, 2005; Edsel; Witter, 2011). Como bem resumido por

Edsel (2014, p. 93), “esses atos criminosos resultaram em perda não só para a Itália, mas para toda a civilização ocidental”.

Nápoles seria o caso mais grave, mas longe de ser o único local com perdas em seus acervos arquivísticos. Segundo relatório de Emílio Re (1948), funcionário do Ministério do Interior responsável pelo levantamento dos arquivos italianos a serem resguardados durante o conflito, o ano de 1943 viu Palermo – com a perda de 30 mil processos comerciais –, Sardenha, Parma, Milão e Messina – com 40 mil processos notariais, alguns datados da Antiguidade, perdidos – como províncias ou cidades que sofreram com os saques alemães e os bombardeios indiscriminados dos aliados.

Os arquivistas italianos, em meio ao caos, faziam o que podiam para salvar os acervos, muitas vezes tardiamente, pois os bombardeios norte-americanos e ingleses não eram avisados, além da postura muitas vezes “selvagem” dos alemães no roubo e destruição de alguns conjuntos documentais. Junto com museólogos e bibliotecários, os arquivistas conseguiram transferir acervos para esconderijos ou locais longe dos combates, especialmente na cidade de Florença, umas das mais importantes artisticamente (Leonard, 1949). Nessa cidade, graças principalmente às ousadas estratégias de Keller e Hart, que mapearam locais onde os alemães poderiam esconder as obras, e do museólogo Giovanni Poggi (1880-1961), que supervisionou pessoalmente a evacuação de peças de arte e documentos, os nazistas conseguiram desmembrar apenas parte dos acervos artísticos florentinos, não sem amargos embates com soldados aliados (Leonard, 1949; Edsel, 2014; Nicholas, 2011).

A liderança de Riccardo Filangieri, em especial com o apoio do Arquivo Central do Estado<sup>9</sup> – na época com tentativas de divisão pelo governo de Saló –, conseguiu, pelo menos parcialmente, distrair as autoridades alemãs sobre o destino de vários arquivos regionais, garantindo assim que a arquivologia italiana não se fragmentasse junto com a sociedade envolvida no conflito (Leonard, 1949).

Mas as autoridades nazistas ofereceram, com funcionários recém-alocados, partidários de Mussolini e adeptos da força bruta, um forte clima de repressão aos arquivos do país, influenciando também nos cursos de arquivologia, que funcionaram de forma irregular e com diversas interrupções, apesar das iniciativas de Armando Londolini (1888-1966),

---

<sup>9</sup> Organismo criado pela legislação de 1875, localizado em Roma, com o intuito de centralizar as práticas arquivísticas no país e servir de suporte profissional ao arquivo nacional italiano. Após décadas de instabilidade administrativa, teve seu funcionamento legal definido em 1953.

um dos responsáveis pela organização dos currículos de boa parte desses cursos, que buscavam evitar que as faculdades não fechassem suas portas (Londolini, 1989).

Abria-se um vácuo profissional nos acervos do país, agravado pelo fato do fascismo ter fragmentado iniciativas de associativismo entre os arquivistas, por vezes dispersos e com falhas de comunicação (Leonard, 1949). Esse vácuo, que se expandia no decorrer de 1944, seria, aos poucos, revertido, com a entrada da MFAA na Itália.

### Resgatando e protegendo os acervos: arquivos italianos e as iniciativas aliadas (1944-1945)

A participação arquivística no teatro de guerra italiano, apesar de alguns breves entraves burocráticos, se iniciou em novembro de 1943, quando a sede da MFAA constatou a necessidade de profissionais que pudessem analisar e organizar acervos italianos com risco de serem danificados.

Nesse período, Solon J. Buck (1884-1962), arquivista de longa atuação e respeitada figura do National Archives, sendo seu diretor desde 1938, serviu de ponte entre os profissionais que seguiram para a Itália e os oficiais da MFAA já em combate, definindo assim diretivas mais precisas sobre as perdas documentais e práticas de preservação e restauração dos acervos danificados (Brooks, 1947; Mattern, 2011). A prioridade de Buck em suas demandas, que se mostraram acertadas, era a da inclusão de profissionais com vasta experiência em documentos, e que possuíam tanto conhecimento arquivístico como capacidade de adaptação no front de batalha.

O primeiro dos profissionais a ser enviado foi o bibliotecário Fred Shipman (1903-1998), responsável pela biblioteca e arquivo do presidente Roosevelt. Shipman mostrou-se importante em “abrir as portas” para outros bibliotecários e arquivistas que iriam aportar em solo italiano e ajudou a delinear medidas de proteção aos arquivos do país, algumas delas aproveitadas pelo próprio Roosevelt em seu acervo. Entretanto, Shipman seria transferido na metade do ano de 1944, deixando algumas tarefas de reorganização inacabadas (Mattern, 2011). Seu sucessor, o sargento Burrage Child (1900-1972), logo também seria alocado diretamente para a Alemanha, no início de 1945. Apesar de algumas medidas de atenção para a Itália, seus esforços, e da equipe de nove profissionais diretamente escolhidos por ele, seriam centralizados nas perdas alemãs à medida que Estados Unidos, Inglaterra e União Soviética adentravam o país (Mattern, 2011).

Além de Shipman e Childs, foi alocado talvez o principal nome “arquivístico” norte-americano da MFAA na Itália, que conseguiu centralizar as atividades de conservação documental, o capitão William D. McCain (1907-1993), na época um arquivista em ascensão na região de Nova Jersey. Apesar de não terem sido localizadas informações aprofundadas sobre os procedimentos e práticas de trabalho do capitão, registros indicam uma alta participação do arquivista em projetos de reconstrução de acervos danificados na Itália – cerca de trinta entre agosto de 1944 e setembro de 1945. Segundo profissionais como, por exemplo, o major britânico H. E. Bell, também alocado na Itália pela MFAA, e Emílio Re, McCain foi de considerável importância em injetar ânimo no comitê e de oferecer estratégias práticas que seriam utilizadas nos arquivos italianos do pós-guerra (Mattern, 2011; Re, 1948).

Além dos estadunidenses, profissionais ingleses, a partir de acordos de cooperação entre a MFAA e o exército britânico, também seriam alocados em solo italiano para lidar com os arquivos do país e, de forma até mais enfática que os norte-americanos, discutir diretamente com profissionais, personalidades políticas e a população sobre o destino dos acervos da Itália. Três nomes merecem destaque.

O capitão Roger Ellis (1910-1998), ligado aos arquivos britânicos reais e, desde 1940, oferecendo relatórios e trabalhos sobre os acervos ingleses atingidos pelos bombardeios alemães, seria transferido para o braço inglês da MFAA, realocado para a Itália em abril de 1944. Sua importância não se deu somente por ajudar na reconstrução dos acervos italianos, mas também por ter sido um dos poucos funcionários da MFAA junto às tropas e aos grupos de trabalhos de Keller e Hart, presenciando *in loco* o calor dos combates e as reações contraditórias da população italiana, por vezes ressentida com a pretensa preferência dos aliados pelos monumentos, em detrimento dos feridos. Ellis, em relatórios esparsos, reclamou de cidades “entorpecidas e desagradáveis”, onde se perdia tempo com “autoridades modorrentas” e arquivos deixados com o “idiota do lugar” (Nicholas, 2011, p. 275). Apesar desses problemas, a atuação de Ellis na Itália, até novembro de 1944, quando foi transferido para a Alemanha, foi bastante elogiada por oficiais ingleses, norte-americanos e italianos, e ajudaria em sua bem-sucedida carreira no pós-guerra como arquivista (Re, 1948; Mattern, 2011).

Outra figura importante da MFAA foi Hillary Jenkinson (1882-1961), talvez um dos mais influentes pesquisadores em arquivos ingleses do século XX. Sua participação no teatro de guerra foi relativamente limitada – apenas quatro meses em solo italiano no início de 1944 –, porém produziu uma das mais completas listas sobre os arquivos italianos e a

situação dos mesmos frente à guerra, a qual serviu de base para os projetos de reconstrução, e também como ponto de união entre arquivistas ingleses, estadunidenses e italianos, que puderam centralizar práticas de reorganização. Sua capacidade de acoplar grande número de informações e oferecê-las de forma concisa, além de sua postura cordata e ponderada, também o fez receber notas, por vezes entusiásticas, de profissionais da MFAA e do governo da Itália (Mattern, 2011; Re, 1948).

Por fim, cita-se o que foi considerado o “líder” da frente inglesa da MFAA nos arquivos, o capitão e historiador da arte Humphrey Brooke (1914-1988). Alocado na Itália entre março de 1944 e maio de 1945, possuía amplo conhecimento sobre documentos de arquivos, mas também sobre preservação do patrimônio arquitetônico, serviu de ponte entre as iniciativas de Roger Ellis e Hillary Jenkinson, e manteve relação próxima com Emílio Re, que em seu artigo não escondeu admiração pela postura espontânea e dinâmica do britânico (Mattern, 2011; Re, 1948).

Brooke, durante sua estadia, também exerceu considerável importância em estabelecer relações entre a MFAA e os arquivistas locais, sejam nas instituições públicas ou em acervos particulares, onde também seria elogiado pela sensibilidade e disposição para ouvir as demandas, além de discutir soluções em conjunto para os problemas estruturais advindos dos combates (Re, 1948).

### Os caminhos arquivísticos italianos no pós-guerra

A partir de março de 1945, o marechal Karl Wolff, após intensas, e muitas vezes infrutíferas, negociações com oficiais norte-americanos, iniciou conversações secretas para a capitulação das forças alemãs na Itália, iniciativa seguida por outras personalidades nazistas no país. Tropas aliadas e *partisans* (grupos italianos clandestinos de resistência) quebravam as últimas forças militares alemãs, prendendo e executando Benito Mussolini em 28 de abril. Finalmente, em 29 de abril, os nazistas assentiram com a rendição incondicional de suas forças na Itália (a única realizada pelo nazismo com Hitler vivo) (Kershaw, 2015).

