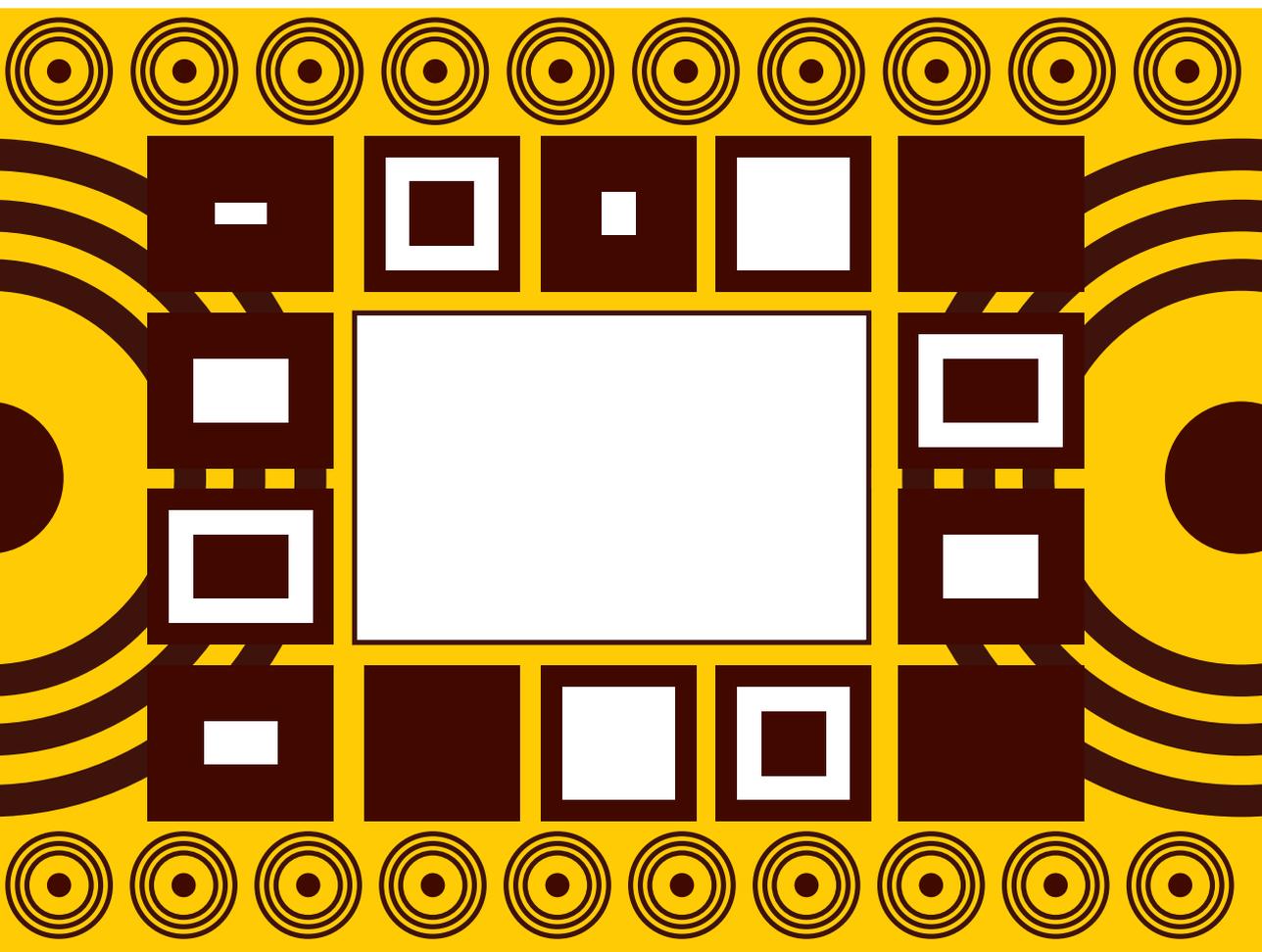


ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO (ORG.)

Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro

HISTÓRIAS, ARQUIVOS E PATRIMÔNIO



ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO (ORG.)

Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro

HISTÓRIAS, ARQUIVOS E PATRIMÔNIO

Prefeito da Cidade do Rio de Janeiro
MARCELO CRIVELLA

Secretário de Cultura
ROSELI RAMOS DUARTE FERNANDES

Diretora do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro
BEATRIZ KUSHNIR

Produtora Executiva
CAROLINA FERRO

Copidesque
CAROLINA FERRO

Projeto Gráfico e Diagramação
LUXDEV

Capa
PRODUÇÃO ORIGINAL DA SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA

Catálogo na fonte: Bibliotecária Andréa Machado CRB-7 5466

ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

A772e Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro: histórias, arquivos e patrimônio. – Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio/ Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2020.

179 p.: il.
978-65-88421-02-4

1. Escravidão – Rio de Janeiro – Acervos – História. 2. Escravidão – Rio de Janeiro – Seminários. 3. Escravidão – Patrimônio Cultural – História. II. Título.

CDD 981.53

ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO (ORG.)

Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro

HISTÓRIAS, ARQUIVOS E PATRIMÔNIO



Sumário

- 9** **Prefácio**
BEATRIZ KUSHNIR E CAROLINA FERRO
- 13** **Por um Museu da História e da Cultura Afro-brasileira —
Será?**
NILCEMAR NOGUEIRA

Parte I: Escravidão, tráfico e História Pública

- 21** **O Rio de Janeiro e a reprodução da sociedade escravista:**
rotas e agentes no comércio interno de cativos entre a corte
e São Paulo (1809-1933)
ROBERTO GUEDES FERREIRA E ANA PAULA DUTRA BÔSCARO
- 57** **Quebrando silêncios...**
senhores e traficantes no comércio ilegal de africanos no
Império do Brasil
THIAGO CAMPOS PESSOA
- 63** **Mediar o passado, intervir no presente:**
História Pública e as memórias da escravidão e da liberdade
nas festas de Congada em Minas Gerais
LÍVIA NASCIMENTO MONTEIRO

Parte II: Escravidão e História da Saúde

- 89** **O cemitério dos Pretos Novos, experiências, tradições
e expectativas**
JULIO CÉSAR MEDEIROS DA SILVA

99 Olhares médicos sobre o corpo dos escravizados no Império do Brasil
SILVIO CEZAR DE SOUZA LIMA

115 Escravidão, doenças e pensamento médico
TÂNIA SALGADO PIMENTA

Parte III: Os acervos da História da Escravidão

125 Arquivos da escravidão na produção historiográfica:
guia brasileiro de fontes para história da África, da escravidão e do negro na sociedade atual
SÁTIRO FERREIRA NUNES

133 A Magia como Patrimônio Cultural Brasileiro:
o caso do tombamento da coleção de magia negra em 1938
ALEXANDRE FERNANDES CORRÊA

151 Religiões afro-brasileiras e repressão policial nas primeiras décadas do século XX:
testemunhos no acervo do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro
ARTHUR VALLE

Resenha

173 Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico:
apontamentos para um debate
WILLIAM DE SOUZA MARTINS

Prefácio

O Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro em parceria com o Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI), da Universidade Federal Fluminense, tem o prazer de apresentar este livro que reúne as mais recentes pesquisas sobre acervos com documentos importantes sobre a escravidão no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, e resultados de análises de alguns desses documentos. Esta obra compila discussões promovidas no Seminário “Escravidão e Ações de Liberdade – Acervos e Reflexões”, apresentado no auditório de nossa instituição, que contou com grandes especialistas nas áreas da História, da História da Arte, da Sociologia, da Arquivologia e da Antropologia.

Dentre os encontros realizados no ano de 2017, tivemos uma mesa de abertura com a secretária municipal de cultura à época e uma das idealizadoras do evento, Nilcemar Nogueira, e o senhor Humberto Adami, presidente nacional da Comissão da Verdade sobre a Escravidão da Ordem dos Advogados do Brasil, onde houve as assinaturas do protocolo de intenção do seminário. A ideia era promover discussões que tornassem possível a abertura do Museu da Escravidão e da Liberdade na cidade do Rio de Janeiro, com a proposta de lembrarmos esse passado terrível de nossa história e resgatarmos historicamente a importância das pessoas de origem africana que compõe a população brasileira. Inclusive, o primeiro texto desta obra é da própria

Nilcemar Nogueira, que aborda a questão da escravidão e da construção de um museu que promova reflexões sobre a situação passada, presente e futura dos descendentes de escravizados.

O livro foi dividido em três partes mais uma resenha. A primeira parte, *Escravidão, Tráfico e História Pública*, conta com pesquisas que envolvem o tráfico de escravizados, a sociedade escravista e a memória cultural dessas pessoas. O primeiro capítulo, de Roberto Guedes Ferreira e Ana Paula Dutra Bôscaro, aborda o fluxo dos cativos do Rio de Janeiro para São Paulo, além dos agentes envolvidos nesse comércio e o papel desempenhado pelo tráfico interno na sociedade oitocentista. O segundo capítulo, escrito por Thiago Campos Pessoa, tece comentários sobre a apresentação de Walter Luiz Carneiro de Mattos (proferida no seminário), destacando a relevância da pesquisa no enfrentamento de uma das maiores lacunas da história da escravidão no Brasil imperial, a relação entre senhores e traficantes no comércio ilegal de africanos. Já o texto que finda essa primeira parte, de Livia Nascimento Monteiro é mais contemporâneo e procura analisar as relações entre História Pública e as memórias da escravidão e da liberdade presentes na festa de Congada e Moçambique de Piedade e do Rio Grande, em Minas Gerais. A autora fez um documentário sobre as festividades e mostra a mescla de culturas africanas com europeias como uma forma de resistência, apontando elementos associados à escravidão e à liberdade.

A segunda parte intitula-se *Escravidão e História da Saúde*. O quarto capítulo, de Júlio César Medeiros da Silva Pereira, apresenta o Cemitério dos Pretos Novos, no Complexo do Valongo, no Rio de Janeiro, uma descoberta arqueológica recente e que já é Patrimônio Mundial da Humanidade. Pereira pretende demonstrar que o modo cruel como estes escravos foram tratados aumentou o sofrimento em cativeiro, motivando várias doenças que grassavam na corte e que ceifaram a vida de mais de sessenta mil africanos e descendentes. Também comenta sobre a primeira ossada completa de um indivíduo africano encontrada no cemitério, o que ajudaria a desvendar parte de nossa história. O próximo capítulo, de Silvio Cesar de Souza Lima, discute o interesse dos médicos pela saúde e doença dos cativos, demonstrando que o escravizado é uma parte importante na construção do conhecimento médico durante o Brasil Imperial. Lima analisa relatos de viagens, tratados, manuais médicos, teses acadêmicas e artigos em periódicos que tratam de causas das doenças nos escravizados. Já o último capítulo desta parte é de Tânia Salgado Pimenta que promove um comentário sobre os dois textos anteriores, destacando a importância e a relevância historiográfica de ambos.

A última parte trata dos *acervos da história da escravidão*, sendo o primeiro texto de Sátiro Ferreira Nunes. Nele, Nunes resgata a memória histórica da construção do Guia Brasileiro de Fontes para a História da África e do Negro na Sociedade Atual, publicado em 1988, com o propósito de difundir essas fontes entre os pesquisadores. Já o próximo capítulo, de Alexandre Fernandes Corrêa, reflete sobre a patrimonialização da coleção-museu de magia negra em 1938. Essa coleção, repleta de objetos apreendidos após a abolição – uma forma persecutória da cultura afro-brasileira –, traz consigo as concepções dominantes sobre a evolução social e a preservação de bens culturais no período modernista, durante as primeiras metades do século XX. Finalizando esta parte, temos o capítulo de Arthur Valle que analisa dois objetos que pertenceram ao Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, uma estatueta de Mefistófeles/Exu e uma cabeça esculpida de Exu, trazendo à tona a perseguição policial às religiões de matriz africana durante as primeiras décadas do século XX e refletindo sobre a continuidade da perseguição a essas manifestações culturais.

Por último, apresentamos uma resenha proposta por William de Souza Martins da obra *Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico*, organizada por João Fragoso e Nuno Gonçalo Monteiro, na qual o autor destaca as fontes utilizadas, tanto em relação a sua vastidão, como ao seu acervo, o Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa e as temáticas como a comunicação política efetuada entre os diferentes níveis de poderes que compunham o Antigo Regime e os aspectos relativos à economia e à comunicação política efetuada entre o Reino de Angola e o poder central da Coroa Portuguesa.

Não há como finalizar esta apresentação sem agradecer o auxílio que os conselhos editorial e executivo têm prestado às publicações do AGCRJ, sendo igualmente relevantes quando acreditaram na proposta desta obra. Além disso, nada seria possível sem a grande ajuda da secretária municipal de cultura, Nilcemar Nogueira, da coordenadora da subsecretaria de Identidade Cultural, Evelyn Chaves, e da professora Martha Abreu (UFF) que nos proporcionaram todo suporte necessário para desenvolver um trabalho de excelência e pioneiro no Rio de Janeiro.

O Brasil foi o último país a abolir a escravidão na América. Também é o país para onde vieram mais africanos forçados a trabalhar como cativos. A abolição da escravidão não foi acompanhada de políticas públicas que incluíssem essas pessoas na sociedade com direitos como educação, saúde, bem estar social, trabalho e moradia. Pelo contrário, as práticas eugênicas e a perseguição às culturas vindas de África só mantiveram essa população à

margem da sociedade. A falsa “democracia racial” que foi difundida em nosso imaginário fez com que escondêssemos o forte racismo estrutural que nos compõem como sujeitos históricos. O Rio de Janeiro, como um dos portos que mais recebeu pessoas que seriam escravizadas, precisa se redimir com essa população que teve sua liberdade cerceada, violentamente retirada de seu local de origem. A ideia do livro é que os debates cheguem a todos, que mais pesquisadores saibam das oportunidades de pesquisa sobre a escravidão e sobre as pessoas envolvidas nesse processo histórico nos arquivos de nossa cidade, além de falarmos sobre o assunto, construindo conjuntamente uma luta antirracista.

Esperamos que todas e todos aproveitem a leitura dos capítulos apresentados. Para quem quiser acompanhar os vídeos das mesas do seminário, basta acessar o canal do YouTube do AGCRJ.

Enquanto não houver democracia, nós continuaremos lutando.

BEATRIZ KUSHNIR

Diretora do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, doutora em História pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora do Programa de Pós-Graduação em Gestão de Documentos e Arquivos da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

CAROLINA FERRO

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense e Professora dos cursos de Jornalismo, Publicidade e Propaganda e Pedagogia do Centro Universitário Carioca (UniCarioca)

Por um Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira – Será?

Países tocados pela herança da Escravidão Transatlântica, o maior movimento de migração forçada da Humanidade, encontram-se frequentemente diante do dilema de esquecer ou lembrar esses passados na busca de uma sociedade mais justa e mais humana.

Foi pensando na necessidade de se apurar e confrontar traumas históricos e assim não repetirmos horrores do passado, além de denunciarmos traços desses horrores que sobrevivem no presente, que em janeiro de 2017, como Secretária Municipal de Cultura da Cidade do Rio de Janeiro, apresentei como um dos projetos estratégicos na gestão da prefeitura para o período 2017-2020 a construção de um museu sobre a história da cultura afro-brasileira. Denominado inicialmente de Museu da Escravidão e da Liberdade (MEL), criado oficialmente em 12 de maio de 2017 (Decreto 43.128), passou, a partir de 5 de abril de 2019 (Decreto 45.786) a ser denominado Museu da História e da Cultura Afro-brasileira (MUHCAB), em votação do Conselho Consultivo da instituição, considerando reivindicação e sugestões apresentadas pela comunidade negra.

Como ágoras modernas, museus devem articular questões essenciais e encorajar reflexões críticas sobre os legados que lhe dão forma ou dilaceram. E, nesse contexto, foi expresso o desejo de construir um museu

dedicado à história da escravidão no Rio, ciente de que um dos grandes desafios dessa construção estava em pautar a iniciativa em uma relação dialógica e transparente com a sociedade, ouvindo as vozes silenciadas, narrando a história por seus protagonistas, e propondo uma revisão da historiografia oficial. A dimensão de tal projeto só se viabiliza com processos participativos de baixo para cima, contando com o movimento negro, pessoas de notório saber e com a sociedade como um todo na construção de um bem cultural comum. Ciente de tal responsabilidade, foi aberto um intenso e transparente diálogo com a sociedade, por meio de oficinas e seminários, tendo o Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro participado desta agenda. A abertura de diálogos entre os atores sociais, pesquisadores e testemunhos deu início a um grande plano museológico, que contou ainda com a parceria de importantes organismos internacionais, o que permitirá a entrega da primeira etapa do projeto elaborado, no final de 2019, com a revitalização do Sítio Arqueológico Cais do Valongo, eleito Patrimônio Mundial pela UNESCO, em 9 de julho de 2017, e com a implementação de intervenções interpretativas.

Pensar a criação de um museu de responsabilidade social a partir de um patrimônio mundial é pensar um museu a céu aberto, visitável no espaço público, integrando ainda outras instituições de memória já existentes na chamada “Pequena África” do Rio. Vai além das pedras pisadas durante o desembarque de tanta gente trazida à força do lado de lá do oceano, no mais longo processo de migração forçada da história. É pensar um roteiro interpretativo, articulado com iniciativas culturais e espaços no território. O Cais do Valongo e seu entorno incluem o Cemitério dos Pretos Novos, o Quilombo da Pedra do Sal, as esquinas e ruas por onde circularam personagens da nossa história. Nelas, negras e negros venderam suas mercadorias, escaparam de senhores e encontraram-se nos zungus e nos batuques. Também lá foram criados os primeiros terreiros de candomblé da cidade, as associações festivas e carnavalescas e os sindicatos dos trabalhadores portuários. Personagens, movimentos e fatos históricos transformaram a região no núcleo central da presença negra na cidade e das lutas pela liberdade. Aos vestígios e construções do passado, agrega-se a tradição viva que dá sentido e mantém acesa a chama que arde nas rodas de samba e de capoeira, nos tambores e afoxés até os dias de hoje.

Além da história da escravidão, a região foi cenário de revoltas urbanas, dos movimentos negros e dos movimentos de moradores de favelas. O Movimento Negro no Brasil começou com o primeiro ato de resistência

coletiva de africanos/as à escravidão e à opressão colonial no território brasileiro. Ao longo de cinco séculos, foram intensas e diversificadas as iniciativas de negociação e ruptura com as possibilidades de liberdade existentes, como as fugas, a organização de quilombos e irmandades, a conquista da alforria, a organização de famílias, a realização de festas e devoções próprias, entre outras. Ganham relevância também as lutas a partir dos lugares da liberdade, as histórias de resistência negra registradas em jornais produzidos por homens e mulheres desde 1833, com o objetivo de confrontar o “preconceito de cor”, o “ódio de raça”, a “discriminação racial”, o “racismo”, para ficarmos com algumas das expressões utilizadas ao longo do tempo.

