ANO 3 - NÚMERO 3 - MAIO DE 2016

REVISTA OQ

DIMENSÕES DA ESCRAVIDÃO

Observatório Quilombola e Territórios negros

KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço

actalliança

EDITORIAL

Depois de quase três anos, finalmente estamos de volta!

Essa terceira edição da Revista OQ foi pensada, quando em novembro de 2014, fui convidada a participar como debatedora da mesa "Dimensões da Escravidão" na "IX Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado", do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PGHIS/UFRJ). Foi uma experiência muito boa retornar à universidade onde me formei e poder conhecer de perto pesquisas tão interessantes como as de Camila Menegardo Mendes (UERJ), Julia Soares Leite Lanzarini de Carvalho (PUC-RJ) e de Júlio Dória (UFRJ).

O trabalho de Camila Menegardo, intitulado "Redes de solidariedade, associativismo e liberdade nas associações beneficentes negras do Rio de Janeiro no século XIX", analisa o estatuto de três instituições: Sociedade Beneficente da Nação Conga (1861); Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor (1874) e Sociedade de Beneficência da Nação Conga "Amiga da Consciência" (1874). Ela nos mostra como essas sociedades funcionavam como um canal de luta por melhores condições de vida e destaca as redes de solidariedade entre trabalhadores brancos e negros; livres e libertos, principalmente no que se refere ao trabalho de combate à escravidão. Julia Lanzarini, no texto "Negro, sim! Sou negro!: Artur Azevedo e os debates racialistas de finais do século XIX", identifica de que maneira a peça Fritzmac, escrita por Artur e Aluízio Azevedo (1889) se inseria nos debates racialistas e evolucionistas do final do século XIX. Já Júlio Dória em "Tempo do Progresso: o abolicionismo brasileiro", relaciona o abolicionismo brasileiro com a perspectiva da modernidade/progresso, defendida por intelectuais brasileiros e estrangeiros na segunda metade do século XIX.

Além das pesquisas da IX Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado, também temos nessa edição o trabalho de Sheldon Augusto Carvalho, doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). No texto "Crioulização africana e africanização crioula: um debate em perspectiva", ele apresenta uma reflexão crítica referente às análises e debates sobre as categorias analíticas e conceitos de "crioulização", "africanização" e "reafricanização".

Temos também o texto de Lívia Nascimento Monteiro "A origem mítica das festas de Congada e as memórias da escravidão no tempo presente em Minas Gerais". Em 29 de abril desse ano, Lívia defendeu sua tese de doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFF. O texto aqui publicado apresenta pequenas partes da tese que trata das festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande (MG-1926/2015), reconhecidas como festas do povo negro em devoção a Nossa Senhora do Rosário.

Para finalizar, temos a resenha do livro "Diáspora negra e lugares de memória: a história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil Imperial", feita por Caroline Reis (UNIRIO). Organizado por Hebe Mattos, o livro reúne trabalhos de pesquisa sobre o contexto do tráfico ilegal de africanos nas regiões de Angra dos Reis, Mangaratiba, Armação dos Búzios e litoral de São Paulo.

Mais uma vez, gostaria muito de agradecer a Ana Gualberto, Andrea Oliveira, Natasha Arsênio e Thiago Ansel. Sem a ajuda e perseverança desse grupo não seria possível mais essa edição.

Boa leitura!

Daniela Yabeta

Pesquisadora Pós-DOC do Departamento de História da UFF (FAPERJ)

Editora da Revista OQ

ÍNDICE

5 **RESENHA SOBRE O LIVRO DIÁSPORA NEGRA E LUGARES DE MEMÓRIA:**
Caroline Bárbara Ferreira Castelo Branco Reis.

18 **“NEGRO, SIM! SOU NEGRO!”: ARTUR AZEVEDO E OS DEBATES RACIALISTAS DE FINAIS DO SÉCULO XIX**
Julia Soares Leite Lanzarini de Carvalho

32 **O TEMPO DO PROGRESSO: O ABOLICIONISMO BRASILEIRO**
Júlio Cesar de Souza Dória

44 **REDES DE SOLIDARIEDADE, ASSOCIATIVISMO E LIBERDADE NAS ASSOCIAÇÕES BENEFICENTES NEGRAS DO RIO DE JANEIRO NO SÉCULO XIX**
Camila Menergado Mendes

59 **CRIOULIZAÇÃO AFRICANA E AFRICANIZAÇÃO CRIOULA: UM DEBATE EM PERSPECTIVA**
Sheldon Augusto Soares de Carvalho

93 **A ORIGEM MÍTICA DAS FESTAS DE CONGADA E AS MEMÓRIAS DA ESCRAVIDÃO NO TEMPO PRESENTE EM MINAS GERAIS**
Lívia Nascimento Monteiro

Expediente

DIRETOR EXECUTIVO DE KOINONIA
RAFAEL SOARES DE OLIVEIRA

EDITORA DO OBSERVATÓRIO QUILOMBOLA
REVISTA OQ
ANA GUALBERTO

EDITORA DA REVISTA OQ
DANIELA YABETA

COLABORADORES
CAMILA CHAGAS E PEDRO REBELO

NORMALIZAÇÃO E APOIO
KÁTIA SIMÕES

JORNALISTA RESPONSÁVEL E REVISÃO
ANA LETÍCIA RIBEIRO

DIAGRAMAÇÃO
PATRÍCIA SANTANA

FOTOS: ACERVO KOINONIA
ISSN 1808-6233

RESENHA SOBRE O LIVRO DIÁSPORA NEGRA E LUGARES DE MEMÓRIA:

A história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil Imperial

Caroline Bárbara Ferreira Castelo Branco Reis.

KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço
actaliança
Observatório Quilombola e Territórios negros

Resenha sobre o livro *Diáspora negra e lugares de memória*: *a história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil Imperial.*

Caroline Bárbara Ferreira Castelo Branco Reis.

Doutoranda em História - UNIRIO

Resumo

Sob organização de Hebe Mattos[1]o livro *Diáspora negra e lugares de memória* reúne trabalhos de pesquisa que apresentam o contexto do tráfico ilegal de africanos no oitocentos e apontam fazendas do sul fluminense como fundamentais para os primeiros "tratos" dos africanos que seriam escravizados em inúmeras propriedades de produção de café existentes no Vale do Paraíba. A prática do tráfico clandestino deixou vestígios e aguçou o interesse de muitos pesquisadores em compreendê-los e os trabalhos selecionados apontam para indícios consistentes sobre a existência de fazendas que já na primeira metade do século XIX recebiam africanos no litoral sul fluminense. É a memória coletiva das comunidades negras sobre esse passado que de geração em geração solidifica cada vez mais os esforços pela luta e reconhecimento da terra e da construção de uma identidade quilombola.

Palavra-chaves: remanescentes de quilombo, Vale do Paraíba, escravidão, tráfico clandestino de africanos.

A obra reúne trabalhos de quatro pesquisadores que foram orientados por Hebe Mattos ao longo de seus cursos de pós-graduação, e que apresentam nos textos reunidos neste livro o tema do tráfico clandestino de africanos para o trabalho nas fazendas de produção de café do Vale do Paraíba. Por diferentes prismas e recortes, os autores traçaram linhas de raciocínio e análise para questões relacionadas à estrutura de organização do tráfico ilegal, a importância das propriedades rurais que recebiam os africanos desembarcados para espécie de "primeiros tratos" antes que fossem distribuídos pelas fazendas produtoras de café e também o conjunto de hábitos e costumes culturais praticados por homens e mulheres na condição de escravos.

[1] Atualmente é professora titular da Universidade Federal Fluminense e coordenadora associada do Laboratório de História Oral e Imagem.

A coletânea é composta por cinco capítulos, sendo o final escrito por Hebe Mattos em parceria com Martha Abreu[2], que aponta para a construção de um conhecimento histórico que se forma através da memória do tráfico, bem como o surgimento de novos significados formados no tempo presente por narrativas sobre o comércio clandestino de africanos. Os demais autores trabalharam com o tema do tráfico ilegal de africanos tendo como estudo de caso fazendas no litoral do Sudeste fluminense e no litoral norte paulista, abordando não apenas o contexto em que esses africanos eram trazidos para o Brasil de forma ilegal, mas problematizando as atividades ligadas a ilegalidade.

A abordagem e a análise das questões dos três primeiros capítulos é feita por cada autor utilizando fontes primárias, tais como: fotografias, relatos orais, entre outros recursos que endossam e problematizam as questões levantadas pelos autores em cada capítulo e assumem também um caráter informativo sobre as ações de agentes e instituições. É importante destacar também a parte da "Apresentação", escrito pela organizadora e que aponta a obra como um esforço de reunir trabalhos desenvolvidos recentemente sobre o tema do comércio clandestino de africanos no XIX tendo como estudo de caso comunidades negras que se apresentam no tempo presente como comunidades remanescentes de quilombo, o que pode ser considerado fruto da memória coletiva que transita de geração em geração e transforma em luta política o direito à terra e o reconhecimento enquanto descendentes de quilombolas.

Todos os capítulos apresentam, portanto, um trabalho de análise e discussão sobre a clandestinidade do tráfico de africanos no oitocentos apontando a importância das propriedades rurais no desenvolvimento dessa prática no XIX e a permanência dessas mesmas propriedades, nos dias de hoje, através de vestígios físicos e orais que possibilitam a difusão da memória coletiva e o engajamento na luta por diretos. No tempo presente, as comunidades negras que se constituíram ao longo do tempo nessas propriedades, estão todas relacionadas a memória do tráfico de escravos africanos para o Brasil e aos poucos ganham nova visibilidade política.

Ao todo são quatro trabalhos de pós-graduação, defendidos a partir do ano de 2009, reunidos nessa coletânea e ao longo dos três primeiros capítulos, verifica-se uma intensa

[2]Professora associada da Universidade Federal Fluminense nas áreas de História do Brasil e História da América. Desenvolve projetos ligados à história pública da escravidão e atualmente é consultora do Museu de Arte Popular Casa do Pontal e do Pontão de Cultura do Jongo.

abordagem do tráfico clandestino com referências diretas às comunidades negras que surgiram dessa prática e permaneceram no mesmo local até os dias de hoje, mantendo vivas as memórias sobre esse passado de violência e opressão e postulando ações reivindicatórias sobre o direito à terra e ao reconhecimento constitucional de suas identidades quilombolas. O capítulo I intitulado "Os Souza Breves e o tráfico ilegal de africanos no litoral sul fluminense", é resultado da pesquisa de mestrado em História de Thiago Campos Pessoa Lourenço com foco nas relações entre os Breves e o comércio clandestino de africanos, a partir do complexo organizado para a prática ilegal nas antigas fazendas do Bracuí e Marambaia. O capítulo que está dividido em duas partes: "As fazendas de Santa Rita do Bracuí e da restinga da Marambaia" e "O 'caso do Bracuí' revisitado e o comércio de africanos nos domínios dos Breves na década de 1850". Em linhas gerais, busca-se identificar e problematizar a forma como a família Breves estava envolvida na organização do tráfico ilegal, bem como as relações formadas entre agentes e instituições a partir dessa prática, que tornaram-se importantes para a sobrevivência do trabalho escravo, sobretudo, após o ano de 1850. Para tanto, destaca-se os principais sujeitos envolvidos nos desembarques ilegais, os lugares de rota dos navios, a dinâmica referente à chegada e saída desses navios, os principais portos de desembarque, as nações envolvidas com o tráfico ilegal através das bandeiras existentes nessas embarcações, além de destacar o nome e a nacionalidade de alguns dos tripulantes responsáveis pelo navio e pelo transporte dos africanos, o que direcionou o autor a verificar o "caráter transoceânico" do comércio ilegal.

Dessa forma, identifica-se o esforço de compreender a organização estrutural do tráfico ilegal e, após o ano de 1831, identificar como as redes de relações entre Brasil e os principais portos de embarque no litoral africano se reorganizaram. Aponta para mudanças estratégicas no que diz respeito aos lugares de embarque, em função da repressão inglesa contra a escravidão exercida cada vez mais com rigidez, obrigando traficantes embarcarem africanos em portos cada vez mais distantes do litoral. Em terras brasileiras, não foi diferente. Houve a partir de 1831, a necessidade de alterar a estrutura de comercialização de africanos, articulando novos portos de desembarque - até então era no mercado do Valongo que se recebia e se redistribuía os escravizados pelo Rio de Janeiro e províncias.

E nesse contexto de reestruturação enquadram-se as fazendas do Bracuí e de Mangaratiba, cujos proprietários eram respectivamente, José de Souza Breves e Joaquim

José de Souza Breves, considerados pioneiros nesse comércio desde a década de 1830. Talvez pelo rápido e intenso engajamento nessa atividade clandestina é que o autor tenha escolhido analisar o complexo de fazendas do Bracuí e da Marambaia como referências principais e essenciais para o entendimento do tráfico ilegal, principalmente, porque esse engajamento proporcionou aos Breves uma participação assídua no crescimento econômico do Vale, além de forte enriquecimento pessoal que lhes garantia status e influência entre os membros da corte.

Destaca-se para além da participação de membros da família dos irmãos Breves, como sogro e cunhado, a organização empreendida nessas fazendas para receber os africanos desembarcados no litoral fluminense e aponta para a ideia de que tamanha rede de relações e de estruturação para a atividade do comércio ilegal foi possível, porque "certamente (...) o Império tinha sido bastante permissivo em relação ao tráfico nas fazendas afastadas da Corte naquele período" (LOURENÇO, 2010). Aponta para a existência de homens especializados em línguas faladas pelos africanos desembarcados, para a existência de canoas para o transporte do navio até terra firme e de construções para a quarentena dos recém-chegados. Tudo para que grande parte desses africanos sobrevivesse à viagem e pudesse ser distribuída pelas fazendas produtoras de café no Vale.

Como forma de demonstrar o assíduo envolvimento dos Breves no tráfico clandestino, o autor expõe no *Quadro 1* (p.15), uma relação dos anos (1837-1852), das embarcações, bandeiras encontradas nos navios, locais de embarque e desembarque, os proprietários e a quantidade de embarcados e desembarcados. Ressalta, inclusive, que nem todos os casos sinalizam uma participação direta dos Breves nos desembarques, embora mesmo assim, todos os casos expostos no *Quadro 1* os tenham enquadrado nos autos das investigações da Polícia da Corte, a partir de 1850.

Na segunda e terceira partes do capítulo, o autor destina-se a abordar Santa Rita do Bracuí e suas particularidades sem deixar se associar muitas de suas características à Marambaia. Ambas simbolizam a especialização do litoral fluminense, no início do XIX, na recepção de africanos e com a ilegalidade do tráfico a situação de decadência dessas propriedades e do complexo que faziam parte se instalou. Acredito que ao destacar esse cenário de abandono no pós-1850, o autor tenha tido o intuito de estabelecer um

contraponto entre a situação do Vale fluminense a partir de meados do século XIX, que ganhava destaque como região que impulsionava a economia do Império.

O contexto histórico do tráfico ilegal de africanos parece a todo momento ser analisado pelo autor, neste capítulo, como uma atividade propulsora de grandes lucros até meados do século XIX, mesmo com toda repressão implementada pelo governo imperial. Isso pode ser explicado talvez pela importante rede de favores e de contatos que se formou entre traficantes e comerciantes. Aos poucos, no entanto, essa rentável aliança comercial foi enfraquecendo não apenas pela fiscalização exercida pela Polícia da Corte no litoral do Sudeste, mas porque moralmente a sociedade parecia aos poucos voltar-se contra o tráfico de homens.

Aspectos trabalhados no capítulo I referentes ao contexto do comércio clandestino, da implementação da política de repressão ao tráfico e os vestígios deixados no tempo presente por esse cenário histórico aparecem no capítulo II denominado "Da comunidade remanescente de quilombo ao tráfico de africanos livres: os processos da Auditoria Geral da Marinha sobre apreensões de recém-desembarcados na ilha da Marambaia", escrito por Daniela Yabeta, atualmente, doutora em História pela UFF. O capítulo está dividido em sete partes intituladas: 'Da comunidade remanescente de quilombo ao tráfico de africanos'; ""A proibição do tráfico de africanos para o Brasil'; 'O primeiro caso: a diligência do chefe de polícia interino Azambuja'; 'O segundo caso: a diligência do juiz municipal Andrade Pinto'; 'A resposta do comendador Joaquim Breves; 'O caso do iate Jovem Maria'; 'Outras áreas de desembarque, outras comunidades remanescentes de quilombo"".

Ao longo de todo o capítulo busca-se analisar não apenas a relação entre o contexto histórico do comércio ilegal de africanos no oitocentos com a formação de comunidades negras nas regiões dos desembarques, mas também a contemporaneidade que esse tema assume, sobretudo, com a criação do artigo 68 do ADCT da Constituição de 1988. A autora se remete às políticas de repressão e controle ao tráfico ilegal, aos agentes e instituições envolvidos na fiscalização e aos autos da Marinha julgados já em meados do século XIX como caminhos para compreender o processo de organização e permanência dos africanos desembarcados no litoral sul do Rio de Janeiro. Esforço esse que surge do contato de Yabeta com a comunidade remanescente da Marambaia, que despertou o interesse em identificar não apenas os motivos pelos quais esses grupos haviam se instalado no

complexo da Marambaia, mas também compreender as diferentes formas de existir desses grupos, desde o momento de chegada de seus antepassados no oitocentos.

Uma hipótese levantada pela autora diz respeito às possíveis negligências do Estado cometidas desde o período imperial em relação a fiscalização dos desembarques clandestinos e atualmente no que diz respeito ao reconhecimento territorial e identitário dessas comunidades, não apenas no tempo passado, mas também no tempo presente. Atualmente, mesmo com progressos no legislativo e toda mobilização de grupos ligados ao movimento negro, tanto o Estado, quanto pesquisadores parecem não compreender a complexidade que envolve a história das comunidades negras.

Assim como no capítulo I, aspectos relacionados as redes de contatos estabelecidas para manter o tráfico, as ações do Estado Imperial para reprimir a ilegalidade - mesmo que com falhas e por muito tempo com caráter permissivo - a estrutura de recepção dos homens comercializados e a continuidade da atividade ilegal mesmo após a lei número 581, de 1850, aparecem no texto de Yabeta e tornam possível ao leitor identificar as lacunas existentes nas políticas de repressão a essa prática, bem como os investimentos realizados nessas propriedades para que se tornassem verdadeiros pontos de quarentena e redistribuição de africanos a serem escravizados em fazendas produtoras do Vale do Paraíba.

A influência do comendador Joaquim Breves é destacada pela autora como forma de evidenciar a complexidade das relações sociais e políticas do período. Mesmo a corte imperial apertando o cerco em relação à fiscalização de embarcações possivelmente clandestinas, havia por parte dos comerciantes muito poder e influência envolvidos, além de espaço nos jornais impressos da época. Breves, proprietário da Marambaia, reage em resposta à fiscalização da Marinha na ilha escrevendo uma carta no *Jornal do Commercio* repudiando a diligência do chefe Azambuja em sua propriedade. O tom de sua carta demonstrava considerar abusivas as ações de repressão ao tráfico.

No *Quadro 2* (p.55), Yabeta mostra a relação de escravizados considerados ladinos e os considerados crioulos que foram levados das fazendas da Marambaia. Ao contextualizar essa relação evidencia uma forte disputa de interesses entre os diversos agentes sociais envolvidos no comércio clandestino, inclusive, os próprios africanos escravizados. Isso, porque os interessados no tráfico ilegal reforçavam que seus africanos

Em consonância com as considerações sobre a existência de outras comunidades negras formadas a partir das rotas do comércio ilegal de africanos e com a abordagem realizada acerca da complexa rede de relações existentes para o funcionamento do tráfico ilegal, Nilma Teixeira Accioli, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ, no capítulo III denominado "Campos Novos e o tráfico ilegal de escravos no litoral norte fluminense" dialoga diretamente com os capítulos anteriores, sobretudo, por utilizar como fonte histórica os relatos orais dos moradores da região como caminho de compreensão desse passado histórico. Ao analisar o contexto dos desembarques clandestinos de africanos no norte fluminense, a autora apresenta e contextualiza casos de navios negreiros que mesmo que aportaram em pontos estratégicos sempre com uma quantidade considerável de homens a serem escravizados aqui no Rio de Janeiro.

O complexo de fazendas Campos Novos, no norte fluminense, mais precisamente São Pedro da Aldeia, Búzios e Cabo Frio, é vestígio dessa prática ilegal no oitocentos e atualmente constituiu-se enquanto comunidade negra formada pelos descendentes dos africanos ali desembarcados no século XIX. Ao contextualizar e analisar casos como os desembarques em Barra do Una e das Emerências, aponta para o fato de que o tráfico ilegal aumentou exponencialmente na década de 1840, e alega o sucesso dessa prática indicando as relações construídas entre traficantes, comerciantes e autoridades locais. Ao longo do texto, a autora sinaliza a existência de uma disputa de forças entre as autoridades de fiscalização ao tráfico, ou seja, havia um forte e intenso jogo de interesses em torno da repressão aos traficantes e demais envolvidos. Exemplifica essa ideia expondo o caso do iate Rolha, que desembarcou na região com aproximadamente 212 africanos já no período de clandestinidade e teve o processo aberto, mas considerado nulo pelo chamado Tribunal da Relação. Provavelmente, os influentes contatos que André Gonçalves da Graça - importante comerciante de africanos do complexo de Campos Novos - tinha podem ter possibilitado a anulação do processo mesmo com todas as evidências de que se tratava de um desembarque ilegal. Essa importante rede de relações permaneceu, mas o pós-1850 tornou a repressão ao tráfico ainda mais intensa.

As fazendas Tauá, Retiro e Caveira eram usadas como locais de recuperação física dos africanos debilitados que haviam desembarcado na região. A região ao longo do tempo foi se mostrando como verdadeiro sítio arqueológico, uma vez que objetos e ossadas foram

encontrados na estrada que liga a Fazendinha à Tauá. Assim, comprova-se a participação dessa região no contexto histórico do tráfico ilegal de africanos não apenas a partir dos relatos orais dos descendentes que ali permaneceram e constituíram-se enquanto comunidade negra, mas também a partir de vestígios arqueológicos descobertos ao longo do tempo e que evidenciam a ocorrência dessa atividade na região.

A questão da memória coletiva divulgada pelos moradores nos dias de hoje revela também os conflitos que se desencadearam ao longo do tempo, sobretudo, porque a região atualmente é dividida entre os descendentes da família Gonçalves e os descendentes das famílias de escravizados que ali foram permanecendo. A problematização dos relatos orais por parte da autora, possibilitou identificar não apenas as disputas existentes na região atualmente, mas também elementos que dialogam com os estudos recentes sobre o assunto, como afirmar a relevância das produções agrícolas locais para o apoio ao comércio clandestino, principalmente, o tráfico interprovincial no pós-1850. Essa ideia aparece no relato oral da líder local da comunidade em função de Campos Novos ter sido conhecida no século XIX como um complexo agrícola.

O penúltimo capítulo da obra intitulado "Cultural material e expressão simbólica à sombra da clandestinidade: o caso do sítio São Francisco/São Sebastião (SP)", escrito por Camilla Agostini, doutora em arqueologia pela UFF, dialoga diretamente com a ideia posta por Accioli acerca do caráter arqueológico dessas antigas propriedades que atualmente simbolizam os resquícios de um período de violência e opressão. No capítulo IV, a autora trabalha com a região do litoral norte paulista, uma fazenda oitocentista que atualmente apresenta as antigas estruturas e vestígios materiais sobre o passado histórico do local. A história dessa propriedade, através de relatos e documentos cartoriais, conta que seu antigo proprietário Joaquim Pedro e sua esposa tornaram-se donos da fazenda no século XIX e não praticavam nenhuma atividade agrícola.

O casal tinha poucos homens escravizados e influentes contatos na Corte. Em função da pouca quantidade de escravos, acredita-se que o intuito era vendê-los, negócio que se desenvolvia principalmente por pessoas diretamente ligadas ao recebimento de africanos. Ela destaca:

> A hipótese de quarentena parece viável, quando pensamos na possibilidade de Joaquim Pedro estar receptando escravos recém-chegados para encaminhá-los ao Vale do Paraíba, onde prosperavam as

> fazendas de café. Dessa maneira, o sitio São Francisco apresenta a possibilidade de ter sido um desses locais internados nas matas, onde africanos recém-chegados ocultamente se restabeleciam, aprendiam a língua e aprendiam o ofício a ser executado no interior, seu destino final. (AGOSTINI, 1997, p.94-95)

Sabe-se também que o local foi abandonado em função de histórias que circularam sobre um suposto pacto feito pelo ex-proprietário com o diabo. Nesse jogo que envolve misticismo e fatos históricos, Agostini busca verificar através da cultura material encontrada no sitio informações que expliquem mais sobre a história do local e dos antigos moradores que o ocupavam. Os hábitos e costumes culturais também foram investigados pela autora através dos vestígios materiais encontrados. Os cabos de frigideiras que continham representações fálicas nos cabos de madeira, as pedras polidas e chaves colocadas atrás das portas, são exemplos de objetos encontrados e analisados por Agostini, a fim de identificar como se constituíam os modos de vida no sítio.

Sua análise buscou compreender como o sítio São Francisco deve ser entendido como interlocutor do Vale do Paraíba e a regiões para além do Atlântico. Desse modo, identifica-se que esse local tornou-se elemento de uma dinâmica que não era apenas econômica, mas também cultural uma vez que se formaram e se relacionaram hábitos e costumes diferentes nas relações que se estabeleceram entre africanos e brasileiros, neste caso, entre africanos escravizados e brasileiros pertencentes a elite do Vale do Paraíba.

Buscando dar sentido e compreender o processo de luta e reivindicação que essas comunidades formadas no contexto do tráfico clandestino de africanos para o Rio de Janeiro, o capítulo final "Lugares do tráfico, lugares de memória: novos quilombos, patrimônio cultural e direto à reparação", trabalha com a ideia de que no tempo presente, o passado histórico vem à tona e através da memória coletiva desses grupos evidencia um cenário político, social e cultural bastante complexo e que caminha na luta do reconhecimento enquanto descendentes daqueles que nessas regiões foram escravizados e constituíram ao longo do tempo visibilidade política, social e cultural.

A partir dos estudos de caso dos trabalhos contidos nessa obra, a ideia é analisar alguns desdobramentos políticos e culturais da aprovação do artigo 68 do ADCT, em consonância com o decreto de lei 3.551, que permitiu consolidar como patrimônio as manifestações culturais imateriais. A questão, no entanto, não é simples e torna os

processos de reconhecimento e a luta por direitos cada vez mais complexos. Isso, porque a aplicação do artigo 68 abarca pontos restritivos no que diz respeito ao entendimento sobre o significado do termo quilombo, que atualmente é motivo de estudos e investigações sobre sua ressemantização, o que gera a necessidade de se compreender as comunidades negras que se auto reconhecem como quilombos por um outro prisma que não dos quilombos dos períodos coloniais e imperiais no Brasil. (ARRUTI, 2008)

A ressemantização foi um caminho alternativo seguido por profissionais da história e da antropologia para tornarem aplicável a provisão constitucional. Ressignificar o termo quilombo, nesse sentido, foi o mesmo que valorizar o contexto de resistência cultural que possibilitou historicizar a existência dessas comunidades e atribuí-las direitos políticos e sociais. A experiência da escravidão, assim, passa a ser reconhecida como elemento importante no processo de reconhecimento legal dessas comunidades. Tal experiência não abarca somente um passado de violência e opressão, mas também um passado que traz em si a construção de hábitos e costumes culturais, de participação do africano na sociedade. Portanto, o contexto de reconhecimento das atuais comunidades quilombolas traz consigo os conflitos territoriais e também um movimento associado a patrimonialização da cultura imaterial da população africana.