Logo após o fim do conflito, a MFAA mudaria rapidamente sua ação para recuperar as perdas e transferir suas práticas e atuação aos profissionais locais. O organismo ainda enfrentaria quase dois anos de litígios ligados aos acervos italianos extraviados. Mas seus oficiais, aos poucos, voltavam para casa, alguns lamentando deixar uma rotina intensa, por vezes perigosa, mas também emocionante, e outros nunca totalmente encerrando seus laços com a Itália (Edsel; Witter, 2011; Edsel, 2014).

A busca por obras de arte e documentos perdidos ou roubados começaria quase imediatamente após o término da guerra. Porém, a Itália seria um dos últimos países onde o tema da reparação seria posto à mesa com os aliados. Isso é explicado, em parte, pela existência de corpos militares já envolvidos nessa tarefa, e pela necessidade de mapeamento dos acervos atingidos pelo conflito. Nas décadas seguintes, graças, principalmente, às iniciativas enérgicas e polêmicas do historiador da arte Rodolfo Siviero (1911-1983), não somente várias obras de arte, livros e documentos seriam recuperados e enviados de volta à Itália entre os anos de 1950 e 1980, mas também ofereciam base para acordos tripartite Alemanha-Estados Unidos-Itália, que, até o início do século XXI, ajudaram a delinear parâmetros mais específicos dessa reparação (Nicholas, 2011; Eckert, 2014).

No âmbito dos arquivos, apesar das perdas, percebeu-se que muitas delas, em especial ligadas ao espaço físico danificado por bombardeios, poderiam ser recuperadas. Mesmo no desastroso incêndio do arquivo napolitano, listas de identificação das peças documentais existentes foram encontradas, e parte do acervo pôde ser recuperada (Zgonjanin, 2005). Entre 1946 e 1950, as iniciativas dos oficiais de arquivo da MFAA mostraram-se de fundamental importância para uma rápida avaliação dos acervos e documentos perdidos ou avariados, ajudando tanto em sua reconstrução como em pedidos de reparação aos alemães, que seriam, de forma gradativa, atendidos, durante a segunda metade do século XX (Eckert, 2014).

A arquivologia italiana, após décadas de posturas repressivas advindas do fascismo, obteve novo ânimo após o fim do regime. Profissionais que haviam sido afastados foram reabilitados, em especial Eugenio Casanova, podendo oferecer publicamente suas ideias e práticas em arquivos (Komor, 1993). Cursos de graduação em arquivologia seriam redefinidos pelo Ministério do Interior, a partir do final dos anos 1940, e discutidos com arquivistas e historiadores.

Como consequência, foi criada a Associação Nacional Arquivística Italiana, unindo organismos profissionais e centros de pesquisa em arquivo no país, promulgada em 1949 e estabelecida legalmente em 1963, e consolidada a Faculdade de Arquivologia, Diplomática e Paleografia, também em 1963, inicialmente em Roma e, nos anos seguintes, instalada em mais 17 cidades italianas (Tató, 2011).

Os arquivistas oriundos do pós-guerra estavam preparados para lidar de forma mais organizada e centralizada com as perdas em seus acervos, fato esse visível, por exemplo, na enchente ocorrida em Florença

em 1966, onde a atuação de arquivistas, bibliotecários, museólogos e restauradores ajudou a definir novas estratégias de preservação, na época, compreensivelmente, centralizadas em perdas ligadas a violações de guerra (Castro, 2010).

### Epílogo... ou memórias da guerra nos arquivos e de seus “soldados”

Ao concluirmos a presente pesquisa, que discutiu os arquivos italianos durante a Segunda Guerra Mundial, indaga-se o possível papel da memória social e cultural dos acervos arquivísticos em sua salvaguarda durante o conflito.

A resposta, a partir da análise realizada, é que esse papel pôde ser identificado, porém apenas parcialmente. Conforme citado na introdução e no decorrer do texto, a “fúria” nazista na destruição cultural de países ocupados encontrou certo impedimento em terras italianas, em parte por ter sido um aliado de guerra, mas também pelo apreço de Hitler e de seu encarregado Karl Wolff pela, segundo suas palavras, “gloriosa” cultura italiana (Nicholas, 2011). A atuação eficiente da MFAA no país também confirmou a importância dos documentos para os exércitos aliados, que se manteria após 1945.

Mas, inevitavelmente, perdas ocorreram e, mais de setenta anos depois, algumas marcas dos combates podem ser visualizadas em monumentos, bibliotecas, museus e arquivos da Itália. Algumas foram mantidas propositalmente, em especial nas cidades de Florença, Nápoles e Cassino – que ocasionalmente oferecem conferências sobre salvaguarda de documentos e obras de arte –, para concretizar uma lembrança dessas perdas e para que a memória sobre o ocorrido não se extinga.<sup>10</sup>

Em relação aos profissionais que lutaram, muitas vezes bravamente, para sanar ou evitar as perdas arquivísticas, no âmbito interno, tanto Emilio Re (1881-1967) como Riccardo Filangieri (1882-1959) seriam, desde os primeiros anos do pós-guerra, lembrados como nomes importantes que ousaram se opor aos nazistas na ajuda aos aliados, oferecendo informações sobre os acervos italianos. Ambos exerceram cargos de chefia na Associação Nacional Arquivística Italiana nos anos de 1950, com

---

<sup>10</sup> Entre esses eventos, destacam-se o II Congresso Internacional de Arquitetos e de Técnicos de Monumentos Históricos, ocorrido em Veneza (1964), que serviu de base para a Carta Italiana de Restauro, publicada em 1972, e a Carta da Itália, publicada em 1987; o Congresso Internacional de Conservação, ocorrido em Florença (1998); e a VI Conferência Europeia sobre Arquivos, também em Florença (2001) (Kühl, 2010; Granato; Campos, 2013).

Filangieri exercendo também a direção do Conselho Internacional de Arquivos entre 1956 e 1959 (Londolini, 1989).

Já em relação aos oficiais da MFAA, nem sempre a memória de sua atuação seria devidamente reconhecida. Sim, grande parte de seus oficiais receberam condecorações militares já em 1945, e teriam estima elevada nos locais onde voltaram a trabalhar, mantendo o prestígio até seu falecimento. Porém, o órgão em si, com o passar dos anos, seria colocado em um estranho esquecimento, a despeito de todo seu esforço.

A partir dos anos 1990, com os estudos da historiadora Lynn Nicholas e, principalmente, com os esforços do pesquisador Robert Edsel, as iniciativas da MFAA seriam analisadas de forma mais aprofundada, reafirmando sua importância para a salvaguarda documental e artística da Europa.

Dentre os esforços de Edsel para a rememoração da MFAA, citam-se a produção de diversas publicações, realização de eventos e um extenso levantamento documental, que, em consequência, permitiu um filme contando as aventuras desses soldados, *Caçadores de obras-primas*, dirigido por George Clooney, lançado em 2014, e um organismo em memória da MFAA, iniciado em 2007, com um site dedicando links individuais aos principais soldados envolvidos.<sup>11</sup> Os oficiais “arquivistas” William McCain, Roger Ellis, Humphrey Brooke, Fred Shipman e Burrage Child são citados na página, além do site indicar a necessidade da preservação dos arquivos como um aspecto importante dessas missões, denotando a sensibilidade de Edsel quanto ao papel dos acervos arquivísticos no escopo da MFAA.

A pesquisa indica que, tanto no âmbito dos acervos italianos como dos personagens que atuaram em sua salvaguarda, a importância da preservação documental, e do devido investimento nos funcionários que realizaram seu resgate e proteção, foi evidenciada com a Segunda Guerra Mundial, servindo parcialmente de parâmetro a iniciativas e organismos preocupados com o registro informacional da humanidade como, por exemplo, o programa Memória do Mundo, instituído pela Unesco em 1992, que visa reafirmar a importância social e cultural das bibliotecas e arquivos.

Objetivando identificar se aspectos preservacionistas e memoriais também podem ser vislumbrados em outros teatros da Segunda Guerra

---

<sup>11</sup> Disponível em: [www.monumentsmenfoundation.org](http://www.monumentsmenfoundation.org). Acesso em: 26 nov. 2018.

Mundial, pretende-se a continuidade dos estudos nos cenários francês e soviético, analisando semelhanças e diferenças com o ocorrido na Itália durante o conflito.