A “Pequena África”, em conjunto com o Morro da Providência, dá conta de tratar diversos aspectos da história e da cultura negra na cidade do Rio de Janeiro, cobrindo desde a chegada dos africanos escravizados no Cais do Valongo, o período escravagista, os períodos pré e pós abolição, aspectos culturais, artísticos e religiosos ligados à cultura negra. A narrativa da escravização, apesar do ponto de partida inicial para interpretar-se esse território, demanda uma série de outros olhares, que poderão ocorrer pelo viés da agência pessoal, da resistência, da criatividade em uma concepção contra-hegemônica da historiografia oficial.

Para além do horror e da dor da escravidão, mas sem esquecê-los, nesse espaço público se deseja celebrar a profunda influência africana na cultura brasileira: nossa musicalidade, artes, festas, religiosidade, culinária, falar, nosso jeito de viver e sentir, heranças de nossos ancestrais, pensar um museu como vetor de autoestima, desenvolvimento humano e econômico. Oportunidades socioeducativas e de impactos sociais duradouros, que possam afetar a cidade e trazer benefícios para uma grande parte da população negra que, embora maioria, não está na centralidade das agendas de políticas públicas. Se a escravidão foi abolida há mais de cem anos, seus grilhões permanecem presentes no racismo e na desigualdade social e no descaso na construção da narrativa dessa memória reivindicada por grande parte da sociedade brasileira.

Se a história da escravidão toca a violência e a privação de direitos, dá também testemunho da resiliência e indestrutibilidade do espírito humano, dos atos de resistência e rebelião, dos esforços de recriação de identidades e de sentimento comunitário; enfim, da luta e conquista da liberdade e, principalmente, do direito à memória. Faz-se necessário nos regenerarmos coletivamente, celebrando uma sociedade múltipla, plural e diversa. A for-

ma de fazê-lo é nomear, reconhecer e debater legados difíceis, promover sua ressignificação e visionar um futuro coletivo sob a ótica da reconciliação. A resistência continua ...

Quando poderemos dizer que a abolição finalmente se completou no país?

Será que já raiou a liberdade

Ou se foi tudo ilusão.

Cem anos de liberdade, realidade e ilusão. Samba enredo da Estação Primeira de Mangueira, Composição de Hélio Turco, Jurandir e Alvinho, 1988.

NILCEMAR NOGUEIRA

Doutora em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

PARTE I

Escravidão, tráfico e História Pública

O Rio de Janeiro e a reprodução da sociedade escravista:

rotas e agentes no comércio interno de cativos entre a corte e São Paulo (1809-1833)

Rio de Janeiro and the reproduction of the slave society:

routes and agents in the slave trade between the court and São Paulo (1809-1833)

ROBERTO GUEDES FERREIRA

Professor Associado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, membro permanente do Programa de Pós-Graduação em História na mesma instituição (PPHR-UFRRJ) colaborador do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro

ANA PAULA DUTRA BÔSCARO

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Passaportes e despachos de escravos da Intendência Geral de Polícia da Corte

Se uma sociedade escravista se define para muito além do uso da mão de obra escrava, posto que implique em compartilhar valores, hierarquias sociais e políticas com base na escravidão, inclusive a diferenciação de uma elite escravista (FINLEY, 1991; SCHWARTZ, 1988), documentos emitidos pela polícia da corte do Rio de Janeiro, de inícios do século XIX, não deixam margem a dúvidas de que a cidade era, não só a principal porta de entrada de cativos das Américas no limiar dos oitocentos, mas também o maior centro redistribuidor de cativos a partir do qual a escravidão se reproduziu no Brasil de antanho.

Com início no Rio de Janeiro, a cadeia do comércio interno de cativos, a chamada “terceira perna do tráfico” (MARTINS, 2018, p. 419), atingia os rincões mais longínquos, mas também os centros econômicos que mais absorviam mão de obra cativa de origem africana, como o Norte fluminense, Minas Gerais, e a capitania/província de São Paulo. O fluxo de cativos do Rio de Janeiro para São Paulo e os diferentes perfis de negociantes formam o objeto deste artigo, baseado em documentos elaborados pela polícia da corte do Rio de Janeiro entre 1809 e 1833.

Criada em 5 de abril de 1808, a polícia da corte do Rio de Janeiro¹ controlava a circulação de mercadorias e de pessoas que saíam da cidade para outras paragens. Polícia significava “o governo e a administração interna da República” (SILVA, 1813) e, para aferir o movimento de cativos comprados no Rio e remetidos alhures, o governo se valeu de despachos e passaportes, o que viabiliza a análise do enorme comércio interno de cativos no eixo Sul-Sudeste do Brasil das três primeiras décadas dos oitocentos, sobretudo o de “escravos novos” ou africanos (FRAGOSO; FERREIRA, 2001). Despachos e passaportes da polícia foram, em suma, criados para governar, registrar o comércio de cativos e a circulação de demais pessoas.

Infelizmente, uma legislação específica sobre o tráfico interno de escravos ainda não foi localizada, mas há algumas informações dispersas. Na *Coleção de Leis do Brasil*, os decretos de 7 e 9 de março de 1809 lidam com a circulação de pessoas e mercadorias no porto do Rio de Janeiro. Uma portaria de 7 de julho de 1808 alude à emissão de passaportes para os que viajavam para

“Minas e outras povoações do interior saindo das capitâneas marítimas e da corte”, bem como se reporta à regulamentação e criação de cargos de “oficiais da Polícia e suas rendas”, cujas funções seriam emitir passaportes e conceder permissões de despachos para mercadorias. No “plano da contadoria e tesouraria da intendência” de polícia, menções sobre passes e direitos de escravos contêm o nome de quem pagava direitos, o número de escravos e os portos para onde se dirigiam (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a, pp. 12-13). Tais informações demonstram que a intenção da polícia da corte era arrecadar receitas e controlar a circulação de escravos, de outras pessoas e de mercadorias saídas do Rio de Janeiro. Por sua vez, o passaporte era uma licença “por escrito que dá a pessoa, a quem isto incumbe, ao que quer sair para fora do reino ou cidade” (SILVA, 1813). Este documento informa a partida de livres, forros ou escravos que encabeçavam tropas (chefes de tropas), acompanhados ou não de outros membros da comitiva de viagem (camaradas) ou de escravos vendidos. Assim, o passaporte também torna possível analisar o número de escravos comercializados predominantemente para localidades situadas no que hoje chamamos de Sul-Sudeste.

A par da carência de leis, um grande *corpus* documental sobre o tráfico interno foi sistematizado em extensos bancos de dados elaborados com base nos códices 390, 421, 424, 425 da Coleção Polícia da Corte, do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, que totalizam 43 volumes. Os códices 421 e 425 contêm, predominantemente, passaportes, e o 390 e o 424, despachos. O 390 versa sobre a saída de escravos para os portos do Sul entre 1815 e 1826, exceto o ano de 1825, e registra informações sobre volume, data, destino e pagamento de direitos reais cujos valores variavam de acordo com a quantidade de escravos na remessa. Não menciona traços sociais e físicos de viajantes, mas assinala o nome do despachador. Pouco aduz sobre escravos, mas quando o faz descreve naturalidade, procedência africana e, eventualmente, qualidade de cor e idade. O códice 421 reúne passaportes (concentrados até 1822), e, mormente a partir de 1824, despachos de escravos, estes acompanhados, ou não, de outras pessoas que partiam com eles e/ou que os remetiam a diversas localidades do país e, às vezes, para fora dos domínios portugueses/brasileiros. O códice 425 também contempla despachos e passaportes, mas o 424 trata apenas de despachos de escravos entre 1826 e 1831 (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a, p. 19). Ao todo, os 43 volumes de despachos de escravos e passaportes, entre 1809 e 1833², contemplam “57.974 viagens do Rio de Janeiro para as províncias, em 26.671 das quais foram feitas remessas de quase 170 mil escravos” (MARTINS, 2018, p. 418)³.

Para perscrutar o comércio interno de cativos, cumpre frisar ainda que constam diferentes tipos de escravos nos despachos e passaportes. Há os (1) “novos”, africanos sem nome cristão, recém-chegados ao Rio de Janeiro e que formavam a imensa maioria; os (2) “ladinos”, já com nome cristão, ou assim por nós caracterizados por terem sido batizados; os (3) “escravos que trouxe”, isto é, cativos que provavelmente acompanhavam as tropas vindas ao Rio e de regresso a São Paulo, e alhures. Quando o responsável pela tropa era também um mancípio, os acompanhantes de igual condição jurídica eram chamados de (3.1) “parceiros”⁴. Há, ainda, as (4) crias, filhos de escravos *novos* ou ladinos, e os (5) marinheiros, que pertenciam às embarcações com destino às áreas costeiras do sul⁵. Para o período de 1809 a 1833, os totais são os seguintes: novos, 169.110; ladinos, 19.603; escravos que trouxe, 49.450; crias, 539; e marinheiros, 2.462 (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a; FRAGOSO; FERREIRA, 2001b).

Portanto, próprio da sociedade de outrora, comerciantes empregavam expressões “novos” e “ladinos” para classificar seus escravos, entre outras, e havia três tipos de licença dadas para a comercialização de cativos: uma para novos, outra para ladinos e uma para compra e venda de ambos (KARASH, 2000, pp. 67-85). Isto supõe que crioulos fossem vendidos como ladinos, mas omitidos nos códigos da polícia. Contudo, de longe predominou o comércio de novos. Para estes, registravam-se marcas corporais – *nos escravos novos com a marca à margem* –, sem outras informações. As marcas, desenhadas na lateral das folhas dos códigos, podiam ser coletivas ou uma para cada escravo, e assinalavam a posse de senhores e/ou comerciantes (FIGUEIREDO, 1990; FRAGOSO; FERREIRA, 2001a). Não se descarta, no entanto, a possibilidade de que fossem carimbos oriundos de sociedades africanas de origem, sobretudo da África Central atlântica, de onde veio a imensa maioria dos cativos que desembarcaram no Rio de Janeiro (FLORENTINO, 1997; MILLER, 1988; FERREIRA, 1997; CANDIDO, 2013). Carimbo não é um termo dicionarizado por Moraes e Silva, deriva da palavra *kirimbu*, em kimbundu e significa marca. Marcar alguém era atestar a condição de escravo em sociedades do Reino de Angola (SANTOS, 2012, pp. 139 e 144) e talvez os escravos novos despachados pela Polícia trouxessem marcas de origem em seus corpos.

Outrossim, não raro despachos também mencionavam vendedores, compradores e senhores, como no registro de Antônio José Lorena, que em 14 de março de 1828 remeteu nove mancípios para Resende: “Termo que assina Francisco Antônio da Gama de como recebeu o atestado com que Antônio José Lorena despachou para Resende nove escravos novos, comprados a Fe-

liciano Antônio de Macedo” (424, 2, 174)⁶. Apesar da diferença existente entre despachos de escravos e passaportes, frise-se, como dito, que despachar/remeter escravos para fora do Rio de Janeiro não foi uma atribuição exclusiva dos despachos. A despeito do governo que exercia sobre a saída de mercadorias da capitania/província fluminense, a polícia da corte nem sempre tomou o cuidado necessário para delinear um documento específico para os despachos, como seria o caso dos códices 421 e 425 (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a). Ademais, dos cativos elencados na fonte, os novos são os mais seguros para aferir a representatividade dos códices frente ao tráfico atlântico e ao tráfico interno (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a). Por isso, ao cotejar o tráfico de escravos para São Paulo, o artigo se calca apenas nas remessas de africanos novos recém-chegados, quer os dos registros de despachos, quer os de passaportes.

Do Rio de Janeiro para São Paulo

Ao cotejar a distribuição de escravos novos por mercado regional, tendo como parâmetro o comércio negreiro internacional e o total dos códices contemplados pela fonte, constata-se a proeminência de Minas Gerais, do Rio de Janeiro e, em terceiro lugar, de São Paulo (incluindo o Paraná, que só se tornou província em 1853). Juntas, as três capitanias/províncias receberam 31% dos cativos que entraram no porto do Rio de Janeiro entre os anos de 1809 e 1830. Frente ao total dos códices, porcentagens figuram valores ainda mais elevados porque estas três capitanias/províncias retiveram 90% dos escravos comercializados. Porém, como há lacunas na documentação, o período mais representativo é o de 1824 a 1830, quando Minas Gerais e Rio de Janeiro receberam 48,8% dos cativos desembarcados no Rio e 91,% do total dos códices. Tais números para São Paulo correspondem a, respectivamente, 8% e 14,9% entre 1824 e 1830 [Tabelas 1 e 2] (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a)⁷.

TABELA 1: Remessas de escravos novos por províncias diante do tráfico atlântico (1809-1830).

ANOS	MINAS GERAIS		RIO DE JANEIRO		SÃO PAULO		RIO GRANDE DO SUL		OUTROS		TOTAL DO TRÁFICO	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
1809-14	2.916	4,3	1.607	2,4	1.617	2,4	294	0,4	188	0,3	68.271	100
1815-21	6.909	5,1	10.728	7,9	1.050	0,8	23	0,0	405	0,3	136.210	100
1824-30	53.924	22,6	43.373	18,2	19.021	8,0	6.831	2,9	4.252	1,8	238.340	100
Total	66.255	13,6	58.989	12,1	25.617	5,3	10.488	2,2	6.191	1,3	485.741	100

Fonte e variações anuais em: FRAGOSO; FERREIRA, 2001a, p. 29. Ver também: MARTINS, 2018, p. 556. Observação: No ano de 1810, foram registrados 17 cativos novos na capitania mineira, 54 na paulista, e três no Rio Grande do Sul. As demais áreas não os teriam recebido.

TABELA 2: Remessas de escravos novos por províncias frente ao total dos códices (1809-1832).

ANOS	MINAS GERAIS		RIO DE JANEIRO		SÃO PAULO		RIO GRANDE DO SUL		OUTROS		TOTAL DO TRÁFICO	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
1809-14	2.916	44,0	1.607	24,3	1.617	24,4	294	4,4	188	2,8	6.622	100
1815-21	6.909	36,1	10.728	56,1	1.050	5,5	23	0,1	405	2,1	19.115	100
1809-22	12.331	34,8	14.991	42,3	4.598	13,0	2.485	7,0	1.056	3,0	35.461	100
1824-30	53.924	42,3	43.373	34,0	19.021	14,9	6.831	5,4	4.252	3,3	127.400	100
Total	67.471	39,9	59.162	35,0	25.719	15,2	10.550	6,2	6.209	3,7	169.110	100

Fonte e variações anuais em: FRAGOSO; FERREIRA, 2001a, p. 30. Ver também MARTINS, 2018, p. 556.

Se a esta última contagem adicionássemos escravos ladinos, teríamos o resultado de que Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo absorveram, respectivamente, 38,5% (80.517), 36,5% (76.381) e 13,3% (27.842) dos cativos contabilizados nos códices, o que totaliza 88,2% entre 1824 e 1830 (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a, p. 32). Estes números atestam a dependência das três capi-

tancias/províncias com o tráfico atlântico negreiro e com o comércio interno a partir da cidade do Rio de Janeiro, o que era essencial para manutenção e reposição da mão de obra mancipia na maior parte do Sul-Sudeste brasileiro, então o centro econômico mais dinâmico do país.

Vista a grandeza, como eram remetidos os cativos novos para São Paulo?

Entre os anos de 1809 e 1833, São Paulo recebeu 20.769 escravos novos⁸. Não obstante, segundo dados fornecidos pela polícia da corte, em 1819 apenas 51 cativos teriam chegado à capitania (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a). É impossível que um número tão pequeno de escravos tenha partido do Rio de Janeiro com destino a São Paulo no ano em questão. Com efeito, há lacunas na documentação da polícia da corte para o tráfico interno destinado a São Paulo, principalmente para o período anterior a 1824. Ainda no final da década de 1760, listas nominativas disponíveis para a capitania revelaram expressiva presença de africanos, o que atesta o grande dinamismo econômico da capitania ainda no final do século XVIII, assentado sobretudo na produção açucareira e de alimentos. O desenvolvimento destas atividades atraiu um número cada vez maior de escravos, que, conjugados ao crescimento demográfico da população livre e à existência de solos férteis, conformaram um ambiente propício para o alvorecer, não só das culturas de açúcar e de alimentos, mas também da cafeicultura, potencializando o envolvimento da capitania paulista com o tráfico atlântico ao longo do século XIX (PETRONE, 1968; QUEIROZ, 1977; BACELLAR, 1997; LUNA, KLEIN, 2005, pp. 137-138; GUEDES, 2008; MARCONDES; MOTTA, 2017;).

No circuito mercantil Rio-São Paulo, os municípios de destino eram variados e os fluxos eram mais regulares para Santos, ao genérico “São Paulo”, e para Cananeia, Iguape e Paranaguá a partir de 1816. Neste último caso, um registro informa a partida de “Curitiba por Paranaguá”, o que denota que havia outro percurso do tráfico, terrestre, que ia de Paranaguá, atravessando a serra do mar, até alcançar Curitiba, mas, provavelmente, também até São José dos Pinhais, entre outras paragens paranaenses [**Quadro 1**].

QUADRO 1: Números, trajetos e período das viagens entre Rio de Janeiro e municípios de São Paulo (1809-1833).

MUNICÍPIOS DE DESTINO E/OU TRAJETOS DECLARADOS	NÚMERO DE VIAGENS	PERÍODO/ANOS
São Paulo, sem especificação de município.	1.069	1809-1833, lacuna para 1812
Areias	2	1824
Bertioga	4	1819
Cananeia	36	1816-1832, lacuna para 1825
Curitiba	1	1824
Iguape	126	1809,1816-1831, lacuna para 1830
Itu	2	1817, 1823
Paranaguá	349	1809,1811, 1816-1833
São Francisco do Sul	33	1822-1832
Santos	1.093	1809-1833 lacuna para 1812, 1813, 1815 e 1825
São Paulo por Santos	98	1809-1811, 1816, 1820-1824, 1828, 1830, 1831
São Paulo por São Sebastiao	1	1824
São Paulo por Sepetiba	2	1820, 1821
São Paulo por terra, apenas	98	1820-1831
São Paulo via Parati, por terra	18	1810, 1811,1818, 1822-1824, 1828, 1830-1831
São Paulo via Itaguaí, por terra	437	1809-1830, lacuna para 1812
São Sebastião	181	1809, 1811, 1816-1833
Taubaté	2	1824, 1826
Ubatuba	82	1809, 1813, 1817, 1819; 1822-1833, salvo 1825
Vila Bela da Princesa	2	1822, 1824
Total	3.637	1809-1833 – salvo lacunas

Fonte: Códices 421,424,425 e 390.

O grosso dos cativos não chegava à capitania/província paulista por estradas terrestres, mas, sobretudo, via comércio de cabotagem. O código 390 frequentemente informa o tipo e o nome das embarcações que partiam do Rio de Janeiro para os chamados portos do Sul. Destas, 264 sumacas, 158 bergantins, 86 lanchas, 38 escunas, dois brigues, cinco brigues escunas, três canoas de voga, uma chalupa, duas corvetas, sete galeras, dois iates, dois navios, dois paquetes, seis patachos e três peniches fizeram jornadas aos portos do Sul. Apesar da idiossincrasia na classificação das embarcações, a variedade delas demonstra o intenso fluxo do comércio de cabotagem traficante. Por

isso, a grande maioria dos cativos dirigidos a São Paulo chegara via litoral [Quadro 2].