Neste último capítulo, então, o intuito é sistematizar as ideias já lançadas pelos capítulos anteriores e acrescentar a problematização acerca da aplicação do artigo 68 e da forma com que as comunidades negras nos dias de hoje encontram novos sentidos e buscam formas de compreender seu próprio passado histórico. As autoras ressaltam também a importância que o passado escravista vem assumindo na sociedade brasileira, que passa a compreendê-lo como um período de intensa participação do negro na sociedade. A organização desses grupos frente aos seus direitos cresce cada vez mais no presente e se intensifica pela luta dos movimentos sociais e pelo reconhecimento social cada vez maior da importância de valorizar os vestígios da experiência escravocrata no Brasil, sobretudo, da experiência dos africanos enquanto sujeitos históricos e atuantes no processo de construção de uma sociedade.

Em linhas gerais, a obra em questão contribui fortemente para o entendimento não apenas do contexto histórico que propicia a formação do que se conhece hoje por comunidades remanescentes de quilombo, mas também a complexidade que ronda as

questões por reconhecimento e valorização dos direitos e da cultura afrodescendente no Brasil. A consistente tradição oral que existe entre esses grupos e que contribui para a manutenção identitária dessas comunidades aparece ao longo dos trabalhos de forma problematizada, evidenciando a relação construída com passado histórico da escravidão e do tráfico ilegal de africanos, sobretudo, nas comunidades de Santa Rita do Bracuí e Marambaia que estão inseridas em forte contexto de disputas e luta judicial pela titulação da terra.

Desse modo, os trabalhos reunidos neste livro apresentam o africano como protagonista de sua própria história e de sua experiência enquanto escravo, tanto por evidenciar as formas de resistência praticadas por esses grupos, como por destacar a importância deles para a formação da sociedade brasileira. O trajeto para um contexto de valorização da presença africana e afrodescendente no Brasil mostra-se embrionário, mas em crescimento e o reconhecimento político e social da existência de lugares de memória referentes a escravidão, o artigo 68 do ADCT, o decreto lei que regulamenta a patrimonialização de manifestações culturais imateriais, entre outras medidas, apontam para a importância de lembrar a experiência da escravidão, valorizar a trajetória do africano no Brasil e potencializar o respeito aos grupos afrodescendentes.

Referências bibliográficas

ARRUTI, José Maurício. “Quilombos”. IN SANSONE, Osmundo Pinho Livio (org.). Raça: Perspectivas Antropológicas. 2º ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

ACCIOLI, Nilma. Campos Novos e o tráfico ilegal de escravos no litoral norte fluminense. 2009. Monografia (Especialização em História do Rio de Janeiro) - Universidade Federal Fluminense, NIterói, 2009. Orientador: Hebe Mattos.

AGOSTINI, Camilla. Cachimbos de escravos e a reconstrução de identidades africanas no Rio de Janeiro, século XIX. 1997. Monografia (Bacharelado em Arqueologia) - Universidade Estácio de Sá.

FERREIRA, Marieta de Moraes. “Demandas sociais e história do tempo presente” In VARELLA, Flávia; MOLLO, Helena MIranda; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; MATA, Sérgio da. Tempo presente e usos do passado. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

LOURENÇO, Thiago Campos Pessoa. O Império dos Souza Breves nos Oitocentos: política e escravidão nas trajetórias dos comendadores José e Joaquim de Souza Breves. 2010. Dissertação (Mestrado em História) - UFF. Orientador: Hebe Mattos.

YABETA, Daniela. A capital marítima do comendador: a Auditoria Geral da Marinha no julgamento sobre a liberdade dos africanos apreendidos na ilha da Marambaia (1851). 2009. Dissertação (Mestrado em História) - UNIRIO.

“NEGRO, SIM! SOU NEGRO!”: ARTUR AZEVEDO E OS DEBATES RACIALISTAS DE FINAIS DO SÉCULO XIX

Julia Soares Leite Lanzarini de Carvalho
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio

KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço
actaliança
Observatório Quilombola e Territórios negros

“Negro, sim! Sou negro!”: Artur Azevedo e os debates racialistas de finais do século XIX

Julia Soares Leite Lanzarini de Carvalho

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio e bolsista CNPq

Email: julialanzarini@gmail.com

Resumo

A proposta desse trabalho é identificar a maneira como a peça *Fritzmac,* escrita por Artur e Aluísio Azevedo, em 1889, se inseria nos debates racialistas e evolucionistas altamente em voga em finais do século XIX. A hipótese inicial é de que ela apresenta a miscigenação como uma marca do povo brasileiro. O mais interessante, entretanto, será examinar em que sentido essa perspectiva estava em intenso diálogo com o universo de encontros, trocas e disputas simbólicas e sociais do Rio de Janeiro Oitocentista. Não apenas refletindo, mas o alimentando, amplificando e reconfigurando.

Palavras-chave: Século XIX, Raça, Teatro.

A revista sobre o ano de 1888, *Fritzmac,* escrita pelos irmãos Artur e Aluisio Azevedo, estreou no Teatro Variedades Dramáticas, no Rio de Janeiro, em Primeiro de Maio de 1889. Apesar das pequenas dimensões do edifício de espetáculos e a despeito do sucesso que fazia a revista *Bedengó, Fritzmac* foi aclamada pelo público, atingindo a marca de 49 representações antes de seguir para São Paulo, em uma igualmente concorrida temporada de cerca de um mês. De volta ao Rio, voltou à cena nos Teatros Lucinda e Variedades Dramáticas, sendo a sua última encenação realizada no dia 22 de dezembro daquele ano. (*Novidades,* maio-dezembro de 1889*).*

A crítica jornalística também acolheu de braços abertos a revista, destacando não apenas a performance dos atores e a qualidade do texto – composto por vários trechos em versos -, como o caráter luxuoso dos vestuários e cenários. A música, por sua vez, de autor

pouco conhecido, foi alvo de alguns comentários negativos. O jornal *Diário de Notícias,* por exemplo, afirma que apenas poucos trechos agradaram, dentre esses cita um "lundu da bahiana", cantado três vezes, a pedido do público, pela popular atriz Rose Villiot. É curioso que no texto impresso da peça não há referência a tal lundu. Provável que se trate do "tango das mulatas", "encaixado a martelo para gaudio das torrinhas", segundo o jornal *Novidades*. Tal julgamento da imprensa, contudo, não parece condizer com o do público que comparecia ao Teatro Variedades, já que em finais de maio era anunciada a venda do libreto do espetáculo. (*Novidades,* 28/05/1889).

Como todas as peças desse gênero, a revista *Fritzmac* possuía dois personagens principais, os *compères,* que costuravam os diferentes quadros do espetáculo, guiando os espectadores através dos fatos e figuras marcantes do ano findo. No caso específico dessa peça dos irmãos Azevedo, esses personagens chamam-se Fritzmac e Amorosa. A primeira, criada a mando do diabo Pero Botelho, encarnava os sete pecados e foi enviada ao Rio de Janeiro com o intuito de corromper a cidade. Amorosa, por sua vez, é forjada pelo Amor a partir das sete virtudes para impedir que Fritzmac fosse bem sucedida em sua tarefa. Paralelo ao duelo terreno entre essas duas criaturas sobrenaturais, que focam sua disputa em torno da persuasão – para o bem ou para o mal - do Barão de Macuco, os principais acontecimentos do ano de 1888 – políticos, econômicos, teatrais, jornalísticos, etc. - são passados em revista.

Sendo assim, ainda que de forma menos contundente do que se poderia esperar, em vários momentos da peça há menção ao fim da escravatura. De maneira geral, o tom do espetáculo é de aclamação à Lei Áurea. Isso se torna explícito pela primeira vez no momento em que entram em cena os "vendedores de canivete" [1]:

> Primeiro Vendedor (*mostrando um canivete)* – Esta folha chama-se *Cidade do Rio*... é a mais pequenina, mas é também a mais cortante. Esta outra folha, a maior, chama-se *O País;* corta que nem uma navalha! Esta aqui, cheia de figurinhas, chama-se *Revista Ilustrada!* Comprai, comprai

[1] Como a peça não possui um enredo e é totalmente fragmentada – como os espetáculos circenses, que possuem números apresentados em sequência quase aleatória-, a análise isolada de alguns trechos não será um problema.

> todos o canivete! O canivete-abolição extrai, destrói, extirpa, extermina esse calo chamado escravidão, com o qual o país não pode dar um passo para adiante!... (AZEVEDO, 1983-1995: 411).

Segundo a descrição da rubrica, a cena, nesse momento, deve encontrar-se cheia e todos os presentes compram os canivetes-abolição – ou seja, os jornais declaradamente abolicionistas -, menos o Barão de Macuco. A escravidão, assim, é apresentada como um calo, um incômodo que impede o Brasil de progredir e que praticamente toda a população deseja extirpar. Somente o retrógrado Barão, representante da oligarquia cafeicultora, receia sua abolição. Se fica claro nesse ponto que o cativeiro é algo que deve ser eliminado para que o Brasil possa caminhar adiante, não é por acaso que esse Ato, o segundo da peça, o mesmo que mostra o Projeto para o fim da escravidão se transformar em Lei no Rio de Janeiro, se encerra com uma apoteose ao "progresso da indústria, do comércio, das artes, das letras e da ciência" (AZEVEDO, 1983-1995: 428). Mais sintomático é esse espetáculo sobre o ano de 1888 terminar com a exibição do Palácio do Brasil na Exposição Universal de 1889, que ocorreria na França, e com a orquestra executando "um trecho de música, composto pela Marselhesa e pelo Hino Brasileiro, engenhosamente ligados" (AZEVEDO, 1983-1995:447). A ideia, mais explícita impossível, é que finda a escravidão estava resolvido o problema: desamarrado de seu passado colonial, o país poderia, enfim, integrar-se ao concerto das nações civilizadas.

É curioso pensar, então, que a peça *Fritzmac* não toma a questão racial como a explicação para o atraso do país. Destoa, dessa forma, de um argumento comum à época. No século XIX, as teorias raciais tornaram-se fundamentais para se compreender as sociedades e para se legitimar uma dominação sobre o outro. A ideia era que não só existiriam raças humanas distintas, com características biológicas próprias, como haveria uma hierarquização entre elas. E tudo isso poderia ser provado cientificamente, através da frenologia, por exemplo, o que dava a essas teorias, naquele "século da ciência", estatuto de verdade incontestável. E observando-se o grande desenvolvimento econômico e científico dos europeus, logo ganhou vulto a ideia de que a raça branca era a superior. (SCHWARCZ, 1993)

O racismo científico, somado às novidades trazidas pela publicação de *A Origem das Espécies,* teve como consequência o surgimento do "darwinismo social". Como mostra Lilia Schwarcz (1993), essa corrente teórica, amplamente aceita, buscava deslocar da biologia para a análise do comportamento das sociedades humanas os conceitos criados por Darwin de "seleção natural" e "evolução". De maneira geral, os darwinistas sociais associavam caracteres físicos a caracteres morais e também percebiam uma preponderância das determinações raciais e culturais no comportamento dos indivíduos. Além disso, ao partirem da ideia de que as características adquiridas não poderiam ser transmitidas geneticamente, defendiam que as raças humanas eram imutáveis e, consequentemente, todo cruzamento era percebido como erro e todos os seres mestiços eram vistos como degenerados. (SCHWARCZ, 1993)

A partir dessas teorias, provenientes inicialmente da Europa, diversos intelectuais, ao olharem para a precária realidade brasileira, diagnosticavam o problema do país: com uma composição populacional majoritariamente "de cor" e especialmente mestiça, seria impossível progredir e se civilizar. Nina Rodrigues (1894), por exemplo, olhava a miscigenação com bastante pessimismo. Para ele, quando povos de raças diferentes convivem em uma mesma sociedade (como no Brasil), verifica-se o fenômeno da "sobrevivência", ou seja, a persistência de traços culturais de uma sociedade "atrasada" que atravancam o progresso do país. Tal fenômeno ocorre também no interior dos indivíduos mestiços. Estes, por mais civilizados que possam parecer, seriam degenerados psiquicamente (uns mais, outros menos), sendo passíveis, sempre, de se comportarem de acordo com seus instintos primitivos. Assim, uma sociedade ou um indivíduo mestiço viveria sempre em conflito interior entre sentimentos diferentes (bárbaros x civilizados), oriundos da mistura de sua formação. E isso impediria a modernização do país.

A peça *Fritzmac*, entretanto, não parece corroborar com essa hipótese ao identificar na escravidão – e não na mestiçagem - o obstáculo para o progresso do Brasil. Isso não significa, contudo, que o debate racialista não esteja ali presente, ainda que de forma indireta. Caso emblemático é o do quadro 10, que tem como cenário a barata hospedaria de Seu Zé do Beco.

Nesse momento do espetáculo, repleto de piadas e recursos cômicos, diversos grupos de pessoas, cada um a sua vez, sobem à cena buscando uma cama aonde dormir. Após a entrada do capoeira Tripas-ao-Sol, é a vez de um casal de Pretos aparecer aos espectadores.

> (Entram um preto e uma preta, que mal podem andar, porque trazem os pés apertados)
> CENA III
> UMA PRETA, PRIMEIRO PRETO, depois ZÉ, depois SEGUNDO PRETO.
> Primeiro Preto – Entra, nhá Bituca! Aqui é que é casa que gente drume por quatro gintém.
> A Preta – Eu é capaz de jurá que gente aqui não drume tão bem como lá em casa de meu senhô.
> Primeiro preto – Que senhô! Gente não tem mais senhô!... Treze de Maio botou tudo tão bom, como tão bom! Diabo é este brutina, que tá que me pretando pé.
> A Preta – Eu também tá que não pode.
> Zé (entrando)-Boa noite! Desejam dormir?
> Primeiro Preto – Eu qué drume com mia praceira, sim senhô.
> Zé – Nesta Maison meublée não há aposentos separados! Não há quartos com menos de oito camas!
> Primeiro Preto – Ué! Então home drume com muié tudo junto?
> Zé- E até crianças! Olha! (Entra uma turca maltrapilha, com duas crianças pela mão. Paga e sai.) As crianças só pagam dois vinténs: metade do preço.
> A Preta – Eh, pai João, ante no cativero!...
> Zé- Não seja mal agradecida! Não diga mal da liberdade!
> Primeiro Preto – Libredade é bom, mas barriga cheia é mio!
> Zé- Pois você não está contente com o Treze de Maio?...
> Primeiro Preto – É! Pru mode Treze de Maio preto já não vale nem dé tutão!
> Zé – O que vocês precisam é dormir! Passem para cá a bela da meia pataca, e por ali é o caminho (AZEVEDO, 1983-1995:415).

Logo depois da saída do casal, sobe ao palco o "Segundo Preto". Com as botinas nas mãos e "rouco de *dá* tanto viva" por conta da abolição, só sabe repetir, sem compreender o significado do que diz, "*Ave libertas!*".

Nesse trecho, o "Primeiro Preto", "A Preta" e o "Segundo Preto" são apresentados como indivíduos pouco inseridos socialmente, ainda desconfortáveis com sua nova condição. De forma metafórica – e cômica -, isso aparece na maneira como é anunciada a

chegada do primeiro casal. De acordo com a rubrica do texto, os personagens entram em cena com os pés apertados, mal podendo andar, porque usam sapatos. O Segundo Preto, por sua vez, já chega ao tablado com as botinas na mão. No Brasil, até 1888, era comum os escravos andarem descalços para serem diferenciados dos homens libertos e livres. Nesse sentido, em *Fritzmac*, assim que são alforriados pela Lei Áurea, a "Preta" e os "Pretos" tratam logo de comprar botinas a fim de confirmar, no nível simbólico, suas liberdades. No entanto, eles possuem ainda certa dificuldade em se adaptar a essa nova situação. Esse desconforto e aperto não seriam só dos pés: acostumar-se à nova vida de "quase-cidadãos" não seria nada fácil (GOMES; CUNHA, 2007).

Não por acaso, portanto, apesar de afirmar que o Treze de Maio "botou tudo tão bom como tão bom", em tom questionador, o "Primeiro Preto" também afirma que "libredade é bom, mas barriga cheia é mió!". (AZEVEDO, 1983-1995: 415). Já para "A Preta", diante da miséria e da necessidade de dormir em uma hospedaria barata, onde não há quartos com menos de oito camas e mulheres, homens e crianças dormem "tudo junto", seria melhor continuar morando na casa do senhor. Apesar desse posicionamento contrastar com o do "Segundo Preto", que está feliz porque agora poderá se "*empregá* e ter seu dinheiro no *borso"*, o fato desse ponto de vista pessimista ser exposto traz para o centro do debate, ainda que superficialmente, a questão da inserção social desses recém libertos[2] (AZEVEDO, 1983-1995:416). A ideia de que finda a escravidão, estava resolvido o problema do país não era o único ponto de vista presente na peça.

De todo modo, na cena seguinte, é a vez de "A mulata" pedir uma cama a seu Zé do Beco:

> CENA IV
> ZÉ, uma MULATA, depois um ITALIANO, depois TIRO-E-QUEDA.
> A Mulata (Entrando) – Me dê uma cama, seu Zé do Beco! (Dando-lhe dinheiro). Tem aí mais dois vintém pro café da menhã.
> Zé (só)- Então tem festejado muito o Treze de Maio?
> A Mulata – Eu? Ixe! (Traçando o xale sobre o ombro.)Pra cá, mais pra cá!Não sou mulata de Trezes de Maio, nem de livros de ouro. Esta que aqui está pra ser livre não precisou de leses. O pai de meu filho pagou minha carta. Eu até acho que os branco faz mal em acabá cos escravo.

[2] Nos limites desse artigo, que buscará focar na questão racial presente na peça *Fritzmac,* não cabe desenvolver essa discussão.

> Agora é que vai se vê o que é vadiação! (Saindo.) Não se esqueça do café de menhã.
> Zé (só) - É muito prosa esta mulata, mas é boa freguesa. (AZEVEDO, 1983-1995:416.).

Esses são os únicos momentos da peça *Fritzmac* em que aparecem em cena personagens explicitamente afrodescendentes. Todos ex-escravos, eles não possuem nome próprio, são designados a partir de sua cor e representados como falantes de um "mau português" (ALKIMIM, 2008) .

Nesse sentido, como era comum nas revistas de ano, esses são personagens-tipo, com características físicas e morais que se mantém constantes durante toda a peça e se repetem em tantas outras. É uma forma de representação superficial e generalizada de supostos tipos humanos da sociedade sobre a qual se fala. Nos casos aqui em questão, a ausência do nome próprio reforça ainda mais essa generalização. Por sua recorrência no palco e referência social, são conhecidos de antemão pela plateia que, de pronto, facilmente os identifica em cena.

Pensando especificamente em "A preta", os "Pretos" e "A Mulata", essa representação superficial dos tipos fluminenses relaciona diretamente raça negra e escravidão não só porque todos eles são "de cor" e possuem um passado escravista, mas também porque quanto mais distantes desse passado, menos negros são: a mulata, uma mestiça, é forra há mais tempo[3].

Além disso, os personagens-tipo em questão (Primeiro e Segundo Pretos, A Preta e A Mulata) também explicitam uma articulação entre raça e uma determinada condição social. E isso fica visível não apenas porque todos eles buscam um lugar numa barata hospedaria, mas principalmente pela representação de seus modos de falar. Tanto a mulata como os pretos falam português *gramaticalmente errado*. Já seu Zé do Beco, em contraste, fala *corretamente* segundo os padrões cultos da época. Esse era um recurso frequentemente

[3] Essa ideia, inclusive, parece corroborar com os estudos de Hebe Mattos sobre o Oeste fluminense. Segundo essa autora, em meados do século XIX na região, crianças até então registradas como negras, passam a ser registradas como pardas em seus batismos. Esse *empardecimento* da população, entretanto, de acordo com os dados apresentados, não pode ser explicado pelo aumento da miscigenação. Mattos conclui, então, que o fenômeno observado significa uma estratégia dos libertos para se afastarem do estigma do cativeiro.

utilizado por Artur Azevedo e outros escritores brasileiros do Oitocentos para marcar, geralmente de forma cômica, a origem social de alguns de seus personagens. Origem essa que era brasileira, mas de pouca instrução (ALKIMIN, 2008).

Não obstante, apesar de possuírem características em comum, que os diferenciava dos brancos, há também dessemelhanças entre os personagens "de cor" do espetáculo. E nesse ponto, a nomenclatura racial é sintomática.

Diferente dos personagens "pretos", "A Mulata" já entra em cena com uma atitude impositiva e esnobe, exigindo – não solicitando – uma cama ao Zé do Beco e dando "mais dois *vintém* pro café da *menhã"*. Em seguida, com desprezo, afirma que o Treze de Maio não tem significado algum, já que ela não precisou de lei para conseguir sua carta de alforria. Aqui, além de se mostrar independente e dona de si, "A Mulata" se coloca como uma mulher esperta que desdenha de todos aqueles que – pretos? – só tornaram-se libertos após a Lei Áurea.

Ainda que não seja possível afirmar categoricamente que essa sequência de cenas explicite uma hierarquização racial, o fato de ser uma mulata a única personagem "de cor" da peça a conquistar sua liberdade por méritos próprios não me parece ser uma simples coincidência. Mais distante do cativeiro, mais esperta, mais adaptada à sociedade, "A mulata" distingui-se dos "Pretos". Pelo menos assim ela procura se apresentar e assim ela poderia ser interpretada pelos espectadores, muitos deles, mestiços[4].

Reforça essa ideia o fato de algumas críticas jornalísticas à peça *Fritzmac* ressaltarem a boa atuação da atriz Ana Leopoldina, que fazia o papel da Mulata. O periódico *Novidades* destacou o desempenho da atriz e afirmou que ela representava um "dos tipos em cuja observação foram mais verdadeiros os autores". O *Diário de Notícias* comentou que a atriz "soube tirar proveito de um papel insignificantíssimo" e que seu desempenho possuía uma "naturalidade digna de elogios" ("Rapidamente" em *Diário de Notícias,* 3/5/1889). Ana Leopoldina, inclusive, será encarregada do papel do tipo mulata em pelo menos mais duas peças de Artur Azevedo: fará a Benvinda, de *O Tribofe,* em

[4] Sobre os espectadores dos teatros do século XIX no Rio de Janeiro, ver MARZANO, Andréa. *Cidade em cena*: o ator Vasques, o teatro e o Rio de Janeiro (1839-1892). Rio de Janeiro: Folha Seca, 2008.

1891, e "Uma Mulata", de *O Major,* em 1894. Sobre os atores responsáveis pela interpretação dos personagens Pretos, nada se comenta.

Ao mesmo tempo, é interessante observar que quem deu a carta de alforria à mulata foi o pai de seu filho. A construção da frase, não fazendo uso do nome próprio do pai da criança e deixando explícita apenas uma ligação indireta da "Mulata" com ele, explicita um distanciamento entre os dois, o que pode dar a entender que a relação sexual ali subentendida não foi fruto de uma relação afetiva. Essa interpretação pode ser ainda reforçada se pensarmos na conotação que a designação *mulata* possuía em finais do século XIX. Na literatura ficcional e científica do período, era comum associar esse tipo mestiço a uma sensualidade atrevida e utilizada, muitas vezes, como artimanha para enfeitiçar os *homens de carne fraca.*

Nina Rodrigues, por exemplo, defende que os "degenerados" dos negros são inteligentes e mais capazes de educar-se e civilizar-se do que os mamelucos. Por outro lado, possuem uma sensualidade que pode atingir "às raias das perversões sexuais mórbidas". (NINA RODRIGUES, 1894:153) José Veríssimo questiona que pouco se estudou a "depravada influência" da mulata no "amolecimento do nosso caráter" e na perda da virilidade física e moral do povo brasileiro (VERÍSSIMO, 1906 [1890]:35). Silvio Romero, segundo o mesmo Veríssimo, menciona que esse tipo social seria o responsável pelo "fermento de afrodisismo pátrio" (SILVIO ROMERO *apud* VERÍSSMO, 1906 [1890]:35).

Em outras peças do Artur Azevedo da década de 1890, especialmente *A Capital Federal,* de 1897, e *O Major,* de 1894, há personagens caracterizadas ao mesmo tempo como mulatas e sensuais. Na primeira, Benvinda é assediada por todos os lugares por onde passa. Em *O Major,* a personagem Uma Mulata canta um lundu cuja letra faz referência a um adultério e às qualidades físicas do eu poético.

Tendo tudo isso em vista, a utilização do termo mulata na peça *Fritzmac* não estava ausente de significação, pelo contrário. E uma das cargas semânticas que tal designação conotava era a da sensualidade imoral, em que a relação sexual não estava necessariamente associada à relação afetiva. Nesse sentido, é provável que isso ficasse explícito na performance da atriz na cena da Mulata, ainda mais se relembrarmos os comentários dos

questão a personagem A Mulata poderia ser vista como superior aos personagens Primeiro Preto, Segundo Preto e A Preta.

De mais a mais, é importante destacar que, em *Fritzmac*, o tempo todo parece haver uma preocupação com a carência de braços que o fim do cativeiro produziria. Ao mesmo tempo e não por acaso, também há um entusiasmo pela imigração. Em certo momento da peça, por exemplo, em um baile no Cassino Fluminense, um dos convidados prevê uma crise econômica para o Brasil em função da abolição. Seu interlocutor responde que ele estaria enganado, pois a imigração, já em ritmos acelerados, resolveria o problema do país. Na última cena do espetáculo, por sua vez, o personagem Pero Botelho exclama que o Brasil nunca foi tão feliz quanto no ano de 1888. Ao listar os motivos para isso, além da Lei Áurea, comenta acerca da entrada de cento e trinta mil imigrantes no país.

Não obstante, não é qualquer imigração que parece ser valorizada na peça. Já nos últimos quadros, a personagem Amorosa, síntese das sete virtudes, convence o Barão de Macuco que a entrada de chineses seria extremamente problemática, já que, apesar de bons agricultores, os "chins" "Levam a miséria e a corrupção a toda a parte. E tanto é assim, que os americanos do norte já os repelem a mão armada" (AZEVEDO, 1983-1995:434).

Ao mesmo tempo, apesar de incentivar a imigração, o aproveitamento dos ex-escravos como trabalhadores livres não parece ser descartado em *Fritzmac*. O Barão de Macuco, por exemplo, também no baile do Cassino, aliviado comenta que a Baronesa informou-o por carta que seus negros aceitaram o salário proposto e continuarão na fazenda. Na cena transcrita anteriormente, em que o Segundo Preto chega à hospedaria do seu Zé do Beco, ele está muito feliz porque, com a Lei Áurea, poderá trabalhar ganhando dinheiro.

Esse tipo de raciocínio, à primeira vista, pode não fazer muito sentido. Se é possível aproveitar a mão de obra local, porque trazer trabalhadores de fora? Silvio Romero vai defender exatamente essa ideia. Seu argumento é que o futuro do Brasil estava salvo porque estaria em andamento um processo de branqueamento da população, que poderia ser acelerado através do incentivo à imigração de europeus. A entrada de estrangeiros, portanto, não estaria ligada exatamente a uma questão econômica, mas, sim, racial. Ao não

defender qualquer tipo de imigração e não descartar a possibilidade do uso dos ex-escravos como trabalhadores, a peça *Fritzmac* pode produzir o efeito em seus espectadores de estar endossando os argumentos de Romero.

Nesse sentido, ainda que a questão racial apenas tangenciasse as obras de Artur Azevedo – e raramente fosse tema de suas crônicas jornalísticas –, isso não significa que não era importante em sua produção. No caso específico da peça *Fritzmac,* apesar dessa questão não aparecer explicitamente, levá-la em consideração é fundamental para compreender de forma mais complexa seu dialogismo e suas múltiplas possibilidades de apropriação. Até porque, a própria plateia respirava racialismo e poderia identificá-lo em toda parte, a despeito da intenção dos autores. É interessante, no entanto, que parece haver certo movimento entre as peças de Artur Azevedo, com força crescente da questão propriamente racial.

Documentos

AZEVEDO, Aluízio; AZEVEDO, Artur. “Fritzmac”. In: *Teatro de Artur Azevedo*. Volume 3. Rio de Janeiro: Inacen, 1983-1995.

Diário de Notícias (maio-dezembro de 1889; Hemeroteca Digital, BN).

Novidades (maio-dezembro de 1889; Hemeroteca Digital, BN).