## Referências

- BÁEZ, F. *História universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- BAKER, A. J. *Pearl Harbor*. Londres: Ballantines Books, 1970.
- BARNICKEL, L. *Spoils of war: the fate of European archives during World War II*. *Archival Issues: journal of the Midwest Archives Conference*, v. 24, n. 1, p. 7-20, 1999.
- BARROS, D. S.; AMÉLIA, D. *Arquivo e memória: uma relação indissociável*. *TransInformação: revista da Pontifícia Universidade Católica de Campinas*, Campinas, v. 21, n. 1, p. 55-61, 2009.
- BEEVOR, A. *A Segunda Guerra Mundial*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- BROOKS, P. C. *Archives in the United States during World War II, 1939-45*. *The Library Quarterly*, Chicago, v. 17, n. 4, p. 263-280, 1947.
- CASTRO, A. A. N. *A preservação documental no Brasil: notas para uma reflexão histórica*. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 31-46, 2010.
- COX, D. *National Archives and international conflicts: the society of American archivists and war*. *American Archivist*, Chicago, v. 74, p. 451-481, 2011.
- COX, R. *Archives, war, and memory: building a framework*. *Library & Archival Security*, Abingdon, UK, v. 25, p. 21-57, 2012.
- CULHAM, P. *Archives and alternatives in Republican Rome*. *Classical Philology*, Chicago, v. 84, n. 2, p. 100-115, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Tablets and temples: documents in Republican Rome*. *Provenance Journal of the Society of Georgia Archivists*, Decatur, v. 2, n. 2, p. 15-31, 1984.
- DURANTI, L. *Education and the role of the archivist in Italy*. *American Archivist*, Chicago, v. 51, n. 3, p. 346-355, 1988.
- ECKERT, A. M. *The struggle for the files: the Western allies and the return of German archives after the Second World War*. Londres: Cambridge University Press, 2014.
- EDSEL, R. M. *Salvando a Itália*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- \_\_\_\_\_; WITTER, B. *Caçadores de obras-primas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- FEST, J. *Hitler*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- FILANGIERI, R. *Report on the destruction by the Germans, September 30, 1943, of the depository of priceless historical records of the Naples State Archives*. *American Archivist*, Chicago, v. 7, n. 4, p. 252-55, 1944.
- FISHBURN, M. *Burning books*. Londres: Palgrave Macmillan, 2008.
- GILBERT, M. *Segunda Guerra Mundial: os 2.174 dias que mudaram o mundo*. São Paulo: Leya, 2014.
- GRAHAM, D. *Cassino*. Londres: Ballantines Books, 1971.
- GRANATO, M.; CAMPOS, G. N. *Teorias da conservação e desafios relacionados aos acervos científicos*. *MIDAS: Museus e estudos interdisciplinares*, Évora, v. 1, p. 1-12, 2013.
- HASTINGS, M. *Inferno: o mundo em guerra 1939-1945*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.
- HIBBERT, C. *Mussolini*. Londres: Ballantines Books, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Anzio: the bid for Rome*. Londres: Ballantines Books, 1970.
- HOLMES, O. W. *The National Archives and the protection of records in war areas*. *American Archivist*, Chicago, v. 9, n. 2, p. 110-127, 1946.

- INDOLFO, A. C. Gestão de documentos: uma renovação epistemológica no universo da arquivologia. *Arquivística.net*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 28-60, 2007.
- JARDIM, J. M. Caminhos e perspectivas da gestão de documentos em cenários de transformações. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 28, p. 19-50, 2015.
- \_\_\_\_\_. A invenção da memória nos arquivos públicos. *Ciência da Informação*, Brasília, v. 25, n. 2, 1995.
- KATELAAR, E. Archival temples, archival prisons: modes of power and protection. *Archival Science*, Dordrecht, Netherlands, v. 2, p. 221-238, 2002.
- KERSHAW, I. *O fim do Terceiro Reich: a destruição da Alemanha de Hitler 1944-1945*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Hitler*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- KNUTH, R. *Burning books and leveling libraries: extremist violence and cultural destruction*. Westport: Praeger Publishers, 2006.
- KOMOR, V. In search of archives history: Eugenio Casanova and the suspect Lincoln Letter. *Archival Issues: journal of the Midwest Archives Conference*, v. 18, n. 1, p. 55-62, 1993.
- KRAMER, G. P.; GASTAUD, C. R. Arquivo, memória e cidadania: uma reflexão acerca dos arquivos públicos. *Revista Eletrônica Documento/Monumento*, Cuiabá, v. 16, p. 123-138, 2015.
- KÜHL, B. M. Notas sobre a Carta de Veneza. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 18, p. 193-227, 2010.
- LE GOFF, J. *História e memória*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- LEONARD, E. G. Archives, bibliothèques et oeuvres d'art en Italie durant la guerre. *Revue Historique*, Paris, v. 202, n. 1, p. 24-51, 1949.
- LIMA D. F. C. Documentação em museus e histórico de propriedade (provenance): restituição de obras de arte espoliadas pelos nazistas. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 2010, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos...* Rio de Janeiro: Ibict, Ancib, 2010.
- LODOLINI, E. La Scuola Archivistica Romana dal 1870 al 1985. *Archivi per la Storia*, Roma, v. 2, p. 110-127, 1989.
- MANZOWER, M. *O império de Hitler: a Europa sob o domínio nazista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- MASON, D. *Salerno - Foothold in Europe*. Londres: Pan/Ballantine, 1972.
- MATTERN, E. World War II archivists: in the field and on the home front. *Library & Archival Security*, Abingdon, UK, v. 24, n. 2, p. 61-81, 2011.
- MERLO, F.; KONRAD, G. V. R. Documento, história e memória: a importância da preservação do patrimônio documental para o acesso à informação. *Informação & Informação*, Londrina, v. 20, p. 26-42, 2015.
- NICHOLAS, L. H. *Europa saqueada: o destino dos tesouros artísticos europeus no Terceiro Reich e na Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-23, 1993.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- RE, E. The Italian archives during the war. *American Archivist*, Chicago, v. 11, n. 2, p. 99-114, 1948.
- RYDELL, A. *Ladrões de livros: a história real de como os nazistas roubaram milhões de livros durante a Segunda Guerra*. São Paulo: Crítica, 2018.
- SILVA, A. B. M. *Arquivística: teoria e prática de uma ciência da informação*. Porto: Afrontamento, 1999.
- TATÓ, G. Archivist: which training. *Tehnicni in vsebinski problemi klasicnega in elektronskega arhiviranja*, Maribor, Eslovênia, v. 10, p. 63-72, 2011.
- ULLRICH, W. *Adolf Hitler: os anos de ascensão 1889-1939*. São Paulo: Amarylis, 2015.
- ZGONJANIN, S. The prosecution of war crimes for the destruction of libraries and archives during times of armed conflict. *Libraries & Culture*, Austin, v. 40, n. 2, p. 128-144, 2005.

---

Recebido em 29/11/2018  
Aprovado em 10/9/2019

ACERVO

## Resenha

Review / Reseña

## Famílias negras e socialização racial: O que podem os afetos?

Black families and racial socialization: what can affections do? / Familias negras y socialización racial: ¿qué pueden hacer los afectos?

---

### Mariléa de Almeida

Doutora em História pela Unicamp  
marileaatm@gmail.com

---

HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. *A cor do amor: características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras*. Tradução Victor Hugo Kebbe. São Paulo: EdUScar, 2018.

O reconhecimento, nas ciências sociais, da importância do afeto ao lado da razão, do cálculo e da estratégia nas múltiplas dinâmicas da vida, incluindo a política, é o fundamento teórico central do que atualmente denominamos *virada afetiva*. Nos Estados Unidos, desde a década de 1990, e no Brasil, nos últimos anos, a abordagem tem sido usada de forma pioneira pelas teorizações feministas e *queer*. De todo modo, guardadas as diferentes filiações teóricas em torno da *virada afetiva*, há, pelo menos, duas convergências que merecem destaque: primeiro, a rejeição de uma hierarquia entre mente e corpo para a construção do conhecimento (Almeida, 2018, p. 33-32); segundo, o enfoque tanto em “nosso poder de afetar o mundo a nossa volta, quanto o de sermos afetados por ele” (Hardt, 2015, p. 2).

Levando-se em consideração as bases teóricas da *virada afetiva*, e que os processos de socialização racial não se concretizam sem a produção de corpos racializados, tampouco sem a existência de estruturas mentais que validem as desigualdades produzidas pelas hierarquias raciais, perguntamos: quais são as contribuições que abordagens em torno dos afetos podem trazer para os estudos das relações raciais?

O livro *A cor do amor*, da socióloga estadunidense Elizabeth Hordge-Freeman, trilha caminhos que colaboram para visualizarmos possíveis respostas para essa indagação. Ao longo dos seis capítulos que compõem a obra, a autora aborda a dimensão emocional das relações raciais, enfocando a maneira como o processo de racialização se exprime por meio da linguagem e das interações familiares. Assim, contrariando o mito de que o amor pode tudo, a pesquisadora discute que a afeição pode ser distribuída desigualmente, de acordo com as características raciais dos indivíduos.

No rastro dessa premissa, a obra chama atenção para o fato de que análises que tratam dos processos de socialização racial não podem prescindir das dinâmicas afetivas, especialmente quando se trata da instituição familiar, pois, conforme diz a autora, “o lar é onde o sofrimento está”, mas é também espaço onde a dominação racial pode ser destruída. Sem maniqueísmos, são exploradas as maneiras criativas e contraditórias pelas quais as famílias afro-brasileiras negociam hierarquias raciais e se engajam nos processos de socialização racial: seja resistindo, seja reproduzindo ideologias raciais, e, às vezes, realizando simultaneamente ambos os movimentos.

O livro é fruto de pesquisa realizada no Brasil, entre 2009 e 2014. Para tanto, a socióloga realizou observações etnográficas e entrevistas com famílias afro-brasileiras: dez principais e cinco estendidas, totalizando um total de 116 pessoas entrevistadas. Essas famílias negras, cujos membros possuem fenótipos diversos, vivem no bairro Lua Cheia, pseudônimo criado pela autora para um pequeno bairro situado na Cidade Baixa, em Salvador. A capital soteropolitana é conhecida como a cidade mais negra do Brasil, bem como por sua ênfase na cultura afro-brasileira. Esses dois fatores favorecem a ideia de que o local onde se poderia esperar que os afro-brasileiros estivessem, de alguma forma, blindados contra a supremacia branca. Com efeito, os índices de desigualdades e a pesquisa demonstram o contrário. Sobre as pessoas negras, comenta a autora: “tudo o que lhe pedem é que cuidem de sua negritude e sejam reduzidos a adereços de fundo” (Hordge-Freeman, 2018, p. 287).

No entender da autora, a seleção dessas famílias negras se justifica porque a socialização racial em grupos fenotipicamente diversos pode oferecer uma oportunidade de análise sobre o papel da família enquanto o primeiro local de reprodução de hierarquias raciais dominantes, bem como pode tornar visíveis práticas familiares transgressivas, cujas ações demonstram que a supremacia branca não é impenetrável.

Aliado a esse trabalho etnográfico, a autora debruçou-se sobre uma vasta bibliografia, que inclui teorias críticas raciais e abordagens interseccionais feministas brasileiras e estadunidenses. Ainda em termos teórico-metodológicos, outro elemento que se destaca diz respeito à incorporação de estudos oriundos de outros contextos da diáspora negra. Trata-se de uma prática acadêmica alinhada aos objetivos dos pesquisadores e pesquisadoras do “Atlântico Negro”, cujos trabalhos buscam transcender tanto as estruturas do Estado-nação, como as restrições essencialistas de etnicidade e da particularidade nacional.