QUADRO 2: Município de destino dos cativos remetidos do Rio de Janeiro para São Paulo (1809-1833).

	TIPOS DE ESCRAVOS											
	VIAGENS		TOTAL DE CATIVOS		LADINOS		NOVOS		TROUXE		NÃO INFORMA/ OUTROS	
	N	%	N	%	N	% (a)	N	% (a)	N	% (a)	N	% (a)
São Paulo, não especifica município e não há certeza se é a própria cidade de São Paulo.	1.069	29,4	7.359	30,6	384	5,2	6.906	93,8	69	0,9	0	0,0
Areias	2	0,1	11	0,0	—	0,0	11	100,0	—	0,0	0	0,0
Bertioga	4	0,1	12	0,0	—	0,0	—	0,0	—	0,0	12	100,0
Cananeia	36	1,0	51	0,2	6	11,8	4	7,8	—	0,0	41	80,4
Curitiba	1	0,0	1	0,0	1	100,0	—	0,0	—	0,0	0	0,0
Iguape	123	3,4	383	1,6	29	7,6	270	70,5	1	0,3	82	21,7
Itu	2	0,1	3	0,0	3	100,0	—	0,0	—	0,0	0	0,0
Paranaguá	349	9,6	780	3,2	153	19,6	366	46,9	11	1,4	205	32,1
São Francisco do Sul	33	0,9	102	0,4	42	41,2	52	51,0	—	0,0	8	7,8
Santos	1.094	30,1	9.967	41,4	655	6,6	8.734	87,6	110	1,1	468	4,7
São Paulo por Santos	97	2,7	1.185	4,9	40	3,4	1.138	96,0	5	0,4	2	0,2
São Paulo por São Sebastião	1	0,0	2	0,0	2	100,0	—	0,0	—	0,0	0	0,0
São Paulo por Sepetiba	2	0,1	10	0,0	8	80,0	—	0,0	2	20,0	0	0,0
São Paulo por terra, apenas	98	2,7	642	2,7	67	10,4	564	87,9	11	1,7	0	0,0
São Paulo via Parati, por terra	18	0,5	60	0,2	4	6,7	55	91,7	1	1,7	0	0,0
São Paulo via Itaguaí, por terra	437	12,0	2.115	8,8	99	4,7	1.546	73,1	435	20,6	35	1,7
São Sebastião	181	5,0	897	3,7	101	11,3	697	77,7	12	1,3	87	9,7
Taubaté	2	0,1	10	0,0	—	0,0	—	0,0	—	0,0	10	100,0
Ubatuba	82	2,3	454	1,9	58	12,8	377	83,0	5	1,1	14	3,1
Vila Bela da Princesa	2	0,1	40	0,2	1	2,5	39	97,5	—	0,0	0	0,0
Total	3.633	100	24.084	100,0	1.653	6,9	20.759	86,2	662	2,7	964	4,2

Fonte: Códices 421,424,425 e 390. Obs: desconsidera municípios de leitura ilegível. % (a) Percentual entre os tipos de escravos.

O porto/município de Santos recebeu o grosso das viagens saídas do Rio de Janeiro e 41,4% de todos os escravos [Quadro 2]. Considerando apenas 345 viagens com 3.002 cativos novos remetidos em embarcações entre as cidades portuárias, quando foram descritas as embarcações, a média era de 8,7 cativos novos por despacho. Por sua vez, nas 214 partidas para São Paulo por terra com 1.546 cativos novos, via Itaguaí, a média era de apenas três escravos. A média dos que iam para São Paulo por Santos, isto é, via litoral, era de 8,2 cativos novos. Ou seja, as viagens marítimas transportavam muito mais cativos. Santos, portanto, como era de se esperar, dominou as chegadas de cativos que se dirigiam do Rio para São Paulo.

Todavia, é interessante realçar que 437 viagens de “São Paulo por Itaguaí”, “por terra”, conduziram ao todo 2.115 escravos. Entre as 437 viagens, 141 foram aferidas em despachos de escravos. Nestes casos, foram vendidos 595 cativos, dos quais 549 eram novos. O maior despacho terrestre por Itaguaí levou 48 cativos novos em 1813 (421, 4, 99). Por outro lado, em 296 passaportes afere-se que pelo mesmo percurso terrestre passaram 1.520 cativos, dos quais 997 eram novos. Entre os condutores encontrava-se Pedro Gurgel Mascarenhas, homem que mandou 85 cativos, 82 novos e três ladinos. Um tropeiro de bastante barra, com 45 anos de idade, natural e morador de Minas Gerais (421, 5, 286v). Ora, por que um morador de Minas Gerais levava cativos para São Paulo?

É preciso considerar que, naqueles 296 passaportes com percurso terrestre, informa-se a moradia do tropeiro em 280, e em 223 destes o condutor morava em São Paulo (aqui chamados de paulistas). Os paulistas que viajaram por Itaguaí por terra remeteram 1.069 cativos, mas apenas 674 destes eram novos, o que corresponde, respectivamente, a 51% do total de escravos e a 43% dos novos idos para São Paulo. Por seu turno, meros 37 tropeiros residentes em Minas Gerais (aqui chamados mineiros), que correspondem a apenas 16% dos tropeiros paulistas, e que teriam ido para São Paulo via Itaguaí por terra, conduziram 189 cativos novos, o que equivale a 28% dos novos levados pelos paulistas. Essa desproporção sugere dois aspectos. Em primeiro lugar, parte do tráfico de cativos no circuito Rio-São Paulo era feita por traficantes paulistas, mas outra fatia do negócio, talvez a maior, não ficava em suas mãos. Em segundo, talvez parte dos mineiros que declarava viagem para São Paulo por Itaguaí ia para outras paragens, e os motivos logo veremos.

A possibilidade de “desvio” no caminho talvez fosse menor entre os que iam por mar com destino a Santos ou a outras cidades litorâneas. Embora houvesse portos clandestinos, parece que a operação do negócio via cabota-

gem sujeita a naufrágios e correntes marinhas tornava o trajeto mais direcionado e preciso. A perda seria maior em caso de naufrágios porque as embarcações levavam, em média, mais cativos do que os tropeiros que conduziam escravos a pé.

Decerto, nem tudo que chegava a Santos saía do Rio de Janeiro. Assim, não poucas embarcações aportaram na área litorânea paulista durante a vigência do tráfico atlântico, e, se o fluxo marítimo no início do século XVIII era de movimentos esporádicos, muito suplantado pela preponderância do porto fluminense, no virar do setecentos o desenvolvimento econômico e demográfico da capitania viabilizou a criação de um comércio negreiro regular e direto com a África, especialmente com Moçambique (MARCONDES; MOTTA, 2017, p. 30).

Obviamente, este fluxo direto com a África pelo porto de Santos escapou aos passaportes e despachos da polícia da corte, mas os cativos vindos da África Oriental (Moçambique) giravam ao redor dos 15% dos desembarcados no porto fluminense e se fazem mais atuantes no tráfico a partir da proibição do comércio de cativos ao Norte da Linha do Equador, em 1815. A região congolana, principalmente os portos de Luanda, Benguela, Ambriz, Loango Molengo e Cabinda, foi a grande fornecedora de cativos para o Sul-Sudeste do Brasil entre 1790 e 1850 (FLORENTINO, 1997; SLAVES VOYAGES, <https://www.slavevoyages.org/>), majoritariamente desembarcados no porto carioca.

Por isso, a documentação da polícia da corte também demonstra que o porto de Santos se configurou como principal porta de entrada e saída de muitas mercadorias e de cativos na troca mercantil Rio-São Paulo. No período de alavancamento da produção açucareira (último quartel do século XVIII), no *boom* cafeeiro (primeira metade do século XIX) e na sempre presente lavoura de alimentos paulistas, a importância de Santos era incontestável, e a maioria dos cativos saídos do Rio de Janeiro rumo à capitania/província de São Paulo foi primeiro endereçada a esta cidade portuária. De Santos, os cativos partiam para diversas paragens paulistas, tal como se ia de Paranaguá a Curitiba.

Renato Marcondes e Flávio Motta (2017) fornecem um bom exemplo, por meio de cartas e relatos do grande comerciante paulista Antônio da Silva Prado, do redirecionamento do porto de Santos no tráfico interno paulista no início da década de 1820. Em 1821, Prado escreveu correspondência a vários destinatários em Itu, Sorocaba, Piracicaba, Campinas e Taubaté, para divulgar a disponibilidade de escravos novos no mercado. Os comerciantes de tais municípios deveriam repassar a informação a outros interessados para que fossem adquirir cativos recém-chegados em Santos, onde Prado os aguarda-

ria para conferir número, condições e necessidades de tratamento aos cativos (MARCONDES; MOTTA, 2017, p. 30). Negreiros chegavam ao porto fluminense, de onde se dirigiam para Santos, como fez a embarcação N. S. Conceição Esperança em fevereiro de 1822. Em Santos, escravos eram recolhidos na casa do “Tororó” e, após serem examinados e mantidos em quarentena, eram colocados à mostra a potenciais compradores (MARCONDES; MOTTA, 2017, p. 30).

Bem antes do crescimento do tráfico oitocentista, no entanto, já havia desembarques em Santos. Os primeiros registros de desembarques em portos paulistas datam de 1718-1719, quando duas embarcações ancoraram no município e descarregaram pouco mais de 200 cativos. Pode ser que parte desses cativos do limiar do século XVIII se dirigisse para as minas de Cuiabá, cujas jazidas foram descobertas em 1719, posto que a capitania paulista, para o trabalho em suas lavouras, alimentava-se muito de cativos indígenas vindos de Mato Grosso e Cuiabá (GODOY, 2002). Mas, ao longo dos anos, paulatinamente, os números do trato negreiro africano se ampliaram e seus efeitos se espalharam pela capitania/província já no início do século XIX, quando a presença de africanos podia ser notada em todas as áreas e atividades paulistas (LUNA; KLEIN, 2000, p. 79). Por volta de 1830, mais de 80 viagens foram registradas no banco de dados Slave Trade (SLAVE VOYAGES, <https://www.slavevoyages.org/>), com cerca de 40 mil escravos desembarcados em Santos, São Sebastião, Ubatuba e Cananéia. Os números se tornam ainda mais relevantes quando se contam outros desembarques na província, mas sem destino específico, com cifras que alcançaram quase 100 mil cativos (MARCONDES; MOTTA, 2017, p. 30).

Certamente, os quase 1,5 milhões de desembarques de cativos nos portos do Sudeste do Brasil entre 1790 e 1850 (SLAVE VOYAGES, <https://www.slavevoyages.org/>), incluídos os 100 chegados em portos paulistas, confirmam a supremacia do porto e cidade do Rio de Janeiro como principal ponto de chegada da África e como principal ponto de partida do tráfico interno de cativos para a capitania/província de São Paulo, remetidos principalmente para Santos. Não há, igualmente, dúvida sobre a capacidade da capitania/província paulista em criar demanda no comércio interno de cativos, e para melhor entender esta dinâmica de funcionamento do tráfico no circuito Rio-São Paulo, entre os anos de 1809-1833, os documentos emitidos pela polícia da corte foram agrupados de acordo com o número de viagens/remessas e de escravos nelas transportados. Quantas viagens foram realizadas, quantos escravos eram enviados em cada viagem/remessa, quantas pessoas participaram do negócio?

Estrutura do negócio e trapaças do comércio de escravos no eixo Rio-São Paulo

No conjunto das remessas de cativos, prevaleceram as de pequeno porte, com um ou dois escravos, pois representaram 40,6% do total das remessas, mas concentraram apenas 5,3% dos mancípios. Envios intermediários, de 11 a 30, corresponderam a 18,4% e abarcaram 30,7% dos escravos. Menos recorrentes, grandes envios (acima de 30) atingiram meros 9,2% das saídas e transportaram 48,4% dos cativos [Tabela 3]. Com efeito, em apenas em oito viagens (0,4% do total) houve despachos com 100 ou mais mancípios, mas estes poucos envios responderam por 998 (4,8%) escravos, índice bem próximo das 780 remessas com até dois cativos.

Em suma, a estrutura operacional do negócio do comércio interno de cativos no circuito Rio de Janeiro-São Paulo era, proporcionalmente, concentrada, sobretudo, entre as remessas com mais de 30 cativos, mas predominaram remessas varejistas com poucos cativos.

TABELA 3: Escravos novos por despachos enviados para São Paulo (1809-1833).

ESCRAVOS POR REMESSAS	NÚMERO DE REMESSAS	%	NÚMERO DE ESCRAVOS	%
1 a 2	780	40,6	1.101	5,3
3 a 5	367	19,1	1.374	6,6
6 a 10	243	12,7	1.870	9,0
11 a 15	149	7,8	1.860	9,0
16 a 20	87	4,5	1.577	7,6
21 a 30	117	6,1	2.928	14,1
31 a 40	61	3,2	2.145	10,3
41 a 50	33	1,7	1.492	7,2
Mais de 51	83	4,3	6.422	30,9
Total	1.920	100	20.769	100,0

Fonte: Códices 390, 421, 424 e 425. Ver também; BÔSCARO 2020.

Interessante observar que, enquanto despachos de um a dez cativos deixavam o Rio de Janeiro com destino aos mais variados locais da capitania/pro-

víncia paulista, grandes despachos foram comumente enviados a Santos, o que reforça a ideia de que este porto recebia parte considerável dos escravos que chegavam à capitania/província paulista via comércio de cabotagem com o Rio de Janeiro. O lastro dos navios comportava muito mais cativos do que cada viagem a pé para São Paulo. Isto significa que no topo, em termos operacionais, o negócio de comprar e vender gente para a capitania/província de São Paulo exigia uma estrutura concentrada de despachos.

Contudo, é preciso atentar para as armadilhas da documentação. Em trabalho anterior (FRAGOSO, FERREIRA, 2001a), observa-se que, entre 1815 e 1821, os tropeiros residentes em Minas (mineiros) eram maioria em todo o período, mas a partir de 1813 sua presença cresceu sobremaneira. De 1813 em diante, como se percebe na tabela 4, o destino do tropeiro mineiro era, com frequência, a capitania do Rio de Janeiro. Deste modo, entre 1815 e 1821, quando a capitania fluminense foi a maior área de demanda por escravos, 37,8% dos mineiros iam para a capitania fluminense, ou seja, 37,8% dos mineiros conduziram comboios dentro da capitania fluminense. Estes mineiros conduziram 12.787 escravos para as mesmas terras fluminenses, o que pareceu suspeito, sobretudo porque, no mesmo período, os tropeiros da capitania do Rio responderam por apenas 8.269 escravos despachados para as mesmas paragens fluminenses.

TABELA 4 : Mineiros que partem com escravos com destino à capitania do Rio de Janeiro frente ao total de sujeitos residentes em Minas (1809-1822).

ANO	MINEIROS PARA O RIO DE JANEIRO	%	TOTAL DE MINEIROS	TOTAL DE ESCRAVOS	ANO
1809	10	1,8	542	28	1809
1811	12	2,8	423	42	1811
1813	263	30,2	872	861	1813
1814	130	44,0	295	453	1814
1815	362	50,4	718	1.636	1815
1816	392	39,5	992	1.800	1816
1817	645	43,1	1.497	2.222	1817
1818	789	43,2	1.824	2.714	1818
1819	589	30,8	1.910	2.071	1819
1820	427	27,4	1.560	1.497	1820
1821	211	39,2	538	847	1821
1815-21	3.415	37,8	9.039	12.787	1815-21
1822	295	24,3	1.212	948	1822
Total	3.710	36,1	10.251	13.735	—

Fonte: Códices 390, 421 e 425; FRAGOSO, FERREIRA, 2001a.

Igualmente, notamos que 48,5% dos tropeiros mineiros que foram para áreas da capitania do Rio de Janeiro, levando ou não escravos, conduziram-se exclusivamente para um único município fluminense, Resende. Por isso, desconfiamos da participação dos tropeiros mineiros. Algumas pistas elucidam o que os fez deixar de ir, ao menos na proporção em que para ela viajavam, sobretudo a partir de 1822 (FRAGOSO, FERREIRA, 2001a).

Pelo uso de outro *corpus* documental – no caso, a própria legislação da Intendência de Polícia – averigua-se que, em 1820, o imposto a ser pago por passaporte para Resende era de \$040, e para ‘as terras minerais’, \$160. Infelizmente, não há na fonte uma definição clara do que se entendia por ‘terras minerais’⁹. Porém, sendo ou não as das Gerais, em 14 de novembro de 1822, o imperador atendia a uma reivindicação das pessoas que vinham da província mineira, e também da paulista, que não queriam retirar mais de uma guia de trânsito nas estradas que as ligavam ao Rio de Janeiro, o que representava mais ônus com impostos. Atendendo os reclames, uma decisão do imperador, a de número 135, estabeleceu o seguinte:

Atendendo S. M. o Imperador aos graves incômodos que sofrem as pessoas que transitam da Província de Minas Gerais e São Paulo para esta do Rio de Janeiro, em serem obrigados a tirar nesta Corte novas guias quando se retiram, bem que se achem munidas que se lhes passam nos registros da Paraiibuna ou Rio Preto. Manda o mesmo A. S. pela Secretaria de Estado dos Negócios do Império, que o Intendente Geral da Polícia faça cessar o uso de se passarem as ditas novas Guias; e que nas que lhe forem apresentadas ponha gratuitamente a nota seguinte — Visto — Cunha — para que possam as referidas servir-se delas na sua volta **sem novas despesas (...)** (Grifos nossos)¹⁰.

A ‘Decisão 135’ ajuda a compreender a ridícula participação de São Paulo e a pouca expressão de Minas Gerais no trânsito de tropas entre 1815 e 1821 e, da mesma maneira, explica o predomínio de ‘tropeiros’ mineiros na província fluminense (FRAGOSO, FERREIRA, 2001a). O preço do passaporte e a mentira em declarar destino para Resende fizeram toda a diferença.

Ora, vimos que, proporcionalmente, os mineiros também controlavam parte significativa do fluxo dos que iam para São Paulo por terra, via Itaguaí. Pelo exposto, caso a legislação anterior a 14 de novembro de 1822 tenha gerado ‘sub-registros’ nos livros da intendência de polícia, estas distorções são, na verdade, um excelente material para o estudo das negociações entre tropeiros e oficiais da polícia da corte nas rotas do comércio interno. A distor-

ção, nestas condições, revela mecanismos cotidianos de funcionamento do mercado interno do oitocentos (FRAGOSO, FERREIRA, 2001a). Tratava-se não de um mercado baseado na lei da oferta e da procura, mas permeado por relações de pessoalidade e de negociação política (POLANYI, 2000).