Referências Bibliográficas

ABREU, M; DANTAS, Carolina Viana. “Música popular. Folclore e nação no Brasil, 1890-1920”. In: CARVALHO, José Murilo (org). Nação e cidadania no Império: novos horizontes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ALKIMIM, Tânia. “Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX”. In: LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Laura do. Uma história social da língua nacional. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos; CUNHA, Maria Gomes da (orgs). Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil . Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2007.

MACEDO, Joaquim Manuel. Vítimas Algozes [1869]. Disponível em (acesso em Maio de 2014): www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01070410#page/1/mode/1up

NINA RODRIGUES, Raimundo. As Raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil [1894]. Disponível em (acesso em outubro/ 2014): www.cairu.br/biblioteca/arquivos/Direito

ROMERO, Silvio. História da Literatura Brasileira- volume1 [1888]. Disponível em: www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01615110#page/1/mode/1up (acesso Fevereiro/2013).

SCHWARCZ, Lilia. O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SLENES, Robert. "Senhores e Subalternos no Oeste Paulista". In: Luiz Felipe de Alencastro (org.). História da Vida Privada no Brasil. A Corte e a Modernidade Nacional. São Paulo: Cia das Letras,1997.

VERÍSSIMO, José. Educação Nacional. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1906 [1890].

O TEMPO DO PROGRESSO: O ABOLICIONISMO BRASILEIRO

Júlio Cesar de Souza Dória

KOINONIA
Presença Ecumênica e Serviço
acialiança
Observatório Quilombola e Territórios negros

O tempo do progresso: o abolicionismo brasileiro.

Júlio Cesar de Souza Dória*

Resumo

A concepção de tempo estabelecida por determinada sociedade, grupo, nação ou povo é construída pelas variantes culturais, sociais e históricas conjuntamente. Quando um regime temporal declina em oposição a outro considerado mais moderno, estamos diante de um período revolucionário, caracterizado, sobretudo, por uma crise institucional generalizada. Contudo, esse processo não ocorre de forma abrupta nem tampouco é conscientemente elaborado. As trocas culturais, políticas e econômicas ocorridas no ocidente entre os séculos XV e XVIII, foram responsáveis pelo surgimento da ideia de progresso. Progresso gradativo e hierarquizado, baseado no conceito de evolução. Deste modo, criava-se uma escala entre os povos, nações e sociedades com um fim determinado, que seria a modernização de todos os aspectos de um povo por intermédio do progresso de suas instituições. No Brasil do século XIX, essa concepção de progresso permeou o pensamento da intelectualidade e dos líderes políticos do país. O maior entrave para esses indivíduos era a escravidão, vista como um atraso para o progresso do país.Nesse sentido, o presente artigo relaciona o abolicionismo brasileiro com a perspectiva de modernidade e progresso defendido por intelectuais brasileiros e estrangeiros ao longo da segunda metade do século XIX.

Palavras-chave: Tempo, Progresso, Abolicionismo.

A percepção do tempo pelo ser humano, enquanto pessoa, indivíduo ou em grupos sociais - desde os mais simples aos mais complexos, como as famílias, as tribos e as nações –, têm variado ao longo do tempo e do espaço em que se circunscrevem. A relação do homem com o tempo e a sua utilização oscilam conforme as formas em que se assentaram as estruturas sociais - mormente a religião, família e o trabalho – e as matrizes de pensamento - filosófico e religioso – dos diversos grupos sociais ao longo da existência humana.

Proponho analisar como a ordem do tempo (HARTOG, 2013. Pp. 17-19)[1] se impôs no Império do Brasil, a partir de meados do século XIX, destacando

* Professor de História e Sociologia da Secretaria Estadual de Educação do Estado do Rio de Janeiro. Coordenador Pedagógico do ponto de Cultura Municipal JPA AFRO Cultural. Mestrando em História Social pelo Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Capes. E-mail: jcdoria26@hotmail.com.

[1] François Hartog utiliza essa expressão para indicar como a força do tempo exerce a sua influência na vida humana, através, de determinados elementos. Assim, os homens e as sociedades de uma determinada época e espaços específicos, são ao mesmo tempo moldadas e limitadas pela força exercida pelos

retrospectivamente a imposição de regimes temporais desde a Antiguidade Clássica até o século XIX. Não quero dizer com isso que após o século XIX o tempo cessou a sua influência na vida humana – o que não ocorreu de forma alguma -, mas, sim que, o objeto deste estudo tem como ponto de chegada o século XIX, e especificamente o Império do Brasil e a sociedade da Corte.

Dessa forma, o objetivo é compreender como determinadas concepções, práticas, doutrinas, saberes, entre outras coisas, se impuseram socialmente revestidos de um caráter dogmático, como uma *ordem – força – do tempo* ao longo da história ocidental, e por fim, como esta *ordem do tempo* se estabeleceu na prática no Brasil. Ou seja, nos interessa saber como a identificação de determinadas ideias, noções e crenças a um determinado período do tempo – ou da história - cristalizaram e definiram os tempos humanos – nos dizeres de Braudel, as "durações", enfim os tempos da história – levando-nos a defini-los como a "Era das Grandes Navegações", "Era das Revoluções", "Período Joanino" e assim por diante, e que no Brasil, ao longo do século XIX, espraiou a ideia de progresso como uma forma de imposição de um tempo – um tempo mesmo alheio ao espaço em que se instalava, mas, um tempo que se impunha de uma forma por vezes desejada e escolhida, mas, a partir deste ponto incontrolável – engendrando uma ordem entrelaçada, por fraturas que, por vezes, apresentava forças contrárias a esta *ordem do tempo* que se impunha.

Portanto, o problema que nos deparamos é o de saber, como no Império do Brasil, a partir de meados do século XIX a ideia de progresso se impôs e a partir dela, como foram introduzidas novas ideias e práticas - como o abolicionismo – voltadas para a estruturação de social. Igualmente se faz necessário compreender os desdobramentos políticos, sociais e econômicos desta nova *ordem do tempo,* que lentamente penetrava e era introduzida no país, engendrando uma série de rupturas com um tempo e valores antigos, se opondo a outras formas de percepção do tempo. Logo, entendemos que a relação das sociedades humanas com o tempo podem ser construções conscientes ou não, mas, em última análise têm como função regular a vida humana em sociedade.

Neste sentido, o abolicionismo é visto como um movimento social específico, gestado em uma determinada *ordem do tempo*, que no Brasil não pode ser dissociada da ideia de progresso – essa marca do século XIX. Assim, não somente de um tempo fixo

---

elementos específicos de um determinado tempo. Por vezes, esta força inexorável é percebida pelo indivíduo, mas, no geral esta se impõe de maneira sutil e constante.

linear que estamos tratando, mas também, de um tempo fraturado por uma série de intercessões e influências (ARENDT, 2013. Pp. 69-126)[2].

Nas sociedades da Antiguidade do Ocidental ocorreu uma primeira inflexão na compreensão temporal e a sua consequente influência na vida humana. Hannah Arendt e François Hartog (Idem, ARENDT; HARTOG, 2013. Pp. 19-26)[3] nos apresentam a fratura – ou brecha – como elemento permanente na *ordem do tempo*, coexistindo assim, diferentes regimes de tempos, ao destacar que apesar da predominância do passado histórico na dinâmica social e na percepção do tempo, havia outras formas de se relacionar com ele – o tempo –, objetivando dar sentido a vida e as ações humanas. Logo, o conhecimento da memória e a valorização do tempo presente coexistiram com a forma hegemônica da valorização do conhecimento histórico como necessário e fundamental para a existência humana, ou seja, a História como exemplo.

Mas, com os romanos o tempo permanece cíclico e a imortalidade não se apresenta mais como uma questão fundamental para permanência do conhecimento histórico como mecanismo de adaptação e conhecimento da vida. O tempo dos antigos, da tradição, desempenha uma função primordial no conhecimento do passado, concomitante com a moral, se tornam os dois valores emblemáticos e característicos desta história como mestra da vida – mais do que um exemplo, a própria fórmula da vida capaz de ensinar com os erros do passado, os rumos e decisões a serem tomadas no presente. Este tipo de conhecimento histórico era fundamental para as sociedades antigas, que viviam sob o peso da insegurança e da incerteza, pois, possibilitava a previsão dos acontecimentos e assim minimizava as incertezas e inseguranças

[2] Ao analisar a evolução do conceito de História, Hannan Arendt, faz uma comparação entre as formas de significação da História na Antiguidade Clássica – em específico na Grécia – com o que seria um conceito contemporâneo de História, passando por períodos como a Antiguidade Clássica Romana, a Idade Média, o Renascimento e a Revolução Francesa. A autora aponta, sobretudo, para as rupturas do tempo mesmo reconhecendo uma predominância de um aspecto cíclico nas concepções e percepções temporais pelas sociedades greco-romana da antiguidade e do medievo europeu – por mais que diferissem estas concepções, de forma geral, elas eram caracterizadas por um tempo cíclico, fosse regido pela natureza, através, dos ciclos da vida, do nascimento até a morte, ou pela sucessão das gerações que perpetuam a espécie humana na terra. Mas, caracterizavam-se pela necessidade do homem em manter-se no tempo, ou seja, de não ser consumido pelo mesmo, através do seu desaparecimento, da sua morte.

[3] Arendt chama de fraturas do tempo e Hartog as identifica como brechas. Seriam intercessões, inflexões ou até mesmas formas paralelas a outra compreensão do tempo – hegemônica, por ser mais difundida e aceita pela maioria da população de uma determinada sociedade -, ou seja, de se compreender e relacionar com o tempo adotado por diferentes grupos sociais ao longo da história. Na Antiguidade Tardia – sobretudo, com Cícero -, que o sentido do conhecimento e do conceito histórico adquirem efetivamente um caráter social pedagógico, transformando-se na *Historia Magistra Viate*. Desde então, até os dias atuais vemos este *topos* sendo resignificado e utilizado de diferentes formas, porém, é até o início do período Moderno que ele tem o seu período de hegemonia, passando então, a se tornar uma forma paralela de se conceber o conhecimento histórico e da vida humana no tempo.

direcionando a ação dos homens ao êxito desejado e necessitado. Nem mesmo o cristianismo se opôs frontalmente ao *topos*, ao contrário, o utilizou direcionando-o para os valores espirituais (HARTOG, 2013. Pp. 139-140)[4].

O avanço da ciência e da tecnologia atual coloca-nos numa posição mais confortável e favorável em relação às sociedades da Antiguidade e da Europa medieval, pois, controlamos muitos processos naturais que nos permite viver e pensar em questões alheias à nossas necessidades básicas de alimentação e segurança (ELIAS, 1994. Pp.105-120.). Nesse sentido, as necessidades materiais das sociedades europeias ocidentais foram responsáveis pela transformação da percepção temporal, pois, a partir do momento que nem a morte nem as necessidades básicas para sobrevivência desempenhavam uma influência preponderante sobre a vida das pessoas, a preocupação com tempo passou a voltar-se cada vez mais para as realizações e desejos, que por sua vez, se concretizariam num tempo futuro. A Modernidade será marcada por esta dupla perspectiva: a crescente despreocupação com a morte e o domínio da natureza[5].

A concepção de tempo da sociedade ocidental europeia, oriunda do pensamento histórico, político e filosófico do período conhecido como Modernidade passou a se

---

[4] Os ensinamentos da História serviram para desacreditar o mundo material e direcionar o pensamento e as preocupações humanas para um tempo futuro, o da salvação. Assim, apesar de manter o conceito histórico intacto voltou-se a antiga preocupação dos filósofos gregos – a transcendência e o pensamento num tempo futuro. A partir de uma teleologia do Juízo Final e da ideia de salvação - individual -, foi invertida a imortalidade, que passou da natureza para o homem, ou seja, a partir da concepção cristã, o tempo humano se estenderia em comparação ao tempo da Terra – da natureza -, o tempo cíclico da vida – tanto da natureza quanto do homem – cessaria no dia do Juízo Final e a partir de lá se iniciaria a eternidade para os escolhidos por Deus – um tempo eterno e de permanências – para os homens que permaneceriam vivos ao contrário da natureza que seria destruída com a Terra e os seus pecadores. Novamente, o passado material, a História dos povos e das civilizações foi depreciada. Em oposição, uma história transcendental, que tinha no nascimento e morte de cristo - e na sua doutrina -, a inversão dos valores terrenos para os valores espirituais, contudo, o conteúdo pedagógico da História continuava a exercer o seu papel hegemônico, através, dos exemplos de fracassos e da miséria da humanidade, antes e sem o cristianismo. De qualquer forma, a teleologia cristã possibilitou uma unificação do conhecimento histórico, a partir do momento que abandonou a ideia de histórias dos povos para enfatizar a história da salvação da humanidade, uma espécie de história universal.

[5] ELIAS, Norbert. A Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. Pp.105-120. A origem desta perspectiva está na gradativa preponderância do conhecimento científico sobre os saberes teológicos, e neste sentido, a História, mas, por intermédio da Política – ou como diria Hannah Arendt, pela Filosofia da Política que posteriormente se transformará em uma Filosofia da História – também será responsável por uma inflexão no pensamento europeu ocidental, sem, contudo, abandonar de todo os parâmetros cristãos. Assim, baseando-se no acontecimento fundacional do catolicismo/cristianismo, ou seja, o nascimento de Cristo, o tempo humano – histórico – dilatou-se, recuou e estendeu-se para antes e depois de cristo ao infinito – ou melhor, até as datas comprováveis pela ciência em relação às primeiras civilizações.

distanciar cada vez mais do *topos* da *Historia Magistra Vitae* (KOSELLECK, 2006. Pp. 43-54.; ARENDT, 2013. Pp. 80-95)[6].

Porém, esta percepção da dilatação do tempo e as transformações científicas e sociais que estavam em curso na Europa desde o século XV, proporcionaram a inserção da ideia de processo nos acontecimentos humanos e da natureza. A noção de processo passou então a engendrar a ideia de progresso, que por sua vez, esteve vinculado diretamente ao desenvolvimento científico e tecnológico (HARTOG, 2013. Pp. 140-142. ; KOSELLECK, 2006. Pp. 58-60)[7]. O espaço de experiência torna-se cada vez menor, ou seja, os indivíduos, as sociedades, as nações e os Estados, passam a dispor de pouco tempo para assimilar ou realizar as suas tarefas e necessidades, colocando para um futuro a resolução dos problemas, das pendências, dos anseios e das realizações, dilatando as expectativas (KOSELLECK, 2006. Pp. 314-327).

A ideia de processo e progresso permitiram dilatar para o futuro o tempo humano renovando o *telos* teleológico de um fim único a todos os povos, nações, sociedades e civilizações, qual seja, o progresso – econômico e tecnológico. O *telos* da história como exemplo seria modificado para a história como modelo, ou seja, o modelo almejado e objetivo a ser alcançado. Assim, segundo tal perspectiva, todas as civilizações – mais adiante serão as nações – tiveram um passado similar, mas, o processo de evolução de cada civilização não foi o mesmo e engendrou diferenças e etapas no desenvolvimento das mesmas. Logo, as nações com maior domínio tecnológico, científico e poderio econômico da Europa apresentavam-se como modelo a ser alcançado, em última análise, o fim a que todas as nações deveriam chegar.

A ideia de progresso – como um processo - esteve tão arraigada no século XIX que possibilitou o desenvolvimento de teorias destinadas ao fim perfeito das sociedades, as quais deveriam passar por determinadas etapas até alcançar tais objetivos – que

---

[6] Reinhart Koselleck apresenta esta transformação a partir da evolução da palavra História – em alemão – e do seu significado – em estória, histórias e a História. Esta transformação da palavra em um conceito, durante a Modernidade, acompanhada da transformação gradativa de seu significado, que em linhas gerais, representou uma sistematização científica do conhecimento histórico – ao menos na Alemanha -, possibilitou a unificação do conhecimento histórico ao agrupar as histórias na História.
Para Arendt, ao mesmo tempo, voltou ao objetivo inicial da História grega, a compreensão e a análise dos fatos como foram, sem negligenciar nenhuma história, pois, todas as histórias são importantes. Hannah Arendt chamou de objetividade e imparcialidade. A autora enfatiza que esta objetividade e imparcialidade científica das análises não foi aplicada durante a Modernidade, mas sim, a ideia de processo.

[7] Esta transformação da percepção e na concepção do tempo foi descrita por François Hartog como *Regime Moderno de Historicidade,* que por sua vez, estabeleceu uma nova *ordem do tempo*. A inversão de paradigmas entre os séculos XVIII e XIX, sendo caracterizados por uma crescente percepção de aceleração do tempo.

estavam sempre num tempo futuro (HARTOG, 2013. Pp. 131.)[8]. O século XIX teve então no progresso e na nação – e das histórias nacionais (HARTOG, 2013. Pp. 170-182.) - os elementos que endossaram a valorização do tempo futuro. O passado é acionado para explicar as origens da nação e das formações nacionais que por sua vez justificaram os projetos futuros em nome desta mesma nação.

A busca deste passado idealizava a grandeza da nação em sua origem e no decorrer do seu processo de formação. No Brasil, estas ideias se apresentaram como uma possibilidade de (re)construção da História Nacional e da própria nação. A criação do IHGB em meados do século XIX tem esse claro objetivo (GUIMARÃES, 1998.). Mas é, sobretudo, a partir dos anos 1870 – com a chamada geração de 1870 (ALONSO, 2002. Pp. 21-50.) - e principalmente com a questão da abolição da escravidão no Império, que progresso e nação exercem a sua força nas ideias e nas ações da sociedade imperial.

O ideal de progresso estava vinculado aos avanços tecnológicos e no Brasil significava o mesmo que industrialização. Nessa empreitada, diversos foram os adeptos de uma proposta de modernização da Economia nacional, por intermédio da produção industrial e do comércio. Apesar da propalada vocação da indústria nacional estar na agricultura e o principal produto de exportação do país ao longo do século XIX ser o café, houve iniciativas do setor privado – inclusive com o apoio, ao menos, moral da casa Imperial – na tentativa de implantar a industrialização no Brasil.

Já em meados dos anos 1840, o gaúcho Irineu Evangelista de Sousa – Barão e Visconde de Mauá -, iniciou uma série de investimentos nos setores comercial, financeiro e transportes (CALDEIRA, 1995; DEAECTO & RAMOS JR. & MARTINS FILHO, 2010)[9]. Nos anos 1860 os irmãos Rebouças apresentaram uma série de projetos para melhorar as condições de abastecimento de água na cidade do Rio de Janeiro e criaram uma empresa para prestar assistência em obras de infraestrutura a para a Corte e outras regiões do Império (CARVALHO, 1998. Pp. 71-120.). Paralelamente à construção da nação – oficial – por intermédio do IHGB, ocorria outra, independente da chancela oficial, apresentada em forma de crônicas, poesias e contos de jovens

[8] Dentre elas o Positivismo, o Marxismo e o Evolucionismo.
[9] Mauá foi responsável pela iluminação a gás de parte da Corte e criou o primeiro telégrafo entre o Brasil e a Europa no início dos anos 1870. Caminho parecido seguiu Francisco de Paula Brito, guardado as devidas proporções e ramos comerciais, mas, a verve empreendedora é característica em ambos.

escritores que recorriam às tipografias como a de Paula Brito, buscando espaço em jornais e revistas populares.

Nesse sentido, a questão racial também passou a desempenhar um papel fundamental na tentativa de implantação do progresso – entenda-se industrialização e os valores, hábitos, práticas e costumes em voga na Europa, identificados como civilizatórios -, pois, justificava-se o êxito econômico e tecnológico de determinados países por intermédio da sua composição racial - étnica. A crença na existência de diferentes raças na composição da humanidade era comum às ciências sociais – porém não o era de forma hegemônica -, mas, com a sua incorporação pelas teorias das ciências da natureza (LEVI-STRAUSS, 1970. Pp. 238-239.), tal perspectiva se alastrou no meio científico e no senso comum das sociedades ocidentais da Europa e América.

A partir da vulgarização das teorias evolucionistas e de um erro na interpretação (LEVI-STRAUSS, 1970. Pp. 238-239.), os não brancos, constituintes de outras raças eram vistos como inferiores e, por consequência, o homem branco e toda sua cultura foi identificada como superior às demais de todo o mundo, apresentando-se como um modelo de raça superior intelectualmente.

A formação da raça de uma nação apresentava-se como a explicação do estágio evolutivo de um país e, portanto, corroborava o seu "atraso ou adiantamento – progresso -" civilizatório. No Brasil, ao longo do século XIX, o debate sobre a influência positiva ou negativa tanto da raça negra e da amarela – nativo americano -, bem como do caráter miscigenado da formação étnica da sociedade brasileira foram recorrentes na justificação de projetos e prognósticos sobre o país (SEYFERTH, 2006. Pp 41-60.; SANTOS, 2004.;SCHWARCZ, 1987.; SCHWARCZ, 1993.; MONTEIRO, & SANSONE, 2004.; SKIDMORE, 2012.; CORRÊA, 2001.). Assim, o etnocentrismo europeu influenciou, portanto, outras estratégias de estruturação do desenvolvimento econômico no Império do Brasil, a partir dos anos 1850, o sistema de parcerias e os projetos de colonização europeia em vastas regiões do Império (COSTA, 1998. 121-130.).

No âmbito político e das ideias, o progresso se impôs e foi imposto de forma ambígua. A própria formação de uma coligação partidária nos anos 1860, chamada de Liga Progressista (HOLLANDA, 2010. Pp. 70-108), nos chama atenção à capacidade de influência de tal ideia no país. Porém, é na Geração de 1870 que vemos o ideal de progresso melhor exposto e inserido nas analises sobre o país, bem como, nos projetos

de nação, de transformação ou apenas de reformas do Império. Caracterizados por um cosmopolitismo intelectual e o alijamento dos principais postos políticos e administrativos da máquina imperial, os intelectuais e políticos desta geração reclamavam do atraso das instituições imperiais e projetavam reformas para o país (ALONSO, 2002 Pp. 165-250)[10]. Logo, a abolição da escravidão surge como estratégia primordial para ascensão do Império ao status de nação moderna e civilizada – em par com o progresso Europeu.

Não afirmamos com isso que o abolicionismo brasileiro e, por conseguinte, o movimento abolicionista só foi possível a partir da ideia e da perspectiva do progresso. Diversos estudos nos mostram a ação dos próprios escravos na luta pela sua liberdade representando uma das vertentes do movimento abolicionista. Porém, ao analisarmos os argumentos inseridos nos discursos e projetos abolicionistas de fins do século XIX no Brasil, fica evidente a necessidade de extinção da escravidão por dois motivos centrais: 1º) o atraso econômico e tecnológico advindo da estrutura escravista que possibilitava a permanência de práticas e estruturas sociais e econômicas consideradas ultrapassadas; e 2º) a imagem que o Brasil passava para as nações modernas e civilizadas da Europa, ou seja, apresentava-se como um país atrasado na escala evolutiva civilizatória, ou seja, " estava um degrau abaixo na escalada do progresso".

Assim, instituições, associações e sociedades civis como a Sociedade Brasileira para Imigração, de Afonso de Taunay e Joaquim Nabuco, e a Confederação Abolicionista de José do Patrocínio, André Rebouças e João Clapp, direcionavam-se para o fim da escravidão e a inserção social dos libertos através do ensino e do trabalho. A perspectiva positiva da presença negra e do caráter miscigenado da sociedade – nação – brasileira justificava o projeto destes grupos, que em última análise, concordavam com a perspectiva do progresso e da superioridade intelectual e tecnológica dos brancos europeus e do norte da América em comparação com outros povos e outras nações, porém, não identificavam esta diferença como proveniente de atributos naturais e sim históricos que permitiram a Europa e a América do Norte se desenvolver econômica e tecnologicamente com mais rapidez e êxito em relação ao restante do mundo (NABUCO,1997. Pp. 7-25).

[10] A escravidão era identificada o nó dos projetos de desenvolvimento econômico e social do país defendido por estes intelectuais.

Por exemplo, o projeto de reforma agrária e dos engenhos centrais de André Rebouças - adotado pela Confederação Abolicionista – não dissociava o ideal europeu da realidade brasileira. Rebouças pensava numa alternativa para o desenvolvimento econômico nacional a partir do modelo europeu – em específico da Alemanha e Itália -, mas, em seu modelo se enquadravam negros, mestiços, mulatos e mesmo imigrantes europeus (CARVALHO, 1998. Pp. 191-214). Por mais que a força do progresso, imposto pelo *regime moderno de historicidade*, tenha se tornado um fim a que todas as nações ocidentais buscaram ao longo do século XIX, a sua assimilação e adoção no Império do Brasil se deu de forma diversa.

Por mais que a força do tempo – através da ideia de progresso – tenha se imposto nas formas de estruturação da sociedade imperial – brasileira – obrigando os indivíduos a pensar sobre a permanência ou não de valores, crenças, práticas e instituições gestadas num tempo alheio a ideia de progresso - estabelecida no início do século XIX na Europa -, houve tentativas no sentido contrário ao estabelecimento do progresso tecnológico e econômico europeu, que tinha como mecanismos essenciais o trabalho livre, a propriedade privada e a industrialização. Em 13 de maio de 1888 ainda havia indivíduos que eram a favor da escravidão e alguns fazendeiros que se negavam a dar a liberdade aos seus ex-escravos mesmo após a abolição da escravidão. O progresso identificado como êxito econômico era a meta de grande parte da sociedade da Corte. Os costumes à francesa, os produtos ingleses, as reformas urbanísticas, os gostos musicais se afinavam aos padrões europeus, vistos como o modelo, o ponto de excelência em que alcançou a sociedade europeia – em específico França e Inglaterra.

Contudo, a *ordem do tempo* no século XIX no Brasil era outra e as tensões entre dois tempos – quase dois mundos – foram inevitáveis. De certo, tal problema não foi resolvido nem com o findar do século XIX, nem com o fim da Monarquia, as águas lentas da longa duração estavam a se mover por força da conjuntura e debalde iniciando uma nova estrutura social, política, econômica e cultural brasileira que podemos identificar como implementada efetivamente, entre os anos 1940-1950.

Referências Bibliográficas

Livros

ALONSO, Angela Maria. Ideias em Movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CALDEIRA, Jorge. Mauá: empresário do Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARVALHO, Maria Alice Rezende. O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil. Rio de Janeiro: Revan-iuperj, 1998.

COSTA, Emília Viotti da. Da Senzala à Colônia. São Paulo:Unesp,1998.

CORRÊA, Mariza. A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Universidade de São Francisco: Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa em História da Educação, 2001.

DEAECTO, Marisa Midori; RAMOS JR., José de Paula & MARTINS FILHO, Plinio (orgs.) Paula Brito: editor, poeta e artífice das letras. São Paulo: Edusp, 2010.

ELIAS, Norbert. A Sociedade dos Indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

HARTOG, François. Regime de Historicidade: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Capítulos de História do Império. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

MONTEIRO, Simone & SANSONE, Livio(org). Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

NABUCO, Joaquim. O Abolicionismo.Petrópolis, Vozes,1997.

PESSANHA, Andréa Santos da Silva. Da abolição da escravatura à abolição da miseria: a vida e as ideias de André Rebouças. Rio de Janeiro:Quartet,2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização In*: Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, 2006.pp 41-60.

SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. - In: Raça e Ciência I. São Paulo: Perspectiva, 1970.

Periódicos

GUIMARÃES, Manoel Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma **história nacional**. Rio de Janeiro: Revista Estudos Históricos, vol. 1, nº 1. 1998.