Para as análises sobre o livro, cuja pergunta central indaga sobre as contribuições da *virada afetiva* para o campo das teorias críticas raciais, serão norteadores três eixos analíticos: o primeiro, enfoca a dimensão conceitual, abordando como a autora define afeto ao longo do trabalho e como os conceitos por ela criados podem adensar nossa compreensão sobre os processos de dominação racial e as variadas formas de resistência; o segundo, destaca os usos dos afetos em termos de metodologia de pesquisa e como tais escolhas se expressam na narrativa; o terceiro, descreve, em termos de conteúdo, as novidades que o livro apresenta para o campo das teorizações sobre racismo.

Sobre a dimensão conceitual, apesar de, ao longo do trabalho, não haver uma descrição explícita de como o termo afeto é definido, a forma como o amor, ou seja, a noção central discutida pelo livro, é tratado, oferece pistas teóricas significativas. Em primeiro lugar, o amor é abordado como uma prática situada, e não como um sentimento abstrato. Em outras palavras, a afeição é tomada em termos de condições de possibilidades, ou seja, a autora faz questão de explicitar que os afetos são atravessados pelas mesmas contradições, estigmas, dores e violências existentes em uma sociedade construída sob hierarquias raciais.

Assim, valendo-se de uma narrativa fluida, que acompanha as sutilezas da vida, a pesquisadora detalha, por meio de inúmeros exemplos, que um dos efeitos mais perversos das hierarquias raciais e de gênero diz respeito ao fato de que o trabalho afetivo exercido pelas mulheres engloba tanto a vigilância dos seus próprios corpos, que serão elas que, via de regra, irão transmitir as etiquetas e os rituais raciais que julgam necessários para que os familiares aprendam a lidar com os efeitos das opressões racistas. Assim, destaca a autora:

Elas [as mães] se encontram dilaceradas pelas barganhas raciais generificadas que devem atacar enquanto lutam para preparar seus filhos para um mundo exterior que os trata como sub-humanos, enquanto também tentam preservar e até mesmo apreciar a humanidade deles. No centro desse trabalho está a evidência de que as trocas afetivas, a linguagem e as práticas concretas de socialização racial devem ser contextualizadas como respostas a uma sociedade absurda e perversa na qual simplesmente existir enquanto negro é considerado ofensa. (Hordge-Freeman, 2018, p. 285)

A supremacia branca arrasta famílias negras brasileiras para processos de racialização e socialização racial. Para tornar visíveis essas

complexas dinâmicas, a autora cria três conceitos que merecem destaque: *capital afetivo*, *capital racial incorporado* e *fluência racial*.

No que tange ao conceito *capital afetivo*, a pesquisadora afirma que, num sistema racializado, os recursos afetivos podem ser distribuídos desigualmente. Desse modo, *capital afetivo* diz respeito aos “recursos emocionais e psicológicos que uma pessoa adquire ao ser positivamente avaliada e sustentada, além de frequentemente receber demonstrações significativas de afeto” (Hordge-Freeman, 2018, p. 18). Essa distribuição desigual fornece a base para que, em uma mesma família, algumas pessoas construam projetos pessoais mais ambiciosos, completem a educação formal e sejam capazes de contornar com mais facilidade questões de autoestima que outras, cujos traços físicos e comportamentos se distanciam mais da normatividade hegemônica branca.

No caminho aberto pela noção de *capital cultural*, do teórico francês Pierre Bourdieu, que trata das predisposições e sensibilidades aprendidas ao longo da vida, a autora cria o conceito de *capital racial incorporado*. A abordagem sugere que, quanto mais uma pessoa negra se apresenta como alguém que possui e incorpora predisposições e sensibilidades do grupo dominante – ou seja, gostos, linguagem, vestimentas e maneirismos das pessoas brancas –, mais bem-sucedida ela poderá ser na sociedade, inclusive, em termos afetivos. Diante disso, *capital afetivo* e *capital racial incorporado* estão imbricados e se retroalimentam.

Vale a pena destacar que, apesar de evidenciar as relações de poder que atravessam a distribuição dos afetos, a socialização racial, para a autora, não pode ser essencializada como uma reprodução cega das hierarquias raciais, fenotípicas e de abusos emocionais. Por isso, é necessária a construção de abordagens conceituais que evidenciem como as famílias afro-brasileiras lidam com as limitações estruturais, apoiando-se em um conjunto de práticas, estratégias discursivas, que vão desde o uso do humor até mesmo inovações ideológicas. A manipulação e a negociação das normatizações raciais foram definidas pela autora como *fluência racial*, que é aprendida, cultivada e desenvolvida continuamente por meio de esforços colaborativos de familiares próximos e outras pessoas íntimas.

Deslocando-se para o uso dos afetos em termos metodológicos, observa-se que uma das preocupações que atravessa a proposta é a de tornar visível que os conteúdos do trabalho resultam das afetações mútuas entre a autora e as pessoas que acompanhou durante a pesquisa. Essa prática se expressa por meio de uma narrativa construída rente aos corpos: o da própria pesquisadora e os das pessoas com as quais

conversou. Isso ocorre porque a autora, negra, estadunidense, procura estar consciente de sua *posicionalidade*, não como uma fragmentação em diversos níveis, mas como negociação dupla e bifurcada. De certa forma, valendo-se da teoria feminista negra, a pesquisadora aprofunda a ideia que é preciso rejeitar a falsa dicotomia entre *insider* e *outsider*. Assim, narra: “As maneiras pelas quais as implicações da minha racialização e posicionalidade mudavam, às vezes de forma rápida e inesperada, eram tanto fascinantes quanto desconcertantes” (Hordge-Freeman, 2018, p. 304).

Tratando do terceiro ponto de análise, que diz respeito às novidades em termos de conteúdo para os estudos críticos raciais, destaco que, partindo da ideia de que onde há relações de poder, há práticas de resistência, a autora explora como determinadas famílias subvertem as normatizações racistas, apontando caminhos possíveis para resistir. No entanto, esses caminhos não se fazem sem a advertência de que práticas isoladas não têm o poder de transformar as estruturas. Ao contrário, a autora questiona se devemos focar a luta na dissolução de um modelo de sociedade construído sob a égide da desumanização de corpos não brancos.

Outra contribuição que se destaca no livro diz respeito ao foco de estudo nas famílias negras. De certa forma, o combate ao mito da democracia racial tem favorecido que grande parte dos estudos sobre as famílias negras enfatize questões concernentes às relações inter-raciais brancas e negras. Nessa perspectiva, *A cor do amor* torna visível os agenciamentos de famílias negras, já que são numericamente mais expressivas. Vale destacar que apenas 30% dos casamentos, incluindo tanto os informais como os formais, ocorrem entre categorias de cor. Pesquisas têm demonstrado que a maioria da população brasileira casada está em uma relação com alguém da mesma categoria de cor. Mesmo quando os pardos estão agregados, os níveis de relacionamentos inter-raciais são ainda menores. Desse modo, o livro chama a atenção para um campo ainda pouco explorado: as famílias negras.

A conclusão geral da pesquisa demonstra que a presença de pessoas multirraciais ou fenotipicamente diversas não significa a existência de uma democracia racial ou a entrada em uma era pós-racial. Nesse sentido, o colorismo emerge como uma ferramenta útil para entender o tratamento diferencial baseado na cor da pele e nas características físicas. Contudo, deslocando-se de visões simplórias sobre o tema, a autora adverte que o penteado e mesmo o alisamento capilar nem sempre refletem a reprodução da branquitude hegemônica ou o racismo internalizado. O hibridismo, a miscigenação e a fluidez racial são assuntos importantes

na pesquisa em ciências sociais, e esse livro promove avanços sem subestimar as distinções fenotípicas.

Além das valiosas contribuições sobre as famílias negras, *A cor do amor* traz conceitos e abordagens metodológicas que podem adensar nossa compreensão sobre os processos de socialização racial nas famílias brancas, cujas análises podem desvelar o investimento afetivo dos brancos na dominação, bem como a forma como desenvolvem a fluência racial. Ademais, estudos nessa direção são de grande utilidade para visualizarmos processos por meio dos quais as famílias brancas constroem e preservam as fronteiras raciais, cujos contornos perpetuam o acesso ao capital material incorporado e afetivo.