Itaguaí era também um dos caminhos para São Paulo, por mar ou por terra, mas, como afirmamos, muito provavelmente nem todos que declaravam ir para São Paulo por Itaguaí se destinavam à província paulista. Isto não quer dizer que, ao declararem seus destinos, os mineiros mentissem mais ou menos que os fluminenses ou paulistas (todo mundo mente), mas sugere que paragens da província fluminense, como Itaguaí e Resende, eram “pontos de mentira” e de entroncamento de rotas negreiras internas para São Paulo e Minas Gerais. A mentira coletiva que saía da boca de muitos homens, talvez com conivência de funcionários da polícia, indica uma possibilidade, um ponto de apoio nas rotas do tráfico de cativos. Os “mentirosos” eram muitos, mas não dominavam o mercado interno para São Paulo, ou porque não se destinavam a esta capitania/província, ou por questões de financiamento, ou de mercado preferencial.

Traficantes no circuito Rio-São Paulo

Pari passu à concentração de cativos nas grandes remessas, permanecer na atividade por muito tempo também era para poucos. Sem dúvida, como já realçado, o comércio interno de cativos, como o atlântico, era a um só tempo um negócio concentrado e pulverizado, haja vista o quase monopólio de grandes traficantes e o largo predomínio da atuação de comerciantes eventuais (FLORENTINO, 1997; FRAGOSO; FERREIRA, 2001a). Não foi diferente no circuito Rio-São Paulo. Identificamos 1.246 homens que remeteram escravos novos ou partiram com eles para a capitania/província de São Paulo. Como era de se esperar pelo que afirmamos sobre a estrutura dos despachos, o número de remessas por pessoa e o tempo de permanência dos vendedores tendeu a ser pequeno.

Cabe realçarmos que não se trata de contemplar todos os comerciantes de escravos presentes nos códices da polícia, mas apenas os que expediram cativos novos para São Paulo, sem que isto signifique dizer que estes não venderam em outras capitanias/províncias. Logo, os mercadores, as vezes em que participaram do negócio [Tabela 5] e os seus períodos de per-

manência na atividade [Tabela 6], dizem respeito apenas ao fluxo Rio-São Paulo. A tabela 5 demonstra que a grande maioria dos traficantes (76,4%) só remeteu cativos uma vez, mas, como o negócio era varejista, esse enorme contingente respondeu por 42,3% dos cativos novos. Apenas 32 (2,6%) comerciantes enviaram cativos por mais de quatro vezes, porém despacharam 26,4% dos novos.

Estes números significam que o comprometimento social com o tráfico de cativos era amplamente compartilhado. Aliás, remeter escravos apenas uma vez nem sempre significava vender poucos escravos, ainda que a média de escravos aumentasse conforme se ia da menor à maior frequência na terceira perna do tráfico paulista. Por exemplo, entre os 952 mercadores de apenas uma remessa, 740 (77,7%) venderam de 1 a 10 escravos; 96 (10,1%), de 11 a 20; 85 (8,9%), de 21 a 50; e 31 (3,2)%, mais de 50. Numa tacada só, em 5 de outubro de 1830, Luís Antônio Macedo mandou 198 escravos (424, 5, 57).

O inverso era menos recorrente, se se trata dos que participaram do mercado mais de cinco vezes. Entre os 32 comerciantes com cinco ou mais remessas estava o campeão dos que venderam mais cativos para São Paulo, José Carneiro da Silva Braga, que, em 12 viagens, vendeu 755 cativos, 62,9 em média. As 12 viagens de José da Silva Braga ocorreram entre 9 de março de 1822 e 13 de julho de 1829 (88 meses), o que o coloca entre os que permaneceram mais tempo na atividade de vender gente em São Paulo.

Tal como frequência no mercado nem sempre era sinônimo de quantidade de escravos vendidos, a permanência prolongada na atividade também nem sempre conotava mais escravos vendidos. Havia casos de mercadores com períodos dilatados entre as operações, mas com poucos escravos vendidos. Manoel Cornélio Santos vendeu cativos a primeira vez em 2 de julho de 1822, e a última em 11 de abril de 1831 (quase nove anos), mas apenas 14 cativos novos nas cinco vezes em que atuou entre aquelas datas (390, 2, 37v; 390, 6. 60; 421, 23, 115v; 424, 1, 19; 424, 5, 143). Casos similares a estes talvez nem fossem tráfico de cativos, mas apenas a busca de novos escravos pelo próprio senhor.

Porém, tinha gente especializada no negócio que permaneceu nele por considerável tempo, como o aludido Silva Braga e Antônio Tertuliano dos Santos. Não dispomos de muitas informações sobre o primeiro, mas as encontramos um pouco mais para dos Santos, que em 77 remessas (o campeão da tabela 5) alienou 618 cativos novos na capitania/província. Quem era ele?

TABELA 5: Número de remessas de escravos novos realizadas por comerciantes (São Paulo, 1809-1833).

REMESSAS/ VIAGENS	COMERCIANTES		ESCRAVOS		
	NO.	%	NO.	%	MÉDIA
1	952	76,4	8.762	42,3	9,2
2	185	14,8	3.655	17,6	19,8
3	54	4,3	1.674	8,1	31,0
4	23	1,8	1.153	5,6	50,1
5 a 10	26	2,1	2.718	13,1	104,5
11 a 20	3	0,2	954	4,6	318,0
34 e 35	2	0,2	1.185	5,7	592,5
77	1	0,1	618	3,0	618,0
Total	1.246	100,0	20.719	100,0	16,6

Fonte: Códice 390; Códice 421; Códice 424 e Códice 425.

Observação: Nenhum comerciante realizou entre 21 e 33 viagens, nem entre 36 e 76. A tabela exclui poucos casos com margem a dúvidas.

TABELA 6: Permanência no comércio de cativos no eixo Rio-São Paulo (1809-1833).

PERMANÊNCIA NO NEGÓCIO (EM MESES)	COMERCIANTES		ESCRAVOS		
	NO.	%	NO.	%	NO.
1	78	26,9	1.083	9,1	13,9
2	10	3,4	203	1,7	20,3
3	4	1,4	106	0,9	26,5
4	5	1,7	163	1,4	32,6
5 a 10	24	8,3	501	4,2	20,9
11 a 24	46	15,9	1.265	10,6	27,5
25 a 48	48	16,6	2.218	18,6	46,2
49 a 120	63	21,7	4.837	40,5	76,8
121 a 240	12	4,1	1.571	13,1	130,9
Total	290	100,0	11.947	100,0	41,2

Fonte: Códice 390; Códice 421; Códice 424 e Códice 425. Observação: A tabela exclui poucos casos com margem a dúvidas e os que realizaram apenas uma remessa.

Antônio Tertuliano dos Santos, homem de negócio estabelecido no Rio de Janeiro, atuou no tráfico interno de escravos entre Rio de Janeiro e São Paulo, pelo menos, de 1822 a 1830, período no qual realizou pequenos, médios e grandes despachos, o menor com um, e o maior com 64. Operava, sobretudo, no circuito mercantil Rio-São Paulo, mas também negociou cativos para Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro. Para as duas primeiras capitânicas/províncias apenas efetuou pequenos envios, com um ou três trabalhadores. Com destino à província fluminense, concretizou cerca de 20 viagens, por meio das quais fez conduzir 143 cativos, 130 deles recém-chegados da África, aos municípios de Campos, Resende e São João Marcos, mas na maior parte das vezes seguiu em direção a Parati, local para onde conduziu 57 novos, talvez daí os cativos fossem para São Paulo ou Minas. Não obstante o número de envios e tempo de permanência neste circuito, para o Rio de Janeiro somente realizou um despacho de porte médio, com 14 mancipios, e todos os demais incluídos na “categoria” de pequenas remessas (BÔSCARO, 2020).

Ressaltamos, antes, que sair para Resende ou Parati podia ser um trajeto da viagem entre Rio e São Paulo. Ainda assim, efetiva e explicitamente, Tertuliano dos Santos realizou viagens com 50 ou mais escravos apenas para São Paulo, como em 1830, quando do Rio de Janeiro remeteu 64 novos, e a despeito de muitos registros não mencionarem o município, sabemos que se deslocou em direção às cidades litorâneas de Santos, São Sebastião, Ubatuba e Iguape (BÔSCARO, 2020). Apenas duas vezes foi para “São Paulo por terra”.

Ainda em meados do século XIX, Antônio Tertuliano dos Santos, “negociante do Rio de Janeiro”, também realizava comércio de cativos e era credor em Rio Claro, Paraibuna e Iguape (GRAHAM, 2005, pp. 33 e 101-102; VALENTIM, 2006, pp. 35-36 e 255). Ademais, além de fornecer escravos via porto/cidade do Rio de Janeiro, vendia açúcar da vila de Porto Feliz na corte imperial, pois a safra de 1834 para 1835, pertencente a Manoel Martins Bonilha, foi vendida por Tertuliano dos Santos¹¹, o que ajuda a confirmar que a maior parte do açúcar produzido em São Paulo era alienada no Rio de Janeiro (PETRONE, 1968, pp. 167-178; KLEIN; LUNA, 2005, pp. 31 e 59).

Nas listas nominativas de habitantes de Porto Feliz, de 1824, o parceiro de Tertuliano dos Santos, Manoel Martins Bonilha, foi reconhecido como “negociante de escravos” (2ª Cia, fogo 76). Branco de 32 anos de idade, era casado com Maria Dias de Almeida, alferes de 1813 a 1815, e tenente de 1818 a 1829. Em certos anos era apenas negociante, em 1829 era “senhor de engenho”. Em 1826, conforme um despacho de escravos emitido pela polícia da corte, Bonilha remeteu 36 cativos novos para São Paulo, o que coloca o ne-

gociante de gente no seletto grupo dos que enviaram mais de 30 cativos (424, 1, 92). De fato, antes de se tornar senhor de engenho, fora um “negociante de escravos”, como asseveram as listas nominativas portofelicenses [Quadro 3].

QUADRO 3: O Alferes/Tenente Manoel Martins Bonilha.

ANO	CIA.	FOGO	OCUPAÇÃO	ESCRAVOS NO DOMICÍLIO
1813	1	131	Vive de suas lavouras	7
1815	1	50	Negociante de fazenda seca	7
1818	1	19	Negociante	7
1820	1	10	Negociante	7
1824	2	76	Negociante de escravos	9
1824	6	129	Senhor de engenho	21
1829	6	133	Senhor de engenho; “na presente ocasião se acham os escravos sem feitor, e o sargento miliciano Martins, cuidando em fábrica de fazer açúcar neste distrito [de Pirapora]”	53

Fonte: LNPF. Em todos os anos estava casado com Maria Dias Amaral.

Pode ser que a ida de Bonilha à corte, de onde trouxe 36 cativos em 1826, visasse abastecer sua casa com mão de obra, e não mercadejar cativos, uma vez que o número deles em suas posses mais que dobrou de 1824 para 1829; ele estava sem feitor e cuidava de sua fábrica, do governo dos escravos, em 1829. Mas nada disso o impediu de ser reconhecido como negociante de escravos na vila, e o ser senhor de engenho e comerciante de gente não são possibilidades mutuamente excludentes. Martins Bonilha buscara cativos no Rio de Janeiro e era ligado a Antônio Tertuliano dos Santos, ambos mercados de gente, algo muito comum naquela sociedade. Porém, provavelmente abandonado o tráfico de gente (mais lucrativo) pelo negócio de senhor de terras e homens, atividade menos lucrativa, mas que fazia dele senhor de terras e de homens, ideal de uma sociedade arcaica. (FRAGOSO; FLORENTINO, 1993).

Na verdade, Tertuliano dos Santos mantinha estreitas relações comerciais com Porto Feliz, ele ligava a vila ao Rio de Janeiro via escoamento de açúcar e tráfico de cativos. Além de escoar açúcar de Martins Bonilha, Tertuliano vendeu escravos ao senhor portofelicense pardo forro Joaquim Barbosa Neves, que mesclava investimentos no comércio e na produção

de açúcar (GUEDES, 2008, pp. 303-304). Joaquim Barbosa Neves, homem de “abundosos bens”, detinha fortuna de 21:113\$914 réis em 1828, ocupava o posto de alferes e, segundo declarou em testamento, devia ao também alferes Antônio Tertuliano dos Santos o valor de 1:400\$000 réis. O débito provinha de “remessas mais por via de meu correspondente de Santos, Francisco José Barroso, em ajuste de contas de dez escravos que a prêmio recebi”.¹² Neste ano, Tertuliano vendera 42 cativos novos em São Paulo. Se Joaquim os comprou nesse ano, absorveu mais de $\frac{1}{4}$ dos escravos alienados pelo traficante estabelecido no Rio de Janeiro, o que atesta o vínculo de Tertuliano com a vila de Porto Feliz.

Porém, Tertuliano atuava simultaneamente em outros circuitos mercantis do tráfico interno paulista. O seu correspondente na vila de Santos, mencionado pelo pardo forro Joaquim Barbosa Neves, Francisco José Barroso, provavelmente é o mesmo homem descrito em um passaporte emitido em 20 de fevereiro de 1819. Natural de São Paulo, de 22 anos de idade, José Barroso declarou que ia para Resende, município localizado a cerca de meio caminho entre as cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, e levou consigo um cativo que trouxe (421, 12, 10). O fato de haver apenas uma única viagem de Barroso registrada pela polícia parece confirmar a informação dada pelo pardo forro senhor de escravos Joaquim Barbosa, segundo a qual Barroso era “correspondente de Santos”. O correspondente, situado em Santos, não devia fazer muitas viagens ao Rio de Janeiro.

Naquela década de 1830, no circuito mercantil Rio de Janeiro-Porto Feliz, que passava por Santos, o pardo forro Joaquim Barbosa Neves comprou mais de $\frac{1}{5}$ de seus 41 escravos a Tertuliano, isto é, adquiriu-os a um mercador do Rio de Janeiro. Joaquim Neves, comerciante local em Porto Feliz, tinha 58,5% de seus bens em escravos e apenas 20,2% em imóveis; 7,6% em dívidas ativas e 4% em fazendas de sua loja. Seu passivo de 5:202\$300 representava 25% de sua fortuna, dos quais 86,9% eram provenientes da aquisição de escravos.

A dívida do produtor de açúcar pardo forro com comerciantes de cativos exemplifica uma dependência do setor produtivo para com o setor mercantil de forma mais ampla, nomeadamente dívidas oriundas do fornecimento de mão de obra escrava. Joaquim Barbosa recebeu de Tertuliano os escravos a “prêmio”, ou seja, adiantado. Assim, muito provavelmente a praça do Rio de Janeiro era responsável por grande parte das dívidas e da reprodução da escravidão em vários municípios do Sul-Sudeste. Com efeito, em termos de reprodução da escravidão e do tráfico, o Rio de Janeiro também era capital.

No entanto, Joaquim Barbosa Neves também devia, por crédito, seis escravos comprados em São Paulo ao capitão João Manoel da Silva, como disse em testamento. Um certo João Manoel da Silva despachou um escravo para Santos em 7 de outubro de 1824 (390, 4, 73v), um típico pequeno, talvez eventual, mercador de escravos. Isto indica dívidas de senhores portofelicenses com mercadores de almas estabelecidos em Santos, bem como novamente confirma que grande parte dos cativos da vila de Porto Feliz remetidos pela praça mercantil de Santos aportavam primeiro no Rio de Janeiro. Mais do que isso, sugere que, entre grandes mercadores, como Tertuliano dos Santos, e uma multidão de pequenos vendedores de cativos, vilas da capitania/província de São Paulo dependiam do crédito de negociantes de cativos. Destarte, como demonstram despachos e passaportes de 1824 e 1830, período de maior representatividade dos despachos de escravos (FRAGOSO; FERREIRA, 2001a), a capitania/província paulista teria recebido 19.021 (8% do total) escravos novos (africanos) expedidos pela cidade do Rio. Entre 1809 e 1833, a par da lacuna dos despachos e passaportes para São Paulo, não foi nada desprezível a importação desta capitania/província, 25.719 (15,9%), o que reflete o dinamismo de seu sistema agrário na primeira metade do século XIX e o débito de produtores para com traficantes que atuavam na (ou a partir da) praça carioca, cidade, decerto, de onde se originava maior parte da população cativa de Porto Feliz, vila com mais cativos africanos do que crioulos, mormente a partir de 1815 (GUEDES, 2008, capítulo 3).

As dívidas de Joaquim Barbosa Neves com o comerciante de cativos Antônio Tertuliano dos Santos e com João Manoel da Silva revelam que o adiantamento do crédito, de fato, fazia com que “os homens de engenho trabalhassem muito para pagar escravos”, como dissera o procurador da câmara da vila de Itu, vizinha a Porto Feliz, ainda em 1799¹³. Portanto, os argumentos do procurador do Senado de Porto Feliz, mesmo exagerados, sobre a montagem e reprodução da mão de obra escrava da lavoura canavieira na vila talvez não fossem desprovidos de fundamento, no sentido da dimensão do crédito dos comerciantes necessário àquela atividade produtiva, principalmente o papel crucial dos negociantes de escravos. Joaquim Barbosa Neves era dos poucos da vila de Porto Feliz a senhorear mais de 40 escravos. Ele mesclou comércio e lavoura açucareira e, ainda que não fosse reconhecido como senhor de engenho, investiu no negócio de açúcar. De 1815 a 1828 era alfaiate, tinha loja de fazenda seca e tirou licenças comerciais na câmara municipal. Em termos de investimento, permaneceu na lide comercial, na medida em que sempre fora descrito com alusão a ela em listas nominativas

de habitantes, porém também fez inversões na atividade canavieira, já que possuía entre seus bens um sítio e terras com “casas de moradas com engenho e fábrica de açúcar e formas de pau”. Escravos, parte considerável de sua fortuna, também foram gradativamente adquiridos. Em 1813, tinha dois cativos, três em 1815, sete em 1818, oito em 1820, 12 em 1824. Até aí, a compra se deu a passos não tão largos, mas, em 1828, 13 anos depois da primeira vez em que apareceu nas listas como comerciante, Neves era senhor de 41 escravos (GUEDES, 2008, p. 302).

Outros moradores de Porto Feliz realizaram percurso econômico similar ao do pardo forro Joaquim Barbosa Neves, mas isto não quer dizer que sempre ocorria a transmutação do comerciante em senhor de engenho. Nem sempre vingava uma especialização socioeconômica, havia negócios familiares pulverizados. Podia ser que um membro da família fosse comerciante e o outro, senhor de engenho. Manoel Martins Bonilha provavelmente era filho de Salvador Martins Bonilha¹⁴, que se manteve como senhor de engenho durante a primeira metade do século XIX¹⁵. Ao que tudo indica, a família conjugou comércio com a atividade açucareira. O mesmo fizeram os pardos Plácido e Salvador das Neves, pai e filho, respectivamente. Para certas famílias, isto deve ter sido importante para a manutenção do título de senhor de engenho ao menos para um de seus membros. Plácido das Neves era senhor de engenho, exceto em 1843, *agricultor*, mas o filho sempre realizava comércio e saldava dívidas do pai (GUEDES, 2008, capítulo 5). Noutros casos, quando não operava com a família, um senhor de engenho diversificava atividades. Antônio Proença era dono de uma loja de fazenda seca, plantava mantimento para seu gasto e ainda vendia efeitos da terra¹⁶.