REDES DE SOLIDARIEDADE, ASSOCIATIVISMO E LIBERDADE NAS ASSOCIAÇÕES BENEFICENTES NEGRAS DO RIO DE JANEIRO NO SÉCULO XIX

CAMILA MENEGARDO MENDES

KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço
actaliança
Observatório Quilombola e Territórios negros

Redes de solidariedade, associativismo e liberdade nas associações beneficentes negras do Rio de Janeiro no século XIX

CAMILA MENEGARDO MENDES
Especialista em Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira – IFRJ
Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social do Território – UERJ/FFP

Resumo

Durante os séculos XVIII e XIX, as sociedades beneficentes ou de ajuda mútua tornaram-se bastante populares no Brasil. Elas reuniam diversos trabalhadores, dos mais diversos estratos sociais, que uniam seus recursos financeiros a fim de destiná-los a si próprios ou outros sócios nas horas de necessidade. Este trabalho tem como finalidade analisar as redes de solidariedade existentes entre trabalhadores negros e brancos; livres, libertos ou cativos na cidade do Rio de Janeiro no período pré-Abolição a partir de sua reunião nas sociedades beneficente, privilegiando aqui as sociedades compostas exclusivamente por trabalhadores negros e suas tentativas de legalizar suas atividades, bem como as barreiras impostas pelo Governo Imperial, na figura do Conselho de Estado, a isso. Serão analisados aqui os estatutos da *Sociedade Beneficente da Nação Conga*, de 1861, da *Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor* e da *Sociedade de Beneficência da Nação Conga "Amiga da Consciência"*, ambas de 1874, compreendendo essas sociedades como um canal de luta por melhores condições de vida e de trabalho e também um meio legal de combate à escravidão.

Palavras chave: sociedades, trabalhadores, negros.

***

Nos centros urbanos, trabalhadores negros e brancos, livres ou cativos, muitas vezes compartilhavam os mesmos espaços de trabalho e circulação, estando expostos às

mesmas tensões sociais. Na segunda metade do século XIX, devido às políticas de combate ao tráfico atlântico de escravos, ao tráfico interprovincial em direção as áreas cafeeiras, e às ações vitoriosas em prol da liberdade – tanto as individuais como as coletivas, a exemplo das leis abolicionistas –, houve uma grande diminuição do contingente de mão de obra escravizada na cidade do Rio de Janeiro. Mesmo assim, há estimativas de que cerca de 20% da população da capital do Império ainda encontrava-se cativa, em 1872 (VITORINO, 1999: 32). No mesmo momento em que o trabalho escravizado decrescia, o Rio de Janeiro assistia a chegada de imigrantes estrangeiros, tornando o mercado de trabalho ainda mais competitivo e acirrando as tensões sociais já existentes, mas também fomentando novas formas de relações sociais.

Mesmo diante dessa diminuição, a importância da presença de trabalhadores escravizados nos mais diversos setores não pode ser desprezada, seja no trabalho nas indústrias, nos ofícios praticados nas ruas ou no trabalho doméstico. Grande parte dessas atividades era desempenhada por escravos de ganho, que tinham significativa proximidade de experiência com os trabalhadores livres, dadas suas relações mais flexíveis com os senhores e sua mobilidade espacial (COSTA, 2004: 90). Os escravos de ganho aparecem nas pesquisas de Sidney Chalhoub como os protagonistas mais frequentes dos casos judiciais analisados pelo historiador em que o cativo tentava obter sua liberdade por meios legais (CHALHOUB, 2004). Como dispunham de pouquíssimos recursos políticos, os trabalhadores escravizados precisavam contar com uma rede de relações que podia envolver libertos e livres para os auxiliarem.

Os libertos são outro segmento que merece destaque. Para João José Reis, eles constituíam os elementos mais privilegiados da comunidade africana na diáspora e a liderança de muitas revoltas escravas, o que demonstrava que os laços de solidariedade iam além do cativeiro e que, frequentemente, era a identidade étnica e/ou religiosa que prevalecia (REIS, 1995: 30). Em suas casas, os libertos refugiavam escravizados fugidos, abrigavam reuniões conspiratórias, guardavam dinheiro, armas e munições a serem utilizadas nas revoltas. Sua mobilidade geográfica lhes permitia fazer a ponte entre escravos rurais e urbanos, e divulgar mais facilmente as ideias de rebeldia. Sua

posição privilegiada e independente representava um modelo a ser seguido pelos escravizados da possibilidade de um mundo longe do cativeiro (REIS, 1996: 35).

Mas não somente escravos de ganho e libertos constituíam grupos de combate à escravidão. Na segunda metade do século XIX, outros trabalhadores livres também estavam comprometidos com essa luta. Embora ainda fosse uma parcela pequena da população, a nascente classe operária brasileira tomou posição imediatamente contrária ao escravismo (MOURA, 2004: 296). Nos primeiros anos da década de 1880, surgiu em São Paulo, o *Círculo Operário Italiano*, que promovia espetáculos para angariar fundos para a compra de alforrias; no Rio de Janeiro, trabalhadores tipógrafos fundaram o *Clube Abolicionista Gutemberg*, que também comprava alforrias e instituiu uma escola noturna gratuita (MATTOS, 2004: 15); também no Rio, a *União Operária*, que tinha como um de seus membros o engenheiro negro André Rebouças, pagava pensões para operários dos mais diversos ofícios e tinha "o objetivo de construir uma nação dignificada pelo trabalho livre" (COSTA, 2004: 98-99).

Anos antes, o *Bloco de Combate dos Empregados de Padarias*, fundado em 1876 e atuante até a Abolição, conseguiu libertar diversos padeiros escravizados através de elaborados planos, que envolviam fugas coletivas e falsificações de cartas de alforrias. O *Bloco*, que chegou a funcionar sob a fachada de "curso de dança", era liderado pelo padeiro negro João de Mattos, também responsável por organizar algumas das primeiras associações de trabalhadores urbanos em São Paulo e no Rio de Janeiro. A atuação desse grupo contava com uma extensa rede de relações, que envolvia desde escravos de ganho – responsáveis por disseminar as ideias de insurreição – até proeminentes advogados abolicionistas, como Saldanha Marinho, frequentemente acionado para interceder por João de Mattos quando esse era acusado de tramar as fugas (DUARTE, 2002: 19).

Nas experiências trocadas nos mesmos locais de trabalho e na consciência de alguns de que tanto trabalhadores cativos como livres eram explorados e prejudicados com a permanência prolongada do sistema escravista no Brasil é que vemos tomar forma entre os trabalhadores urbanos do Rio de Janeiro a ideia daquilo que posteriormente seria identificado como consciência de classe. Apoiado dos estudos de

E.P. Thompson, Marcelo Badaró Mattos buscou recuar do tradicional marco de 1888 para situar a formação da classe trabalhadora brasileira, mostrado que bem antes, trabalhadores livres e escravizados já se organizavam em associações e planejavam greves (MATTOS, 2004: 13). Para Thompson

> A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. (THOMPSON, 1987: 10)

A ação de trabalhadores livres em prol da libertação dos companheiros de trabalho que ainda estavam escravizados pode demonstrar uma identificação entre os diferentes tipos de trabalhadores. A ideia de que a escravidão era prejudicial a todos, também sendo apontada por João de Mattos como a grande responsável pelos baixos salários e a instabilidade de emprego (MATTOS, 2004: 28), também unia esses trabalhadores em favor da causa abolicionista. A luta por melhores condições de trabalho passava, assim, pela luta contra a escravidão, uma vez que alguns trabalhadores livres diziam-se *escravizados moralmente* devido aos baixos salários e às condições degradantes no emprego. A ideia de escravidão moral era compartilhada por alguns trabalhadores livres inseridos no mercado de trabalho do Rio de Janeiro e que lutavam pelo fim da escravidão, inclusive formando associações próprias para isso, como foi analisado por Rafael Maul de Carvalho Costa (COSTA, 2004: 105).

Das irmandades católicas ao mutualismo

Existiram, ou ao menos tentaram existir, na cidade do Rio de Janeiro associações de trabalhadores dos mais diversos tipos; sejam organizadas em torno de um ofício específico, de uma nacionalidade ou até mesmo referentes à cor da pele. Os trabalhadores escravizados eram proibidos por lei de participarem de associações beneficentes, mas, por outro lado, era permitida e até mesmo incentivada pelos senhores, sua participação em irmandades. As irmandades eram sociedades católicas

leigas reunidas a partir da devoção a um santo padroeiro e tinham a função de dar apoio, muitas vezes financeiro, aos seus membros – chamados *irmãos*. Para os escravizados e negros libertos existiam irmandades específicas, como as de Nossa Senhora do Rosário e as de São Benedito (QUINTÃO, 2002: 26). Subdivididas por etnias, as irmandades apareciam como a oportunidade institucionalizada pelos próprios opressores de se constituir laços de "parentesco" na diáspora (*Ibidem*). À "família" da irmandade cabia oferecer socorro nas horas de necessidade; converter-se em meio de protesto contra os abusos senhoriais; e, em alguns casos, dar apoio para a conquista da alforria; mas sobretudo, sua principal função era a de realizar rituais funerários dignos[1].

A atuação das irmandades católicas e das associações beneficentes de trabalhadores negros demonstrava diversas semelhanças. Em ambos os casos, o objetivo principal era o da ajuda mútua entre seus membros, que se associavam a partir do pagamento de uma *joia* – taxa inicial para a participação – e de outras taxas mensais ou anuais. Assim como nas irmandades, onde existiam os *compromissos*, as associações beneficentes e mutuais também tinham sua atuação regida por um documento que devia ser de conhecimento e concordância de todos seus membros, os *estatutos*. Os direitos e deveres dos membros presentes nos compromissos e estatutos também muito se assemelhavam nesses dois tipos de reunião. Além disso, encontramos exemplos de sociedades que também apresentavam estreita aproximação com o catolicismo, comemorando os dias dedicados aos santos de sua devoção e exigindo em seus estatutos a participação de seus membros nessas festividades[2].

Vale ressaltar que, apesar das aparentes semelhanças, não devemos confundir as sociedades beneficentes com as irmandades católicas. As irmandades eram associações de fiéis leigos reunidos, a princípio, em torno do culto a um santo ou uma santa de devoção e foram originadas muito antes das mutuais (VISCARDI, 2010: 23). Não há provas empíricas de que as associações beneficentes ou mutuais tenham surgido como

---

[1] João José Reis aponta este como o principal fator de atração de africanos às irmandades católicas (REIS, 1993: 17).

[2] Nos estatutos da Associação Beneficente da Nação Conga (1861) encontramos expressa a obrigatoriedade da participação de seus sócios nas comemorações pelo dia de Nossa Senhora do Rosário. Sociedade Beneficente da Nação Conga (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 46.

um desdobramento ou continuação das irmandades, mas acredito ser possível afirmar a importância das irmandades para a consolidação de uma cultura associativa no Brasil no decorrer do século XIX, em especial no caso dos trabalhadores escravizados, que por lei não podiam experimentar outras formas associativas que não as de cunho religioso. Para Ronaldo Pereira de Jesus, também não devemos incorrer no erro de confundir as mutuais com as corporações de ofício ou com filantropia. Os principais objetivos das corporações de ofício eram a transmissão de um saber específico e a proteção àqueles que o desempenhavam. Embora fosse comum que uma associação beneficente reunisse trabalhadores de uma mesma categoria profissional, a maioria delas não fazia distinção quanto à ocupação de seus associados. Quanto às entidades filantrópicas, vale lembrar que elas oferecem auxílio aos necessitados sem que haja por partes destes uma contrapartida financeira (JESUS, 2010: 126), o que não ocorria nas mutuais, uma vez em que nelas havia uma relação de cooperação financeira, alimentada pelo pagamento das mensalidades e das joias por seus membros, os únicos beneficiários juntamente com suas famílias.

Uma série de fatores levou as irmandades a perderem sua força de atuação, e consequentemente sua popularidade, no início do século XIX, como legislações mais rígidas para regular o uso do espaço público em festas religiosas, a crítica da Igreja a essas festividades pelo excesso de comidas, bebidas e ostentação desmedida e até mesmo a multiplicação de outras formas de divertimento, como os cafés e teatros (OLIVEIRA, 1998: 5-6). No mesmo período, no entanto, se multiplicaram as associações que visavam reunir e dar assistência aos trabalhadores associados.

Na cidade do Rio de Janeiro, as primeiras manifestações do mutualismo ocorreram no fim do século XVIII. Essas experiências associativas consolidavam-se dentro de uma ordem social em que as transformações políticas e econômicas redefiniam as relações de trabalho, a dinâmica urbana e demográfica e a diversificação das atividades artesanais, manufatureiras e fabris (JESUS; LACERDA, 2010: 128). A partir de agosto de 1860, a Lei 1.083 tornou obrigatória a legalização de novas associações e a reforma dos estatutos das entidades já existentes, tarefas deixadas a

cargo do Conselho de Estado, principal órgão administrativo do Império[3]. As solicitações para a "Imperial Aprovação" eram feitas pela submissão da cópia dos estatutos e atas das assembleias em esses que foram definidos, devendo também serem informados os objetivos principais da sociedade que buscava sua regularização. Dentro dessa forma burocrática, a organização econômica ou social de qualquer segmento ficava submetida ao controle do Estado. A exigência da aprovação pelo Conselho de Estado para o funcionamento das sociedades durou apenas vinte e dois anos, mas o material deixado para análise é volumoso (VISCARDI, 2010: 29).

Recorrei a este material para apresentar como se organizavam as sociedades beneficentes formadas exclusivamente por trabalhadores negros, a partir da análise dos estatutos de três associações: A *Sociedade Beneficente da Nação Conga*, formada em 1861; a *Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor*; e a *Sociedade de Beneficência da Nação Conga "Amiga da Consciência"*, ambas de 1874. Todas essas associações tiveram vida curta, pelo menos legalmente, pois suas aprovações de funcionamento foram rejeitadas pelo Conselho de Estado.

Assim como ocorria com os compromissos das irmandades negras católicas, encontramos nos estatutos enviados pelas associações beneficentes e mutuais informações valiosíssimas para o estudo das relações associativas entre africanos e afro-brasileiros no período anterior a Abolição. Compromissos e estatutos são uns dos poucos documentos escritos por trabalhadores negros ou, ao menos, a mando destes, no período, uma vez que a educação formal de negros escravizados e até mesmo forros era proibida no Brasil durante toda a época da escravidão e poucos eram os senhores que se atreviam a desobedecer essa lei. Nas palavras de Katia Mattoso, "eis porque o escravo brasileiro é um desconhecido, sem arquivos escritos. (...) O escravo não teve a oportunidade de falar sobre si mesmo" (MATTOSO, 1990: 113).

[3] Em *A velha arte de governar*, Maria Fernanda Martins realizou um amplo estudo sobre a atuação do Conselho de Estado entre 1842 e 1889. As funções do Conselho eram, principalmente, a distribuição de títulos e honrarias, a concessão de privilégios e de representação nos conselhos e órgãos da administração central. Mas, a partir de 1860, os conselheiros passaram também a analisar os pedidos de funcionamento e regularização de toda e qualquer associação, a fim de aconselhar o imperador, a quem cabia a decisão final. (MARTINS, 2007: 48).

A partir da segunda metade do século XX, a história social influenciada pela *Escola dos Annales* dedicou-se a investigar como problema central a constituição dos atores históricos coletivos e suas relações e comportamentos sociais. A ideia era dar vez a história de vida dos setores menos privilegiados da sociedade (CASTRO, 1997). A recente produção historiográfica brasileira lançou luz à investigação dos processos históricos relacionados à cultura das classes trabalhadoras, incorporando suas práticas e os valores sociais e culturais. Nesse processo, a história social do trabalho ocupou lugar importante, pois, ao inserir a experiência dos trabalhadores como dimensão central dessa análise, contribuiu para ampliar o entendimento da ação política e das relações de dominação constituintes da sociedade brasileira (JESUS, 2010: 134).

A partir da década de 1960, a história social do trabalho passou a dialogar com sociologia do trabalho, dando especial ênfase ao movimento operário e ao estudo de suas associações. A história dos movimentos sociais ganhou força com esse diálogo, trazendo discussões sobre identidade coletiva, agência política e transformação social (MATTOS, 2012: 98-99). Em *O Negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*, Costa Pinto defendia que o estudo das associações negras deve ser feito sob critérios sociológicos, visto que a maioria delas nem chegou a efetivamente terem história. Para ele, é em um terreno historicamente divido entre os setores que querem mudar e os que querem conservar que florescem os movimentos sociais e um problema social não resolvido está no fundo de todo movimento social. Para Costa Pinto, a forma mais expressiva de os homens refletirem uma mudança social é tomar consciência dela, tentar compreendê-la, formulando programas de ação que visem controlá-la e organizar agências específicas para isso. Deste ponto de vista, é que as associações reunidas em torno da identificação étnico-racial no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX devem ser encaradas como frutos da tomada de consciência da irresolução dos problemas relativos aos interesses materiais, *status*, valores, aspirações e perspectivas dos trabalhadores negros (PINTO, 1998: 214-216). O estudo do associativismo e da atuação das sociedades de ajuda mútua surge, assim, no bojo da evolução da história social do trabalho e da história dos movimentos sociais.

Dando voz aos trabalhadores negros: uma análise dos estatutos das sociedades beneficentes e mutuais negras

No século XIX, a prática da ajuda mútua se tornou comum em diversos setores da sociedade. As mutuais e associações beneficentes exerciam papel importante na segurança social, material e moral de artesãos, operários, libertos, industriais, comerciantes, advogados, entre outros setores que se aglutinaram em torno da proteção social (JESUS; LACERDA, 2010: 128). Os objetivos das sociedades, em geral, eram garantir amparo financeiro em casos de doença e de idade avançada, custear os enterros e a compra de remédios, ajuda jurídica ou financeira em caso de prisão e, em algumas associações, construir bibliotecas, escolas e oficinas. As mutuais e associações beneficentes agiam no campo da seguridade social, onde o Estado ainda não atuava. No caso dos trabalhadores negros, notadamente, a questão era ainda mais frágil, pois esses, mesmo quando libertos, tinham sua cidadania restringida pelo fato já haverem sido escravizados (MATTOS, 2004). Assim, podemos compreender a tentativa de negros livres, libertos e escravizados de formarem associações próprias.

A *Sociedade Beneficente da Nação Conga* é a primeira das associações analisadas aqui a submeter seus estatutos à consulta do Conselho de Estado, assinando a cópia enviada do documento em março de 1861 e recebendo seu parecer somente em maio do ano seguinte. Essa sociedade visava reunir homens e mulheres livres nascidos no Congo (atual República Democrática do Congo) "ou mesmo os filhos e filhas das mesmas nascidos neste Império e que sejam de cor pretas" [4], a fim de socorrê-los financeiramente em caso de enfermidade; "cuidar de suas solturas, quando o motivo de sua prisão não for por crime degradante"; e custear seus enterros para suas famílias. Em caso de falecimento do(a) sócio(a), as filhas solteiras e os filhos até 12 anos de idade receberiam uma pensão paga pela associação. Os sócios em idade avançada também dispunham da mesma pensão. Para ter direito a esses benefícios, os sócios não poderiam estar com a mensalidade em atraso superior a dois meses e deveriam aceitar e obedecer aos estatutos.

[4] Sociedade Beneficente da Nação Conga (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 46.

Os conselheiros julgaram como indeferido o pedido de funcionamento da sociedade, pois, embora achassem seus fins "inocentes", alguns artigos de seus estatutos estavam, segundo eles, em desacordo. José Antonio Pimenta Bueno, o Visconde de Sapucahy e o Marquez de Olinda, que assinaram o parecer, afirmaram que alguns pontos do estatuto estavam mal formulados, o que dificultaria sua compreensão, e que faltava a relação nominal dos sócios, assim como informações sobre suas profissões, naturalidades e domicílios, como era requerido pelo Conselho. Também acharam a expressão "crime degradante", utilizada para apontar em que casos o sócio não seria assistido pela sociedade em caso de prisão, muito vaga. O que mais parece ter incomodado os conselheiros, no entanto, foi o artigo nº1 do estatuto, que tratava da composição da sociedade. Os conselheiros acusavam a *Sociedade Beneficente da Nação Conga* de tratar de forma preconceituosa os negros de outras nações africanas e os brancos nascidos no Congo, promovendo um "predomínio de casta e de cor". Afirmaram os conselheiros que:

> A expressão da nação Conga é inconveniente, por quanto se os sócios, embora africanos, continuam a residir no Império, e aí obtiveram sua liberdade, não são mais membros e nem súditos da nação Conga, e muito menos se nela já nasceram. Se ao menos dissessem – oriundos do sangue na nação Conga –, não haveria todo o vago, e inconveniente daquela expressão. Acresce a circunstancia de repelir-se os próprios oriundos deste sangue, que não fossem de cor preta[5].

Uma vez residentes no Império brasileiro, africanos e seus descendentes deveriam sentir-se, segundo os conselheiros, como brasileiros, renegando sua nação de origem. Por isso, não seria necessária a criação de uma sociedade específica para assistir aos descendentes daquela nação, pois "a humanidade não se compõe só da cor preta, e com preterição de próprio sangue de origem" [6]. No entanto, vale notar que no mesmo dia em que o pedido de funcionamento da *Sociedade Beneficente da Nação Conga* foi julgado como indeferido, o mesmo Conselho aprovou os estatutos da *Sociedade Italiana de Beneficência*[7], mesmo com esta só aceitando italianos e descendentes entre seus membros. Parece-me, assim, que o inconveniente não era causado pelo fato da

---

[5] *Ibidem*.

[6] Sociedade Beneficente da Nação Conga (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 46.

[7] Sociedade Italiana de Beneficência (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 45.

"segregação" de outras etnias e nacionalidades na composição sociedade da *Nação Conga*, mas sim por se tratar da reunião de trabalhadores negros em torno de seus próprios interesses e proteção social.

Anos mais tarde, em 1874, outras duas sociedades formadas por trabalhadores negros submeteram seus estatutos a análise do Conselho de Estado, agora formado pelo Visconde de Souza Franco, pelo Visconde de Sapucahy e pelo Visconde de Bom Retiro. A *Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor* e a *Sociedade de Beneficência da Nação Conga "Amiga da Consciência"* tiveram seus pedidos analisados e indeferidos no mesmo dia, em 16 de janeiro de 1875.

O historiador Ricardo Salles nos chama a atenção para a passagem de uma associação da Nação Conga, em 1861, para outra dos Homens de Cor, em 1873, o que denotaria a importância do processo de crioulização da população escravizada (SALLES, 2011: 173). Para associar-se à *Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor* era necessário o pagamento de uma joia inicial, ser maior de 14 anos, ser aprovado pelos outros sócios, ter "bom procedimento" e "ser livre, liberto ou mesmo sujeito de cor preta" [8]. A palavra "sujeito" parece ter sido a escolhida para substituir os termos "escravo", "escravizado" ou "cativo", como veremos adiante, de forma que não ficasse explícita aos conselheiros a intenção de admiti-los em seu quadro de sócios.

Nas três associações analisadas, os direitos dos sócios muito se assemelhavam, tratando geralmente do pagamento de pensões aos membros em caso de doença ou idade avançada ou às famílias em caso de falecimento; ajuda financeira para custear o funeral e auxílio para a soltura em caso de prisão. Mas nessa associação os sócios "sujeitos" ainda gozariam de mais uma vantagem:

> Os sócios sujeitos ganharão da vantagem de entrar no sorteio anual para a libertação, e uma vez libertos poderão exercer todos os cargos da sociedade para os quais, em presente naquela condição, não poderão ser nomeados eleitos[9].

O fato desta associação tentar abranger sua atuação também aos trabalhadores escravizados, notadamente, não se tratava de desconhecimento das leis, mas sim de uma tentativa deliberada de descumpri-las, contando com o descuido dos conselheiros. No

---

[8] Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor (1874). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 552/ Pacote 2/ Documento 43.
[9] *Ibidem*.

planos de falsificação de alforrias de João de Mattos e seu *Bloco de Combate dos Empregados de Padarias*, quanto por meios legais, como ocorria nas sociedades beneficentes que se propunham a sortear a liberdade de seus membros ou a utilizar seus recursos financeiros para apoiar a causa da Abolição.

Os laços de solidariedade entre os trabalhadores negros há muito haviam ultrapassado as barreiras do cativeiro e fugido do controle da Igreja. Na segunda metade do século XIX, encontravam-se dentro da diversidade étnica de um mercado de trabalho em acelerada transformação. Trabalhadores escravizados e livres aproximavam-se tanto pela experiência de vida e trabalho como pela percepção de que a insistente permanência da escravidão era danosa a ambos e devia ser combatida.

Fontes primárias

Sociedade Italiana de Beneficência (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 45.

Sociedade Beneficente da Nação Conga (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 46.

Sociedade de Beneficência da Nação Conga "Amiga da Consciência" (1874). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 552/ Pacote 2/ Documento 45.

Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor (1874). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 552/ Pacote 2/ Documento 43.

Referências bibliográficas

CASTRO, Hebe. "História social". In: *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. CARDOSO, Ciro S.; VAINFAS, Ronaldo (Org.). Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

COSTA, Rafael Maul de Carvalho. "Escravizados moralmente lutam contra a escravidão de fato: os trabalhadores livres e a luta pela abolição no Rio de Janeiro nos fins do século XIX". In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004.

DUARTE, Leila. *Pão e liberdade: uma história de padeiros escravos e livres na virada do século XIX*. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2002.

JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. "Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial". In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010, p. 126-142.

MARTINS. Maria Fernanda Vieira. *A velha arte de governar – um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. "História e movimentos sociais". CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

MATTOS, Marcelo Badaró. "Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil". In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004.

MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil.* Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1990.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da USP, 2004.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. "O cotidiano das irmandades na Corte – século XIX". In: Anais do VIII Encontro Regional de História. Rio de Janeiro: ANPUH, 1998.

PINTO, L. A. Costa. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII).* São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. "Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão". Rio de Janeiro: *Tempo*, vol. 2, número 3, 1993.

_____. "Quilombos e revoltas escravas no Brasil". São Paulo: *Povo Negro*, volume 1, número 28, 1995.

SALLES, Ricardo. "Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)". Rio de Janeiro: Revista das Índias, vol. LXXI, número 265, 2011.

TODOROV, Tzvetan. "O reconhecimento e seus destinos". In: *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. Campinas: Papirus, 1996.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. "O estudo do mutualismo: algumas considerações historiográficas e metodológicas". In: *Revista Mundos do Trabalho*. Santa Catarina, vol. 2, n. 4, 2010, p. 23-39.

VITORINO. Artur José Renda. "Mercado de trabalho e conflitos étnicos em meio à escravidão: portugueses e africanos no Rio de Janeiro, 1850-1870". In: *Cadernos AEL*. São Paulo, vol. 15, n. 27, 1999.

CRIOULIZAÇÃO AFRICANA E AFRICANIZAÇÃO CRIOULA: UM DEBATE E PERSPECTIVA

Sheldon Augusto Soares de Carvalho

KOINONIA
Presença Ecumênica e Serviço
actaliança
Observatório Quilombola e Territórios negros

Crioulização Africana e Africanização crioula: um debate em perspectiva

Sheldon Augusto Soares de Carvalho

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Resumo

Este trabalho procederá a uma reflexão crítica tangente às análises e debates sobre as categorias analíticas e os conceitos de crioulização, africanização e reafricanização. Tais conceitos muito permeiam as inquietações de pesquisadores do universo da História, Sociologia, Etnografia e Antropologia que trabalham com as temáticas consoantes à escravidão, ao período pós-abolição, bem como as questões sobre formações e transformações políticas, sociais, culturais e econômicas que envolveram o processo da diáspora africana, o processo de travessia e o estabelecimento de sociedades escravistas no "Atlântico Negro". Formações e transformações as quais envolveram etnias, grupos étnicos e grupos de procedência, que se desenvolveram e se transformaram através das reproduções familiares e comunitárias escravas e senhoriais, por meio das trocas culturais e incorporações sociais, tendo permeado as sociedades do mundo Atlântico e do mundo Pacífico "Negro".

Palavras-chave: Atlântico negro, comunidade, trocas culturais e crioulização e escravidão.

Introdução

O presente trabalho é uma formulação que, além de ressaltar todo um esforço responsável por parte de grandes pesquisadores em torno das categorias de análise como "crioulização","africanização" e "reafricanização", intentará incursionar por este debate, recolocando problemas e exortando às reflexões teórico-metodológicas e empíricas que colocaram estas categorias sob escrutínio. Esses estudos tentaram e tentam chegar a uma construção conceitual mais dinâmica, contextualizada e historicizada, a qual busca desempenhar uma movimentação complexa na historicidade das relações sociais e culturais no mundo Atlântico em suas diferentes nuances e variações geográficas, políticas e socioeconômicas. Com este intuito, vários estudiosos vêm tentando empírica e conceitualmente dialogar com estas categoriais, convertendo-as em marcos conceituais, os quais muito têm gerado polêmicas, revisões e retomada de posições no mundo acadêmico no concernente aos estudos culturais, demográficos e sócio-políticos

da diáspora negra, a expansão das sociedades escravistas nas Américas e o próprio período posterior às abolições dos regimes escravagistas.