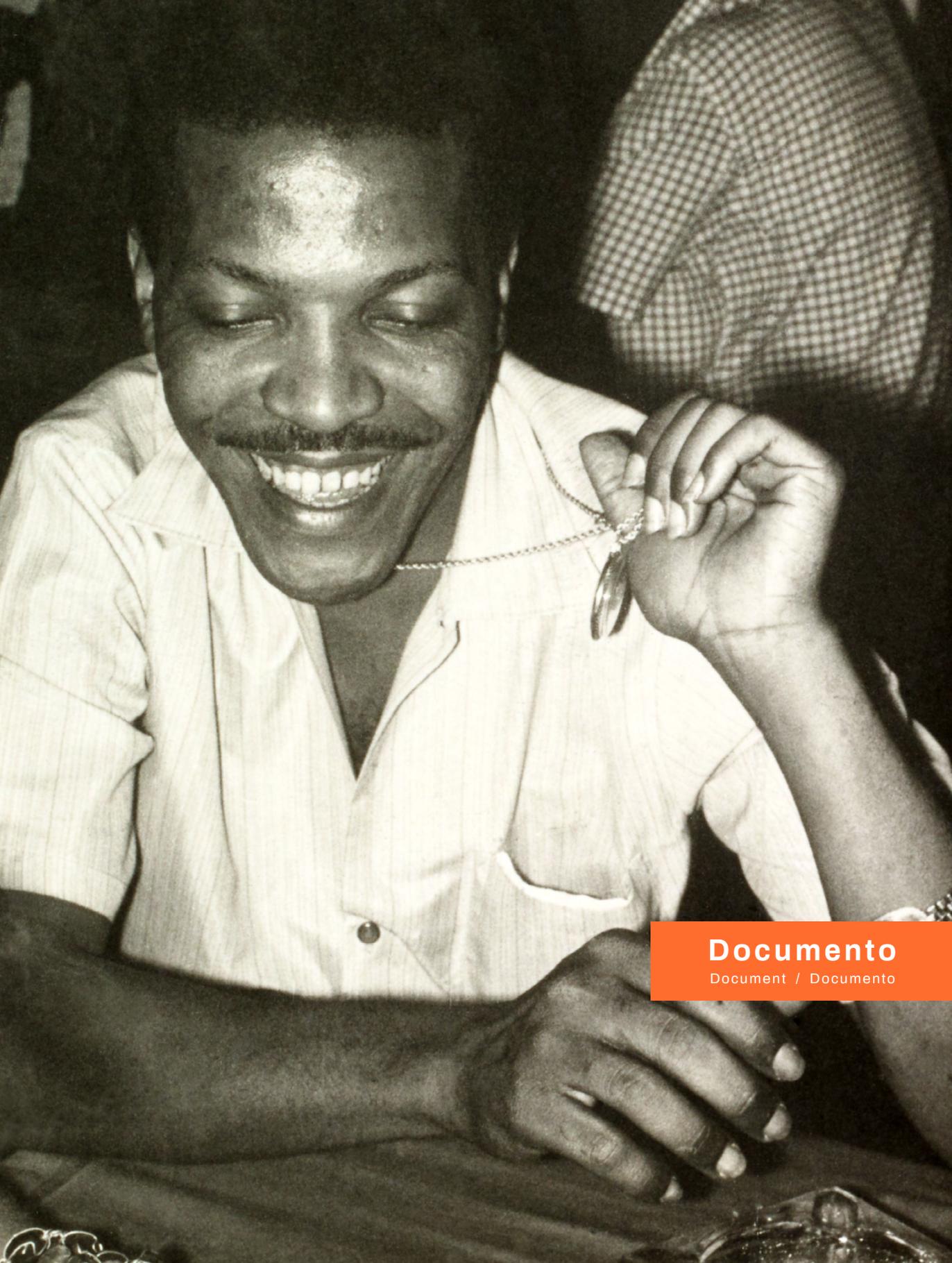
*A cor do amor* reforça que o afeto, por estar imbricado com a vida, é terreno da política. Ao navegar de forma sofisticada e crítica pelos territórios da psicologia e sociologia, estrutura e agência, emoções e práticas, oferece ferramentas potentes para as análises das relações raciais.

## Referências

- ALMEIDA, Mariléa. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. *Territórios de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. 2018. 302 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2018. p. 32-33.
- HARDT, Michael. Para que servem os afetos? *Intersemiose* – revista digital, Recife, ano IV, n. 7, p. 9-14, jan./jun. 2015.
- HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. *A cor do amor: características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras*. Tradução Victor Hugo Kebbe. São Paulo: EdUScar, 2018.

---

Recebido em 30/4/2019  
Aprovado em 25/11/2019



**Documento**

Document / Documento

## Samba

### Resistência da cultura negra popular brasileira

Samba: resistance of the Brazilian popular black culture / Samba: resistencia de la cultura negra popular brasileña

#### RESUMO

O artigo analisa o tema “samba e repressão”, abordando a letra de *Me faz um denço*, composta por Zé Catimba e Martinho da Vila, censurada pela Divisão de Censura de Diversões Públicas do Departamento de Polícia Federal, no ano de 1981. Buscamos pontuar o gênero musical samba como símbolo das resistências negras frente ao processo de invisibilidade das culturas da gente comum brasileira.

*Palavras-chave:* samba; censura; ditadura militar; resistências negras.

#### ABSTRACT

This article analyses the theme "samba and repression" focusing on the lyrics of *Me faz um denço*, composed by Zé Catimba and Martinho da Vila, censored by the Divisão de Censura de Diversões Públicas do Departamento de Polícia Federal, in 1981. We aim to point out the samba music genre as a symbol of black resistance to the process of invisibility of the cultures of Brazilian ordinary people.

*Keywords:* samba; censorship; military dictatorship; black resistances.

#### RESUMEN

El artículo analiza el tema "samba y represión", abordando la letra de *Me faz um denço*, compuesta por Zé Catimba y Martinho da Vila, censurada por la Divisão de Censura de Diversões Públicas do Departamento de Polícia Federal, en 1981. Buscamos anotar el género de la música samba como símbolo de resistencia negra al proceso de invisibilidad de las culturas del pueblo brasileño común.

*Palabras clave:* samba; censura; dictadura militar; resistencias negras.

---

#### Carlos Alberto Ivanir dos Santos

Doutor e pós-doutorando em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

ivanirdossantos.academia@gmail.com

#### Mariana Gino

Doutoranda em História Comparada pela UFRJ

mariana.gino@gmail.com

---

## História recontada

Valeu Zumbi  
O grito forte dos Palmares  
Que correu terras céus e mares  
Influenciando a abolição  
Zumbi valeu  
Hoje a Vila é kizomba  
É batuque, canto e dança  
Jogo e maracatu  
Vem menininha pra dançar o caxambu  
Vem menininha pra dançar o caxambu  
Ô ô nega mina  
Anastácia não se deixou escravizar  
Ô ô Clementina  
O pagode é o partido popular  
Sarcedote ergue a taça  
Convocando toda a massa  
Nesse evento que com graça  
Gente de todas as raças  
Numa mesma emoção  
Esta kizomba é nossa constituição  
Esta kizomba é nossa constituição  
Que magia  
Reza ageum e orixá  
Tem a força da cultura  
Tem a arte e a bravura  
E um bom jogo de cintura  
Faz valer seus ideais  
E a beleza pura dos seus rituais  
Vem a lua de Luanda  
Para iluminar a rua  
Nossa sede é nossa sede  
De que o apartheid se destrua  
Vem a lua de Luanda  
Para iluminar a rua  
Nossa sede é nossa sede  
De que o apartheid se destrua  
Valeu  
Valeu Zumbi

Kizomba, festa da raça, Martinho da Vila, 1988

No ano de 1988, o herói negro brasileiro Zumbi dos Palmares era imortalizado não só pelas lutas históricas do movimento negro brasileiro, mas também através das letras e versos do compositor Martinho da Vila com o samba *Kizomba, festa da raça*. Não por coincidência, o ano foi marcado pelas manifestações do movimento negro brasileiro sobre o centenário da abolição da escravidão no Brasil.

Em pauta, estavam as lutas por equidade racial em âmbito social, político e econômico entre brancos e negros, que, no decorrer dos anos que se seguiram à abolição, não foram resolvidas. Batizada de “marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo”, a manifestação do movimento negro brasileiro, ocorrida no dia 13 de maio de 1988 na cidade do Rio de Janeiro, colocava em questão todos os processos de invisibilidade e silenciamento histórico forjados pelo racismo estrutural.

Não obstante, por detrás da marginalização social do povo negro brasileiro estavam todas as interpretações simplistas e pejorativas em relação às culturas negras africanas que se “encontraram” em solo brasileiro e reconstruíram uma nova cultura, mas com aspectos de vários grupos étnicos africanos. Uma dessas visões foi criada pelo filósofo alemão Hegel.

Influenciada por Hegel, a visão do Ocidente sobre o continente africano se dava a partir da inexistência do fato histórico antes da colonização europeia, com a imagem de que os africanos teriam permanecido em estado de barbárie, selvageria e infantilidade até o “encontro” com os colonizadores europeus.

Assim, Hegel salienta que,

No tiene interés histórico próprio, sino el que los hombres vivea ali em la barbaria e el salvajismo, sin, suministrar ningún ingrediente a la civilización. Pot micho que retrocedamos em la historia, hallaremos que Africa estpa siempre cerrada ao contacto co ekresto del mundo; es um Eldorado recigido en si mismi, es el pais niño envuelto em la negrura de la noche, allende la luz de la historia conscuente. (Hegel, 1953, p. 187)

Em questão, também estava a possibilidade de reescrita de suas histórias à luz de suas experiências dentro de um processo descolonizador. Sobre a possibilidade de reescritas da história, Joseph Ki-Zerbo<sup>1</sup> pontua que

---

<sup>1</sup> Considerado o pai da historiografia africana em descolonização, Joseph Ki-Zerbo, de Burkina Faso, foi um dos responsáveis pela arquitetura da publicação dos oito volumes de *História geral da África* (Ki-Zerbo, 2010).

Não se trata aqui de construir uma história-revanche, que relançaria a história colonialista como um bumerangue contra seus autores, mas de mudar a perspectiva e ressuscitar imagens “esquecidas” ou perdidas. Torna-se necessário retornar à ciência, a fim de que seja possível criar em todos uma consciência autêntica. É preciso reconstruir o cenário verdadeiro. É tempo de modificar o discurso. (Ki-Zerbo, 2010, p. 32)

Assim, por trás de tal perspectiva de luta do movimento negro brasileiro, estava a tentativa de desvincular a história dos negros da concepção epistemológica frutificada pelo racismo científico, que entendia que um povo sem escrita é um povo sem passado, sem história e, igualmente, sem cultura – uma interpretação simplista e reducionista da complexidade efetiva da historiografia do continente africano.