Seja como for, conjugando atividades ou não, pode-se afirmar que o “giro do comércio” era forte em Porto Feliz mesmo depois da fase de montagem da lavoura canavieira, tal como em outras searas¹⁷, e vigoravam dívidas de senhores de engenho ou de plantadores de cana de partido para com o setor mercantil, principalmente com comerciantes de gente da praça do Rio de Janeiro.

Mas será mesmo que os cativos pesavam muito na principal atividade agrária de Porto Feliz a ponto de tornar a vila dependente do Rio de Janeiro? Ao analisar inventários *post-mortem* de 38 senhores de engenho, nota-se que geralmente a mão de obra representava o maior investimento (GUEDES, 2008, capítulo 1). Nas duas primeiras décadas do século XIX, a maior parte dos cativos chegou do Rio de Janeiro (PETRONE, 1968, pp. 114-115), mas passaportes e despachos da polícia da corte confirmam que o Rio continuou a

enviar cativos para a província paulista, pelo menos até 1833, e certamente também na década de 1840, quando o tráfico atlântico de cativos cresceu enormemente (FLORENTINO, 1997).

Quais os circuitos e as formas de atuação do comércio interno de cativos numa vila interiorana, distante do Rio de Janeiro?

Embora informações sobre este comércio para Porto Feliz não estejam tão presentes nas listas de habitantes e nos mapas de importação da vila, elas deixam ver que o município comprava escravos no Rio de Janeiro, em Santos e em São Paulo. No domicílio (fogo) encabeçado por Alexandre Pires de Campos, além de seus oito escravos, acrescentam-se três africanos, “todos de suas nações”, comprados em 1805 a Estanislau José de Oliveira, morador na cidade de São Paulo¹⁸. Ainda em 1805, no fogo do capitão-mor Francisco Correa de Moraes Leite, além de 26 escravos, havia mais quatro “de suas nações que mandou buscar no Rio de Janeiro”¹⁹. Se mandou buscar significa que havia contatos entre a vila interiorana paulista e a cidade portuária do Rio de Janeiro, contato intermediado, ou não, por Santos ou São Paulo. Por sua vez, sem intermediários, Francisco de Oliveira Setúbal, em 1803, “vivia de seu negócio de comprar escravos no Rio de Janeiro e vender nesta vila”, atividade pela qual foi reconhecido até 1813. A expressão “viver de seu negócio de comprar escravos no Rio de Janeiro e vender nesta vila” sublinha que a reprodução da escravidão em Porto Feliz via tráfico tinha como referência o porto carioca.

QUADRO 4: Os Setúbal nas Listas Nominativas de Porto Feliz.

ANO	FOGO	NOME	CIA	NATURAL	IDADE	OCUPAÇÃO	ESCRAVOS
1803	33	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	Setúbal	52	Vive do negócio de comprar escravos no Rio Janeiro e vender nesta vila	14
1805	31	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	Setúbal	57	Vive do negócio comprar e vender escravos	15
1808	5	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	ni	60	Vive de seu negócio vender escravos comprados no Rio de Janeiro	17
1810	5	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	ni	62	Vive de seu negócio de comprar escravos no Rio Janeiro e vender nesta vila. Seu filho Francisco saiu a negócio para as minas do Cuiabá e levou o escravo Adão crioulo	16
1813	77	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia		61	Vive de negociar escravos	13
1815	108	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	Setúbal	63	Agricultor	19
1818	74	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	ni	66	Agricultor	18
1820	7	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	Lisboa	68	Vive suas lavouras	23
1824	6	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	Setúbal	73	Lavrador	26
1829	9	Francisco Oliveira Setúbal	2 cia	Setúbal	78	Lavrador	23
1843	187	Francisco Oliveira Leite Setúbal (é filho do anterior)	3º Q	ni	48	Negociante	6

Fonte: LNPF.
ni = não informa.

QUADRO 5: Os Setúbal nos Despachos e Passaportes.

CÓD	VOL	PÁG	DATA	VIAGEM	ORIGEM/ DESTINO	NOME	TOTAL	LADINOS	NOVOS	TROUXE	CAMARADAS
421	16	309	16/07/1822	Parte	São Paulo por Itaguaí	Francisco de Oliveira Leite, 26 anos, natural e morador em São Paulo, estatura ordinária, rosto comprido, de bastante barba.	22		19	3	1
424	2	242	22/05/1828	Despacha	São Paulo	Francisco de Oliveira Leite	39		39		
419	2	185	25/09/1830	Vem de	São Paulo pelo registro de Itaguaí	Francisco de Oliveira Leite Setúbal	2	2			Joaquim Silvano de Oliveira, e os ladinos Crispim Mina e José pardo
421	21	173	22/05/1828	Despacha	São Paulo	Francisco de Oliveira Leite Setúbal	39		39		

Fonte: ANRJ-Despachos e Passaportes.

Com efeito, viver do negócio de comprar e vender gente no comércio interno não era para muitos, ao menos não se permanecia na atividade por muito tempo, mas os Franciscos Oliveira Setúbal²⁰ se prolongaram por ao menos 40 anos no negócio. Pai português e filho natural de São Paulo, o empreendimento foi familiar e geracional. Pelas listas nominativas, tudo indica que o pai já não mais participava da atividade em 1815, quando foi reconhecido como agricultor e seu número de cativos se avolumou. O filho o substituiu no negócio de carregar gente.

Ainda em 1810, o filho, Leite Setúbal, saiu para Cuiabá com o escravo crioulo Adão e parece que iniciou a atividade traficante em tenra idade, por volta dos 14 anos, porque, em 16 de julho de 1822, partiu do Rio de Janeiro com destino a São Paulo por Itaguaí. Então, contava 26 anos de idade, tinha o rosto comprido e bastante barba, e foi reconhecido em seu passaporte por Francisco Antônio da Gama, um funcionário da Polícia. Acompanhado de três cativos que trouxe e de um camarada, cujos nomes não são informados, Francisco de Oliveira Leite pagou os direitos pela remessa de 19 cativos novos

(421, 16, 309). Em 22 de maio de 1828, Leite despachou 39 escravos novos para São Paulo, com atestado assinado por Joaquim Magalhaes Mirinao e Joaquim Lemos Gonçalves (424, 2, 242); porém, para este mesmo dia 22 de maio de 1828, a Polícia também expediu um documento de despacho confirmando que o nome completo do personagem é Francisco de Oliveira Leite Setúbal, que fora para a mesma São Paulo com 39 escravos novos, reconhecido por Francisco Antônio da Gama (421, 21, 173). Esta duplicidade dá a certeza de que o nome paterno Setúbal às vezes era omitido nos despachos/passaportes. Mas registrado com o nome completo dois anos e quatro meses depois, em 25 de setembro de 1830, novamente “Francisco de Oliveira Leite Setúbal” chegava ao Rio pelo mesmo registro de Itaguaí com dois escravos ladinos (419, 2, 185), Crispim Mina e José pardo, e com o camarada Joaquim Silvano de Oliveira.

Naquele mundo que mesclava negócios e relações pessoais, algo típico de sociedades com traços de antigo regime (POLANYI, 2000), Francisco de Oliveira Leite Setúbal lembrou-se de um de seus escravos parceiros traficantes²¹ em testamento ditado em 1854. Legou vários escravos a seus 11 filhos, mas

declarou que deixava liberto os escravos seguintes: Crispim e sua mulher Manoela, ambos de nação Mina, Antônio, feitor, e sua mulher Joaquina, ambos também de nação, são quatro, para que possam gozar de suas liberdades como se nascessem de ventres livres (MRCl, Pasta 110, doc 5).

Todos os legados saíam de sua terça, mas se a terça não cobrisse o custo dos legados o rateio

nunca pesará sobre os quatro escravos libertados, que gozarão de suas liberdades, e sem mais responsabilidade alguma, e nem sobre a quantia de duzentos mil réis deixada à Nossa Senhora Mãe dos Homens, e bem assim sobre a quantia de cem mil réis deixada a sua filha natural Maria Teresa Leite, devendo, por conseguinte, sofrer rateio todos os mais legatários (MRCl, Pasta 110, doc 5).

Talvez o parceiro de tráfico José pardo já estivesse morto ou alforriado, mas Crispim fazia tráfico do Rio de Janeiro para Porto Feliz, junto ao seu senhor traficante, desde pelo menos 1822. Se mercadejaram gente até 1850, lá se iam 28 anos de convívio traficante no qual senhor e escravos operavam juntos. O senhor, de modo algum, admitia que seu parceiro operacional afri-

cano no negócio se mantivesse em cativo após sua morte²². No codicilo do testador de 1863, nota-se, no entanto, que Crispim Mina morrerá antes do testador, mas sua mulher Manoela foi alforriada. Antônio, feitor, também recebeu alforria, sua mulher morrerá antes (MRCI, Pasta 110, doc 5). Um escravo feitor e um cativo que ajudava no tráfico foram fundamentais para a reprodução da escravidão de Setúbal. Daí, a preocupação com a salvação da alma comumente levava senhores a alforriar certos escravos em testamentos, como parte de uma liturgia salvacional (GUEDES; SOARES, 2015). Mercadores de gente como Leite Setúbal também tinham alma, tal como seus escravos.

No fim das contas, a família formada por Francisco de Oliveira Leite Setúbal e seu pai, Francisco de Oliveira Setúbal, acompanhada de escravos e camaradas, permaneceu pelo menos 40 anos no comércio de escravos na rota Rio de Janeiro-São Paulo, passando pelo registro de Itaguaí. Certamente, pai e filho viviam de buscar gente no Rio de Janeiro e vendê-las em Porto Feliz ou Cuiabá. Levaram, ao menos, 58 cativos novos do Rio para Porto Feliz, e nesse caso a reprodução da escravidão na vila do Oeste paulista não seria dependente do capital mercantil-traficante do Rio de Janeiro – encarado, por exemplo, em Antônio Tertuliano dos Santos –, posto que financiado por negociantes da própria vila portofelicense, que se auto abastecia de cativos. O negócio era concentrado no Rio de Janeiro, mas aberto a investidores do interior.

Manoel Martins Bonilha e os Setúbal não eram os únicos traficantes da vila. Simão José de Sousa, “negociante de negros novos” em 1820, 1824 e 1829 (LNPF, respectivamente, 1ª cia, 92; 1ª cia, 33; 1ª cia, 43), atuou ao menos nove anos no trato de gente. Dez anos, na verdade. Como cabeça de tropa reconhecido nos despachos da polícia, sempre com destino a Santos, conduziu 15 escravos novos e seis ladinos, entre 1824 e 1830, em quatro viagens, uma delas, em 1826, com 13 cativos novos e com pagamento de reais direitos (390, 4, 62v; 390, 6, 29; 411, 9, 81; 424, 5, 1). Simão José de Souza foi réu em um processo de ação de liberdade em 1827. Queixou-se que o escravo (ou liberto), autor requerente, movia o processo na vila vizinha de Itu, e não em Porto Feliz, mas o advogado do escravo/liberto alegou que Simão de Souza usava de “quimeras queixas de dar viagens” da vila de Porto Feliz até a de Itu porque “ao Rio de Janeiro tem ido o excipiente [Souza] de camarada, quanto mais andar quatro léguas e meia” entre as duas vilas (MRCI, Pasta 203 doc 9, Autos cíveis de Justificação). Reconhecidamente, portanto, Simão José de Souza tinha fama de fazer viagens à cidade do Rio para comprar escravos e revendê-los na vila. Negociante de negros novos, como se dizia na época, o que hoje nós erronea-

mente chamamos de traficante de escravos, Souza tentou revogar a alforria de seu cativo por ingratidão; em vão, perdera a causa.

Mas ele também tinha alma. Em setembro de 1835, disse em testamento ser natural da cidade de Angra, provavelmente em Portugal, casado com Luiza Maria de Matos, mas sem filhos. Era dono de várias casas e de sete escravos: “Joaquim de Nação, José de Nação, João dito, Maria dita, Garcia dita, Bibiana parda crioula, Salvador crioulo”. Com ouro e prata em sua casa, “declarou mais ter em seu poder vários créditos que se lhe devem, e além destes outras dívidas que constam de seu livro do borrador”. Com medo da danação eterna, encomendou rezas por sua alma e quis ser conduzido ao seu túmulo por “quatro irmãos da Irmandade do Santíssimo Sacramento”. Mandou dividir a sua meação “em três partes iguais”, uma delas para a instituída herdeira Ana Joaquina de Souza, que ele “testador a forrou e a criou, com a condição de esta libertar a sua mãe, e para este fim lhe será adjudicada em sua parte, e dar-lhe sua competente Carta de Liberdade”. Nas outras duas partes, Maria das Dores, filha de Angelina Flor, receberia uma dobra, se ela sobrevivesse. Às obras de Nossa Senhora da Prainha de Guaratinguetá, doou uma dobra e meia, provavelmente por ser local de passagem de suas andanças para mercadejar gente do Rio de Janeiro até Porto Feliz. Doou 16 mil réis para Nossa Senhora do Patrocínio da Vila de Itu e mandou rezar missas para as “Almas do Purgatório” e dar dinheiro a “pobres necessitados”.

O traficante de gente libertou uma escrava, fez dela herdeira de 1/3 de sua meação e alforriou a mãe da herdeira, que era sua amásia. Realmente, traficantes também sentiam medo de não serem salvos do fogo do inferno, como qualquer cristão católico de sociedades com traços de antigo regime. Os negócios mercantis de José Simão de Souza deviam torná-lo um grande credor na vila de Porto Feliz, posto que vários o deviam. Não é possível saber, porém, se ele operava individualmente ou associado no trato com o Rio de Janeiro (MRCI, Pasta 106, Doc 4). Só se sabe que ela ia para lá por “camarada”, palavra de acepção larga.

Não há notícia, contudo, de que ele operasse em mercados de Mato Grosso, mas, por sua vez, o filho de Francisco de Oliveira Leite não era o único a levar cativos de Porto Feliz para Cuiabá — o que, aliás, lhe deu aquela filha natural nascida em Mato Grosso, como ele disse no testamento de 1854. Ainda em 1814, Manoel de Souza “saiu em negócio para as Minas de Cuiabá” para onde carregou 12 escravos, todos comprados no Rio de Janeiro (AESP, LNPF, Anexo), pela rota das monções ainda vigente em inícios do século XIX (GODOY, 2002).

Em síntese, os despachos e passaportes emitidos pela polícia da corte e alguns fragmentos das histórias de traficantes de Porto Feliz demonstram que, individual ou familiarmente, a cadeia mercantil de negros novos saía de Porto Feliz, comprava, com recursos próprios ou por endividamento, escravos no Rio de Janeiro, revendia-os na vila e estendia o mercado até Cuiabá. Nesse último local, não se deve esquecer que Porto Feliz era o ponto de partida da rota das monções até o destino final, Cuiabá, desde quando as minas de ouro foram descobertas em Mato Grosso, em 1719 (GODOY, 2002). Assim, além da penosa travessia atlântica, que durava cerca de dois ou três meses (FLORENTINO, 1997), os cativos continuavam por, pelo menos, mais cerca de cinco meses de jornada, tempo da viagem entre Porto Feliz e Cuiabá (GODOY, 2002). A depender do caminho e do destino final, a terceira perna do tráfico era, com escalas, bem mais longa do que a segunda, a travessia atlântica – a primeira alude ao circuito africano. O negócio era, não só de longa distância, mas, também, de longo prazo.

Apesar do longo curso e do longo prazo, a terceira perna iniciada no Rio de Janeiro apresentava uma capilaridade que ligava a corte aos mais remotos rincões da colônia/império, envolvendo diversos agentes mercantis, inclusive cativos crioulos, como Adão e Crispim, e camaradas, como Joaquim Silvano de Oliveira, e outros milhares de pequenos traficantes – cada um agia no tráfico conforme suas possibilidades. Do Rio de Janeiro, enveredando em longas cadeias de caminhos, a escravidão no Sudoeste e, principalmente, no Centro-Sul se reproduzia com participação e compromisso social de diversos setores sociais, não só, decerto que também, das elites, como comumente se enfatiza (MAMIGONIAN, 2017; PEREIRA; PASSOS, 2019), inclusive de milhares de tropeiros que subiam montanhas para alcançar a maior província escravista do Brasil do século XIX, Minas Gerais, que não tinha o grosso de suas lavouras voltadas para o mercado externo, antes produzia alimentos para nutrir bocas, bocas livres, escravas, forras e outras egressas do cativo. Mas disso ocupar-nos-emos em um próximo trabalho.

Notas

1 Sobre Polícia, ver: NEDER, 1981; ALGRANTI, 1988; HOLLOWAY, 1997; BRETAS, 1998. Para um bom balanço, BRETAS; ROSENBERG, 2013.

2 Enfatizamos a conjuntura anterior a 1831 porque estudos recentes sobre tráfico de cativos realçam apenas o período do chamado de ilegal, pós-1831. Tais estudos ganhariam muito se se valessem dos despachos e passaportes da polícia do Rio de Janeiro. Muitos traficantes arrolados em diferentes trabalhos podem ser localizados nos documentos da polícia antes de 1831, bem como seus circuitos mercantis preferenciais, a exemplo de José Bernardino de Sá, André Gonçalves da Graça, Joaquim Thomaz de Faria, entre outros. Cf estes nomes mencionados em PEREIRA; PESSOA (2019).

3 Sobre outras potencialidades de análise com base em despachos e passaportes, ver GUEDES; BÔSCARO (No prelo); IVO, 2012.

4 Sobre parceiros, ver: SLENES, 1999, p. 51; KARASCH, 1987.

5 Sobre o tráfico de escravos para o Rio Grande do Sul, ver: BEIRUTE, 2006; 2012. Para a Bahia: RIBEIRO, 2006; 2007. Para Santa Catarina, ver: PASSOS, 2015.

6 Para não sobrecarregar o texto com notas, citaremos os despachos e passaportes provenientes do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Coleção de Polícia da Corte, por indicação, respectivamente, de números de código, volume e página separados por vírgula e entre parênteses. Por exemplo, (421, 16, 98) que significa código 421, volume 16, página 98. Por sua vez, listas nominativas de habitantes da vila de Porto Feliz, do acervo do Arquivo do Estado de São Paulo, serão referidas, em nota, com a abreviatura LNPF, seguida do número da companhia/bairro e do número do fogo, indicações separadas por vírgula. Por exemplo, "LNPF, 2ª cia, 58" que significa Lista nominativa de habitantes de Porto Feliz, 2ª companhia, fogo 58.

7 Todos os números e percentuais dos quadros e do corpo do texto são provisórios. Ver ajustes e mais detalhes em MARTINS, 2018, pp. 553-557. O autor corrige e aprimora o que fizemos em FRAGOSO; FERREIRA, 2001a e 2001b. Ana Paula Bôscaro vem analisando os números em sua pesquisa

de doutorado. Há registros repetidos nos diferentes códigos, mas que, ao que parece, não alteram a tendência geral de primazia de Minas Gerais. Ver: BÔSCARO, 2020.