Ainda cabe ressaltar que este exercício de reflexão é resultado de profundos debates realizados em uma disciplina cursada na Universidade Federal Fluminense (UFF) e ministrada pela professora Martha Abreu, intitulada "Trocas e Conflitos Culturais no Mundo Atlântico: História E Historiografia, século XIX E XX". Disciplina esta que foi cursada em nosso processo de doutoramento sob a reflexão de vários colegas e estudiosos, juntamente com as orientações da professora Martha Abreu em torno das categorias de análise "crioulização", "africanização" e "reafricanização", tornou possível empreendera realização de um trabalho como este.

Quando começamos os debates sobre "crioulização", "africanização" e "reafricanização" na disciplina acima referenciada, tomamos consciência da responsabilidade do que era apreender a amplitude e complexidade destas categorias para trabalhar com suas configurações conceituais e recursos teórico-metodológicos que abarcavam estas categorias analíticas em um manancial múltiplo de realidades sociais, culturais e contextuais no consoante ao "Atlântico Negro" (GILROY, 1993).

Durante alguns encontros e muitas leituras anteriores à disciplina, já havíamos lido e ouvido falar sobre as discussões e abordagens tangenciais a estas categorias, bem como sobre suas limitações e dificuldades empíricas e histórico-antropológicas nas palavras de João Reis, Nicolau Parés, Mintz e Price, Sergio Ferreti, Stuart Hall, Denis Martin[1]entre outros. Contudo, quando colocamos as leituras anteriores em contato com novas bibliografias e complexas análises norteadas à luz de um debate e polêmica abertos em seminários realizados e promovidos pelo grupo de estudos, chegamos à conclusão de que as categorias tais como "reafricanização", "crioulização",

[1]REIS, João José. Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. PARÉS, Luis Nicolau. *O Processo de Crioulização No Recôncavo Baiano (1750-1800).* Afro-Ásia, 33 (2005), 87-132. MINTZ, Sidney. W & PRICE, Richard. O Nascimento da cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Palas: Universidade Cândido Mendes, 2003. PRICE, Richard. O Milagre da Crioulização: retrospectiva. Estudos Afro-asiáticos, ano 25, nº 3, 2003, pp .383-419. FERRETTI, Sérgio F. *Notas Sobre o sincretismo no Brasil-modelos, limitações, possibilidades. In: Tempo: Religiosidades na História. N. 11,* . Rio de Janeiro. Niterói. UFF, PP.*13-26.* HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais.* Liv Sovik (org.); Adelaine La guardia Resende (trad.) /et all. Belo horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003. MARTIN, Denis Constant. *A Herança Musical da Escravidão*. In: Tempo: Dossiê:*Patrimônio e memória da escravidão atlântica: História e Política.* . N. 29. Rio de Janeiro. Niterói. UFF. 2009, pp15- 41.

“ladinização” e “africanização” são campos férteis para os estudos culturais, demográficos, sociais e até político-econômicos, porém muito emaranhados e movediços.Fator este que exige do pesquisador uma concepção muito dialética, cuidadosa e contextualizada das relações culturais, socioeconômicas e políticas das experiências dos africanos crioulizados no “velho mundo africano e europeu”, bem como nas Américas, como também dos crioulos africanizados e reafricanizados nas diferentes regiões do “Novo Mundo” (BERLIN,2006: 33-43. Passim).

Assim nos propomos a pensar estas discussões a partir da conceitualização e da etimologia concernente ao termo “crioulo”, a fim de contribuir, ainda que de forma pequena, com a construção conceitual, semântica e etimológica ao conteúdo abordado. Iremos fazer esta abordagem objetivando um melhor entendimento dos conceitos e categorias instrumentalizados e escrutinados, para, com isso, no consoante aos estudos destes componentes categóricos tanto da História, quanto da Antropologia e da Etnografia adentrarmos com mais aportes metodológicos no universo dos estudos da “crioulização” e “africanização” no “Atlântico Negro” e talvez até um pouco no “Pacífico Negro” (GILROY, 2001) e com este propósito desenvolvermos uma reflexão mais concreta sobre a temática em tela. O objetivo maior deste trabalho é pensar uma problematização metodológica para ampliar e dinamizar a compreensão e utilização dos conceitos acima mencionados no trabalho e na investigação histórica.

Nossos referenciais teóricos e metodológicos partirão de algumas formulações de Edward. P. Thompson, no concernente á lógica histórica e o diálogo da disciplina História com outras disciplinas, Stuart Hall, Ira Berlin, Nicolau Parés e Martha Abreu serão nosso maiores condutores (THOMPSON, 2001; BERLIN,2006; PARÉS, 2005; ABREU, 2012). Serão estes pesquisadores que com suas experiências no campo dos estudos conceituais e das relações socioculturais entre agentes sociais em contatos e trocas de experiências vivenciadas em diferentes e coexistentes processos, nortearão as outras referências de abordagens historiográficas e antropológicas, bem como nossas verificações históricas em torno dos supracitados conceitos e categoriais de análise.

1-Avanços metodológicos no debate sobre os termos “crioulo”, “crioulização” e “africanização”.

Trabalhar e operar uma análise histórica ou antropológica fazendo uso das categorias "crioulização", "africanização" e "reafricanização", exige de um estudioso uma concepção antes de tudo relacional, dialética e mesmo filosófica, para que se perceba as múltiplas possibilidades e o ambiente cultural e social em que estas categorias serão verificadas e postas à prova, como também seus limites de instrumentalização e complexidades conceituais. Seguindo este raciocínio devemos atentar que uma das premissas basilares para a utilização de tais categorias de análise deve primar por orientá-las em um movimento de conceituação categórica.

Para ser mais claro, devemos instrumentalizá-las mais como conceitos do que como simples categorias de análise, as quais são operadas em maior escala para discussões mais amplas e gerais do que para verificações em contextos relacionais, espaços e ambientes socioeconômicos e político-culturais mais específicos. Principalmente, quando ainda elencamos diferenciações e nuances regionais, geográficas macro e micro-dimensionais que exijam uma definição mais precisa e interconectada com as conjunturas e estruturas de determinados contextos e tempos históricos mais delimitados no recorte de análise.

Como afirmou Richard Price em seu trabalho intitulado "O milagre da crioulização: retrospectivas", no qual realizou um balanço analítico entre os mais variados grupos de estudiosos por ele denominados, em seu texto, "africanistas" e "americanistas",se propôs a realizar uma referência ao que era abordado e defendido por essas duas correntes e, com isso, responder a algumas críticas e recolocar algumas defesas feitas por Mintz e Price as quais, segundo eles, estavam sendo interpretadas equivocadamente ou mesmo entendidas de forma insuficiente (PRICE, 2003:389-393. Passim). Neste artigo, Price cita Trouillot e alude às discussões feitas pelo mesmo sobre o fato de as teorias da "crioulização" ou "sociedades crioulas" serem permeadas pela "sensibilidade ideológica e política dos observadores", sendo que todos tomam a "crioulização" como uma totalidade e distantes das realidades e situações concretas enfrentadas pelos agentes sociais engajados nesse processo. Seguindo, portanto, seu raciocínio Trouillot defende apelos mais responsáveis e refinados às particularidades históricas. (Trouillot, Apud. PRICE, 2003:393)

Partindo das argumentações acima, Price explicita que, para o estudo da escravidão nas Américas e os conceitos e valores que a abarcam, ele tentou expor outro tipo de constantes tais como: as realidades das diferenças de poder, bem como o tipo de variáveis demográficas, culturais e sócio-geográficas que mereciam mais atenção dos estudiosos. Ainda defendeu que, malgrado alguns traços comuns nas relações de poder, a escravidão, por exemplo, na Virgínia (EUA) oitocentista teria sido em aspectos muito importantes, uma instituição diferente da escravidão no México seiscentista ou na São Domingos setecentista e tentou demonstrar os tipos de processos que configurariam estas diferenças e peculiaridades. Esses processos, para este autor, seriam a chave para se chegar a uma concepção mais profunda e inteligível dos processos e formas diferenciadas do estabelecimento, desenvolvimento, reprodução e abolição dos regimes escravistas, assim como o entendimento de suas formas de transformação e organização consistem na historicização e contextualização dos processos históricos, dos conceitos e categorias, das relações sociais e político-econômicas, bem como culturais dos regimes de escravidão que ocorreram ao longo da história(PRICE, 2003: 394).

Neste ponto ao qual chegamos amparados por elaborações de Price, não podemos pensar a categoria "crioulo", "ladino" e "boçal" se operarmos estas categorias-chave somente nos contextos coloniais e imperiais do Brasil. Pautando-nos na definição do "Dicionário Histórico Brasil Colônia e Império" chegaremos ao seguinte resultado: crioulo é "um escravo nascido no Brasil", ladino: "denominação do negro escravo, já aculturado, que entendia o português e possuía algum tipo de especialização. "Boçal: "denominação de negro escravo recém chegado da África." (BOTELHO & REIS, 2001: 25-107. Passim).

De acordo com João Ramos dos Santos, a origem da palavra "crioulo" é Criadoiro = criaoiro = crioilo = crioulo= criolo = criador. "Nas palavras de alguns etnologistas, nomeadamente Amaral, *in Menor*, o termo crioulo, provém de criador. Outros costumam conectar a palavra crioulo à criação, ou seja, conjunto de animais domésticos dos quais o ser humano provê o seu sustento, como a título exemplar,o gado bovino, porcos, galinhas, burro. Assim,quem é criador e quem é criado. Após conectadas estas relações,há quem interliga a palavra crioulo ao escravo, anteriormente *esclavo*, pessoa que servia".

Ocidentais para os filhos dos senhores brancos com negras ou nativas. Logo, a palavra **crioulo** designa um mestiço, e não uma pessoa de raça negra, como muitos pensam[3].

Prosseguindo em nossas reflexões, em um artigo produzido por Mathias (2011), a partir de uma conferência no Instituto de História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), baseando-se em Stephan Palmié, o autor afirmou que segundo este estudioso, "crioulo" não possui significação como "hibridismo", mas "descreve as transformações impostas às criaturas do "Velho Mundo" ao se tornarem nativas nas Américas pós-colombianas". Desta maneira, Stephan Palmié em suas reflexões, afirma Mathias, acaba por rejeitar esta categoria por carregar um enorme "peso ideológico profundamente incômodo", devido sugerir "indeterminação libertadora", onde havia um poderoso sistema de "castas rígido" em seus regimes escravistas. Ainda Mathias, explicitando as reflexões de Palmié, segue esclarecendo os outros significados da palavra, por exemplo: "criole" designa negros no Caribe inglês, mas "criollos" são os descendentes dos brancos ibéricos no Caribe espanhol. (PALMIÉ, 2007:76. Apud. MATHIAS, 2011: 7). Desta forma, ainda podemos verificar que a palavra "crioulo" foi registrada no dicionário Bluteau no início do século XVIII, tendo seu designativo como "crioulo, escravo, que nasce na casa do seu senhor" (BLUTEAU, 1712-1728: 613)[4].

Neste ponto da discussão, já nos é possível verificar que o termo "crioulo" é histórica e culturalmente relacionado, em uma adaptação processual, a um universo de relações e a um conjunto de ambientes novos e dinâmicos, com uma identidade local forjada nas interações culturais e interconexões pessoais e sociais. Porém, como defende Mathias o termo "crioulo" não "privilegia fusão em detrimento das continuidades africanas". Assim, seguindo as defesas do professor Mathias, concordamos que o termo "crioulização" remete com maior autoridade às formas dinâmicas de transformações culturais dentro de processos contraditórios de justaposições, combinações, fusão (não genérica) e reestruturação, criação e recriação sócio-cultural religiosa e política. E segundo este pesquisadora categoria "crioulização" se corporifica como mais adequada para analisar processos contraditórios nos contextos das relações sociais e culturais

[3]Origem da Palavra. Disponível em: http://origemdapalavra.com.br/site/. Acesso em: 29 de julho de 2015.
[4]Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin. Disponível em: http://www.brasiliana.usp.br/dicionario. Acesso em: 29 de julho de 2015.

entre escravos africanos, senhores escravistas e suas descendências durante o período da escravidão no Novo Mundo (MATHIAS, 2011: 17).

Para lidar com as análises conceituais que nos propusemos neste trabalho, remeter-nos-emosàs afirmações de Edward Palmer Thompson, o qual propõe que o pesquisador analise os fatos e relações humanas, sociais, políticas e econômico-culturais dentro de contextos pertinentes e como processos dialeticamente interconectados. Segundo Thompson, a História é a disciplina do contexto e do processo, todo significado é um significado dentro de um contexto e dentro de um processo. Portanto, a relação cultural de "crioulização", "africanização" e "reafricanização" devem ser estudadas a partir de seu entendimento enquanto um processo histórico-antropológico temporal e espacialmente estruturado, imbuído de relações culturais, políticas, emocionais, coletivas e individuais, as quais envolvem um amplo e contraditório engajamento de grupos sociais e indivíduos em seus respectivos tempos e ambientes culturais e posicionais. Tomamos este arsenal de concepções para melhor analisar os processos de "crioulização", "africanização" e "reafricanização" por meios conceituais, pelo que Thompson denomina de lógica histórica e que segundo ele:

Por "lógica histórica" entendo um método lógico de investigação adequado a materiais empíricos, destinado, na medida do possível, a testar hipóteses quanto à estrutura, causação etc., e a eliminar procedimentos autoconfirmadores ("instâncias", "ilustrações"). O discurso histórico disciplinado da prova consiste num diálogo entre conceito e evidência, um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas, de um lado, e a pesquisa empírica, do outro. O interrogador é a lógica histórica. O conteúdo da interrogação é a hipótese (por exemplo, quanto à maneira pela qual os diferentes fenômenos agiram uns sobre os outros); o interrogado é a evidência com suas propriedades determinadas (THOMPSON, 1981: 49).

Por que fomos a Thompson se ele não estava preocupado com estas temáticas da "crioulização", as quais esta reflexão se aventura a desenvolver? A resposta se situa exatamente pela necessidade do pensar dialético e lógico histórico que as categorias analíticas tais como: "crioulização", "africanização" e "reafricanização" exigem do pesquisador. Neste pensamento, a metodologia e referências de instrumentalização entre o processo de confronto e diálogo das categorias, conceitos com as evidências

históricas, bem como as verificações das hipóteses pelas interrogações dos conceitos e das mesmas evidências empíricas e bibliográficas, fornecem ao pesquisador os conhecimentos e aparatos para se operar, com a devida consciência e responsabilidade científica, às conexões entre suas pesquisas, sua experiência social e pessoal e seu aporte teórico-metodológico. Assim, as formulações de Thompson servem de amparo teórico a nossas reflexões por nos orientar metodologicamente contra os perigos do anacronismo, das buscas autoconfirmadoras de evidências que são alocadas para respondera os nossos anseios ideológicos e mesmo acadêmicos, em prejuízo da análise do processo histórico real e da verificação empírica dos conceitos e das evidências, em uma relação de conjunto em meio às vidas e experiências humanas. Conceitos e evidências estes que devem testar, confrontar e dar o suporte cognitivo para a devida redefinição, demonstração ou mesmo revisão das hipóteses de trabalho, bem como dos próprios conceitos operacionalizados.

Situando dialeticamente nosso objeto de análise nos diálogos entre as verificações contextuais, temporais e socioculturais, seguiremos as ponderações da professora Martha Abreu que, em suas reflexões, formuladas durante os debates no curso anteriormente mencionado "Trocas e Conflitos Culturais no Mundo Atlântico: História e Historiografia, século XIX E XX", defendeu que se devem pensar as categorias de análise "crioulização", "africanização" e "reafricanização" na amplitude e perspectiva do "Atlântico Negro", uma vez que não é mais possível fixar um espaço e temporalidade rígida e irredutivelmente isolada, fragmentada e fechada para a verificação, operação e questionamento destas categorias. Tal autora reforçou ainda a responsabilidade e a coragem intelectual do pesquisador em atentar para as conexões presentes, malgrado as continuidade e descontinuidades dos processos sociais, políticos e econômico-culturais existentes nas formações das diferentes e variadas sociedades e culturas não somente do "Mundo Atlântico", mas também do "Pacífico Negro" e não só na esfera continental americana, mas européia e também africana[5].

[5] Este ponto de reflexão foi um dos mais enfatizados pela professora Martha Abreu durante os seminários realizados no Departamento de História da UFF, no período do curso de sua disciplina anteriormente referenciada.

2- De categorias analíticas para a conceitualização, contextualização e verificação histórica de “crioulização”, “africanização” e “reafricanização”.

No concernente à conceituação dos termos “crioulização”, “africanização” e “reafricanização”, salientaremos que, distinguimos, desde o início deste trabalho, os termos supracitados enquanto categoria e conceitos. Fizemos assim, por entendê-los distintamente como categorias e distintamente como conceitos. De acordo com Holien Gonçalves Bezerra é possível e necessário distinguir conceitos, na escala de sua compreensão, entre aqueles que são mais abrangentes e os que se referem à realidades mais especificamente determinadas. Desta maneira, de acordo com este autor, quando o conceito tem uma compreensão geral, que se aplica às realidades histórico-sociais semelhantes, podemos concebê-lo como “categoria” de análise, por exemplo, “trabalho”, “revolução” e também “crioulização”, “africanização” e “reafricanização” entre outros. Nesse sentido, os conceitos ou categoriais são amplos e abertos, são vetores à espera de uma concretização com base na formulação epistemológica e metodológica de conhecimentos mais específicos, segundo os procedimentos próprios da disciplina que os operam, ou os constroem, no caso aqui e no conteúdo abordado por Bezerra, à História. Contudo, no momento em que se atribui às categorias as determinações histórico-antropológicas e mesmo sociológicas em suas especificidades, recobrando deste modo sua historicidade, tal como: “trabalho assalariado”, “revolução operária ou burguesa”, “crioulização demográfica”, “crioulização cultural”, “crioulização primária”, “crioulização secundária”, “africanização populacional”, “africanização cultural”, em nossas concepções, bem como na de Bezerra, já estamos lidando com conceitos, que, por sua característica, poderão incorporar e obter mais especificações passíveis de serem confrontados com as evidências históricas e de dialogarem com as verificações empíricas durante a investigação dos processos históricos em seus contextos específicos. Assim, segundo Bezerra, são os conceitos, propriamente ditos, considerados como representações de um objeto ou fenômeno ou mesmo processo histórico, por meio de suas configurações contextuais, conceituais e de suas características históricas (BEZERRA apud KARNAL, 2004: 47).

Agora nesta parte do trabalho, operando às análises conceituais e históricas envolventes aos termos "crioulização", "africanização" e "reafricanização"como conceitos, propriamente definidos,utilizaremos os arcabouços conceituais e teóricos de Nicolau Parés para desenvolvermos uma elaboração metodológica que aventa contribuir para a instrumentalização mais cuidadosa e refinada destes conceitos acima mencionados (PARÉS, 2005). Ainda juntamente com Parés entrelaçaremos algumas análises dos denominados pelo mesmo e por Price como "africanistas" e "crioulistas", no intuito de enriquecer ainda mais nossas reflexões.

Uma primeira formulação conceitual feita por Parés em seu texto "O processo de crioulização no Recôncavo baiano (1750-1800), foi a complexificação e ampliação do termo "crioulização", por "processo de crioulização". Uma noção a nosso ver muito responsável e consciente no entender do autor, principalmente, porque a História e suas relações culturais e sociais são produzidas, reproduzidas e redefinidas dentro de processos e contextos diversos e muito relacionais em um complexo conjunto de dimensões e micro-dimensões que se entrecruzam o tempo todo. Desta maneira, Parés começa seu texto afirmando que diversas elaborações teóricas foram criadas para interpretar os fenômenos de "hibridação étnica e cultural" que resultaram do encontro de diversos e diferentes grupos africanos e europeus.

Contudo, quando Parés começa a pensar os encontros culturais entre africanos e europeus nestes termos de "hibridação cultural" ou "hibridismos culturais" devemos prosseguir com cautela, para não cairmos na rede da confusão analítica e confundirmos estes conceitos nos mesmos parâmetros em que devemos pensar os processos de crioulização tanto demográfica, quanto cultural muito profundamente debatido pelo autor, pois, parece que, ao analisar o texto de Parés, ele próprio tem consciência das distinções e das complexidades e diferenças entre "hibridização" e "crioulização" culturais.

Buscando apoio novamente em Mathias, concordamos com ele quando afirma a mais forte razão para a instrumentalização do termo crioulização, que a seu ver, entrou em nosso vocabulário somente no século XX. Ainda assim, que as teorias linguísticas que deram origem ao termo "crioulização", afirma o autor, tenham sido altamente questionadas, a ideia de que processos de transformação, coexistência e combinação

cultural são análogos às mudanças linguísticas lhe parecem e nos parecem também mais aperfeiçoados e corretos. Ao passo que "hibridismo", segundo Mathias, pelo contrário "sugere analogias com o processo biológico da miscigenação, o que ao meu ver (sic) promove uma equivalência inadequada entre cultura e natureza" (MATHIAS, 2011:7). Vamos a Stuart Hall, buscar outras reflexões para complementar estes posicionamentos teórico-metodológicos e conceituais, uma vez que Hall também coloca o conceito de "hibridismo cultural" ou "hibridação" à prova, bem como alerta os estudiosos quanto às ambigüidades e insuficiências que o mesmo termo apresenta no teste empírico das relações sociais e verificações conceituais nas análises dos dados e das informações apreendidas na pesquisa histórica e no estudo dos conceitos.

Hall, em seu livro, afirma que um termo muito utilizado para caracterizar as culturas cada vez mais misturadas e diaspóricas das comunidades socioculturais em processo de encontro, relação social e trocas culturais, tais como europeus, africanos, indígenas entre outros, é o constructo "hibridismo". Mas, em seu ver, seus sentidos têm sido frequentemente mal interpretados, uma vez que "hibridismo" não é uma referência à composição racial mista de uma população, contudo, é outro termo trabalhado para canalizar e demonstrar a lógica cultural da tradução. Essa lógica cultural de tradução se torna mais evidente, segundo Hall, nos processos das diásporas multiculturais. Seguindo este raciocínio, o autor afirma categoricamente que o "hibridismo" não se refere a indivíduos híbridos no sentido biologizante que o termo carrega em si das ciências e estudos biológicos, não se refere a indivíduos "que podem ser contrastados com os "tradicionais" e "modernos" como sujeitos plenamente formados". Pelo contrário, trata-se de um "processo de tradução cultural, agonístico, uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecibilidade" (HALL, 2003:74). Portanto, Stuart Hall defende a utilização do termo "hibridização", nos parâmetros em que afirma Liv Sovik, como uma forma em que o novo entra no mundo gerando novas formações culturais e garantindo assim, novas formas complexas, dinâmicas e contraditórias de transformação cultural (HALL, 2003:19). Contudo, Hall é muito cuidadoso ao diferenciar "hibridismo" de mistura, combinação, fusão e mais, afirma que sua defesa do termo não quer deforma alguma sugerir que em uma relação sincrética, os elementos e formações culturais diferentes estabelecem relações absolutas e de igualdade uns com os outros. Segundo

cultural são análogos às mudanças linguísticas lhe parecem e nos parecem também mais aperfeiçoados e corretos. Ao passo que "hibridismo", segundo Mathias, pelo contrário "sugere analogias com o processo biológico da miscigenação, o que ao meu ver (sic) promove uma equivalência inadequada entre cultura e natureza" (MATHIAS, 2011:7). Vamos a Stuart Hall, buscar outras reflexões para complementar estes posicionamentos teórico-metodológicos e conceituais, uma vez que Hall também coloca o conceito de "hibridismo cultural" ou "hibridação" à prova, bem como alerta os estudiosos quanto às ambigüidades e insuficiências que o mesmo termo apresenta no teste empírico das relações sociais e verificações conceituais nas análises dos dados e das informações apreendidas na pesquisa histórica e no estudo dos conceitos.

Hall, em seu livro, afirma que um termo muito utilizado para caracterizar as culturas cada vez mais misturadas e diaspóricas das comunidades socioculturais em processo de encontro, relação social e trocas culturais, tais como europeus, africanos, indígenas entre outros, é o constructo "hibridismo". Mas, em seu ver, seus sentidos têm sido frequentemente mal interpretados, uma vez que "hibridismo" não é uma referência à composição racial mista de uma população, contudo, é outro termo trabalhado para canalizar e demonstrar a lógica cultural da tradução. Essa lógica cultural de tradução se torna mais evidente, segundo Hall, nos processos das diásporas multiculturais. Seguindo este raciocínio, o autor afirma categoricamente que o "hibridismo" não se refere a indivíduos híbridos no sentido biologizante que o termo carrega em si das ciências e estudos biológicos, não se refere a indivíduos "que podem ser contrastados com os "tradicionais" e "modernos" como sujeitos plenamente formados". Pelo contrário, trata-se de um "processo de tradução cultural, agonístico, uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecibilidade" (HALL, 2003:74). Portanto, Stuart Hall defende a utilização do termo "hibridização", nos parâmetros em que afirma Liv Sovik, como uma forma em que o novo entra no mundo gerando novas formações culturais e garantindo assim, novas formas complexas, dinâmicas e contraditórias de transformação cultural (HALL, 2003:19). Contudo, Hall é muito cuidadoso ao diferenciar "hibridismo" de mistura, combinação, fusão e mais, afirma que sua defesa do termo não quer deforma alguma sugerir que em uma relação sincrética, os elementos e formações culturais diferentes estabelecem relações absolutas e de igualdade uns com os outros. Segundo

Hall estes são sempre inseridos e concretizados diferentemente pelas ambíguas e multiformes relações de poder, sobremaneira as relações de dependência e subordinação mantidas e sustentadas pelo próprio colonialismo e suas fundamentações históricas (HALL, 2003:34).

As análises de Hall possuem, a nosso ver, uma consistência conceitual e teórico-metodológica muito profunda, como também uma grande experiência em dialogar e operar os conceitos e categorias históricas em seus respectivos contextos macro e micro-dimensionais. Contudo, devemos enfatizar que os termos "hibridismo" e "hibridização" ainda nos soam muito perigosos e limitados para pensarmos as relações entre tradução, coexistência, combinação e transformação das formações e referentes culturais, religiosos, morais, simbólicos, uma vez que por mais que se tente afastar das esferas biologizantes da análise social, em muitos casos, o pesquisador fica fechado em seu arcabouço categórico e conceitual, tais como: fertilização, fertilidade, híbrido, bem como em formas análogas de análise das leis e rigores de pensamento das ciências biológicas, assim como das formas lógico-científicas que conceitua o processo de "hibridizar" nos paramentos das ciências naturais e acaba por criar uma aproximação de pensar as relações culturais com as formas como a natureza biológica se movimenta e se transforma. Isso nos soa muito perigoso para se pensar o social e o cultural.

Contudo, concordamos com Hall quando este reitera que as categorias e conceitos como "hibridismo", "ambivalência", "interdependência" tiveram sua validade metodológica em razão de que começaram por perturbar e transgredir a estabilidade e a relação de poder do ordenamento hierárquico binário do campo cultural "em alto e baixo", mas não destruíram "a força operacional do princípio hierárquico da cultura". Segundo o próprio Hall, não mais se pode afirmar que o fato de a "raça" não ser uma categoria científica válida que "de forma alguma, enfraquece sua eficácia simbólica e social". Portanto "o alto e o baixo podem não ter o mesmo status canônico que se reclama para eles" diz Hall, "mas eles continuam sendo fundamentais à organização e regulação das práticas culturais. (HALL, 2003: 239). Neste ponto, consideramos Stuart Hall genial, sem dúvida sua perspicácia histórico-filosófica é inexpugnável para se pensar os conceitos de "crioulização", "africanização" e "reafricanização" cultural.