Fortalecendo a perspectiva de identidade nacional, o samba, no início do século XX, desponta como expressão da cultura popular brasileira. Sobre a construção do samba, um gênero musical híbrido, Miguel Jost aponta que:

O samba, como foi formatado no início do século XX no Rio de Janeiro, acabou se tornando, por vários motivos, ponto pacífico em nossa sociedade como um dos agentes culturais que melhor representa o *ethos* brasileiro. Esse é um dado irrefutável da nossa história e que coloca o samba, de certa forma, como uma referência fundamental para os debates sobre nossa formação social. (Jost, 2015, p. 113)

Entretanto, a mesma manifestação cultural que passou a ser ponto de interseção entre a cultura popular e a cultura “oficial” foi, principalmente no período da ditadura militar, alvo de perseguições e cerceamento de liberdade. Como bem nos apontam os documentos, os processos de vigilância e censura sofridos pelo samba e pelas escolas de samba do Rio de Janeiro propõem uma perseguição pelo seu caráter popular. E é justamente pensando no caráter popular que pautamos as nossas análises sobre o samba *Me faz um denngo*, de autoria de Martinho da Vila e Zé Catimba, que passou por tentativa de censura no ano de 1981.

### **Sobre o samba da censura no Brasil na década de 1980**

Perseguido por décadas, o samba, ritmo legitimamente brasileiro, resistiu a várias tentativas de cerceamento da liberdade de expressão e construiu uma cultura musical que tem pés e mãos mergulhados na gênese social da formação da sociedade brasileira e, principalmente, na cultura negra.

Sobre tal processo, Cruz (2010) salienta que

É preciso destacar que as relações entre censura e polícia *versus* samba e escolas de samba tem uma longa história, ou seja, este tipo de ação repressiva não nasceu com a ditadura militar, pós 1964. Longe disso, a presença do Estado e da polícia nas escolas de samba tornou-se uma realidade desde a oficialização dos desfiles destas agremiações em 1934 (apenas dois anos após o primeiro desfile das escolas de samba), quando já é possível encontrar evidências do olhar atento das autoridades para esta forma de expressão cultural e popular. (Cruz, 2010, p. 49)

Surgido no meio dos negros em situação de escravidão no Brasil, o ritmo sofreu o mesmo preconceito racial que seus criadores. Gênero musical que não é apenas um reflexo da história social do Brasil, o samba é também um rompimento da materialidade nas repressões culturais vigentes. O ritmo atravessa gerações e se reinventa a cada nova cadência composta pelos seus compositores, é símbolo e tradição viva, reinventada pelas resistências negras. Para um melhor entendimento do processo de construção do gênero musical samba como uma tradição (re)inventada, nos pautamos na teorização de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984), que apontam que:

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. (Hobsbawm; Ranger, 1984, p. 9)

Destarte, para além de sua expressão como cultura popular, o samba é, antes de tudo, uma (re)invenção das resistências e negociações das camadas populares da cultura brasileira. Assim, como forma de argumentação contra a tentativa de censura ao samba *Me faz um denço*, os compositores, representados pelo advogado Octávio Alves, usam o caráter e a expressão popular do gênero musical, que tem como base de reflexão os cotidianos dos morros, guetos e comunidades da cidade do Rio de Janeiro.

Em 29 de junho de 1981, foi protocolado na Divisão de Censura de Diversões Públicas (DCDP), do Departamento de Polícia Federal do Ministério da Justiça, o pedido de censura à letra de samba, que, segundo o técnico de censura responsável, apresentava conteúdo sexual e atentado à moral brasileira.



MJ - DPF - DCDP - BSB

- 1 JUN 09 20 5 007734

FICHADE DCDP

RECEBIDO POR \_\_\_\_\_

A  
CENSURA FEDERAL  
N E S T A

Ilmº Sr. Chefe do Serviço de Censura de Diversões Públicas DPF/SR/RJ.

A RCA ELETRÔNICA LTDA, com sede a Rua Barata Ribeiro, nº181 loja I, Copacabana, registrada neste órgão sob onº SCPD-DPF-001/69-SP, vem muito respeitosamente solicitar que sejam censuradas as seguintes letras:

T I T U L O

A U T O R E S

FINAL DE SEMANA	Luiz Fernando
SIGO SEM PRESSA	" "
NOITE CHEIA DE ESTRELAS	Cândido das Neves
ME FAZ UM DENGÔ	ZÉ Catimba - Martinho da Vila
DAQUELE AMOR, NEM ME FALE	João Donato - Martinho da Vila
TODOS OS SENTIDOS	Martinho da Vila
CALANGO DA LUA	" "
EX-AMOR	" "
MEU PAÍS	Rildo Hora - Martinho da Vila
DEPOIS NÃO SEI	Martinho da Vila
FIQUE COMIGO MAIS UM POUCO	Gracia do Salgueiro
VELHA CHICA	Valdemar Bastos

*Receti em  
21.07.81  
Diretas*

NESTES TERMOS  
P. DEFERIMENTO

Rio de Janeiro, 29 de Junho

de 1981

*[Signature]*  
Genilson Barbosa  
Identidade: 3.043.206  
C.P.F. 264.408.227

*di. Off do SC  
Pela mal li tenaco  
de "Me faz um dengo"  
conforme parecer anexo  
E 03/07/81  
Elitê Dyrá White Cornilheiro  
Madr. 2.415.791*

ME FAZ UM DENGO

De: Zê Catimba - Martinho da Vila

Me faz um denço, me faz um xamego  
Me tire o sossego  
Me faz cafunê  
Me faz um denço, me faz um xamego  
Me faz bem homem  
Que eu te faço bem mulher  
Se quiser me arranhe  
Me agarre, me morda  
Que eu me arrepio  
Chegou quase a desmaiar  
Então lhe lambo, lhe bolino toda  
Te deixo bem doída a se desvairar

Amorzinho  
Como é bom  
Repousar nesse teu colo  
Descansar da relação  
E um carinho  
Ao despertar  
E depois novos afagos  
Pra poder recomençar

V E T A D O

-----  
SCDP-DFP-001-69-SP



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
DEPARTAMENTO DE POLÍCIA FEDERAL  
DIVISÃO DE CENSURA DE DIVERSÕES PÚBLICAS

BR DFANBSB NS.CPR.MUI.LMU.6257, p.15

PARECER Nº 4612 / 81

TÍTULO: "ME FAZ UM DENGÓ"

CLASSIFICAÇÃO ETÁRIA: NÃO LIBERAÇÃO

Autores: Zé Catimba e Martinho de Vila.

Examinamos a letra musical em epígrafe, pertencente ao Processo nº 7.734/81-DCDP, oportunidade em que constatamos que a temática abordada refere-se ao comportamento de duas pessoas durante a realização do ato sexual, compreendendo as fases distintas do prelúdio e do término do referido ato.

Por assim ser e por considerarmos ainda que a forma com que os autores se expressam tornam a letra extremamente maliciosa, propomos a sua não liberação, por contrariar os preceitos normativos contidos na legislação censória em vigor.

Brasília-DF., 01 de julho de 1981.

  
Sergio Roldan de Oliveira  
Mat. 2.405.397  
Técnico de Censura

De Acordo.

Em: 02 de 07 de 1981

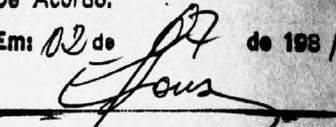
  
Eliel Jose de Sousa  
Matr. 2.035.665

Figura 1 – Pedido de censura às letras musicais

Figura 2 – Letra de *Me faz um denço*

Figura 3 – Parecer 46/2/81, da Divisão de Censura de Diversões Públicas

Inscrito no fundo arquivístico Divisão de Censura de Diversões Públicas,<sup>2</sup> o documento possui vinte e seis páginas. Como podemos perceber, o pedido de censura foi aberto constando doze letras de sambas, com seus respectivos compositores.

No decorrer de nossas análises sobre os documentos, percebemos que apenas os compositores Matinho da Vila e Zé Catimba ousaram ir contra o sistema de censura da década de 1980 e entraram com representação junto à DCDP solicitando a liberação do samba. O processo transcorreu entre os dias 29 de junho e 18 de setembro de 1981, data em foi dado o veredito final.

O parecer de número 46/2/81 (Figura 3), foi assinado em Brasília, no dia 1º de julho de 1981, pelo técnico de censura Sergio Roldan de Oliveira, indicando a sua não liberação com base na Lei de Censura.

Em resposta a tal acusação de imoralidade da letra de samba, o advogado Octávio Alves, representante legal dos compositores, pondera em sua arguição escrita que:

“Com efeito, a nova letra, na maliciosa mensagem do morro – berço do samba, gênero musical do qual os autores são legítimos e consagrados criadores, guarda sua origem, porém, em nível de imagem poética, cantada em versos cuja linguagem gramatical é despida de qualquer sentido censurável, por isso, não devendo ser condenada ao ineditismo em homenagem à arte, maior patrimônio cultural de uma nação”.

Assim sendo, podemos perceber que os indícios da argumentação da defesa também nos possibilitam, de forma indireta, concluir que, por trás da acusação de imoralidade, estava estabelecida uma análise preconceituosa e marginalizada das experiências sociais, da gente comum dos morros, guetos e comunidades da cidade do Rio de Janeiro, que têm no samba uma possibilidade para cantar suas dores, seus amores e anseios sociais.