8 Os números apresentados diferem-se dos resultados encontrados por João Fragoso e Roberto Guedes Ferreira [Tabela 2] porque a atual análise inclui remessas realizadas em 1833 e exclui registros repetidos.

9 Arquivo Nacional, Coleção Polícia da Corte, Códice 344, pp. 14-15.

10 Arquivo Nacional, Coleção de Leis do Império, Decisão 135 – 14 de novembro de 1822.

11 MRCl, Pasta 243, doc 5, 1830.

12 MRCl, Pasta 242, doc 1.

13 Arquivo do Estado de São Paulo (AESP), Ordenanças de Itu, Cx. 55, Pasta 2, Ordem 292.

14 No testamento de Salvador Martins Bonilha, de 1818, o testamenteiro é seu filho, o alferes Manoel Martins Bonilha (Test. 195).

15 LNPF, Salvador Martins Bonilha, Ano 1798, 1a Cia., f. 79; 1803, 1a Cia., f. 115; 1805, 1a Cia., f. 55; 1808 1a Cia., f. 142; 1810, 1a Cia., f. 129; 1813, 1a Cia., f. 114; 1815, 1a Cia., f. 56; 1818, 5a Cia., f. 77; 1820, 5a Cia., 15. Os nomes das mulheres não batem nas listas nominativas porque Salvador casou cinco vezes (Test. 195).

16 Ano 1798, 1a Cia., f. 135.

17 No Recôncavo baiano, entre 1698 e 1715, os senhores de engenho que praticavam comércio eram os que menos recorriam ao crédito entre os agricultores e perfaziam 5,2% dos mutuários. Senhores de engenho não-comerciantes eram 35% dos mutuários; lavradores de cana, plantadores de fumo e pecuaristas, juntos, eram 26,6%. Desnecessário dizer que não só em termos numéricos, mas em valores envolvidos, os exclusivamente senhores de engenho abocanhavam o maior valor dos empréstimos (SCHWARTZ, 1988, p. 181). No Rio de Janeiro de inícios do XVIII, quando ocorre uma diferenciação entre senhores de engenho e homens de negócio, os primeiros praticamente deixam de ser credores, sendo que, antes, no século XVII, só o eram quando também estavam ligados a atividades mercantis. Isto se liga à decadência que a produção açucareira atravessou no início do século XVIII, causada pela própria separação entre a elite mercantil e a agrária (SAMPAIO,

2002, pp. 41-42). Também na capitania fluminense, mas do século XIX, senhores de homens e de terras deviam a comerciantes. (FRAGOSO, 1992).

18 LNPF, Ano 1805, 1a Cia., f. 47.

19 LNPF, Ano 1805, 1a Cia., f. 1.

20 Além das listas nominativas de habitantes de Porto Feliz e dos passaportes, o nome e os sobrenomes do pai e o do filho são confirmados no processo de prestação de contas de testamento do segundo o Museu Republicano Convenção de Itu (MRCI), Pasta 110, doc 5.

21 Entre outros exemplos de cativos que atuavam no tráfico interno junto a seus senhores, Luciano, pardo, escravo do capitão José Nogueira morador em Minas, partiu acompanhado de três parceiros para Minas pela Paraibuna em 13 de outubro de 1809, quando tinha 32 anos de idade, estatura ordinária, rosto comprido, bastante barba e sobrancelhas delgadas. Em três de abril de 1818, aos 40 anos e com a mesma aparência física, partiu para Resende com cinco escravos que trouxe, e no dia dois do mesmo mês de 1819 novamente seguiu para Resende, aos 50 anos de idade. Há erro no registro da idade na última data, mas, decerto, Luciano pardo não fugiu em se aquilombou, continuou no tráfico interno de cativos a mando e/ou associado a seu senhor (421, 1, 143; 421, 10, 50; 421, 12, 127). Por sua vez, o escravo do morador em Minas, José Ribeiro, o trigueiro Luis pardo fez dezoito viagens entre 18 de novembro de 1815 e dois de setembro de 1818, seis delas para Resende. Conduziu cativos novos, parceiros, escravos que trouxe e camaradas (421, 6, 104, 253; 421, 7, 168, 259; 421, 8, 86v, 224; 421, 9, 89, 315; 421, 10, 251; 421, 11, 2, 278; 421, 12, 139v; 421, 13, 41v, 176; 421, 14, 34, 188v, 349v; 16, 340). Manoel, pardo, aos 40 anos, em 1816, de estatura ordinária, rosto comprido e olhos pequenos, fora quatro vezes, acompanhado de escravos que trouxe para Minas, entre 26 de outubro de 1815 e 16 de janeiro de 1817; era escravo de Jerônimo Ribeiro, morador em Minas (421, 6, 59v e 190v; 421, 7, 137v, 271v).

22 Sobre cativos e forros no tráfico, ver: GUEDES, 2015.

Referências bibliográficas

- ALGRANTI, Leila Mezan. **O feitor ausente:** estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1822). Petrópolis: Vozes, 1988.
- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. **Os senhores da terra:** família e sistema sucessório entre os senhores de engenho do Oeste paulista, 1765-1855. Campinas: Centro de Memória/Unicamp, 1997.
- BEIRUTE, Gabriel. O comércio de africanos ladinos e crioulos: Vila do Rio Grande (1812-1822). **História Unisinos**, v. 10, pp. 259-272, 2006.
- _____. Rio Grande de São Pedro do Sul, c. 1790-c. 1830: tráfico negreiro e conjunturas atlânticas. In: LIMA, Regina Célia Xavier (Org.). **Escravidão e liberdade:** temas, problemas e perspectivas de análise. São Paulo: Alameda, 2012.
- BÔSCARO, Ana Paula Dutra. **Sociedade traficante:** compromisso e valores sociais em torno do comércio interno de escravos (Juiz de Fora, Minas Gerais, século XIX), Provável data de defesa: 2020. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, provável dada de publicação no site do programa em 2020.
- BRETAS, Marcos Luiz. A polícia carioca no Império. **Estudos Históricos**, v. 12, n. 22, 1998.
- BRETAS, Marcos Luiz; ROSENBERG, André. A história da polícia no Brasil: balanço e perspectivas. **Topoi**, v. 14, n. 26, 2013.
- CANDIDO, Mariana. **An African slaving port and the Atlantic world:** Benguela and its hinterland. Nova York: Cambridge U.P., 2013.
- FERREIRA, Roquinaldo. **Dos Sertões ao Atlântico**, 1997. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.
- FIGUEIREDO, Luciano. **Marcas de escravos.** Listas de escravos emancipados vindos a bordo de navios negreiros (1839-1841). Rio de Janeiro: Publicações Históricas, 1990.
- FINLEY, Moses. **Escravidão antiga e ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras:** uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- FRAGOSO, João Luís Ribeiro. **Homens de Grossa Aventura**: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- _____.; FLORENTINO, Manolo. **O arcaísmo como projeto**. Mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1840. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- _____.; FERREIRA, Roberto Guedes. **Tráfico de escravos, mercadores e fianças**. Dois bancos de dados (despachos de escravos, passaportes e licenças). Códices 390, 411, 419, 421, 424, 425, 1000 e 1002. Relatório de Pesquisa apresentado ao IPEA, 2001a.
- _____. Alegrias e artimanhas de uma fonte seriada. Os códices 390, 421, 424 e 425: despachos de escravos e passaportes da Intendência de Polícia da Corte, 1819-1833. In: BOTELO, T. *et al.* (Orgs.). **História quantitativa e serial no Brasil**: um balanço: ANPUH-MG, 2001b.
- GODOY, Silvana Alves. **Itu e Ararituaba na Rota das Monções (1718 a 1838)**, 2002. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Econômica, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- GRAHAM, Sandra Lauderlale. **Caetana diz não**: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GUEDES, Roberto. **Egressos do cativeiro**: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850). Rio de Janeiro: Mauad, 2008.
- _____. Comércio interno de cativos, grandes traficantes e forros traficantes: o compromisso social com a escravidão, com a desigualdade, e a precariedade de um corpus documental (Sudeste do Brasil, inícios do século XIX). In: CURY, Cláudia Enger Cury; GALVES, Marcelo Cheche; FARIA, Regina Helena Martins de. (Orgs.). **O Império do Brasil**: educação, impressos e confrontos sociopolíticos. São Luís: Café & Lápis/Editora Uema, 2015.
- _____.; SOARES, Márcio de Sousa. As alforrias entre o medo da morte e o caminho da salvação de portugueses e libertos (Rio de Janeiro, segunda metade do século XVIII). In: GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Cláudia; WANDERLEY, Marcelo da Rocha (Orgs.). **Últimas vontades**: testamento, sociedade e cultura na América ibérica. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- GUEDES, Roberto; BÔSCARO, Ana Paula Dutra. **A cara da escravidão e a cara da liberdade**: honra e infâmia (Corte do Brasil, 1809-1833) (No prelo).
- HOLLOWAY, Thomas. **Polícia no Rio de Janeiro**. Repressão e resistência numa cidade do século XIX. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- IVO, Isnara P. **Homens de caminho**: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2012.
- KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **Slave Life in Rio do Janeiro, 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. Características da população em São Paulo no início do século XIX, 2000. **População e Família**. São Paulo, USP-FFLCH, n. 3, pp. 71-91, 2000.
- _____. **Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850**. São Paulo: Edusp, 2005.
- MAMIGONIAN, Beatriz. **Africanos livres**: a abolição do tráfico de escravos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MARCONDES, Renato Leite; MOTTA, José Flávio. As viagens do Conceição Esperança: tráfico de escravos entre São Paulo e Moçambique (1820-22). **Resgate**. Revista Interdisciplinar de Cultura. Campinas, v. 25, n. 2, pp. 27-56, 2017.
- MARTINS, Roberto Borges. **Crescendo em silêncio**. A incrível economia escravista de Minas Gerais no século XIX. Belo Horizonte: ICAM-ABPHE, 2018.
- MILLER, Joseph C. **Way of death**. Merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830. Wisconsin: Wisconsin University Press, 1988.
- NEDER, Gizlene. **A polícia na Corte e no Distrito Federal**. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 1981.
- PASSOS, André Fernandes. **Rotas internas do comércio de escravos**: Laguna, primeiras décadas do século XIX, 2015. Monografia (Trabalho de conclusão de curso em História), Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências

- Humanas, Florianópolis, 2015.
- PEREIRA, Walter Luís Carneiro de Mattos; PESSOA, Thiago Campos. Silêncios atlânticos: sujeitos e lugares praieiros no tráfico ilegal de africanos para o Sudeste brasileiro (c.1830-c.1860). **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, n. 32, pp. 29-49, 2019.
- PETRONE, Maria Theresa Schorer. **A lavoura canavieira em São Paulo**. Expansão e declínio (1765-1851). São Paulo: Difel, 1968.
- POLANYI, K. **A grande transformação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- QUEIRÓZ, Suely Robles Reis. **Escravidão negra em São Paulo**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1977.
- RIBEIRO, Alexandre Vieira. O comércio das almas e a obtenção de prestígio social: traficantes de escravos na Bahia ao longo do século XVIII. **Locus**, v. 12, pp. 9-27, 2006.
- _____. O comércio de escravos e a elite baiana no período colonial. In: FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antônio Carlos de Jucá; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho (Orgs.). **Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos**. América Lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. O mercado carioca de crédito: da acumulação senhorial à acumulação mercantil (1650-1750). **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, n. 29, pp. 29-49, 2002.
- SANTOS, Catarina M. Les mots e les normes juridiques de l'esclavage dans la colonie portugaise d'Angola aux XVIIe et XVIIIe siècles (les mucanos comme jugmentes de liberte). **Brésil(s): Cahiers du Brésil Contemporain**. Paris: EHESS/CRBC/Maison des Sciences de l'homme, pp. 139-144, 2012.
- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da Língua Portuguesa**. 2ª ed. Lisboa: Tipografia Lacerdina, 1813.
- SLENES, Robert W. **Na Senzala uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava**. Brasil, Sudeste, Século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- VALENTIM, Agnaldo. **Uma Civilização do Arroz**. Agricultura, comércio e subsistência no Vale do Ribeira (1800-1880), 2006. Tese (Doutorado em História Econômica). Programa de Pós-Graduação em História Econômica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

Quebrando silêncios...

senhores e traficantes no comércio
ilegal de africanos no Império do Brasil

Breaking silences:

masters and slave dealers in
the illegal African slave trade
in Brazil Empire.

THIAGO CAMPOS PESSOA

Professor e Historiador. Bolsista de Pós-doutorado da
Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do
Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), no Programa de Pós-
Graduação da Universidade Federal Fluminense

Na antiga província do Rio de Janeiro, Campos dos Goytacazes concentrava a maior população escrava do território fluminense e, talvez, fosse o município com mais escravos do Império do Brasil. Em meados da década de 1850, eram cerca de 36.500 cativos que representavam metade da população local. O não dito pelos números é que boa parte dessa população era resultado concreto do pacto nacional escravista que fez da lei de 07 de Novembro de 1831 letra morta e institucionalizou o crime de reduzir pessoas livres à escravidão, contrariando as leis vigentes no Império do Brasil e os acordos internacionais. Segundo os dados compilados e organizados pelo projeto *Trans-Atlantic Slave Trade Database – Voyages*, Campos recebeu cerca de 54 mil africanos entre 1831 e 1850, respondendo por cerca de 1/3 dos cativos desembarcados no litoral fluminense. Embora esses números não sejam absolutos, e, por isso, estejam um pouco distantes do quantitativo real de africanos desembarcados naquelas praias, não há dúvidas de que o amplo litoral de Campos era uma das zonas mais representativas na finalização do comércio negreiro nos últimos anos do Atlântico escravista, figurando como área de entrada de milhares de africanos que sustentaram a expansão cafeeira tardia, emergente em meados do oitocentos na banda oriental do Vale do Paraíba e na bacia dos rios Itapemirim-Itabapoana.

A relevância do norte e do noroeste fluminense na ampliação da escravidão no sudeste cafeeiro é matéria dada e conhecida pelos historiadores e especialistas no tema. No entanto, as certezas respaldadas na demografia não encontram lugar em trabalhos sobre o tráfico de africanos para aquela região que, como dissemos, figurou como uma das mais relevantes no reerguimento da escravidão, mantida como ativo altamente lucrativo naquele espaço até o final da década de 1870. O que sabemos sobre o comércio negreiro no litoral norte da antiga província do Rio de Janeiro em seu momento de maior intensidade? Quem eram os sujeitos que movimentavam as redes de negócios e poder e que reabriam e sustentaram o tráfico naquele espaço? Onde efetivamente se situavam os novos portos clandestinos reduzidos ao espaço genérico de “Campos” nos registros arrolados no magnífico banco de dados citado? Em todo o Brasil cerca de 800 mil africanos foram escravizados ilegalmente em praias escondidas e armadas para os negócios negreiros, como aquelas estruturadas no litoral norte fluminense. Aliás, como funcionavam esses novos portos e mercados de escravos no tempo em que a escravidão africana encontrou seu apogeu em volume e lucratividade? A ausência de respostas assertivas evidencia que a obra edificada pelo Estado Imperial ainda está de pé, refletida em nosso profundo desconhecimento sobre o tráfico na clandes-

tinidade, legatário e refém do pacto produzido pela classe senhorial que, ao alinhar no nível do Estado e da sociedade brasileira o compromisso nacional com o comércio negreiro, produziu, naquele tempo, um profundo silêncio com o que se buscava ocultar.

A palestra de Walter Luiz Carneiro de Mattos Pereira cumpre a difícil tarefa de romper esse silêncio, produzido pelo Estado brasileiro no final da década de 1830, reafirmado no início dos anos de 1850 e reverberado em boa parte da historiografia da escravidão até muito recentemente. *Fazendeiros ou culpados? Comendadores no tráfico ilegal de africanos* traz no enunciado problema de pesquisa complexo a ser enfrentado. Nele, o autor desloca para o centro da análise senhores nobilitados pelo Estado Imperial, proprietários de praias armadas para o desembarque de africanos. A análise dos casos dos Comendadores André Gonçalves da Graça e Joaquim Thomas Faria provoca nosso desconhecimento sobre as engrenagens das redes do comércio negreiro no litoral brasileiro.

De início, vale notar que André da Graça e Joaquim Faria não eram aventureiros ou meros especuladores ávidos pela alta lucratividade do tráfico. Antes disso, figuravam como profissionais do ramo. Segundo os dados fornecidos por Joaquim de Paula Guedes Alcoforado, em relatório consolidado em fins de 1853, nele atuavam desde 1835. Naquele ano, Faria era patrão-mor da Barra de Campos e Graça mero marinheiro, protagonistas na estruturação dos desembarques em Manguinhos, exatamente no mesmo espaço do caso que motivara, quinze anos depois, a condenação de ambos em 1ª instância por cumplicidade no contrabando de africanos. Nessa uma década e meia enriqueceram, converteram-se em fazendeiros-capitalistas e, como consequência, receberam várias honrarias, tornando-se Comendadores da Ordem da Rosa. Enobreceram pelo tráfico. No Império que transformara o contrabando em política de Estado, não foram exceção. Outros negociantes e fazendeiros fizeram fortuna e entraram para a nobreza imperial comercializando homens, mulheres e muitas crianças. Alguns transformaram-se em potentes locais, detentores de complexos de fazendas que incluíam praias particulares, ilhas e enseadas estruturadas para a empresa negreira. Formavam, assim, um seleto grupo de uma aristocracia-trafficante, com inserção na Corte, e plenamente conhecida pelos mais ilustres cidadãos do Império, como mesmo denunciavam os jornais abolicionistas do início dos anos de 1850 e os próprios operadores dos barracões do tráfico do comendador Graça. Eram as agências insistentes desses senhores-trafficantes e as estruturas e redes atlânticas por eles montadas que provocavam as denúncias dos ministros in-

gleses, estimuladas pela incerteza se de fato a nova lei seria cumprida, diante do histórico de cumplicidade do Estado e da sociedade brasileira com o contrabando. A repressão encaminhada pelo governo imperial, evidente na formação da culpa e na condenação dos comendadores-trafficantes em primeira instância, era signo da virada na política pró-contrabando. Com ela, a análise de Walter nos faz ver aquelas fazendas montadas por mais de quinze anos nas praias do litoral norte-fluminense, a fim de darem suporte aos desembarques, à recuperação e à redistribuição dos africanos na lavoura cafeeira que crescia nas bacias do Paraíba e do Itapemirim-Itabapoana. Note-se que não estamos falando de simples portos de recepção de tumbeiros. A descrição dos bens do comendador Graça revela amplas propriedades, no que poderíamos chamar de um “complexo negreiro”. Ilhas, praias, iates e mais de duas centenas de escravos compunham seu patrimônio amealhado com e para o tráfico. Ao longo do litoral brasileiro, outros complexos congêneres foram montados com o intuito de reduzir indivíduos livres à escravidão e remontar a estrutura de mercados negreiros, semelhante ao Valongo, fechado na Corte como decorrência da lei de 07 de Novembro de 1831. Sobre eles, sabemos muito pouco. Remontá-los em sua estrutura, funções e agências dos que os faziam funcionar é o primeiro passo para rompermos com o compromisso de silêncio alinhavado pelo Estado imperial brasileiro.