Todavia em seu livro em uma nota de rodapé de número 23, consta uma defesa de Hall, a qual não poderemos deixar passar sem o escrutínio de uma crítica conceitual e mesmo contextual criteriosa. Nesta nota, afirma Hall, em resposta a Robert Young que faz referência ao significado do termo hibridismo segundo sua concepção que:

Portanto, não levo a sério o argumento de Robert Young (1995) de que o uso do termo "hibridismo" simplesmente restaura o velho discurso racializado da diferença que se tentava superar. Isso é ninharia semântica. Certamente, os termos podem ser desarticulados de seus significados originais e rearticulados. O que significa esta concepção pré e pós-estruturalista da linguagem na qual o significado encontra-se eternamente preso a seu referente racializado? Obviamente minha preocupação tem sido com o "hibridismo cultural", o qual relaciono à combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese - por exemplo a "creolização" e a "transculturação"- que não podem ser fixadas ou associadas ao chamado caráter racial das pessoas cuja cultura estou discutindo (HALL, 2003: 93).

Reconhecemos os cuidados de Hall para lidar conceitualmente com os contextos, grupos e pessoas as quais está discutindo. Principalmente, quando ele aprofunda sua explicação teórica contra as afirmações de Young sobre o hibridismo. Primeiramente, ele afirma estar refletindo no campo conceitual, ou seja, afirma estar trabalhando com o conceito de "hibridismo cultural" e não com o termo "hibridismo" em outras conotações semânticas e contextuais, mesmo porque Hall demarca o universo sócio-cultural de seu objeto de estudo que se refere à diáspora africana e suas novas e transformadoras formações culturais, pensando as trocas, encontros e relações culturais entre os povos da Europa, África, Ásia e América, mais propriamente os grupos sociais caribenhos e ainda mais especificamente os negros jamaicanos e ingleses. No entanto, quando reorienta suas reflexões em relação às defesas de Young, Hall corre um sério risco de confundir e agregar (e acredito que não confunde) os conceitos de "criolização" e "transculturação". Contudo, a forma como aborda estas complexas temáticas pode induzir o estudioso que não está íntimo de seus pontos de reflexão e nem da profundidade de seu raciocínio a cometer dois equívocos: ou não entender o que Stuart Hall debate com a devida consciência histórica e política, ou confundir estes dois últimos conceitos com os conceitos-armadilha chamados de "hibridismo" ou "hibridização".Assim sendo,temos

que salientar que “hibridismo” ou “hibridização” seja social, cultural e demográfica são termos com significados muito diferentes dos conceitos de “crioulização cultural” e “crioulização demográfica e também de termos tais como: “transculturação”[6] . Não se podendo, portanto, fundir e nem confundir estes conceitos como faces da mesma moeda (HALL, 2003:31).

Desse modo, após abordarmos os posicionamentos de Stuart Hall e fazermos referências a alguns de seus parceiros de reflexão sobre “hibridismo”, “hibridação”, “hibridização”, “creolização”, intenta-nos voltar ao nosso universo específico de discussão sobre a crioulização cultural e demográfica, também fundamentado por Nicolau Parésno qual este autor se concentra com tanta autoridade. Mas antes, gostaríamos de circular por mais alguns autores com o fim de escrutinarmos mais apropriadamente às temáticas conceituais aqui pleiteadas.

Fredrik Barth argumenta que a cultura está em um contínuo fluxo estruturado e expresso nas interações sociais entre os agentes. Realidade esta em que são gerados os processos de transformação e variação cultural dentro de todos os grupos sociais em interrelação dentro das sociedades (BARTH, 2005: 15). Ainda defende Barth que cultura é o processo a que se refere a algo que é aprendido, mais especificamente, isso

---

[6] Transcultural: O mesmo que ***intercultural:*** relativo às relações ou trocas entre culturas. **trans-** (latim *trans*, além de).*pref.*Elemento que significa além de, para além de, em troca de, ao través, para trás, através. Apoiando-nos nas significações do termo “transcultural” e do prefixo “trans” podemos alentar para um outro significado que se configura como sendo para além das fronteiras culturais, encontro de culturas, relações culturais com fronteiras abertas. Ver: Origem da Palavra. Disponível em: http://origemdapalavra.com.br/site/ Acesso em: 29 de julho de 2015. Nas palavras de Stuart Hall o funcionamento da lógica colonial, principalmente a caribenha, debatida por ele é fundamentalmente um processo de crioulização ou do tipo transcultural, ou seja, seguindo Mary Louise Pratt, Stuart Hall defende que por meio da transculturação grupos subordinados recortam materiais e referentes culturais e inventam a partir dos materiais e recursos transmitidos a eles pela cultura metropolitana dominante. Assim, esta realidade se conforma em um processo amplo e dinâmico de “Zona de Contato” e este termo exige uma coexistência, copresença, espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e sócio-históricas. Apoiando-se ainda em Pratt, Hall afirma ser esta uma concepção dialógica, pois, já é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador sendo o inverso reciprocamente ocorrido, uma vez que este conjunto de relações de contatos e trocas culturais se fazem com “a copresença, interação, entrosamento das compreensões e práticas frequentemente no interior das relações de poder radicalmente assimétricas”. E complementa que acredita a lógica colonial em funcionamento em seu objeto de estudo como um processo de crioulização ou transculturação pelo fato das distinções culturais, bem como suas semelhanças, no caribe e no Novo Mundo ser o resultado do maior e mais complexo entrelaçamento e fusão, na grande fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos e aspectos culturais africanos, asiáticos e europeus. HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (org.); Adelaine La guardia Resende (trad.) /et all. Belo horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003. p.31.

significa que a cultura é induzida por meio da experiência, logo para identificá-la temos que ser capazes de apontar para estas experiências. Temos também de aceitar as seguintes implicações que se consubstanciam no processo em que a cultura deve ser constantemente engendrada pelas experiências por meio das quais ocorre o aprendizado. Desta forma, defende Barth, "que temos de ter um foco-não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida" (BARTH, 2005:16).

Quando aborda o termo cultura e moral, Thompson também reforça suas colocações acerca da experiência dos sujeitos históricos na formação e redefinição de suas formações morais, suas experiências e relações produtivas trabalhadas por suas formações culturais, pois Thompson vê a cultura como um emaranhado de significados, símbolos e valores que ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe pode ocultar ou omitir distinções que necessitam de serem feitas. Desta maneira, para Thompson seria preciso desfazer esse feixe e examinar com o devido rigor metodológico e cuidados epistemológicos os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos sociais da hegemonia, a transmissão de costumes de geração para geração, bem como o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho. Contudo, Thompson ressalta os cuidados que se deve tomar ao operar o termo cultura, o qual por ser um termo descritivo vago pode ocultar sua complexidade e multiplicidade de elementos componentes dando uma ideia de uma construção holística e ultraconsensual do conceito (THOMPSON, 1998: 22).

Thompson, reforçando suas concepções, procurou recuperar os problemas da "determinação do ser social sobre a consciência social" contestando ao mesmo tempo a associação mecânica do ser social exclusivamente à metáfora da base econômica e defendendo que existe uma "simultaneidade da manifestação de relações produtivas particulares em todos os sistemas e áreas da vida social" (THOMPSON, 2001: 263, BADARÓ, 2008: 21). Assim,este autor instrumentaliza os conceitos de relações produtivas e formações culturais, vida material, vida social e vida cultural sob a lente da dimensão fundamental do conflito social e, diante desta simultaneidade de manifestações, estas esferas são compreendidas como uma forma de processo que

procura equilibrar a densidade das determinações objetivas e das ações das classes e grupos sociais como sujeitos da história, portanto, portadores de uma consciência em formação, trabalhada por suas elaborações e redefinições sociais e culturais.

A transformação da vida material determina as condições dessa luta e parte do seu caráter, mas o resultado específico é determinado apenas pela luta em si mesma. Isso significa que a transformação histórica acontece não por uma dada 'base' ter dado vida a uma 'superestrutura' correspondente, mas pelo fato de as alterações nas relações produtivas serem vivenciadas na vida social e cultural, de repercutirem nas idéias e valores humanos e de serem questionadas nas ações, escolhas e crenças humanas (THOMPSON, 2001: 263)

Thompson possui outros objetos de análise, sabemos disso, mas suas formulações sobre vida material, vida social e formação cultural e seu conceito de cultura na formação da consciência de classe e do indivíduo em sua realidade histórica se fazem muito importantes para incursionarmos com o devido rigor epistemológico e ético-crítico, tendo em vista a necessidade de percebermos a experiência social e individual dos sujeitos históricos no processo de trabalho destas experiências em suas culturas, gerando a consciência de sua realidade política e social. Mesmo porque os processos de "crioulização cultural", bem como "africanização" e "reafricanização" cultural, não estão isentos de formas experienciais políticas, geográficas, socioeconômicas permeadas por conflitos, combinações e negociações sociais, contudo, trabalhadas e tratadas por concepções culturais.

Peter Burke também faz algumas ressalvas sobre o termo cultura alertando aqueles que desejam incursionar por seus emaranhados e múltiplos sentidos:

Uma razão para a dificuldade de definir a história da cultura popular é que a noção de "cultura" é algo ainda mais difícil de precisar que a noção de "popular". A chamada definição "opera house" de cultura (como arte erudita, música erudita etc.) era restrita, mas pelo menos mais precisa. Uma noção ampla de cultura é central à nova história. O Estado, os grupos sociais e até mesmo o sexo ou a sociedade em si são considerados como culturalmente construídos. Contudo, se utilizarmos o termo cultura em um sentido amplo, temos, pelo menos, que nos perguntar o que não deve ser considerado como cultura? (BURKE, 1992: 22-23. Passim).

Para trabalhar com os conceitos de "crioulização" tanto em suas formas múltiplas tais como demográficas, cultural, bem como com os conceitos de "africanização" e "reafricanização", foi necessário fazer uma passagem mais completa sobre autores que incursionaram densamente sobre as categorias e sobre os conceitos de "cultura", "hibridismos", "crioulização cultural e africanização demográfica e cultural" entre outros para apreendermos a profundidade e a complexidade teórico-metodológica de situar estes conceitos em uma significância contextual que possa abarcar uma gama múltipla de realidades e transformações pelas quais passaram as pessoas e seus descendentes que viveram o processo diaspórico ocasionado pelo tráfico africano de escravos, assim como pelas formações dos regimes escravistas coloniais e imperiais de produção escravista nas Américas.

Temos que ter a consciência para discernir que, numa investigação histórica seja teórico-empírica, por meio de fontes primárias e históricas, seja, por meio de uma investigação bibliográfica, é necessário o desenvolvimento da capacidade de captação, análise e compreensão não apenas do que é conservado, como também e essencialmente do que é mudado e, em última instância do que é criado (RIBEIRO, 2000:136-137. Passim). E esta afirmação se completa com a devida obrigação do pesquisador pensar todas estas nuances no âmago contextual destas mudanças e criações a fim de melhor compreender o contexto global e os micro-dimensionais que concernem às tensões em que se processavam as conservações e mudanças no âmbito do processo de crioulização africanização e reafricanização cultural.

A partir de todas estas reflexões, acreditamos que já tomamos todas as precauções para continuarmos uma abordagem mais cuidadosa dos conceitos de "crioulização", "africanização" e "reafricanização", pois não pretendemos aqui repetir acriticamente o que Parés, Mintz & Price, Hall entre outros discorreram sobre estes processos tanto demográficos e culturais diferenciados no tempo e no espaço.

No processo de realização das leituras, identificamo-nos muito com as formas que Nicolau Parés pensa o processo de "crioulização cultural", uma vez que ele apresenta, tanto teórica como metodologicamente, formulações que acabam por trazer o histórico conceitual do termo "crioulização" desde o momento em que em seus estudos Parés explicita que o jamaicano Kamau Brathwaite, em 1968, foi o primeiro a utilizar o

designativo “creolization”, como processo por ele entendido como sendo “uma forma de ver a sociedade, não em termos de branco e negro, senhor e escravo em unidade nucleares separadas, mas como partes constituintes de um todo”. Assim, segundo Parés para Brathwaite, o “processo de crioulização” se consubstanciava em um multifacetado e complexo processo cultural que se desenvolveu no sistema da plantation das colônias escravocratas, abrangendo a “fricção criativa” de duas culturas (ou até mais) adaptando-se mutuamente e em um novo entorno. Parés também se apóia em Mintz e Price esclarecendo que estes se referiram ao “processo de crioulização” para ressaltar a criatividade cultural dos escravizados nas Américas. Parés explicita que estes autores minimizaram a importância dos “africanismos” ou transferências culturais diretas e apontaram a persistência de certas “orientações cognitivas” ou concepções de mundo africanas, que se processavam funcionando como princípios gramaticais subjacentes, procedendo, assim, a um direcionamento das escolhas e preferências dos africanos no processo de crioulização, bem como na reformulação dos referentes culturais tanto africanos quanto de seus descendentes nas Américas (PARÉS, 2005:88-89. Passim.).

Quanto às formulações de Kamau Brathwaite debatidas por Parés em seu texto, também podemos referenciar um autor que muito se preocupou com os problemas da pesquisa histórica, como também em entender o processo de formação, estabelecimento e desenvolvimento dos regimes escravagistas nos Estado Unidos, mais especificamente no Sul e as formas paternalistas de domínio senhorial e resistência escrava. Este autor é Eugene Genovese. Genoves e corrobora, de forma semelhante, as defesas de Bratwaite sobre as relações entre escravidão e liberdade, entre escravos, libertos, homens brancos livres e senhores escravistas, as quais não podem, tal como afirma Hall, serem entendidas como relações binárias e como leis absolutas da natureza. Genovese, no início de seu livro, “A terra prometida” defende, quando aborda o paternalismo sulista senhorial e o uso diferenciado que escravos fizeram dele contra a ideologia escravista, que a escravidão mesmo sendo cruel, injusta, exploratória e oprimente, ela juntou dois povos num duro antagonismo, ao mesmo tempo em que criou um relacionamento orgânico tão complexo e ambivalente que nenhum deles pôde expressar os mais singelos sentimentos humanos sem se referenciarem um ao outro. Seguindo este pensamento, Genovese afirma que os senhores de escravos tiveram que estruturar e

organizar um regime socioeconômico e político estável,no qual os seus escravos pudessem sobreviver. Desta forma, os escravos permaneciam e se portavam como escravos e podiam ser comprados e vendidos como qualquer outra propriedade e estavam severamente subjugados a um despótico poder pessoal de seus senhores e autoridades escravistas. Os negros, de acordo com este autor, permaneciam dentro de uma hierarquia rígida subordinados aos brancos. Contudo, senhores e escravos, brancos e negros, viviam e trabalhavam juntos e assim, a existência de uma comunidade forjada sobre o tráfico de escravos e sob a expansão dos regimes escravistas no "Novo Mundo" exigia que todos estabelecessem algum grau de interesses, limites e respeito próprios.

Genovese esboça, em sua análise socioeconômica e política, no âmago das relações entre escravos e senhores, homens e mulheres brancos e negros, a nosso ver,um real "processo de crioulização" cultural quando defende a existência de uma comunidade social e culturalmente forjada nas convivências, trocas culturais, relações de confronto, acordos, posicionamentos rebeldes, acomodatícios e de negociaçõe smovimentados por escravos, seus descendentes, seus senhores e sua classe senhorial dentro das fazendas, assim como dentro da sociedade e do Estado como um todo(GENOVESE,1988: 21-24. Passim).

Ainda em uma parte de seu livro, Eugene Genovese menciona o fato de que cada vez mais os proprietários de escravos do Sul dos Estados Unidos, ao contrário da realidade no Caribe, passaram a morar em suas unidades produtivas e, nos meandros do século XVIII, haviam se transformado em uma concentrada e poderosa classe dominante local e regional. Em sua concepção, o paternalismo reforçado e incentivado pela proximidade física entre senhores, escravizados africanos e seus descendentes escravos crioulos, tanto crioulizados quanto africanizados em um movimento pendular, como veremos em Berlin, foi enormemente reestruturado e reforçado pelo fechamento do tráfico de escravos africanos. Realidade esta que obrigou os senhores a dedicar mais atenção à reprodução de sua força de trabalho. E, segundo Eugene Genovese, dentre todas as sociedades escravagistas do Novo Mundo, a população escrava se auto-reproduzira enormemente, pois, menos de 400.000 (quatrocentos mil) africanos importados haviam se transformados numa população negra americana de mais de 4.000.000 (quatro milhões) de pessoas (GENOVESE, 1988: 23).

Não obstante, as controvérsias e revisões que as abordagens de Eugene Genovese sofreram e ainda sofrem sobre a reprodução e entrada de africanos no Sul dos Estados Unidos, nesta parte há uma perspicácia do autor em incursionar para a real e ampla reprodução tanto cultural quanto demográfica da população escrava nos EstadosUnidos, como também suas comunidades e famílias forjadas na experiência do cativeiro. Neste ponto, o autor abre o leque teórico e empírico para pensarmos também no que Parés enfatiza sobre as formas tanto de "crioulização cultural", quanto demográfica (PARÉS, 2005).

Podemos pensar, que Genovese abre uma reflexão anterior que, caso siga conectada às orientações de Ira Berlin dentro de contextos e regiões diferenciadas dos Estados Unidos e em processo de formação de gerações do cativeiro, ilumina também o processo de "africanização" dos crioulos descendentes de africanos. Ira Berlin alenta conseguintemente mesmo em períodos de maior entrada de africanos escravizados nos portos, vilas e cidades litorâneas dos EUA no século XVI, XVII, XVIII e XIX, o longo processo de "crioulização" dos africanos nestes mesmos séculos desde a formação dos crioulos atlânticos e das comunidades forjadas na travessia, bem como das concentrações de africanos nas plantações escravistas. Concentrações estas, as quais acabavam por gerar tanto uma relação e processo de "crioulização" entre africanos e escravos crioulos, quanto um processo pendular e ambivalente de "reafricanização" de antigos africanos crioulizados e de seus descendentes nas plantatios e cidades nas chamadas sociedades escravistas ou mesmo nas denominadas por Berlin em sociedades com escravos (BERLIN, 2006: 254 Apud. PARÉS, 2005: 92; BERLIN, 2006: 53-95. Passim).

De acordo com Ira Berlin durante o século XVIII, uma nova cultura afro-americana começou a ser edificada na região conhecida como Lowland (terras baixas) e seu desenvolvimento prosseguiu em muito do mesmo curso que teve em Chesapeak, todavia, com reais diferenças regionais. Diferenças estas, tanto de escopo geográfico, demográfico, econômico e social e que fizeram a cultura afro-americana seguir em diferentes direções. Assim, a vida doméstica e religiosa era a manifestação mais visível da determinação dos escravos em manter os costumes do "Velho Mundo" dentro do "Novo Mundo" (BERLIN, 2006: 94).

Berlin também ressalta que o cristianismo realizou poucas incursões nas áreas negras, e o mundo sagrado dos escravos permaneceu, em grande parte do século XVII e XVIII, enraizado no lado oriental do Atlântico. Em suas reflexões, Berlin defende que a expressão e formulação da *plantation* e de suas formas de convívio eforças normativas cotidianas, por mais duras e injustas que eram, permitiram aos escravos criarseus próprios universos, estruturados em antigos precedentes africanos. Precedentes estes que em alguns contextos procediam a uma forma de "reafricanização" das senzalas, sem obstar em uma correlação cultural, o processo simultâneo de "crioulização" tanto demográfica quanto cultural. De acordo com este autor, as senzalas eram localizadas numa área central das imensas feitorias agrícolas as quais consubstanciavam o complexo interno das *plantations*. Estes centros eram os "empreendimentos mais altamente capitalizados no continente norte-americano durante o século XVIII", eram também, em contrapartida, o eixo social da vida afro-americana no campo e cada vez com maior eficácia os escravos punham suas marcas neles. Berlin, então, sustenta em sua pesquisa que, mesmo os proprietários tendo planejado, em muitos casos, suas propriedades, os escravos as construíram literalmente, ou seja, até o regime de *plantations* e suas unidades produtivas, mesmo que planejada em uma perspectiva colonial e senhorial, configuram-se como unidades econômicas crioulizadas, estabelecidas em um processo histórico de colonização também crioulizado cultural e demograficamente. Crioulizado exatamente em razão das marcas sociais, políticas, habitacionais, habituais e ético-culturais que o "Atlântico Negro" com suas variedades de povos e etnias impingiunele. Tanto que Berlin prossegue em sua argumentação afirmando que as pequenas casas da senzala, construídas como um aglomerado de conchas marinhas, projetado e edificado pelos escravos ou com tijolos queimados nos fornos das *plantations*, criavam, nas áreas dos negros, uma imagem crioulizada de uma aldeia distinta, com visíveis traços culturais também "africanizados" e "reafricanizados" (BERLIN, 2006: 94).

Sobre a perspectiva acima debatida, Mintz e Price ponderam que, uma herança cultural africana, largamente compartilhada pelas pessoas que vivenciaram o tráfico de escravos na importação forçada para o "Novo Mundo" terá que ser definida em termos menos concretos, concentrando-se mais nos valores e menos nas formas socioculturais.

Prosseguem estes autores defendendo que se deve tentar identificar fundamentalmente os “princípios gramaticais ”inconscientes destas pessoas e grupos sociais que pudessem estar subjacentes à resposta comportamental e fossem capazes de norteá-la e modificá-la.

Mintz e Price reforçam suas reflexões afirmando que, umas das grandes dificuldades de definir estas heranças africanas e suas formas e valores situa-sena pouca atenção dedicada por parte de antropólogos às questões tangentes às orientações cognitivas ou o estilo interpessoal, tanto dos africanos traficados para as colônias, quanto para sua descendência. Contudo, esclarecendo, Mintiz e Price acreditam que essa negligência tenha menos a ver com a importância que tais conceitos devem ter na descrição cultural, do que com a pobreza dos instrumentos conceituais operacionalizados por eles. Assim a falta de conhecimento íntimo de uma sociedade que se faz necessário para descrever os conceitos de determinismo ou de estética de um povo, contrasta intimamente com a capacidade do estudioso de analisar um tema mais convencional do ponto de vista antropológico, tais como, os padrões de moradias (MINTIZ & PRICE, 2003:27-31. Passim). Desta maneira, podemos acreditar que em relação a Berlin, Mintz e Price concordariam em certa medida com suas afirmações, porém, alertariam para alguns cuidados que os estudiosos devem tomar ao afirmar sobre as heranças culturais existentes em realidades geográficas e em *plantations* com as características analisadas por Berlin.

Estamos neste trabalho incursionando também pelas análises de Berlin de forma a resumir seus pensamentos basilares e temos consciência de que este autor trata os processos de estabelecimento do regime escravista e sua extinção em perspectivas regionais, geográficas e político-econômicas bem diversas, inclusive diferenciando os processos históricos por ele tratados como gerações tais como: gerações da travessia, gerações da *plantation*, gerações revolucionárias, gerações de migrantes e gerações da liberdade. Portanto, não podemos ser ingênuos e analisar as reflexões de Ira Berlin de forma rígida, uniforme e esquemática. Temos que perceber suas nuances metodológicas e seus recortes temporais, espaciais e mesmo culturais. Seguindo por estas orientações, passando por cada uma das abordagens de Berlin, encontramos, em uma passagem de seu livro, uma colocação cognitiva que reforçou nossas reflexões sobre o processo de

“crioulização”, “africanização” e “reafricanização” dimensional e interconectado enquanto processos culturais e mesmo políticos estabelecidos em diferentes contextos e espaços sociais.

Quando Ira Berlin aborda a temática das diferenças de igualdades que podiam ser conquistadas em razão das posições de reconciliação ou não com brancos e negros livres em posições mais abastadas, ele demonstrou que várias destas posições mudaram ao longo do tempo em meio a novas definições entrando e saindo do gosto popular. Assim, seguindo suas definições no contexto político-social de crescentes proibições raciais, privações de direitos, diminuição de oportunidades econômicas e violência que os empurravam, os nortistas negros seguiam para a celebração da negritude e de suas origens africanas comuns. Cumpra-se que, com o crescimento do movimento antiescravista e dos ataques do abolicionismo à “proscrição racial, acabaram por incentivar os negros a se identificarem com o ideal nacional e lutar pela integração na sociedade nortista”. Realidade esta que se expandiu para as regiões escravistas dos estados sulistas. Contudo, segundo Berlin, apoiando-se nas parcas mais essenciais liberdades civis de que usufruíam tais como: o direito de propriedade, de receber pagamento, de estabelecer uma vida familiar independente, de se reunir quando quisessem e de falar quando lhes aprouvessem, negros livres, homens e mulheres da geração do cativeiro que haviam conquistado suas liberdades formularam uma consistente cultura política crioulizada ao longo do Oitocentos.

Desta maneira, frente a muitas proscrições e violência, em meados do século XIX, esta cultura política e seu processo de engajamento e extensão se alargavam através do “Atlântico Negro” como um todo. Nestes contextos negros livres e antigos escravos alforriados percorriam territórios como abolicionistas, missionários cristãos, colonizadores africanos e como marinheiros afro-americanos circulavam regressando ao Atlântico e recuperando o mundo interligado e cosmopolita das gerações da travessia. No entanto, suas experiências históricas e culturais, as quais levavam para as vastas regiões da África, Europa e Caribe eram, de acordo com o autor, sumamente diferentes da de seus ancestrais, os quais as tinham trazido para o continente americano a mais de um século passado. Realidades estas que faziam destas experiências e relações políticas e socioculturais extremamente crioulizadas culturalmente, pois, não mais havia

intermediários culturais multilíngues e mais, estes negros livres representavam uma perspectiva fundamentalmente norte-americana. Foi assim como defende Berlin e concordamos com ele, que estes homens e mulheres negros, como agentes de uma grande e dinâmica diáspora afro-americana começaram a transformar o Atlântico do oeste ao leste como seus antepassados havia transformado este Atlântico de leste a oeste, por meio do reatamento e ampliação dos antigos laços transatlânticos entre as regiões da África com outras comunidades diaspóricas na Europa e nas Américas. Processo este que, na concepção de Berlin, acabou por revigorar a vida intelectual afro-americana, bem como a nosso ver a vida política e artística também (BERLIN, 2006:281-282. Passim).

Retornando às formulações de Nicolau Parés, também em sua pesquisa centrada na segunda metade do século XVIII, este pesquisador estudou o processo de "crioulização demográfica e cultural" e recortou geograficamente as dinâmicas regiões do recôncavo baiano, mais propriamente as regiões fumageiras tais como:Termo de Cachoeira, São Gonçalo do Campo e Muritiba e os Termos açucareiros de São Francisco do Conde e Santo Amaro (PARÉS,2005: 105). Este recorte regional e contextual foi realizado com o intuito de buscar diferenciar estes dois processos de "crioulização" em suas respectivas diferenças regionais, pois, em suas pesquisas ele demonstrava que, além de haver uma confirmação do nítido contraste entre a economia açucareira e fumageira no concernente às suas realidades tangentes ao processo de "crioulização demográfica e cultural", a economia do açúcar apresentava um nível de "crioulização" bem mais elevado e consistente do que até o momento da conclusão de sua pesquisa se havia apresentado (PARÉS, 2005: 105).

Este autor, então, se reforça em Douglas Chambers (CHAMBERS, 1997APUD PARÉS, 2005) no concernente à "crioulização primária" e "crioulização secundária" que se consubstancia na relação dialética e intimamente conectada do processo diaspórico e da reprodução humana e social da população escrava e liberta africana e crioula. Nessa relação, a "crioulização primária" acontece no momento em que há uma alta porcentagem de africanos entre a população escrava e a crioulização secundária é o estágio em que há uma preponderância de escravos nascidos nas Américas. Parés uniu suas reflexões, tangentes às formulações e pesquisas de Douglas Chambers, às

elaborações de Berlin nas quais, além de momentos em que levavam os africanos a se crioulizarem, havia momentos em que os crioulos se africanizavam e se reafricanizavam, crioulizando-se ao longo das transformações no mundo Atlântico (PARÉS, 2005: 91-92. Passim).