Na data de 18 de setembro de 1981, a DCDP autorizou a liberação da veiculação do samba composto por Martinho da Vila e Zé Catimba, após a reformulação da letra da música. Abaixo, podemos as mudanças feitas para liberação do samba *Me faz um denço*, com grifos nas modificações:

---

2 Arquivo Nacional, Fundo Divisão de Censura de Diversões Públicas, BR\_DFANBSB\_NS.CPR.M UI.LMU.6257.

**Letra da música *Me faz um dengo*  
antes da censura de 1981**

Me faz um dengo me faz um chamego  
Me tira o sossego

Me faz cafuné  
Me faz um dengo me faz um chamego  
Me faz bem homem que eu te faço bem  
mulher

Se quiser me arranhe  
Me agarre e me morda  
Que eu me arrepio

Chego quase a desmaiar  
Então lhe lambo, lhe bolino toda  
Te deixo bem doida a se desvairar

Amorzinho  
Como é bom  
Repousar nesse teu colo  
Descansar da relação  
E o carinho  
Ao despertar  
E depois novos afagos

Pra poder recomeçar

**Letra da música *Me faz um dengo*  
depois da censura de 1981**

Me faz um dengo me faz um chamego  
Me tira o sossego

Me faz cafuné  
Me faz um dengo me faz um chamego  
Me faz bem homem que eu te faço bem  
mulher

Se quiser me arranhe  
Me agarre e me morda  
Que eu me arrepio

Chego quase a desmaiar  
Te dou um beijo te ouriço toda  
Te deixo bem doida a se desvairar

Amorzinho  
Como é bom  
Repousar nesse teu colo  
Descansar da relação  
E o carinho  
Ao despertar  
E depois novos afagos

## Sobre os compositores

### Martinho da Vila: o sambista doutor *honoris causa* da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Um dos objetivos mais contundentes da perspectiva da história vista de baixo é dar voz e evidência às construções das personagens históricas marginalizadas, gente comum, que provavelmente não estaria nos registros históricos oficiais. Assim, rompendo com todas as perspectivas políticas e sociais que pudessem colocar o indivíduo negro apenas como objeto, ao evidenciarmos a trajetória do compositor Martinho da Vila e enaltecermos sua obra, reconfiguramos os códigos históricos sociais e fomentamos a reescrita das nossas negras histórias.

Filho de Josué Ferreira e de Tereza de Jesus Ferreira, o sambista, compositor, poeta, escritor, homem negro, Martinho José Ferreira,

também conhecido por Martinho da Vila, nasceu no município de Duas Barras, interior do estado do Rio de Janeiro. Aos 81 anos de idade, carrega em sua trajetória mais de 14 obras, que permeiam da política à cultura popular brasileira.

Martinho fez da sua comunidade sua escola literária e aprendeu a engatinhar sobre as melodias da gente preta das periferias. Gente preta que com grande maestria transforma versos de resistências em sambas e rimas, ritmados pelo som dos pandeiros e acordes das violas e violões. E foi assim que, na década de 1950, “da Vila” dedilhou seus primeiros versos para compor o samba-enredo em homenagem aos cinquenta anos da morte de Machado de Assis. O mergulho histórico e literário sobre a vida e obra do escritor negro lhe proporcionou um encontro frutífero com a poesia e literatura machadiana e, de lá para cá, compor, para Martinho, passou a ser a fabricação de poemas, poesias harmônicas casando em samba e carnaval.

A partir de suas experiências, Martinho tomou como objetivo aproximar os jovens brasileiros dos debates políticos do país, por isso, em seu primeiro livro, *Vamos brincar de política*, publicado em 1986 pela editora Globo, buscou fazer um profundo mergulho reflexivo sobre o cenário que se delineava no país – em uma época em que o Brasil ainda vivia os reflexos dolorosos da amarga experiência da ditadura militar, que tentou solapar não só os processos de resistências, mas também a cultura popular brasileira. Martinho da Vila viu suas obras serem publicadas em âmbito internacional: *La légende de Chico Rei*, um grande trabalho em coautoria com a escritora Beatrice Tanaka, *Os lusófonos*, reeditado em Portugal, assim como *Joana e Joanes: um romance fluminense* e *Ópera negra*, traduzidos para o francês.

Da Vila nunca fugiu aos seus, e, como grande compositor, escreveu vários sambas-enredo e temas-enredo para o Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos de Vila Isabel, sua escola de samba do coração. Foi parceiro do carnavalesco Alexandre Louzada na criação do enredo *Soy loco por ti, América: a Vila canta a latinidade*, que o consagrou e deu o título de campeã de 2006 à Unidos da Vila Isabel. Já no ano de 2013, em parceria com a carnavalesca Rosa Magalhães, compôs o *A Vila canta o Brasil celeiro do mundo – água no feijão que chegou mais um...*, que também deu o título à escola.

Destarte, em 1988, ano de comemoração do centenário da abolição da escravidão, Martinho concebeu e planejou toda a estrutura do desfile com o enredo *Kizomba, festa da raça*, que lhe deu seu primeiro título de campeão. Além dos inúmeros títulos ganhos junto à escola de samba, o

filho de Josué Ferreira e de Tereza de Jesus Ferreira foi condecorado com as honorarias Ordem do Barão do Rio Branco, Ordem do Mérito Cultural, Grande Medalha da Inconfidência e Medalha Presidente Juscelino Kubitschek.

Com o intuito de promover a relação e a integração entre as comunidades artísticas negras brasileira e africana, Martinho da Vila produziu o evento intitulado O Canto Livre de Angola, que, em 1982, trouxe a primeira delegação de artistas africanos ao Brasil. Dois anos depois, liderou o grupo Kizomba, que realizou o I Encontro Internacional de Arte Negra no país. O evento aconteceu no pavilhão de São Cristóvão e contou com a participação das delegações de Angola, Moçambique, África do Sul, Senegal, Cabo Verde, Cuba e Estados Unidos.

No ano de 2015, Martinho foi o escritor convidado especial da terceira edição do evento literário Flink Sampa, construído para fomentar a valorização da cultura negra. Na ocasião, o compositor foi homenageado pela Universidade Zumbi dos Palmares, de São Paulo, e recebeu o prêmio Troféu Raça Negra, na sua 13<sup>a</sup> edição. O compositor também foi honrado com os títulos de embaixador cultural honorário de Angola, embaixador da boa vontade da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), além de ocupar uma cadeira na Academia Carioca de Letras e ser membro do PEN Internacional e da Divine Academie Française de Arts, Letres e Culture.

Assim, saindo de uma possível marginalidade histórica, Martinho da Vila rompe com todos os processos de preconceito racial, com base na assimetria da cor, para se tornar um dos maiores exemplos e motivadores para a valorização da cultura popular afro-brasileira e africana. Da Vila rompe com as ideias de inferioridade intelectual e biológica da raça negra, difundidas no século XIX por cientistas europeus.

Martinho opõe-se aos quadros sociológicos de expectativa de vida dos jovens negros brasileiros, ao transformar música em resistência. Da Vila, “devagar, devagarinho”, rompe com a ideia de vitimização dos negros e torna-se fomentador da cultura brasileira, potencializando e canalizando encontros além-atlântico entre os negros e negras em diáspora e africanos, conquistando fronteiras além dos muros da comunidade de Vila Isabel.

### De Zé Catimba a Zé Katimba

Nascido em Guarabira, no estado da Paraíba, em 11 de novembro de 1931, José Inácio dos Santos é um dos maiores compositores de samba-enredo brasileiros. Zé Catimba, que atualmente grafa seu nome artístico como Zé

Katimba, participou da fundação da Imperatriz Leopoldinense e, desde então, faz parte da ala de compositores da agremiação.

Katimba fez parcerias musicais com boa parte dos sambistas e compositores brasileiros, dando a suas letras voz e expressão musical com Martinho da Vila, Zeca Pagodinho, Emílio Santiago, Elimar Santos, Demônios da Garoa, João Nogueira, Agepê, Simone, Julio Iglesias, Alcione, Leci Brandão, Elza Soares e Jorge Aragão. Poeta dos morros, guetos e vielas marginalizadas, Katimba é considerado um mestre do samba com suas letras profundas, que buscam recompor os cenários cotidianos da cidade do Rio de Janeiro, invisibilizados pelo preconceito, marginalização social e intolerância. Entre prêmios e homenagens recebidos pelo sambista compositor em sua trajetória, destacamos a Medalha Pedro Ernesto (2009), umas das maiores honrarias concedidas pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro; e a Medalha Osmar de Araújo Aquino (2013), pela prefeitura de Guarabira, cidade natal de Zé Katimba. No mesmo ano, também foi agraciado com o Estandarte de Ouro e eleito Cidadão Samba, numa votação realizada pela internet, da qual participaram mais de 30 mil pessoas. Durante o desfile das escolas de samba do grupo especial do Rio de Janeiro, Katimba foi eleito Personalidade do Ano pelo júri do prêmio, organizado pelo jornal O Globo.

No dia 20 de novembro de 2014, dia em que se rememora a imortalidade de Zumbi dos Palmares e o Dia da Consciência Negra, Katimba foi agraciado com uma homenagem no Quilombo dos Palmares, com a Medalha Zumbi dos Palmares, aprovada naquele ano pela Câmara Municipal de Niterói.

Foi só no ano de 2015 que Zé Katimba lançou seu primeiro disco, intitulado *Minha raiz, minha história*. A obra recebeu as participações especiais de Martinho da Vila, Zeca Pagodinho, Diogo Nogueira e Monica Mac. Entretanto, antes de gravar o seu primeiro disco, o sambista compôs e fez inúmeras parcerias musicais com Martinho da Vila, entre elas o samba *Me faz um denço*.

### Considerações finais

O samba como resistência é uma agenda social que, desde o século XX, vem sendo apontada pela literatura brasileira. Não podemos deixar de pontuar que os processos de tentativa de silenciamento e invisibilidade do samba como um gênero musical que expressa a sociedade brasileira, de baixo para cima, também é um projeto político e social, uma vez que tais investidas de cerceamento têm como pano de fundo as disputas pelas

narrativas que se pretendem oficiais. O samba é um dos maiores processos de negociações e construções de uma cultura musical negra no país. E é nas brechas dos sistemas que as lutas em prol da valorização e promoção das culturas negras brasileiras sobrevivem, resistem e existem.

## Fonte

Arquivo Nacional. Fundo Divisão de Censura de Diversões Públicas

## Referências

- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HOBBSAWM, Eric J. *Sobre história*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CRUZ, Tamara Paola dos Santos. *As escolas de samba sob vigilância e censura na ditadura militar: memórias e esquecimentos*. 2010. 134 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África I*. Brasília: Unesco, 2010.
- \_\_\_\_\_. *História da África Negra I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2002.
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos. In: ACTAS do colóquio "Construção e ensino da história da África". Lisboa: Linopazas, 1995. p. 21-29.
- PERLMAN, Janice E. *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Tradução Waldívnia Marchiori Portinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madri: Revista de Occidente, 1953.
- HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Tradução Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- JOST, Miguel. *A construção/invenção do samba: mediações e interações estratégicas*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 62, p. 112-125, dez. 2015.