Por fim, o estudo apresentado no Seminário "Escravidão e Ações de Liberdade - Acervos e Reflexões", apresentado no AGCRJ, que recomendamos com ênfase ao leitor, navega com fluidez e característica competência em mares nebulosos, unindo a grande política e a diplomacia imperial ao rés do chão, aos agentes que fizeram acontecer os desembarques de milhares de africanos reduzidos ilegalmente à escravidão no Império. O compromisso de Eusébio em assegurar a repressão somente aos “introdutores”, resguardando setores da classe senhorial traficante, como no caso de Graça e Faria, ou aqueles que apinhavam suas fazendas com os homens, mulheres e muitas crianças vítimas do crime, segue como denúncia na pesquisa de Walter. Na contramão do cinismo de Paulino Soares de Souza, o poderoso Visconde do Uruguai, que negava os barracões, os portos e as fazendas de recepção de africanos no litoral fluminense, denunciados com clareza pelos escravos do traficante Graça, o estudo de Walter revela o que Paulino, Eusébio e a nata do Estado imperial tentaram silenciar e esconder.

Referências bibliográficas

- CARVALHO, Marcus. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. **Revista de História**, São Paulo, n. 167, pp. 223-260, jul-dez, 2012.
- _____. Trabalho, cotidiano, administração e negociação numa feitoria do rio Benin em 1837. **Afro-Ásia**, n. 53, Salvador, pp. 227-273, 2016.
- CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FERREIRA, Roquinaldo. **Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860**, 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- MAMIGONIAM, Beatriz. **Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MATTOS, Hebe (Org.). **Diáspora negra e lugares de memória: a história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial**. Niterói: Eduff, 2013.
- PEREIRA, Walter Luiz Carneiro de Mattos. José Gonçalves da Silva: tráfico e traficante de escravos no litoral norte fluminense, depois da lei de 1850. **Tempo** [online], Niterói, n. 31, pp. 285-312, 2011.
- _____. Corredor infame: tráfico e traficantes de africanos nas praias fluminenses e capixabas, depois da lei de 1850. In: GUIMARÃES, Carlos Gabriel; PIÑERO, Theo Lobarinhas; CAMPOS, Pedro Henrique Pereira (org.). **Ensaio de História Econômica Social**. Niterói: Eduff, 2012.
- _____. A trama da ilegalidade: tráfico de africanos no sudeste brasileiro (1850/1860). OSÓRIO, Helen; XAVIER, Regina Célia Lima. **Do Tráfico ao pós-abolição** (Orgs.). São Leopoldo: Oikos, 2018, pp. 165-206.
- PESSOA, Thiago Campos. **O Império da Escravidão: o complexo Breves no vale do café** (Rio de Janeiro, c. 1850-c.1888). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.
- _____. A "Delação Alcoforado" e o comércio ilegal de africanos no Vale do Café: notas de pesquisa. OSÓRIO, Helen; XAVIER, Regina Célia Lima. **Do Tráfico ao pós-abolição** (Orgs.). São Leopoldo: Oikos, 2018, pp. 207-237.
- _____. Sob o signo da ilegalidade: o tráfico de africanos na montagem do complexo cafeeiro (Rio de Janeiro, 1831-1850). **Tempo** [online], Niterói, n. 3, v.24, pp.422-449, 2018.

Internet

- The Trans-Atlantic Slave Trade Database. **Voyages**. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 30 mai, 2018.

Mediar o passado, intervir no presente:

História Pública e as memórias da
escravidão e da liberdade nas festas
de Congada em Minas Gerais

**Being in the past, intervene
in the presente:**

Public History and the memories
of the slavery and freedom in
Congada parties in Minas Gerais

LÍVIA NASCIMENTO MONTEIRO

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense
(UFF). Professora na Escola de Formação de Professores
do Centro Universitário Celso Lisboa e Professora
Colaboradora do ProfHistória na UFF

A movimentação na praça mostrava que aquela sexta-feira na pequena cidade seria diferente. Para além da montagem da fogueira, colocação de *outdoor* e *banner* e arrumação das barracas – hábitos comuns para uma sexta-feira de início de festa – naquela noite aconteceria um encontro entre passado e presente nas telas do cinema.

Na tela montada na praça, de frente para arquibancada que já existe, foi possível ouvir vozes e músicas, ver rostos conhecidos, assistir com atenção as cenas, vislumbrar com os “causos” desconhecidos e se encantar com as histórias da ancestralidade africana nos confins de Minas Gerais.

As emoções foram grandes para quem se viu representado, para quem assistiu o espetáculo e muitos abraços saudosos e afetuosos foram dados. Foi com esse misto de emoções que o documentário *Dos Grilhões aos Gui-zos. Festa de maio e as narrativas do passado*¹ foi exibido pela primeira vez, em maio de 2017, em Piedade do Rio Grande, região do campo das vertentes, no estado de Minas.

Por 80 minutos, as luzes da praça se apagaram e o silêncio, as risadas, os choros e a emoção tomou conta de todos os presentes. O filme começou a ser produzido em 2014, quando ainda pesquisava a festa de Congada e Moçambique da minha cidade natal para a tese de doutorado em História, defendida em 2016. Foi nesse processo de pesquisa que convidei os profissionais do audiovisual, Natália Ferracioli e Renato Oliveira, da Narre Produções, para embarcar comigo na empreitada de filmar as entrevistas com os congadeiros de Piedade e seus familiares, para compor um arquivo de imagens para a Associação congadeira.

Das entrevistas orais gravadas em áudio e vídeo, com o suporte advindo da teoria e metodologia da História Oral, compus a tese “A Congada é do mundo e da raça negra. Memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande (1870-2016)”². Se a tese tem a escrita solitária, o filme foi feito para além de duas mãos e realizado especialmente pelos congadeiros, que decidiram cortes, músicas, cenas e contaram suas memórias. Além disso, a supervisão da professora doutora Martha Abreu, da Universidade Federal Fluminense, foi fundamental, junto com o apoio financeiro e material que veio através do Núcleo de Pesquisas em História Cultural (NUPEHC) e do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) – ambos da Universidade Federal Fluminense (UFF), além do apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico

e Tecnológico (CNPq) e do Conselho Municipal do Patrimônio Cultural de Piedade do Rio Grande.

O filme retrata a tradicional Festa de Maio, realizada anualmente pela Associação de Congada e Moçambique de Piedade-MG. Fundada em 1920, o grupo tem em sua formação inicial famílias de ex-escravos que moravam na zona rural de Piedade do Rio Grande, localizada no Campo das Vertentes do estado de Minas Gerais, tendo até hoje forte atuação nos campos político, cultural e religioso da região. Durante a celebração, os congadeiros-moçambiqueiros, considerados patrimônio cultural imaterial da cidade, rompem com o silêncio ao som da sanfona, da caixa e dos guizos, revelando orgulho pelo passado, pela ancestralidade negra e lutando contra o racismo.

Após a primeira exibição, várias apresentações do filme aconteceram em escolas, universidades e festivais de cinema. A última apresentação do filme no ano de 2017 ocorreu no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro dentro da *6ª Edição do Seminário Escravidão e Ações de liberdade – Acervos e Reflexões*, que contou também com a participação da diretora do filme, Natália Ferracioli, do congadeiro Luiz Cláudio de Jesus Santos, agente de viagens e guia de turismo no Rio de Janeiro e o editor Renato Oliveira.

O Seminário foi organizado pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, pela Secretaria Municipal de Cultura e pelo Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro e teve várias ações ao longo do ano, com a presença de pesquisadores especialistas, membros dos movimentos negros, estudantes e público diverso. Nessa 6ª Edição, o seminário buscou debater a importância dos acervos digitais e audiovisuais que contam sobre as histórias da escravidão e da liberdade no Brasil.

Nesse sentido, apresento nesse trabalho as discussões que envolvem as memórias da escravidão e da liberdade através das festas de Congada e Moçambique em Minas Gerais e as relações com o cinema e a História pública a partir das questões levantadas nessa 6ª Edição. Pretendo analisar o cenário e as repercussões produzidas pelo documentário na formação do que Jörn Rüsen (2001), Sara Albieri (2011) e Luiz Fernando Cerri (2001) consideram consciência histórica, em públicos especialistas da área de História e não acadêmicos. Para tanto, inicio apresentando as festas de Congada e Moçambique e as relações entre História e Memória no tempo presente.

Memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada em Piedade do Rio Grande

As Congadas, Congados ou Reinados existem em praticamente todo o estado de Minas Gerais, além de Goiás, São Paulo e Paraná. Através de cortejos reais dos reis e rainhas congos, as festas tomam as ruas das cidades, com danças, músicas e a devoção aos diferentes santos católicos. Muitos grupos se organizam em irmandades negras de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito. Outros grupos, não estão vinculados diretamente às irmandades, como é o caso da Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande – embora no passado, as relações com a irmandade do Rosário de Ibertioga, cidade vizinha à Piedade, parecem ter acontecido.

Ainda sobre Minas Gerais, os ternos, guardas, cortes, bandas ou batalhões são os nomes dados aos grupos que participam das festas que ocorrem, sobretudo, entre os meses de maio a outubro, de acordo com a localidade. Segundo o folclorista Saul Martins, existem sete estilos de guarda: congo [ou congada, como em Piedade], moçambique, catopé, marujo, caboclinho, cavaleiro de São Jorge e vilão (MARTINS, 1997). Esses ternos são formados pelos dançantes [em Piedade são os dançadores], que liderados pelos capitães saem em cortejo pelas cidades, dançando e cantando para louvar seus santos e escoltar os reis e rainhas congos. 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, que além de se referir à festa, também dá nome às guardas do Congo, como acontece em Piedade.

Existem as guardas de congo, de moçambique, de marujo, de catopé, de caboclinho, de vilão e outros. Cada um desses grupos canta, dança e toca um tipo de música, com instrumentos diferentes, além de usar vestimentas específicas [...]. O Reinado é um grupo de pessoas que se organiza em torno de uma hierarquia formada por reis, rainhas e capitães, cumprindo determinadas funções rituais nos festejos, nos quais seus ancestrais e os santos de devoção são homenageados. (DIAS, 2001, p. 14).

Muitos estudiosos sobre as festas de Congadas consideram que as narrativas míticas em torno do resgate de Nossa Senhora das águas

tornaram-se os mitos fundadores das festas de Congada em Minas Gerais (MARTINS, 1997; COSTA, 2002; COUTO, 2003 *et al.*). Dentro dessa estrutura narrativa, é central o fato do resgate da santa ter sido feito pelos negros e de Nossa Senhora do Rosário seguir com eles, como é marcante nas falas de três entrevistados ligados à Congada e Moçambique de Piedade. A narrativa abaixo foi contada pelo senhor José Luiz Lima, o mais idoso congadeiro-moçambiqueiro de Piedade do Rio Grande em 2014. Sua voz firme e emocionada narrou a origem da festa de Congada e Moçambique, além de suas motivações, fé e devoções.

José Luiz: A Congada é do mundo e da raça negra. O preto era cativo dos fazendeiros, então apareceu São Benedito, empregado do fazendeiro, ele tirava do fazendeiro e dá para os pobres. O fazendeiro descobriu "O negro, o que cê tá fazendo ai?" passou a mão na navalha, espremeu e saiu sangue através da escavidão. Então, surgiu Nossa Senhora numa gruta. O fazendeiro foi lá e buscou ela. Buscou ela, amanheceu, ele foi e ela tava lá na gruta outra vez. Daquilo, inventou essa dança: "Senhora do Rosário vamos simhora/ Senhora do Rosário vamos simhora/ Sua casa é sua 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 escavidão da raça negra. Eu estou com 84 anos, 80 anos de Moçambique e dentro da Congada. Posso desistir? Não dá. Eu já rodei o mundo, mas com o maior orgulho, defendendo Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês e São Benedito, que é meu pai.³

Dona Efigênia Nascimento, cozinheira da festa em Piedade por mais de quarenta anos, também narrou sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário:

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 Igreja 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 simhora, Oh Senhora do Rosário vamos simhora, a sua casa é sua morada”, que era a igreja né? “Senhora do Rosário vamos simhora, senhor rei mandou chamar, a sua casa é sua morada”, aí Nossa Senhora 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 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.⁴

Em outras versões, é atribuída ao Moçambique a honra de retirar a santa, como foi destacado pelo depoimento do padre Raimundo, que acompanhou os ternos de Piedade por quase trinta anos e contou:

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 aí 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 à 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.⁵

Em comum, dona Efigênia e José Luiz cantam a mesma música: “a casa santa é sua morada”, e relatam as tentativas frustradas dos fazendeiros brancos em tirar a santa e o mérito dos negros de conseguir tal feito. Padre Raimundo conta alguns detalhes da própria estrutura da festa.

Existem diversas versões e formas de contar o mito da santa. 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. Ela 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 é a mesma igreja da cidade onde são realizados os principais rituais, nos dias de hoje, na festa de maio. A apropriação que dona Efigênia faz é também uma forma de narrar o passado e aproximá-lo ainda mais do presente.

A estrutura narrativa do mito é recorrentemente transformada pelos ternos, porém, as proximidades narrativas têm as marcas das festas, as quais colocam a figura dos negros como central para a retirada da imagem das águas e mantenedora das festas do Rosário. Conferir significados e dar sentidos, mesmo que em transformação, é o que ocorre com o mito da aparição da santa nas festas congadeiras. Esse mito cumpre o papel de conectar os congadeiros à ancestralidade e às memórias da escravidão.

A pesquisadora Glaura Lucas afirma que, para os congadeiros, a aparição de Nossa Senhora do Rosário e seu resgate pelos negros constitui o modelo de comportamento dos grupos e estrutura dos rituais. Assim, a santa aparece com frequência como a responsável indireta pelo término da escravidão (LUCAS, 2002). Para Leda Maria Martins (1997), a descrição narrada pelo mito é a situação de “repressão vivida pelo escravo, uma vez que a princípio o senhor branco não permitia que ele cultuasse a santa, havendo, num segundo momento, uma reversão simbólica dessa situação 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. Esse mito fundador teria organizado as relações entre os próprios negros, oriundos de diferentes etnias, e entre estes e os senhores na escravidão, segundo a pesquisadora.

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 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 os quais se confrontaram. As Congadas são festas e cerimônias que o Reinado de Nossa Senhora do Rosário fazem para os santos católicos – festejados africanamente. (MARTINS, 1997). Ainda para Leda Martins, os cortejos dos Reinados mantêm a mesma

disposição desde o século XVIII e há uma íntima ligação à devoção de Nossa Senhora do Rosário com a história da sua aparição.

A lembrança da escravidão nas festas de Congada, para Patrícia Costa, “promove a reconciliação com esse passado traumático, na medida em que diversos ternos atualizam durante os festejos a aparição de Nossa Senhora do Rosário para os cativos, evento transformador da imagem e do valor do escravo perante os senhores” (COSTA, 2012). Ainda para a antropóloga, o louvor a Nossa Senhora do Rosário constitui chave que permite acessar os elementos positivos do passado, lembrado por meio da Congada.

A reconciliação com o passado traumático escravista é também uma das chaves interpretativas das festas de Congada e Moçambique em Piedade, seja pelas narrativas míticas citadas acima, seja pelos rituais, músicas e passos executados e sincronizados durante a festa.

Essas narrativas fundadoras da festa da Congada em Piedade ainda ajudam a construir positivamente a identidade negra, no sentido de valorização dos sujeitos congadeiros-moçambiqueiros. Como Rubens da Silva (2010) afirma,

no espaço ritual do congado, a identidade negra surge como um processo complexo de redefinição de espaços e articulação simbólica. [...] o mito de origem do congado pode ser entendido, como uma forma de reinterpretação criativa da história do negro que, com um discurso próprio, pretende contribuir para a valorização deste segmento social e para o resgate da autoestima dos seus sujeitos. Trata-se, na minha interpretação, de um discurso singular e ambivalente: aponta ao mesmo tempo para a afirmação da identidade religiosa católica-devocional do negro, no sentido particular da forma de expressão de um tipo de catolicismo negro, como também a construção positiva da identidade negra na sua diversidade.

Outros rituais e elementos que compõem as festas de Congada e Moçambique de Piedade remetem às memórias da escravidão e liberdade, como a devoção aos santos católicos – São Benedito, Nossa Senhora das Mercês e Nossa Senhora do Rosário – homenageados na festa e que estão historicamente ligados à história do catolicismo africano, que dentro do processo de cristianização da África, entre os séculos XV e XVI, promoveu “(...) dentro deste um quadro de crenças, teria sido possível aos africanos apropriarem-se dos santos católicos muitas vezes identificando-os a divindades locais ou a espíritos ancestrais.” (THORTON, 1998).

Como Marina de Mello e Souza também afirma, deve-se compreender o surgimento do catolicismo nos territórios africanos, especialmente na África Centro Ocidental, em regiões como Congo e Angola, com suas ressignificações e também validações daquilo que os portugueses para lá levaram, mas nunca como uma combinação simples de cosmologias (MELLO E SOUZA, 2002).

No Brasil colonial, a imposição da cultura religiosa católica portuguesa aos africanos escravizados não foi concebida sem as concepções próprias das identidades africanas, especialmente para os povos bantos, que já conheciam a linguagem do catolicismo africano. Esse novo contexto político favoreceu ao surgimento do catolicismo negro nas Américas (MELLO E SOUZA, 2001) – uma chave de leitura que permite compreender o que se desenvolveu no Brasil no que tange às religiosidades populares negras.

Em Piedade, a festa de Congada e Moçambique agrega os elementos do catolicismo – como o culto aos santos católicos – com as práticas e códigos de traços religiosos de matriz afro-brasileira – como as oferendas distribuídas nas missas –, apesar da festa e dos congadeiros afirmarem-se como católicos.

Segundo as narrativas contadas pelos moçambiqueiros de Piedade, Nossa Senhora do Rosário libertou o povo negro da escravidão e seguiu junto deles para a casa santa. Como Patrícia Costa afirma, “a retirada da santa pelos escravos, após tentativas fracassadas dos brancos em conduzi-la à capela, parece marcar o reconhecimento dos negros por Nossa Senhora que exalta seu valor ao segui-los até a igreja” (COSTA, 2012). Nesse sentido, para além das diferenças das vestimentas, das músicas e dos passos congadeiros e moçambiqueiros, há a diferença – e novamente marcas raciais – na fé e na devoção à Senhora do Rosário, a santa branca retirada das águas pelos negros, elevada ao grau máximo de importância na festa.

A Congada, junto com São Benedito e Nossa Senhora das Mercês, abre os caminhos na festa para que o Moçambique cultue e celebre a Nossa Senhora do Rosário, numa representação performática da retirada da santa das águas – no caso de Piedade, da gruta, como dona Efigênia elencou. A postura corporal dos moçambiqueiros – postura ereta e a cabeça erguida enquanto se apresentam –, os sentimentos e as relações dos moçambiqueiros também são aspectos que os diferenciam do terno da Congada. Há um misto de respeito, brincadeiras e mistérios no “brincar Moçambique”.