Também Parés busca os conhecimentos de autores reconhecidos como afrocêntricos, tal como John Thornton (THORNTON, 1998), para entender as nuances e filigranas do complexo processo de "crioulização", "africanização" e "reafricanização". John Thornton defende que, deve-se valorizar a agência dos africanos na história do "sistema atlântico", bem como para a persistência e relevância social das identidades étnicas africanas nas Américas. Aproveitando esta reflexão de Thornton, Parés circula pela posição deste autor quando este explicita que a "crioulização" foi um longo processo que teve o seu começo na própria África, e que muitos africanos escravizados já se encontravam habituados às trocas culturais e ao processo de interconexão cultural intra-africana e ao sincretismo afro-europeu muito antes de desembarcar nas Américas como escravos. (PARÉS, 2005: 90-91. Passim). Circunstâncias, processos e transformações culturais as quais Marina de Mello e Souza reflete sobre os reis negros do reino do Congo em seu livro "Reis Negros no Brasil escravista" demonstrando as flexibilidades e as coexistências, bem como as aberturas dos diversos grupos étnicos bantos em absorver e incorporar as culturas e religiosidades de outras etnias, grupos de procedências e dos próprios europeus em suas constelações simbólico-culturais. O que já havia acontecido no Reino do Congo e Ndongo desde o século XVI durante o seu processo de cristianização[7] (SOUZA, 2002: 217-261. Passim).

Portanto, em suas pesquisas Parés chega à conclusão de que durante o estabelecimento de uma periodização de longa duração foi encontrada, nas regiões do Recôncavo baiano, uma primeira fase de crescimento crioulo a partir de 1740, seguida de um processo de relativa "africanização demográfica" no contorno do século XVIII e que iria ter um prolongamento até aproximadamente a interrupção do tráfico atlântico. Realidade esta que daria lugar a um novo processo de crioulização na segunda metade

[7] Para complemento de conhecimentos sobre "trocas culturais" e os processos de integração, reformulação e reconstrução cultural e religiosa ver também: SLENES, Robert. W.""Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana". In.LARA, Silvia Hunold, PACHECO, Gustavo. Memória do Jongo: as gravações Históricas de Stanley. J. Stein. Vassouras, 1949. Folha Seca, CECULT, 2007.

do século XIX. Segundo Parés, estas oscilações entre os processos de "crioulização", "africanização"e reorganização questionariam as interpretações que defendiam a "crioulização" como um processo de "síntese rápida" ou mesmo de "síntese gradual", trazendo a baila um pressuposto teórico-metodológico que passou a dar ênfase a uma perspectiva processual pendular. Contudo, Parés recoloca suas interpretações defendendo a premissa que a variável demográfica não parece ser um campo de suficiência confiável para determinar de forma absolutizada os processos de mudanças e transformações culturais que abarcam o processo de crioulização e africanização (PARÉS, 2005: 132.).

Desta reflexão, Parés extrai a seguinte resposta: a de que é de importância essencial demonstrar por vias empíricas que, malgrado as rivalidades e tensões oriundas da estrutura social e política que privilegiava os crioulos da terra em relação aos africanos estrangeiros, mais de um quarto das uniões formais, se davam entre africanos e crioulos. Realidade esta que sugere, segundo este autor, a relevância, na região pesquisada, da interpretação cultural por estes dois segmentos populacionais da sociedade baiana. Parés observou também que os padrões de preferências na escolha entre parceiros variavam de forma muito significativa de acordo com o status legal dos cônjuges, ou seja, a tendência endogâmica se elevava de forma expressiva em liberdade. O que, segundo o autor, sugere que esta forma de união era percebida como ideal. Dessa forma, o autor reforça a conclusão de que efetivamente a exogamia ou a mistura étnico-racial entre africanos de procedências diferenciadas e entre africanos com crioulos foi estimulada pela escravidão, sendo imposta pela dominação senhorial, forçada pela escassez de parceiros do mesmo grupo étnico nas escravarias ou como resultados de escolhas estratégicas femininas em prol da sobrevivência ou pela mobilidade social. Conclusão esta passível de complementações, ampliações e complexificação. Por fim, Parés demonstra que durante a escravidão, os crioulos de primeira geração tinham uma maior possibilidade de serem criados num ambiente familiar composto por pai e mãe, condizente com a transmissão de recursos e referentes culturais e liguísticos africanos, do que os crioulos de segunda e terceira geração, com maior possibilidade de crescerem em famílias matrifocais, nas quais estes referenciais culturais e religiosos eram, segundo Parés, mais dificilmente perpetuados, ampliando, assim, os "processos de crioulização"

tanto cultural quanto demográficos. (PARÉS, 2005: 131-132. Passim).

Vale ressaltar que a pesquisa de Nicolau Parés foi realizada para a região do Reconcavo baiano dividida em duas subrregiões denominadas por ele em seu trabalho como zona fumageira e zona açucareira na segunda metade do século XVIII. Portanto, temos que relativizar suas conclusões para outras regiões do Brasil, bem como outros contextos e recortes temporais e espaciais, tais como o Sudeste agroexportador e também as regiões especializadas no setor destinado ao abastecimento interno, onde já foi constatada a coexistência de famílias matrifocais com uma gama muito elevada senão predominante de famílias extensas e estendidas no seio das comunidades escravas. Estas realidades foram demonstradas por Hebe Mattos, Ana Lugão Rios, João Fragoso e Manolo Florentino[8] para as regiões agroexportadoras do Vale do Paraíba Fluminense e por nossa pesquisa para a região do Termo de Barbacena, inclusive por sua localização geoecoômica se consubstanciar historicamente como áreas antigas de abastecimento interno e tradicionais no investimento senhorial, bem como de mancípios em famílias escravas e em comunidades compostas por famílias extensas e estendidas, as quais possuíram muito amplamente a presença da figura do pai, dos avós, tios e sobrinhos (CARVALHO, 2008). Pesquisa esta que estamos, agora, expandindo para o contexto do período pós-abolição pensando assim, um contexto bem mais crioulizado, porém sem abrir mão de suas heranças e referentes culturais africanizados e mesmo reafricanizados.

Conclusão

O processo que levou a consecução deste trabalho se entrecruzou por três vias: primeira, pelas leituras de Domínios da História especialmente, o capítulo de Edgard

[8] MATTOS, Hebe Maria. *Ao Sul da História. São Paulo:* Brasiliense, 1987. MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. RIOS, Ana Maria Lugão. Família E Transição: Famílias negras em Paraíba do Sul, 1872-1920) Dissertação de Mestrado apresentada no Instituto de Ciências humanas e Filosofia Centro de Estudos Gerais da Universidade Federal Fluminense, 1990. RIOS, Ana Lugão, MATTOS, Hebe. *Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. FRAGOSO, João Luiz Ribeiro e FLORENTINO, Manolo. "Marcelino, filho de Inocência Crioula, neto de Joana Cabinda: Um estudo sobre as famílias escravas em Paraíba do Sul (1835-1872)". In. "Estudos Econômicos" 17 (2). São Paulo. IPE-USP, 1987. FRAGOSO, João Luiz Ribeiro. " Sistemas Agrários em Paraíba do Sul, 1850-1920: Um Estudo de Relações Não Capitalistas de Produção". Rio de Janeiro, IFCS-UFRG, 1983. Dissertação de mestrado.

Ferreira Neto “História e Etnia”, segunda pelas enriquecedoras orientações da professora Martha Abreu e meus fenomenais colegas de curso e seminários, que muito me ajudaram a debater temáticas e problemas consoantes aos objetos conceituais, os quais este trabalho se debruça e, em terceiro, os textos debatidos no seminário supracitado, principalmente os de Nicolau Parés e nosso grande mestre a partir da disciplina cursada, Stuart Hall (HALL, 2003, PARÉS, 2005). O grande desafio é um thompsoniano entrelaçar seus pressupostos teórico-metodológicos com as novas revisões que Hall apresenta, questionando e complexificando vários conceitos e categorias de uma forma filosófica e epistemológica que nos exige de certo modo algumas revisões de temas e conceitos que o próprio Thompson já utilizava e debatia.

Concordamos com Marshall Shalins que a história é ordenada cultural e socialmente de diferentes modos nas diversas sociedades, segundo conteúdos, arcabouços e referentes de significação das coisas e seres (BIERSACK APUD. NETO, Edgard Ferreira. In. CARDOSO, VAIFAS (org.), 1997: 323). Segundo as formulações de Aletta Biersack, diferentes formações culturais, diferentes historicidades (BIERSACK APUD. APUD. NETO, Edgard Ferreira. In. CARDOSO, VAIFAS (org.), 1997:323). Também Edmund Leach defendeu que as sociedades humanas reais são sistemas abertos sem fronteiras fixas e irredutíveis. Ele ainda enfatizou que as sociedades e seus variados e contraditórios referentes culturais possuem dinâmicas próprias, contudo, estão, ao mesmo tempo, em permanentes interrelações com as outras, tratando-se de processos ininterruptos de contatos, incorporações e trocas culturais entre grupos étnicos formando novas e multifacetadas identificações étnico-culturais (NETO, Edgard Ferreira. In. CARDOSO, VAIFAS (org.), 1997:323).

Debatendo o processo de transmissões e incorporações de referentes culturais e tradições diaspóricas na cultura negra, no “Atlântico Negro”, bem como as experiências históricas dos povos negros na Inglaterra, Caribe e nos territórios estadunidenses, Hall trata em suas reflexões as relações complexas entre as origens africanas e as dispersões irreversíveis da diáspora, processos que envolviam conflitais encontros posicionais e conexões que foram historicamente forjadas. O autor discute as apropriações, as rearticulações seletivas de ideologias, formações culturais e instituições tanto européias, juntamente incorporadas, pelos povos diaspóricos a todo um patrimônio sociocultural e

político africano criando, assim, uma forma estética, artística e histórico-políticade confluência de mais de uma tradição cultural de recodificação e transcodificação sociocultural e lingüística, como também do "ato de significar a partir de materiais preexistentes". Realidade esta que acaba por gerar amplas e "crioulizadas" ou "africanizadas" referências diaspóricas no "Atlântico Negro" (HALL, 2009:324-325. Passim).

Multiplicando as abordagens destes grandes pensadores sobre História, etnia, etnicidades e História Cultural, não podemos deixar de citar as formulações de Martha Abreu, sempre em suas colocações durante os seminários, de que os pesquisadores tanto do campo disciplinar da História, quanto da Antropologia devem pensar os africanos e seus descendentes nas Américas dentro de processos históricos específicos, valorizando e historicizando os seus trânsitos e conexões culturais. Devem também os pesquisadores trabalhar dentro de uma perspectiva de comparação, como esperamos ter feito neste trabalho no que remete ao termo "crioulização", valorizando, como afirma Martha Abreu, esta perspectiva como parte da formação dos historiadores, sociólogos, antropólogos e demais intelectuais que se debruçam sobre a História como processos envolvidos em uma totalidade relacional, ou seja, pensar em uma perspectiva de relação de conjunto, rigorosa e profunda. Desta maneira, segundo suas conclusões, é preciso mapear as conexões de significantes culturais, políticos e socioeconômicos entre as ações humanas dentro dos processos diaspóricos tanto no tempo como nos espaços dos campos de observação das relações culturais em todo "Atlântico Negro". Observação esta que deve se proceder em uma concepção ampla de cultura negra e cultura escrava norteada pela herança sempre em transformação e reconstrução da diáspora e suas diversas conexões e enraizamentos culturais.

Com todas estas demonstrações teórico-metodológicas de como se deve pensar o "Atlântico Negro" e a diáspora, o mesmo intento demonstrar para os conceitos de "crioulização", "africanização" e "reafricanização". Em meio a uma gama ampla e variada de leituras e debates, buscamos realizar neste trabalho uma reflexão histórico-antropológica entre diversos pensadores das problemáticas da diáspora, "crioulização","africanização" e "reafricanização" no "Atlântico Negro", tendo como objetivo clarificar e gerar um processo de auto-amadurecimento analítico para nossa

formação acadêmica doutoral. Acreditamos que este amadurecimento, embora demorado e ainda muito por se realizar, caminhou a passos largos através das leituras e reflexões feitas para que este trabalho pudesse ser concluído e também pudéssemos instrumentalizar os conceitos debatidos aqui com mais segurança histórico-empírica, sem, no entanto esgotar a polêmica que tanto nos agrada.

Bibliografia:

ABREU, Martha. Disciplina: "Trocas e Conflitos Culturais no Mundo Atlântico: História E Historiografia, século XIX E XX", cursada no segundo semestre de 2011 com o fim de cumprimento de créditos para o processo doutoral, da qual utilizamos, para este trabalho, várias anotações feitas durante os seminários.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (trad.). In: Antropolítica: Revista Contemporânea e Ciência política n. 19, 2 sem. 2005.

BERLIN, Ira, " From creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North América", The William e Mary Quartely, vol. 52, nº 3, 1996. Pp.251-288. Apud. PARÉS, Luís Nicolau. O Processo de Crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800).Afro-Ásia,33, 2005. PP 87-132.

BERLIN, Ira, Gerações de Cativeiro: Uma história da Escravidão Nos Estados Unidos. Julio Castañon (trad.). Rio de Janeiro: record, 2006.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Portuguez & Latino, áulico, anatômico, vol 2. Coimbra, 1712-1728.

BOTELHO, Ângela Vianna, REIS, Liana Maria. Dicionário histórico Brasil: Colônia e Império. Belo Horizonte: O autor, 2001.

BURKE, P. A Escrita da História: Novas perspectivas. In BURKE, Peter (org.). São Paulo, Ed. Unesp, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO. Sheldon Augusto Soares de. A abolição da escravatura em Barbacena: As perspectivas de senhores, escravos e libertos em torno do pecúlio e das redes familiares no desagregar da escravidão em Barbacena (1871-1888). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. UFF: Niterói, 2008.

COOPER, Frederick, HOLT, Thomas C. SCOTT, Rebeca. Além Da Escravidão: Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Maria Beatriz de Medina (trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GENOVESE, Eugene D. A terra prometida: o mundo que os escravos criaram. (trad) Maria Inês Rolim, Donaldison Magalhães Garshagen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Brasília. DF. CNPQ, 1988.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência. Cid Knipel Moreira (trad.). Universidade Cândido Mendes/ UCAM. Centro de Estudos Afro-Asiáticos São Paulo: 34,1993.

HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (org.); Adelaine La guardia Resende (trad.) /et all. Belo horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

KARNAL, Leandro (org.) História na Sala de Aula: conceitos, práticas e propostas. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2004.

MATTOS, Hebe Maria. Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, Marcelo BADARÓ. E. P. Thompson no Brasil. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro/ Niterói, 2008.

MATHIAS. Conferência, Instituto de História, UFRJ, 6/6/2011.

MINTZ, Sidney. W & PRICE, Richard. O Nascimento da cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica. Vera Ribeiro (trad.). Rio de Janeiro: Palas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

PARÉS, Luis Nicolau. O Processo de Crioulização No Recôncavo Baiano (1750-1800). Afro-Ásia, 33 (2005), 87-132.

PRICE, Richard. O Milagre da Crioulização: retrospectiva. Estudos Afro-asiáticos, ano 25, nº 3, 2003, PP.383-419.

REIS, João José. Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RIBEIRO, Maria Luisa Santos. "Trajetória pessoal no Campo da Pesquisa histórica sobre a organização Escolar na sociedade Brasileira". IN. SAVIANI, Dermeval, LOMBARDI, José Claudinei. SANFELICE, José Luís (orgs.). História e história da educação. 2 ed. Campinas, São Paulo: Autores Associados: HISTEDBR, 2000.

SLENES Robert W.Na Senzala uma flor: esperança e recordações na formação da família escrava, Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SLENES, Robert. W.""Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana". In. LARA, Silvia Hunold, PACHECO, Gustavo. Memória do Jongo: as gravações Históricas de Stanley. J. Stein. Vassouras, 1949. Folha Seca, CECULT, 2007.

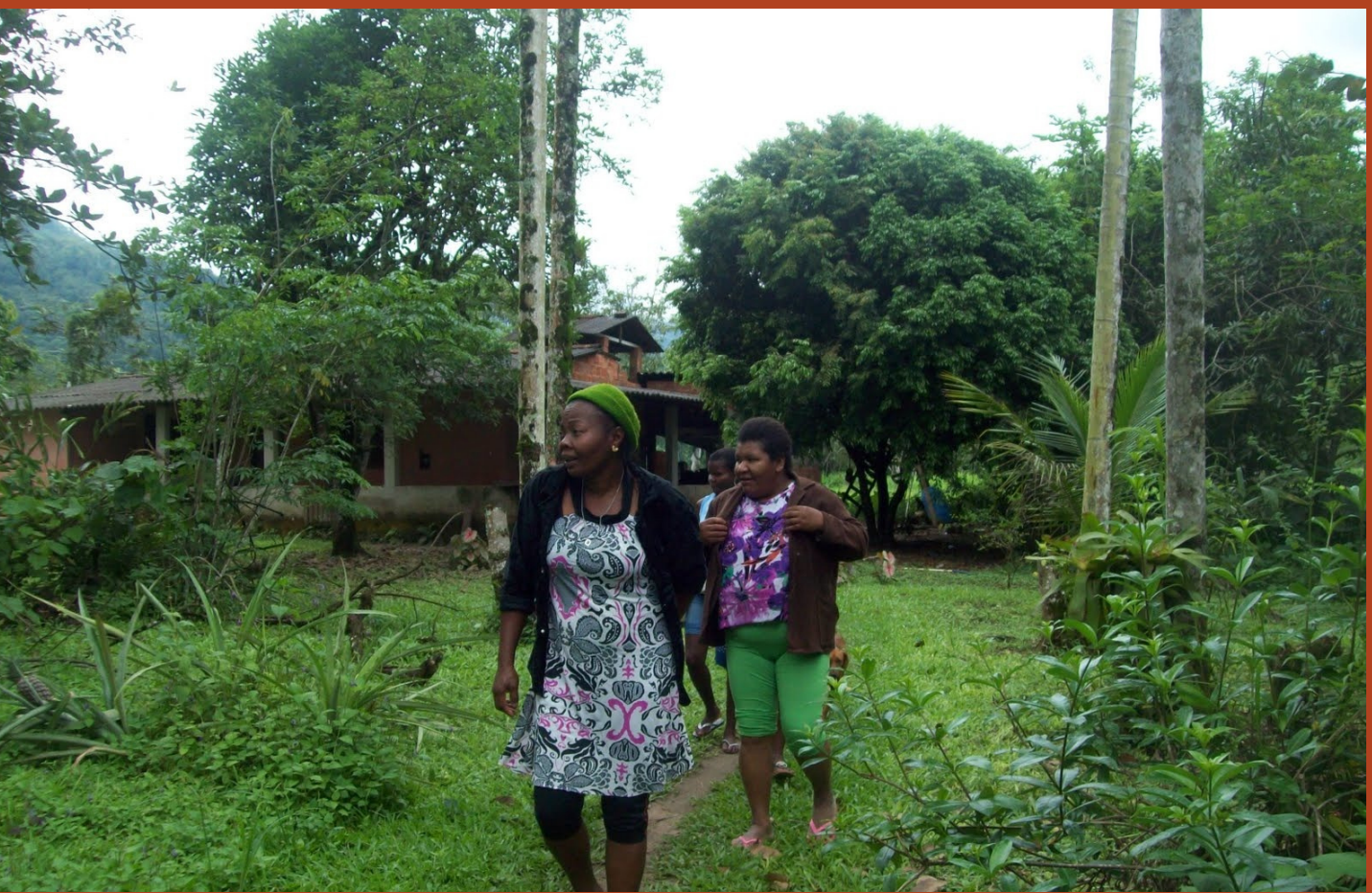
SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros No Brasil Escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

THOMPSON, Edward. P. Costumes em comum. Revisão técnica Antônio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.

THOMPSON, Edward. P. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas, São Paulo: Edunicamp. 2001.

A ORIGEM MÍTICA DAS FESTAS DE CONGADA E AS MEMÓRIAS DA ESCRAVIDÃO NO TEMPO PRESENTE EM MINAS GERAIS

Lívia Nascimento Monteiro



KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço
actaliança
Observatório Quilombola e Territórios negros

A origem mítica das festas de Congada e as memórias da escravidão no tempo presente em Minas Gerais

Lívia Nascimento Monteiro

Doutoranda em História – UFF e Bolsista CNPq

Membro do Grupo de Pesquisa CULTNA– Cultura Negra no Atlântico.

Email: lnascimentomonteiro@gmail.com

Resumo

O objetivo desse artigo é apresentar partes da tese de doutorado, em andamento, sobre as festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande – Minas Gerais (1926-2015), reconhecidas como festas do povo negro em devoção a Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês e São Benedito. Desse modo, apresento as três gerações de congadeiros e moçambiqueiros, que há quase noventa anos promovem as representações ritualísticas e performances nas festas, atreladas às narrativas míticas contadas sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário, responsáveis por recriar as memórias da escravidão no tempo presente.

Palavras-chave: Congadas. Festas. Memórias da escravidão.

Temporalidades congadeiras

Jean-Baptiste Debret. Coleta para a manutenção da igreja de Nossa Senhora do Rosário em Porto Alegre, c. 1828.

Reis Congos, Reis eleitos e Príncipes da festa de Nossa Senhora do Rosário em Piedade do Rio Grande-MG, 2009. Foto: Rui Ernani. Acervo pessoal de Romário Tomé.

As imagens retratam, em temporalidades bem distintas, duas cortes negras no Brasil, compostas por reis, rainhas, príncipes e princesas. A imagem mais antiga, de 1828, representa a "Coleta para a manutenção da igreja de Nossa Senhora do Rosário em Porto Alegre", assim descrita pelo artista Debret, autor da obra. Já afotografia, foi tirada no ano de 2009 da então rainha Conga na época, dona Maria Teresinha de Castro, de capa branca, o rei congo José Tomé Neto, sentado à direita, a rainha eleita Maria Lucy da Silva, de capa azul, o rei eleito Carlos Antônio de Oliveira, sentado à esquerda e os príncipes (de pé) Cairo de Castro e Polyana Cristina da Silva, na festa da Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande- Minas Gerais.

Ao apresentar essas imagens, pretendo expor um dos objetivos desse artigo: contar a história das irmandades negras no Brasil e as festas de Congada e Moçambique da cidade de Piedade, no passado e no presente, compreendidas dentro do campo de múltiplos comportamentos que coexistem sincronicamente, no tempo da festa, do ritual e da dança, e diacronicamente, no tempo da memória.[1]

As congadas são manifestações culturais negras bastante expressivas nos estados de Minas Gerais, São Paulo, Goiás e Paraná. Os grupos se apresentam em forma de cortejo real, incluem danças, cantos e são compostos predominantemente por homens e mulheres negros(as), que se reúnem para louvar seus santos de devoção. As congadas também são chamadas de ternos, guardas, cortes ou bandas e entre os mais tradicionais grupos estão o Moçambique, o Congo, a Marujada, o Candombe, os Caboclinhos, o Catopê e outros (BRASILEIRO, 2010).

Existem as festividades do Reinado, estrutura mais ampla e complexa, que abrange as guardas, os ternos e contempla vários rituais de devoção e festa – e a congada, além de se referir à festa, também dá nome às guardas do Congo.

Em Minas Gerais, diversas localidades mantém a tradição das festas de reinado e congada (ou congado), com suas diferentes variações sendo explicadas, sobretudo, pela diversidade de irmandades negras existentes (MARTINS, 1988:15) e suas divisões por grupos de procedência das regiões da África no passado colonial.

Em sua análise sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da região de Jatobá, em Belo Horizonte, Leda Maria Martins afirma que as culturas negras que

[1] R. Koselleck explica essa possibilidade de experiências de tempos diferentes e simultâneos; aponta a multiplicidade de significados como formas diferenciadas dos atores sociais lidarem com o tempo presente em uma mesma temporalidade, ao esclarecer a coexistência de tempos históricos variados em um mesmo tempo cronológico. O momento presente é composto pelos sentidos políticos e sociais do passado vivido e do futuro esperado. (KOSELLECK, 2006).

matizaram os territórios americanos, em sua formulação, evidenciaram o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos com que se confrontaram. As congadas são as festas e as cerimônias que o Reinado de Nossa Senhora do Rosário fazem para os santos católicos, festejados africanamente (MARTINS, 1997:24).

Elizabeth Kiddy estudou a Congada da cidade de Oliveira, região central de Minas Gerais. Seu recorte temporal perpassa três diferentes períodos: colonial, imperial e o século XX e sua análise afirma que a resistência, alternada de conformismo, é uma estratégia e uma condição para a manutenção dessa manifestação cultural ao longo dos tempos. Na visão da autora, a congada é uma tradição de heterogenia, pois "projeta-se nas acomodações das práticas ritualísticas uma força espiritual, baseada nos preto-véios e ancestrais, expressa na devoção à santa" (KIDDY, 2005:54).

Os primeiros registros de congadas são do período colonial: as primeiras manifestações de coroação de reis negros teriam sido realizadas com os reis de Angola no século XVII, e tal prática teria sido realizada por escravos e forros no XVI em Lisboa. O surgimento da eleição do rei e da rainha congos liga-se à representação política e simbólica do rei do Congo, promovida em 1551, pelo rei português D. João III em Portugal (TINHORÃO, 1988:42).

Acredita-se que, no Brasil colonial, a primeira coroação do rei Congo feita por uma irmandade religiosa ocorreu em Recife no século XVI e Chico Rei, considerado o primeiro rei Congo a fazer um terno de Congada em Minas Gerais teria sido coroado no ano de 1717 (FRANÇA, 2011: 9).

Através das irmandades religiosas, a população negra no Brasil colonial e também imperial, escravos africanos, escravos nascidos no Brasil e livres, reconstruíram suas identidades e reinterpretaram os códigos católicos, conquistando relativa autonomia para praticarem seus cultos (OLIVEIRA, 2006).

As irmandades negras desses períodos se formavam em torno das identidades africanas mais amplas, criadas na diáspora negra[2] e uma das principais atividades dessas era a,

---

[2] Para uma discussão em torno das questões da diáspora negra, cf.: GILROY, Paul. *O Atlântico Negro:* modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001. PALMER, Colin. Defining and Studying the Modern African Diaspora.*The Journal of Negro History***,** New York, 2000, v. 85, n.1-2, Winter-Spring, pp. 27-32, 2000. BUTLER, Kim. Defining Diaspora, Redefining a Discourse.In: *Diáspora*. 2001. pp. 189-219. HALL, Stuart. *Da diáspora, Identidades e Mediações Culturais***.** Belo Horizonte/Brasília, Universidade Federal de Minas Gerais, Unesco Brasil, 2003.

> promoção da vida lúdica, ou estabelecer o estado de folia de seus membros e da comunidade negra em geral [..] acompanhadas do bater de atabaques, mascaradas e canções cantadas em línguas africanas. [...] os africanos reviviam simbolicamente suas antigas tradições culturais e consolidavam na prática novas identidades étnicas.(REIS, 1997: 25).

Especialmente em Minas Gerais, no período colonial e imperial, as irmandades de Nossa Senhora do Rosário eram bastante numerosas e expressivas; nesses espaços os reis e rainhas pertenciam a diferentes grupos étnicos e eram de diferentes procedências; ser rei conferia prestígio, mesmo a um escravo, por ser reconhecido não só junto dos seus pares como frente à comunidade (BORGES, 2005). Havia diversos rituais e a participação de diferentes grupos, portanto, não se tratava de uma representação direta do reino do Congo em terras coloniais, mas era, antes de tudo, uma "representação do novo grupo reconstruído na situação colonial. Mesmo porque em Minas os irmãos provenientes do Congo nem sempre constituíram a maioria das confrarias."(BORGES, 2005:177).

As irmandades negras tinham variedade de santos de devoção, como Nossa Senhora do Rosário, Santo Elesbão, São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio e outras. A linguagem religiosa no período colonial e imperial, portanto, foi o terreno da mediação cultural e as irmandades — e suas festas e congadas — são entendidas como parte das estratégias encontradas pelos escravos de resistirem à escravidão, como espaço de autonomia e criação de laços de solidariedade e sociabilidade.