Recebido em 30/4/2019

Aprovado em 5/11/2019

## Diretrizes para autores

### Foco e escopo

Acervo é a revista do Arquivo Nacional, de periodicidade quadrimestral, publicada desde 1986. Tem por objetivo divulgar estudos e fontes nas áreas de ciências humanas e sociais aplicadas, especialmente arquivologia e história.

A revista é composta pelas seções:

**Dossiê Temático** – cada número da revista apresenta um conjunto de artigos sobre o tema selecionado. Até 20 laudas (cerca de 40 mil caracteres com espaços);

**Artigos Livres** – textos resultantes de estudos e pesquisas, concernentes a temas de interesse da revista, adequados ao foco e ao escopo da publicação. Até 20 laudas (cerca de 40 mil caracteres com espaços);

**Resenha** – texto crítico sobre obra – livro ou filme – lançada até dois anos antes da chamada para o número da revista. Até cinco laudas (cerca de 10 mil caracteres com espaços);

**Documento** – textos técnicos ou análises sobre o acervo do Arquivo Nacional, com documentos transcritos parcial ou integralmente, ou reproduzidos como fac-símiles, relevantes para a pesquisa nas áreas de ciências humanas e sociais aplicadas. Os autores são convidados pelos editores de cada dossiê. Até 15 laudas (cerca de 30 mil caracteres com espaços). Não avaliada por pares;

**Entrevista** - um especialista é entrevistado pelos editores convidados. A seção debate a temática abordada pelo dossiê. Não avaliada por pares.

Os originais apresentados para publicação nas seções Dossiê Temático, Artigos Livres e Resenha são submetidos ao processo de avaliação cega por pares.

### Normas para apresentação dos originais

A revista Acervo publica somente trabalhos inéditos em português, espanhol e inglês, submetidos por meio do sistema Open Journal Systems (OJS).

Os textos devem ser assinados por autores com doutorado ou ter doutores como coautores. A qualificação mínima para a coautoria é estar cursando o mestrado.

Os artigos expressam única e exclusivamente as opiniões e conclusões de seus autores. O envio de originais implica a cessão de direitos autorais e de publicação à revista, por um ano, a partir da data de submissão.

Para preservar o sigilo na avaliação cega por pares, os dados sobre autoria devem ser indicados nos metadados, no passo 3 da submissão pelo

OJS, e não devem constar no corpo do texto. Da mesma forma, as informações sobre autoria que constem nas propriedades dos arquivos devem ser apagadas.

Todo artigo enviado à revista *Acervo* deve ser acompanhado de até quatro palavras-chave e de um resumo com, no máximo, 60 palavras (400 caracteres com espaços). Título, resumo e palavras-chave devem ser encaminhados com versões em inglês e em espanhol.

Os textos deverão ser submetidos em .doc, .docx ou .rtf, fonte Times New Roman, corpo 12, espaço 1,5, formato de página A4. As margens devem seguir o padrão de 3 cm para superior e esquerda e 2 cm para inferior e direita.

**Imagens** – Cada artigo pode conter até cinco imagens, com as respectivas legendas e referências, e a indicação de sua localização no texto. As imagens devem ter resolução mínima de 300dpi no formato .tif e ser submetidas como documento suplementar, no passo 4 da submissão pelo OJS.

Caso o artigo reproduza documentos, imagens e/ou material legalmente protegido, cabe ao autor obter as autorizações e direitos de reprodução. É igualmente do autor a responsabilidade pelos danos decorrentes da ausência dessa medida.

**Tabelas, quadros e gráficos** – Tabelas e quadros podem ser compostos em Word e inseridos no próprio arquivo do artigo; os gráficos, preferencialmente em Excel.

**Notas e remissões bibliográficas** – As notas explicativas devem constar no rodapé das páginas, em algarismos arábicos, e ter no máximo cinco linhas. As remissões bibliográficas não devem ser feitas em notas e sim no corpo do texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome separado por vírgula do ano de publicação: (Bessone, 1997). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: Bessone (1997). Quando houver necessidade de indicar a página, esta deverá vir separada por vírgula e precedida de “p.”: (Bessone, 1997, p. 25). Quando o autor possui mais de uma obra no mesmo ano, discrimina-se por letra minúscula após a data, sem espaçamento: (Bessone, 1997a) ou (Bessone, 1997b). Para obras com dois autores, ambos serão indicados, usando “;”: (Bessone; Cabral, 1998). Se possuir mais de dois autores, inclui-se somente o primeiro seguido de “et al.”: (Bessone et al., 1999).

**Referências bibliográficas** – Devem constituir lista única ao final do artigo, em ordem alfabética, seguindo as normas estipuladas pela ABNT na NBR 6023: 2002.

As fontes documentais devem constar em notas de rodapé, com as informações necessárias para a localização dos documentos (instituição custodiadora, fundo/coleção, notação etc.).

A revista *Acervo* poderá adequar os originais às suas normas editoriais e projeto gráfico.

### Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade do original apresentado em relação aos itens a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em “Comentários para o editor”.

O arquivo da submissão está em formato .doc, .docx ou .rtf.

Links para as referências foram informados quando possível.

O texto segue as normas para apresentação dos originais descritas em “Diretrizes para autores”.

Para seções com avaliação por pares (Dossiê Temático, Artigos Livres e Resenhas), as instruções disponíveis em “Garantindo o blind review”, no passo 2 da submissão pelo OJS, foram seguidas.

Todos os autores contribuíram significativamente para a pesquisa.

### Author guidelines

#### Focus and scope

*Acervo* is the journal of Arquivo Nacional, published since 1986. Its numbers are quarterly. The journal aims to disseminate studies and sources in the areas of social and applied human sciences, especially history and archivology.

The journal consists of the sections:

**Thematic Dossier** – each issue of the journal features a set of articles on the selected topic. Up to 20 pages (about 40 thousand characters with spaces);

**Articles** – texts resulting from studies and research, concerning topics of interest to the journal, appropriate to the focus and scope of the publication. Up to 20 pages (about 40 thousand characters with spaces);

**Review** – Critical text about work – book or film – released up to two years before the call to the journal number. Up to five pages (about 10 thousand characters with spaces);

**Document** – technical texts or analyzes of the Arquivo Nacional collection, with partially or fully transcribed documents or reproduced as facsimiles, relevant for research in the areas of applied human and social sciences. Authors are invited by the editors of each dossier. Up to 15 pages (about 30 thousand characters with spaces). Not evaluated by peers;

**Interview** – An expert is interviewed by the invited editors. The section discusses the topic addressed by the dossier. Not evaluated by peers.

Originals submitted for publication in the Thematic Dossier, Articles and Review sections are submitted to the blind peer review process.

### Rules for submissions

Acervo journal publishes only unpublished works in Portuguese, Spanish and English, submitted through the Open Journal Systems (OJS).

The texts must be signed by authors with a doctorate or have doctors as co-authors. The minimum qualification for co-authoring is to be studying for the master's degree.

The articles express solely and exclusively the opinions and conclusions of their authors. Submission of originals implies assignment of copyright and publication to the journal for one year from the date of submission.

To preserve confidentiality in blind peer evaluation, authorship data should be indicated in the metadata in step 3 of submission by the OJS and should not be contained in the body of the text. Similarly, authorship information in file properties should be deleted.

Every article submitted to the journal Acervo must be accompanied by a list of up to four key words to identify the main issues and a summary with a maximum of 60 words (400 characters with spaces). Title, abstract and keywords must be submitted with English and Spanish versions.

The texts must be submitted in .doc, .docx or .rtf, Times New Roman font, body 12, space 1.5, A4 page format. The margins should follow the pattern of 3 cm for upper and left and 2 cm for lower and right.

**Images** – Every article can contain up to five images with their captions and references, and an indication as to its location in the text. The images must have a minimum resolution of 300 dpi in tif format and be submitted as a supplementary document in step 4 of submission by OJS.

If the article reproduces legally protected documents, images and / or material, it is up to the author to obtain the authorizations and rights of reproduction. It is also the responsibility of the author for damages resulting from the absence of such a measure.

**Tables, charts and graphs** – tables and charts can be composed in Word and inserted into the own article file; graphic, preferably in Excel.

**Notes and bibliographic references** – The notes appear in the page footer, in Arabic numerals, and should have a maximum of five lines. The bibliographical references should not be made in notes but in the text. The author must be cited in brackets with surname separated by comma of the publication date: (Bessone, 1997). If the author’s name is cited in the text, it is stated only with the date in parentheses: Bessone (1997). If you must indicate the page, this should come separated by commas and preceded by, as “p.”: (Bessone, 1997, p. 25). When the author has more than one work in the same year, it is discriminated by lowercase letter after the date without spacing: (Bessone, 1997a) or (Bessone, 1997b). In the case of the work of two authors, both are indicated using “;”: (Bessone; Cabral, 1998). When the work has more than two authors, indicate only the first followed by “et al.”: (Bessone et al., 1999).

**References** – should be a single list at the end of the article, in alphabetical order, following the standards set by ABNT NBR 6023: 2002.

Documentary sources should be included in footnotes, with the necessary information for the location of the documents (custodial institution, fund / collection, notation, etc.).

*Acervo* journal may adapt the originals to their editorial standards and graphic design.

### Submission preparation checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission’s compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

The contribution is original and unpublished, and is not being evaluated for publication by another journal; otherwise it must be justified in “Comments for the editor”.

The submission file is in doc., docx. or rtf.

Links for the references have been indicated when possible.

The text adheres to the requirements outlined in the “Author guidelines”.

In case of submission to a section with peer review (Thematic dossier, Articles and Review), the instructions available in “Ensuring blind peer review”, in step 2 of OJS, were followed.

All authors contributed significantly to the research.