Existem estudos sobre congadas realizados em diversas áreas, por diversos estudiosos – antropólogos, historiadores, sociólogos e outros que problematizam cada localidade e o seu ritual. Em quase todas as análises, destacam-se os aspectos referentes à diversidade rítmica presente no ritual, as celebrações e os elementos africanos e católicos mesclados nessa manifestação.

Na década de 1970, Carlos Rodrigues Brandão escreveu sobre a festa do congado em Catalão (Goiás) em suas diversas facetas e definiu o que chamou de espaços de sociabilidade próprios – inaugurando, assim, uma nova fase de estudos sobre o tema (BRANDÃO, 1985). Na década de 1980, Edmilson Pereira e Núbia Gomes escreveram "Negras raízes mineiras", considerado um marco divisor sobre o estudo do congado em Minas Gerais (GOMES, PEREIRA, 1988). Diferente dos trabalhos dos

folcloristas[3], tal aproximou história e antropologia, interpretou essas manifestações como forma de resistência negra, observada através das irmandades e como uma prática social representativa.

Os principais estudos sobre as Congadas no estado de Minas Gerais associam a história da Congada à história das Irmandades negras no período colonial e imperial e, com isso, à história da escravidão. Desse modo, tais estudos fundam-se na tradição como ponto essencial dos trabalhos e a congada como um evento dentro de uma linearidade temporal que vem desde o passado colonial até os dias atuais.

Outros grupos foram fundados no século XX, no pós-abolição. Alguns reinterpretaram e recontaram as histórias do passado escravista do Brasil em suas festas: esse é o caso da festa de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG, que apresento a seguir.

Gerações e festas da Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-Minas Gerais

Em Piedade do Rio Grande-MG, os ternos de Congada e Moçambique são compostos pelos mesmos homens negros, que juntos formam a *"Sociedade de Congada e Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e das Mercês"*. A rede de relações mantida entre os membros está nos laços de parentesco, compadrio e solidariedade entre tais.

A chegada dos primeiros povoadores à região, localizada no campo das vertentes de Minas Gerais, com proximidades ao sul do Estado, remonta ao século XVIII, período em que houve a criação do curato de Nossa Senhora da Piedade, com a Igreja fundada em 1748. No fim do século XVIII e meados do XIX, a região manteve-se pelas trocas econômicas com as Vilas mineradoras vizinhas, São João del Rei e São José Del Rei (atual Tiradentes). Em fins do século XIX e início do XX, as fazendas de criação de gado e abastecimento de milho e feijão permaneceram ativas, mesmo após fim da escravidão, em 1888. Para José Murilo de Carvalho, a transição do trabalho escravo para o livre na região,

---

[3]Câmara Cascudo foi um dos folcloristas que pesquisou as congadas no Brasil e as dividiu em três grupos: 1) danças e cantos nas Igrejas pela coroação dos Reis de Congo com cerimonial onde o entronizado exerce autoridade sobre os companheiros; 2) danças e cantos interpretativos de fatos históricos e tradicionais da África, ligados pela memória comum e executados nas festas católicas; 3) bailes de reconstituição social. In: CASCUDO, CÂMARA. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.

> parece ter-se verificado sem traumas. Os ex-escravos saíram das senzalas, se ainda nelas viviam, construíram suas casas em terrenos cedidos pelos proprietários ou terras públicas, e continuaram a trabalhar para os antigos donos, ou para fazendeiros vizinhos. O salário era muitas vezes substituído por parceiros, por trocas e serviços, como moagem de milho (JESUS, ALVES, 2011:14).

Foi na década de 1920 que a Sociedade de Piedade foi fundada e registrada *"para adoração de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora das Mercês"*.[4] Um grupo de homens que se relacionavam, desde o período escravista, através de suas famílias e na Irmandade que frequentavam na cidade vizinha (Ibertioga), buscaram recriar seus símbolos, rituais e devoções e decidiram associar-se por elos culturais, históricos e políticos.

A primeira geração de congadeiros e moçambiqueiros reinventou formas de dominação e dependência nas relações entre os fazendeiros – elite quase sempre branca da região – e os trabalhadores rurais, majoritariamente negros, que continuaram trabalhando nas fazendas, após a abolição. A experiência do cativeiro foi requalificada no período do pós-abolição, o que para Hebe Mattos significou relações de trabalho e hierarquias baseadas nas relações escravistas (RIOS, MATTOS, 2005).

A fundação da Sociedade de Congada e Moçambique insere-se no contexto do pós-emancipação no Brasil que abrigou múltiplas modalidades de relações sociais.[5]

As décadas de 1950, 60 e 70 foram marcadas por uma intensa migração dos membros da Sociedade de Congada e Moçambique para grandes cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo – a maioria deles, filhos dos fundadores e por um grande êxodo rural em Piedade do Rio Grande, onde o campo não oferecia maiores possibilidades de trabalho e as cidades mais desenvolvidas apresentavam crescimento. Nesse quadro, a festa e a Sociedade de Congada e Moçambique ganhavam outro sentido: o retorno dos

---

[4] Ata da Primeira Reunião da Sociedade de Congada e Moçambique de Piedade, de 10 de junho de 1928.

[5] Um questionamento levantado por Thomas C. Holt, Rebecca J. Scoot e Frederick Cooper é interessante: quais são as fronteiras adequadas do estudo das sociedades pós-emancipação? Geralmente, os trabalhos sobre o período do pós-abolição remetem ao fim da escravidão e não têm data limite, como afirmam os autores. Para essa discussão, ver especialmente: COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebecca. Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. E ainda, o recente trabalho de Rebecca Scott e Jean Hébrard, sobre a trajetória familiar de descendentes de escravos em diversos espaços atlânticos, datados do fim do século XVIII até o início do XX. SCOTT, Rebecca e HÉBRARD, Jean. *Freedom Papers. An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation.*Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2012. Para o debate historiográfico sobre o pós-abolição no Brasil, ver especialmente: RIOS, Ana Lugão & MATTOS, Hebe. A pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v. 5, n. 8, jan-jun, 2004, pp. 170-198.

membros que tinham migrado para o reencontro com a cidade natal, com os membros familiares e com a própria Congada e Moçambique.

Para José Murilo de Carvalho, o sistema de trabalho na região de Piedade do Rio Grande, baseado na substituição do salário por parcerias, à meia ou à terça, trocas e serviços, sobreviveu com poucas alterações até 50 anos após a Abolição. Foi essa nova geração de congadeiros e moçambiqueiros, que segundo o autor migra "inicialmente para Volta Redonda, atraída pela construção da Companhia Siderúrgica Nacional, depois para São Paulo." (JESUS, ALVES, 2011:14).

A ida para a festa de Nossa Senhora do Rosário significava, portanto, o retorno à Piedade do Rio Grande e o reencontro familiar.[6] É com o empenho dessa geração que o grupo consolida-se enquanto festa da cidade, porém, restrita ao grupo familiar dos congadeiros e moçambiqueiros. Para aqueles membros que não migraram, muitos eram os fundadores que continuaram trabalhando nas fazendas da região, a festa era o momento de descanso, quando deixavam as fazendas que trabalhavam e seguiam para a cidade. A festa estava restrita ao grupo dos congadeiros e moçambiqueiros e seus familiares e nos dizeres de alguns entrevistados "brancos não participavam".[7]

Atualmente, a maioria dos congadeiros e moçambiqueiros mora em Piedade do Rio Grande, aqueles que residem fora continuam indo para a festa (não são muitos) e a festa representa um espetáculo, no sentido turístico e ritualístico.

A entrada de um pároco admirador da Congada e Moçambique no ano de 1987 (e que continua até hoje na cidade), a participação do padre Raimundo, representante da Pastoral de Agentes Negros, da Igreja Católica, a verba anual repassada pela Prefeitura Municipal e a tentativa de construção de um espaço para a Sociedade são acontecimentos que marcam esse período atual; ambos aspectos estão repletos de lutas simbólicas, negociações com as autoridades e com o espaço público da cidade.

Netos e sobrinhos-netos dos fundadores pertencem ao grupo, alguns moram em Piedade do Rio Grande, outros não. A festa continua como espaço de encontro dos grupos familiares ligados à Congada e Moçambique.[8] Eventualmente o grupo participa de apresentações nas cidades vizinhas, nos encontros de Congadas realizadas por diferentes Secretarias municipais de Cultura do Estado de Minas Gerais.

---

[6] Entrevista concedida por Maria Emerenciana Silva, Adalgisa Lima e Lourdes Lima Neves dos Santos em 28 de maio de 2012.

[7] Entrevista concedida por Maria Emerenciana Silva, Adalgisa Lima e Lourdes Lima Neves dos Santos em 28 de maio de 2012.

[8] Entrevista concedida por Maria Emerenciana Silva, Adalgisa Lima e Lourdes Lima Neves dos Santos em 28 de maio de 2012.

Para essa nova geração, a questão da cor é amplamente afirmada no grupo.Ser negro e participar da Congada e Moçambique são pontos fortes nas falas dos membros e nos artigos distribuídos na festa, assim como nos postais entregues na porta da Igreja, após a realização da missa.

No postal da festa de 2011, o texto escrito em papel fotográfico: "Hoje somos raízes, buscando nosso valor. Negro fazendo história, negro também é amor." Nas camisetas vendidas em 2006, os dizeres: "Fomos, somos e seremos sempre guerreiros. 80 anos de tradição, amor e raça" e na de 2008, um trecho de uma música: "Eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente na cidade onde eu nasci e poder me orgulhar e ter a consciência que o negro tem seu lugar".

O ativismo negro dos congadeiros e moçambiqueiros está presente em suas festas, uma vez que reivindicam, também através de suas performances, espaços de cidadania e lutam contra o racismo.

A festa atualmente acontece no último fim de semana do mês de maio – anteriormente acontecia no mês de outubro. Pelas entrevistas realizadas no decorrer da festa dos anos de 2013/2014 com diversos membros da Congada e Moçambique e alguns moradores da cidade, a mudança do mês dos festejos foi motivada pelos por conta das chuvas: o mês de outubro é chuvoso na região e a Congada e Moçambique não conseguia dançar nas ruas sem calçamento, assim, mudaram para o mês de maio, que caracteriza-se por seco e frio na região, além de ser o mês dedicado ao culto de Maria na religião católica.

Existem no decorrer dos mais de oitenta anos de festa, negociações para a ocupação do espaço público – como a Igreja e a praça. Atualmente, a festa é ocupada por turistas, máquinas fotográficas e um cortejo em torno dos ternos. A população local, atualmente, assiste a festa, acompanha o cortejo, mas não ajuda na sua organização, tudo fica à cargo da Sociedade congadeira e moçambiqueira.

No período em que acontece os festejos, ocorre uma subversão da hierarquia social vigente, com a elevação simbólica dos congadeiros e moçambiqueiros que, no três dias de festa, passam a ocupar posição de destaque e ter visibilidade na cidade. "A congada expressa uma forma de resistência baseada antes, na negociação pela busca de reconhecimento social, do que no confronto direto" (COSTA, 2006:13).

Os rituais, os cantos e a devoção à Nossa Senhora do Rosário são repassados entre os membros das gerações. Ao longo do século XX, eles (re)inventaram suas tradições (HOBSBAWM, 1984: 9-23) e hoje as festas mesclam práticas rituais como

procissões, cerimônia de coroação dos reis, rainhas e princesas, banquetes e várias representações dramáticas.

Sob a chefia do capitão, do rei e da rainha Conga, todos os homens dançam e cantam em louvor aos seus santos de devoção, nos dias da festa. O terno da Congada apresenta-se durante o sábado até a coroação de N. S. das Mercês, realizada a noite, após a missa e o tom da dança é marcado pelo som da sanfona e os passos pela leveza e alegria. O terno de Moçambique apresenta-se na sexta e no sábado à noite e domingo o dia todo e dançam ao som do tambor com passos firmes e guerreiros.

À noite, após a celebração da Missa, os ternos dirigem-se para a praça central e dançam em volta da fogueira de aproximadamente três metros de altura, cantando e dançando em tons de guerra e liberdade.

Além dos homens chamados "dançadores", existe a Corte, formada pela Rainha Conga, eleita entre os membros da Sociedade, o Rei, príncipe e princesas negros(as). Pela hierarquia dos ternos, o posto mais alto é ocupado pelo capitão. Durante a festa acontece a "chamada de reis", que são as promessas pagas em dinheiro pelos príncipes e princesas de promessas, que a cada ano se renova entre os moradores locais. Desse modo, por motivo de saúde ou por qualquer motivo particular, qualquer morador pode fazer uma promessa para Nossa Senhora do Rosário e essa será "paga" no dia da sua festa. O terno da Congada busca cada princesa e príncipe de promessa em sua respectiva casa e leva-os até a Igreja do Rosário, para que lá aconteça o ritual do "pagamento da promessa".

Em muitos rituais e na devoção a Nossa Senhora do Rosário, os ternos de Piedade remetem-se à memória da escravidão e também da Abolição[9] e a história contada do tempo passado é transposta para o presente,como é possível perceber pela própria origem mítica da festa.

As narrativas míticas da Congada e as memórias da escravidão

> José Luiz: A congada é do mundo e da raça negra. O preto era cativo dos fazendeiros, então apareceu São Benedito empregado do

[9] Em muitas músicas da Congada e Moçambique há referência ao evento "libertador" e a Abolição. O significado desse evento foi (e continua) constantemente redefinido por esse grupo de homens participantes da Congada e Moçambique. Nesse sentido, conferir os trabalhos: DAIBERT JÚNIOR, Robert. *Isabel, a "redentora" dos escravos: Uma história da princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988).* Bauru: EDUSC, 2004 *e* LUCAS, Glaura. *Os sons do Rosário. O Congado mineiro dos Arturos e Jatobá.* Belo Horizonte: UFMG, 2002.

> fazendeiro, ele tirava do fazendeiro e dá para os pobres. O fazendeiro descobriu "*O negro, o que você tá fazendo ai?"* passou a mão na navalha espremeu e saiu sangue através da escravidão. Então, surgiu Nossa Senhora em uma gruta. O fazendeiro foi lá e buscou ela. Buscou ela, amanheceu, ele foi e ela estava lá na gruta outra vez. Daquilo inventou essa dança*"Senhora do Rosário vamos simbora/ Senhora do Rosário vamos simbora/ Sua casa foi morada/ sua casa"* mas os cativo trouxe ela na palma da mão pela capela, nunca mais ela saiu. Interessante, né? Por isso que essa festa linda teve na escravidão da raça negra. Eu estou com 84 anos, 80 anos de Moçambique e dentro da congada. Posso desistir? Não dá. Eu já rodei, mas com o maior orgulho defendendo Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês e São Benedito que é meu pai.[10]

A narrativa acima foi contada pelo sr. José Luiz Lima, o mais idoso congadeiro e moçambiqueiro de Piedade, em foto reproduzida abaixo, vestido com a roupa do terno de Moçambique, segurando nas mãos a bandeira de Nossa Senhora das Mercês e a sacola das esmolas. Sua voz firme e emocionada narrou, no domingo da festa do ano de 2014, sobre o mito de origem das congadas, além de suas motivações, fé e devoções.

José Luiz Lima, dançador congadeiro e moçambiqueiro Piedade do Rio Grande — maio de 2014 — Foto: Natália Ferracioli.

[10] Entrevista concedida por José Luiz Lima em 01 de junho de 2014.

> Efigênia: Porque Nossa Senhora do Rosário teve essa festa dela dos negros, quando a Nossa Senhora apareceu lá na gruta de Belém, lá no buraco, então juntou os fazendeiros com tudo que é riqueza, um monte de banda e foi lá na gruta tirar ela do buraco que ela tava lá pra trazer pra Igreja, ela apareceu lá na gruta, então um monte de gente rica juntou e foi pra tirar Nossa Senhora do Rosário lá da gruta pra trazer pra Igrejinha do Rosário, aí trouxeram, aí ela veio embora pra cá, era domingo, quando acabou a festa dela, quando foi no outro dia de manhã eles foram lá festejar a Nossa Senhora do Rosário e cadê Nossa Senhora do Rosário dentro da Igreja? Tinha campado pro buraquinho dela lá de novo, tava lá no buraco dela da gruta, não acharam, vou te contar como começou a congada, não acharam ela dentro da Igreja, ela fugiu de noite e foi embora lá para o buraco dela lá onde ela apareceu, aí ela ficou lá e quando foi de noite pronto aí os negros falou "então os brancos foram lá e não trouxe então nós é que vamos buscar a Nossa Senhora do Rosário pra vir pra Igreja", aí juntou os negros tudo, vestiu tudo de branco, tudo enfeitado, os negros foram lá na gruta onde ela estava, chegou lá e cantaram "Senhora do Rosário vamos simbora, Oh Senhora do Rosário vamos simbora, a sua casa é sua morada", que era a Igreja né? "Senhora do Rosário vamos simbora, senhor rei mandou chamar, a sua casa é sua morada", aí N. S. do Rosário luiu com eles, levou um andor, ela luiu na cacunda dos negros, os negros pôs ela nas costas trouxeram cantando e pulando atrás dela, com as aquelas manguaras, a casa santa é sua morada eles cantavam aí trouxeram ela e botou lá e ela nunca mais saiu dali então ali chama Igreja do Rosário.[11]

A origem mítica sobre as festas é também contada através da aparição de Nossa Senhora do Rosário por Dona Efigênia Nascimento, cozinheira da festa em Piedade por mais de quarenta anos. Dona Efigênia refere-se ao mito da aparição de Nossa Senhora, considerado a narrativa fundadora dos ternos de Congada e Moçambique. Esse mito fundamenta e estrutura os rituais congadeiros e moçambiqueiros de muitas cidade mineiras.

Existem diversas versões e formas de contá-la. No caso de Piedade, dona Efigênia elenca os locais "exatos" da aparição, como a gruta e a Igreja do Rosário, que também são locais importantes para a realização da festa no tempo presente.Dona Efigênia transforma a narrativa ainda mais especial com o seguinte trecho: "Porque Nossa Senhora do Rosário apareceu lá na gruta, então apareceu um ´monte' de gente rica, juntou e foi tirar ela da gruta pra trazer para a Igrejinha do Rosário". A Igrejinha do Rosário, citada por dona Efigênia, é a mesma Igreja da cidade onde são realizados os principais rituais nos dias da festa de maio. Esse mitofoi apropriado por dona Efigênia para as questões locais.

O depoimento do padre Raimundo, em foto abaixo, narra:

[11] Entrevista concedida por Efigênia do Nascimento Silva em 03 de junho de 2013.

Padre Raimundo: É, até inclusive depois eu posso dá pra vocês por escrito, eu tenho toda a história como que, por que Moçambique, por que congada. Mas a principio, conta-se que apareceu uma imagem na beira do rio e Nossa Senhora e os brancos foram lá buscá-la pra levar para uma capela e ela... eles levavam ela pra capela e ela voltava pro rio. E ai apareceu os negros moçambiqueiros, né? Com seus instrumentos e pés descalços e a Santa os acompanhou, então daí começou a surgir essa devoção a Nossa Senhora do Rosário através dos moçambiqueiros. Então tem toda uma hierarquia, quem que vai a frente da procissão são os moçambiqueiros. Eles vão abrindo caminho para os congadeiros passarem. Então, os moçambiqueiros foram os primeiros que tiveram, assim, o despertar desse movimento diante de Nossa Senhora. Então, nós temos vários tipos de ternos de congada, nós temos os moçambiqueiros, os congadeiros, a cutupé, vilão e são vários as denominações de outros ternos de congada.[12]

Padre Raimundo Inácio. Festa de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande — maio de 2012 — Foto Romário Tomé.

[12] Entrevista concedida por pe. Raimundo Inácio da Silva em 01 de junho de 2014.

O resgate da imagem pelos negros e o fato de Nossa Senhora do Rosário seguir com eles é marcante nas falas dos três entrevistados, além de ambos colocaram a figura dos negros como central para a retirada da imagem das águas e mantenedora das festas do Rosário. Em outros ternos, as versões desse mito atribuem ao Moçambique a honra de retirar a santa, como foi destacado pelo depoimento do padre Raimundo.

Como Hall esclarece sobre os mitos e o poder que exercem sobre os imaginários e ações:

> os mitos fundadores, são, portanto, por definição, transitórios: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto, a história, como a flecha do tempo, é sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado. (HALL, 2003: 29-30).

Conferir significados e dar sentidos, mesmo que em transformação, é o que ocorre com o mito da aparição da santa nas festas congadeiros. Ele cumpre o papel de conectar os congadeiros à ancestralidade – e não cabe ao historiador, tomá-los como "inverídico" ou "mistificado", mas como uma narrativa que explica e fundamenta as festas de Congadas, organizando-as simbolicamente (LÉVI-STRAUSS, 1996).

> Interpretar a festa de Nossa Senhora do Rosário implica entender como interage o mito fundacional e o conjunto de eventos formais que devem ser obedecidos para que os louvores sejam aceitos pelos santos padroeiros. É preciso compreender como se relaciona mito e rito na festa, pois a santa só aceita as louvações se estas forem executadas seguindo determinados princípios organizados justamente em função do mito. É a atualização anual do mito através do ritual que concede à congada a possibilidade de constantes reelaborações na contemporaneidade. (SILVA, 2008:4).

Os trechos das músicas citadas por dona Efigênia e o sr. José Luiz "Vamos simbora, Nossa Senhora do Rosário","a sua casa é sua morada" são cantadas pelos congadeiros e moçambiqueiros nos dias da festa, no momento em que buscam a rainha Conga, o rei, os príncipes e as princesas e o cortejo toma as ruas da cidade. "A sua casa é sua morada" refere-se à ida da corte coroada para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e essa é mais uma forma, ritualizada, que o mito da aparição da santa é renovado e reconstruído na pequena cidade mineira. A foto reproduzida abaixo,

representa esse momento na festa, no ano de 2009, em que o terno de Congada abre o cortejo para a Corte passar, logo atrás.

Terno de Congada e corte do rei e rainha Conga de Piedade do Rio Grande — maio de 2009 — Foto: Lívia Monteiro.

A situação de repressão vivida pelos negros, uma vez que a princípio não era permitido que eles cultuassem a santa, passa por uma reversão simbólica, com a retirada da santa das águas pela força do som dos tambores, o que então funda outro poder, que agrupa a comunidade em torno do reinado (MARTINS, 1997).Glaura Lucas afirma que,

> para os congadeiros, a lenda da aparição de Nossa Senhora do Rosário e seu resgate pelos negros por meio da música, dos cantos e das danças, constitui o modelo exemplar de comportamento para os grupos, fundamentando e estruturando os rituais. Em suas várias versões regionais, o ponto convergente da lenda é a identificação de N. S. do Rosário com o sofrimento dos negros, com quem ela opta por ficar. Nesse sentido, a santa aparece com frequência como responsável indireta pelo término da escravidão. A força da lenda como modelo para os congadeiros reside no fato de ela explicar a devoção a essa santa a partir da perspectiva dos negros (LUCAS, 2002).

A escravidão lembrada pela congada, para Patrícia Costa, "promove a reconciliação com esse passado traumático, na medida em que diversos ternos atualizam durante os festejos a aparição de N. Sra. do Rosário para os cativos, evento

transformador da imagem e do valor do escravo perante os senhores" (COSTA, 2006) Ainda para a antropóloga que analisou a Congada de Serra do Salitre, oeste de Minas Gerais, o louvor à N. Sra. do Rosário se constitui em chave que permitiu acessar os elementos positivos do passado lembrado por meio da congada.

Mito, tradição oral e história se fundem nos rituais da Congada e Moçambique de Piedade. Muitos fragmentos da história da escravidão estão presentes na memória, com novos significados e sentidos espirituais da ancestralidade. É através dos rituais que os congadeiros "evocam e homenageiam" seus antepassados – familiares e míticos, e "cantam a dor pelo sofrimento dos escravos e o respeito pelos saberes por eles legados, de tal forma que as gerações passadas não se distancia do presente." (LUCAS, 2002).

Há uma relação entre a memória da escravidão e a valorização da Congada e Moçambique no tempo presente. Essa prática cultural passa por um processo de transformação, tornando-se um patrimônio cultural herdado e reconstruído por descendentes de escravos. Nesse sentido, os congadeiros e moçambiqueiros reafirmam politicamente suas trajetórias históricas e ganham, cada vez mais, visibilidade e novas perspectivas enquanto grupo cultural.

Nesses relatos analisados – e em outros tanto que ouvi – identifico uma memória compartilhada, que foi sendo construída e reconstruída ao longo do século XX, nunca existiu isolada, pois elas "prosseguiram seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível."(POLLACK, 1989).

As narrativas míticas sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário, em conjunto com as músicas, os cantos, as danças e os rituais da Congada e do Moçambique rememoram o passado escravista, o sofrimento de seus antepassados, as estratégias de liberdade e com isso promovem no tempo presente, o seu não esquecimento.

Referências Bibliográficas

BORGES, Célia Maia. Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais, século XVIII e XIX.Juiz de Fora:UFJF, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A festa do Santo Preto. 2° Ed. Rio de Janeiro: Funarte/ UFGO, 1985.

BRASILEIRO, Jeremias. Cultura afro-brasileira na escola: o congado na sala de aula.São Paulo: Ícone, 2010.

BUTLER, Kim. Defining Diaspora, Redefining a Discourse. In: Diáspora. 2001.
CASCUDO, CÂMARA. Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.

LÉVI-STRAUS, Claude. "A estrutura dos mitos". In:_____. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996.

COOPER, Frederick; HOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebecca.Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. As raízes da Congada: a renovação do presente pelos filhos do rosário. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

FRANÇA, Cecília Cavalieiri; POPOFF, Yuri. Festa mestiça: o congado na sala de aula. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: UCAM/Editora 34, 2001.

GOMES, Núbia. PEREIRA, Edmilson de Almeida. Negras raízes mineiras. Coleção Minas e Mineiros. Belo Horizonte: Ed. UFJF, 1988.

HALL, Stuart. Da diáspora, Identidades e Mediações Culturais**.** Belo Horizonte/Brasília, Universidade Federal de Minas Gerais, Unesco Brasil, 2003.

HOBSBAWM, Eric. “Introdução”. In: HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JESUS, Maria Cecília de. ALVES, Maria das Dores. Histórias que a Cecília contava.2 ed. Belo Horizonte: EditoraUFMG, 2011.

KIDDY, Elizabeth.Blacks of the Rosary: memory and history in Minas Gerais, Brazil. Pennsylvania State: University Press, 2005.

KOSELLECK, Reinhardt. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

LUCAS, Glaura. Os sons do Rosário. O Congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da Memória: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Saul. Congado: família de sete irmãos. Belo Horizonte: SESCMG, 1988.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. Topoi, Rio de Janeiro, 2006, v. 7, n. 12, pp. 60-115, jan.-jun. 2006.

PALMER, Colin. Defining and Studying the Modern African Diaspora. The Journal of Negro History**,** New York, 2000, v. 85, n.1-2, Winter-Spring, pp. 27-32, 2000.

POLLACK, M. 1989. “Memória, esquecimento e silêncio”. Estudos Históricos, vol. 2, n.3, 1989. p. 3-15.

RABAÇAL, Alfredo. As congadas no Brasil. São Paulo: Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia. Conselho Estadual de Cultura, 1976.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. Tempo, Rio de Janeiro, 1997,v. 2, n. 3, 1997.

RIOS, Ana Lugão& MATTOS, Hebe. A pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. Topoi, v. 5, n. 8, jan-jun, 2004, pp. 170-198.

RIOS, Ana Lugão. MATTOS, Hebe Maria. Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCOTT, Rebecca e HÉBRARD, Jean.Freedom Papers. An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2012.

SILVA, Renata Nogueira. A festa da Congada: a tradição ressignificada. 2008.Anais da 26° Reunião Brasileira de Antropologia.Porto Seguro-BA.pp. 1-13.

TINHORÃO, José Ramos. Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa. Lisboa: Caminho, 1988. p. 140._____. Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos, origens. São Paulo: Art. Ed., 1988.