Outra forma encontrada para lembrar o passado e louvar os santos na festa é através das músicas, que funcionam como um canal de comu-

nicação com o sagrado através dos sons da caixa, do pandeiro, da viola, do guizo, das bengalas e das vozes ecoadas pela cidade durante a festa. A musicalidade instrumental, portanto, tem lugar central e torna-se também a linguagem dos congadeiros-moçambiqueiros naqueles dias, que se comunicam entre si e com os santos devotados.

Os sons da festa da Congada e Moçambique são sagrados e profanos. O sagrado é entendido como o espiritual, divino e transcendental, e o profano é o que está fora do contexto religioso e espiritual (ELIADE, 2001). Os bailes, as barracas, o comércio realizado nesses dias – e tudo o que pode dar a dimensão periférica da festa – podem ser considerados profanos. No tempo festivo congadeiro-moçambiqueiro de Piedade, há a coexistência das faces sagradas e profanas e essa duplicidade é marcante.

Os moçambiqueiros brincam e louvam aquela que deu sua palavra e libertou os escravos no dia 13 de maio, em círculos ao redor da fogueira. Em tons e passos de guerra, eles correm as ruas da cidade: “Corre! Corre! Corre! Vamos nós correr! O Rei vem ali! Mas ele vem nos prender!” É o momento mais esperado da festa para a população que assiste às performances sincronizadas do grupo e escuta os cantos puxados pelos capitães.

Nesse sentido, é possível afirmar que os movimentos executados pelo Moçambique expressam e representam a própria “resistência” e a “libertação” dos escravos, ao passo que a Congada expressa, em seus movimentos, as possíveis negociações que estes tiveram que fazer para se libertarem. Assim, a festa como um todo, percebida como suporte das memórias da escravidão, traduz essas relações entre resistência e negociação.

No Moçambique, como são apenas instrumentos de percussão, a perfeição rítmica entre caixa, guizo, bengalas, passos e vozes faz um efeito vibrante que ecoa por toda a cidade e transmite os sons das memórias da escravidão e da liberdade celebrados no tempo presente.

As músicas moçambiqueiras alternam palavras cifradas, o que as tornam às vezes indecifráveis e promovem uma construção identitária entre o próprio grupo, criando elementos de maior coesão. Os cantos e os versos são do tipo “chamado-resposta”, no qual o capitão canta algum ponto e o restante do grupo responde. Segundo Robert Slenes, esse tipo de canto, nos momentos de trabalho ou diversão, representa um traço típico das canções centro-africanas da região do antigo reino do Congo e diversos temas eram cantados nessa região e na de Angola no início do século XX, como desafios entre as lideranças locais (SLENES, 1999). “Vamos pra guerra do sapo, vamos pra guerra do sapo quando o sapo fala ê! Ê! Ê! Ê! Quando o sapo fala ê!”

Pelas ruas da cidade, no tempo presente, as músicas de dor e lamento também fazem parte do repertório moçambiqueiro; o uso do guizo no pé — um instrumento musical simples, mas que produz efeitos sonoros impressionantes quando utilizados em conjunto — “recria os sons das correntes utilizadas pelos escravos”⁶ e “lembra os trabalhos nas lavouras nos tempos dos escravos”⁷, como explicados por alguns moçambiqueiros. De acordo com Edmilson Pereira e Núbia Gomes, os instrumentos musicais presentes nas congadas são oriundos dos instrumentos musicais africanos presentes no Brasil, como os tambores confeccionados com troncos de árvores, semelhantes aos da região do Congo e de Angola, “e dos chocalhos de tornozelo, chamados de gungas, vindos de Moçambique.” (GOMES, PEREIRA, 1998).

Os cantos de Moçambique, entoados pelo capitão e respondidos por todos os moçambiqueiros, são exemplos das rememorações do cativo e da liberdade na festa: “Nossa Senhora do Rosário, ela não falava, no dia 13 de maio ela deu sua palavra.”

Ao redor do andor que leva a imagem de Nossa Senhora do Rosário, todos os moçambiqueiros cantam e dançam as memórias da escravidão e celebram a liberdade, com um agradecimento especial a Nossa Senhora do Rosário pela Abolição, ocorrida no dia 13 de maio de 1888. Nesses trechos, percebemos o quanto a Abolição é reelaborada, sobretudo, na concepção de liberdade obtida enquanto dádiva pela princesa Isabel (DAIBERT JÚNIOR, 2004).

Cada verso cantado, de acordo com o timbre de voz entoado, representa e expressa a devoção aos santos cultuados e uma ligação direta com o passado escravista; e o protagonismo negro se torna o enredo central das narrativas e da festa de maio. Pelas ruas da cidade, as vozes e os cantos anunciam: “Ô seu rei, dá licença pra rainha. Ela é a senhora do Rosário, ela é nossa rainha. Ela é a senhora do Rosário, meu pai, ela é nossa madrinha.”

As leituras do passado, realizadas pelos congadeiros e moçambiqueiros durante a festa, atualizam e acionam as memórias da escravidão e da liberdade no Brasil, através também de dois símbolos presentes na festa: a água e o fogo e ambos que remetem ao passado escravista. A água é jogada pelo padre na porta da igreja e é um evento recorrentemente lembrado nas entrevistas realizadas com os mais idosos congadeiros. Segundo Marina de Mello e Souza, o elemento água, na cosmologia congoleza, é bastante significativo, pois está associado ao sagrado e é entendido como uma das vias de acesso ao mundo dos mortos e, assim, como forma de comunicação com os ancestrais e o mundo espiritual (MELLO E SOUZA, 2018) — o que pode explicar, em parte, a importância para os congadeiros-moçambiqueiros de Pieda-

de. Além disso, a água benta no catolicismo representa uma espécie de aval da igreja, seja para aqueles que serão introduzidos na religião – com a água benta através do batismo –, seja como estratégia para conseguirem realizar suas festas, como aconteceu em Piedade.

O fogo e a fogueira também são elementos centrais da festa. O som das lenhas queimando na fogueira de quase 3 metros de altura, acesa sempre à noite, montada no largo do Rosário, ao lado da igreja do Rosário onde acontece a maioria dos rituais na festa, é típico da festa de maio, além das fuligens que, soltas no ar, ajudam a completar o espetáculo à noite.

Os elementos fogo e água estão presentes em quase todos os rituais da festa e as danças congadeiras-moçambiqueiras são executadas geralmente em círculos. Um dos poucos momentos da festa no qual os ternos não se concentram em círculos são nas procissões. Sobre as circularidades nas danças e culturas afro-brasileiras, Robert Slenes considera que os círculos podem representar os sinais diacríticos nas danças realizadas no passado por escravos africanos de diferentes procedências étnicas (SLENES, 1992, p. 57). Na Congada e no Moçambique de Piedade, o círculo pode ser interpretado também como um sinal diacrítico que marca a especificidade dos ternos e as heranças do passado escravista.

Ao som da música “rei e rainha, vamos embora! A sua casa é sua morada!”, os congadeiros, no primeiro dia, e moçambiqueiros, no segundo, cantam e dançam levando em procissão a corte negra para a igreja do Rosário. Nesse momento de desfile e tomada das ruas da cidade, são performatizadas as narrativas da aparição de Nossa Senhora do Rosário, com a elevação da rainha ao posto central da festa e a representatividade da própria Nossa Senhora, com os congadeiros num dia e os moçambiqueiros no outro representando os homens negros que retiraram a santa da gruta e a levaram para a igreja.

De acordo com a tese de Glaura Lucas, rei e rainha congos representam a própria Nossa Senhora do Rosário (LUCAS, 2002). No momento em que os ternos buscam os reis e rainhas, além da música entoada, os gestos referenciam à corte e Nossa Senhora. As performances realizadas nesse momento organizam a festa e “seguram as guardas”, ou seja, o cortejo somente prossegue se tudo estiver adequado. Os movimentos executados pelos congadeiros e moçambiqueiros de Piedade, ao levar a rainha até a igreja, mais uma vez representa o episódio das narrativas fundadoras das festas de Congadas em Minas Gerais.

A corte, composta pelo rei e pela rainha congos e príncipes e princesas, são escolhidos entre os membros congadeiras-moçambiqueiros. Pela

hierarquia dos ternos, o capitão lidera os dançadores que escoltam o cortejo real. As narrativas do passado e as memórias da escravidão e liberdade contadas e performatizadas na festa pelas gerações congadeiras que fazem a reconciliação com o passado traumático da escravidão, celebram a liberdade e ainda se transformam em luta antirracista e identitária no pós-Abolição.

No período dos festejos, ocorre uma subversão da hierarquia social vigente, com a elevação simbólica dos congadeiros-moçambiqueiros, que, nos três dias de festa, passam a ocupar posição de destaque e ter visibilidade na cidade e as memórias da escravidão e da liberdade são rememoradas nos dias da festa, através das músicas, símbolos, rituais e mitos.

História Pública e Memórias da escravidão e da liberdade

É pretensioso pensar que é possível tratar de todos os elementos ritualísticos e simbólicos da festa de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande num trabalho acadêmico. E essa mesma dificuldade também é transpassada para o cinema. O desafio de produzir o documentário “Dos Grilhões aos Guizos. A festa de maio e as narrativas do passado” foi imenso. A proposta foi aceita – especialmente pela equipe da Narre Produções – e o diálogo foi nossa base de encaminhamento junto à Associação de Congada e Moçambique de Piedade que, pelo “dever de memória”, tem reivindicado cada vez mais que seus direitos sejam conquistados e haja as devidas reparações históricas sobre o passado escravista que seus antepassados sofreram.

Todo processo de produção do documentário exigiu pesquisas, apontamentos, seleções e reflexões sobre como abordar as várias narrativas, rituais, cantos, danças e tudo mais que a festa de maio tem, tanto na celebração pela liberdade, como no legado da escravidão africana em Minas Gerais. Sabíamos que o eixo condutor do documentário estava presente nos depoimentos recolhidos durante as festas de 2014 e 2015 com diversos congadeiros e seus familiares. Porém, a festa e sua riqueza cultural contavam-nos mais e os temas como racismo, gênero, juventude e empoderamento negro, locais de memórias congadeiras, lembranças dos antepassados, fundação e a primeira geração de congadeiros na cidade entraram no documentário, fazendo com que emergissem mais histórias que agora seriam contadas para outros públicos.

O documentário pode ser denominado dentro da perspectiva de “escrita videográfica”, que vem sendo produzida em conjunto com as fontes visuais (pictórica, fílmica e fotográfica) no LABHOI.. De acordo com Ana Mauad(2018),

A escrita videográfica como resultado da pesquisa histórica implica na elaboração de um novo tipo de texto histórico que considere na sua produção a natureza do tipo de enunciação da fonte trabalhada. Assim, as fontes orais, visuais e sonoras, para serem objeto de reflexão historiográfica e comporem o texto histórico, devem ter sua substância de expressão preservada. As estratégias de elaboração dessa nova modalidade de escrita da história contam com a ampliação do diálogo entre conhecimento histórico e produção audiovisual, por meio do trabalho em parceria de historiadores e profissionais de cinema. Trabalho no qual cada um colabora com o seu conhecimento e experiência numa produção coletiva que congrega as competências individuais.

O documentário trouxe mais que a divulgação de um trabalho acadêmico e científico. Ele tornou público que as histórias e memórias congadeiras e festivas, alegres e emocionadas, tristes e resistentes, pudessem ser reparadas na atualidade. No primeiro momento, a reparação veio com a identificação da população da cidade, que não é congadeira, como racista. Para os próprios congadeiros, além da força de se verem representados na tela, para os mais jovens houve o reforço da autoestima. Para a Associação, o filme se tornou mais uma ferramenta da luta empreendida em prol dos seus direitos.

A pretensão da abordagem teórica que relacionasse história, memória e historiografia através dos festejos congadeiros, perpassou por toda produção do documentário e esse foi um dos temas mais debatidos nas exposições posteriores que ocorreram ao longo de 2017. Na *6ª Edição do Seminário Escravidão e Ações de liberdade – Acervos e Reflexões* a questão das representações do passado escravista e das festas ligadas à conquista da liberdade e as fontes orais e visuais, com a estreita relação com a historiografia, foi bastante discutida entre os participantes.

É possível afirmar que a história pública sobre as memórias da escravidão e da liberdade no Brasil tem promovido uma nova consciência histórica, mais democrática e que busca uma sociedade mais justa e igualitária. Mas os caminhos percorridos foram longos e difíceis – e ainda não chegamos no objetivo final.

Foi a partir da Constituição de 1988, que as práticas culturais passaram a ser entendidas como direitos, com mudanças consideráveis nas concepções de patrimônio cultural no país. As expressões populares e a diversidade estariam, assim, contempladas na noção de patrimônio imaterial. No ano 2000, um decreto de lei regulamentou e reconheceu a preservação dos patrimônios imateriais e “abriu caminhos para que os reivindicavam que se conferissem valor de patrimônio às suas manifestações culturais. (...) Os novos patrimônios culturais que emergem hoje, como os jongos, sambas de roda, maracatus e folias de reis também quebram o silêncio e revelam um novo orgulho pelo passado, pautado por novas reivindicações por direitos e reparações”. (MATTOS, ABREU, p. 193).

Atualmente, o Conselho Municipal do Patrimônio Histórico e Cultural, que cada município mineiro deve ter, é o responsável por cuidar, fiscalizar e promover ações nessas áreas, em consonância ou conflitos com as Secretarias de Cultura das cidades. Os membros desse Conselho são escolhidos na comunidade e decidem as principais ações e também o destino das verbas arrecadadas pelo município para investir nesse setor. Essa verba é repassada pelo Estado de Minas, através do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA), que analisa as ações desenvolvidas pelo Conselho e cria uma tabela de pontuação do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) Cultural no Estado.⁸ É através dessa pontuação que todos os municípios mineiros arrecadam o que deveria ser gasto exclusivamente com as ações na área do patrimônio histórico – o que nem sempre acontece. As festas de Congadas estão listadas em praticamente todas as cidades que recebem o ICMS Cultural, porém, a divisão das verbas não é repassada aos congadeiros da mesma maneira.

Para os próprios congadeiros e detentores, participar das Congadas significa pertencimento e expressa as suas identidades culturais negras – o que vai ao encontro da proposta política do Estado enquanto patrimônio imaterial. Assim, questiono o quanto a demora, os conflitos e atrasos nessa titulação das Congadas como patrimônio imaterial brasileiro, expõe a fragilidade desse processo de reconhecimento público e os desafios para implementar as políticas de salvaguarda no país. Quais os caminhos dos agentes envolvidos nessa ação? Os diálogos estão mais presentes do que os silenciamentos nesse processo? Qual o papel do historiador perante essa situação? Como intervir?

A festa de maio teve seu registro como patrimônio cultural imaterial da cidade em 2016. A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) define como Patrimônio Cultural Imaterial “as prá-

ticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.”⁹ O Patrimônio Imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Pertencer à congada e o moçambique significam pertencimento e expressam a sua identidade cultural negra – o que vai ao encontro da proposta política do Estado enquanto patrimônio imaterial. Porém, ao que parece, a demora nessa titulação, enquanto patrimônio imaterial do município, expõe a fragilidade de toda a comunidade nesse reconhecimento. O desafio para implementar as políticas de salvaguarda requer, por parte de todos os agentes envolvidos nessa ação, muito mais diálogo com aqueles que são centrais nessa disputa.

Há, também, uma percepção da história, da memória e da tradição oral do grupo enquanto patrimônios, “que precisam ser valorizados, lembrados e, desta forma, reparados” (ABREU, 2007) e essa questão se remete também ao direito à reparação e ao dever de memória. Com a patrimonialização das festas e dos bens imateriais, espera-se a sua continuidade e o seu reconhecimento como código identitário da cidade. Nesse sentido, a noção de imobilidade não faz parte desse circuito, pois são essenciais para qualquer manifestação cultural as adaptações e as mudanças aos novos contextos – e isso fica evidente nas ações da atual geração que mantém um diálogo constante entre tradições e transformações, mudanças e permanências na festa e fora dela.

São nesse sentido que as discussões teórico-metodológicas propostas pela História Pública fizeram parte desse projeto que envolveu a produção do filme e suas exibições – especialmente a ocorrida na *6ª Edição do Seminário Escravidão e Ações de liberdade – Acervos e Reflexões* no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Um recente movimento na historiografia brasileira e internacional vem produzindo importantes contribuições para a compreensão da História Pública e as novas possibilidades sugeridas aos historiadores que se entremearam por esse caminho de pesquisa (ALMEIDA, ROVAI, 2011; LIDDINGTON, 2011; FERREIRA, 2011; MAUAD, ALMEIDA, SANTHIADO, 2016; ALMEIDA, MENESES, 2018). Temas como memória, cinema, rá-

dio, mídia, literatura, patrimônio cultural, festas e outros estão no escopo das pesquisas dessa recente área no Brasil, ampliando as perspectivas de produção científica no país – assim como vem aumentando os meios de divulgação da pesquisa, com suportes em arquivos, museus, filmes, televisões, jornais, mídias eletrônicas e outros.

Ainda é comum encontrarmos dúvidas e questionamentos quanto à atuação da História Pública e do historiador que assume essa recente perspectiva de análise. Na grande maioria das vezes, a confusão acontece pelo entendimento equivocado e simplista da História Pública apenas com o fim da divulgação.

Entretanto, em resposta aos enganos e confusões inerentes ao processo de produção de conhecimentos, a área tem se firmado no Brasil, especialmente após a criação da Rede Brasileira de História Pública, fundada em 2012 com a intenção de promover um espaço de interação entre os pesquisadores e estimular essa prática de produção de conhecimento histórico. Para Juniele Almeida e Marta Rovai, é necessário reconhecer a História Pública com um “conhecimento pluridisciplinar atento aos processos sociais, às suas mudanças e tensões (...). Que pode valorizar o passado para além da academia; pode democratizar a história sem perder a seriedade ou o poder de análise. A história pública pode ser definida como um ato de ‘abrir portas e não de construir muros’” (ALMEIDA, ROVAI, 2011, pp. 7-10).

A História Pública, ao democratizar as formas de produção científicas e universitárias, estimula o que Jörn Rüsen, Sara Albieri e Ricardo Santhiago consideram sobre o desenvolvimento e produção do conceito chave “consciência histórica” para um público não acadêmico e amplo (RÜSEN, 2001; ALBIERI, 2011; SANTHIAGO, 2016).

A perspectiva da História Pública de tornar o “passado útil para o presente” (ALMEIDA, ROVAI, 2011), em grande medida, está associada e envolvida com as pesquisas da História Oral, por conta da aproximação teórico-metodológica das áreas e as temáticas que envolvem as questões das identidades, etnias, patrimônios, memórias, gêneros, cultura histórica, conflitos culturais, religiosidades, festas, cotidiano, indústria cultural, democracia, cidadania entre outras.

Aliados à História Pública, os debates do campo da História Oral têm proporcionado o resgate das memórias em torno das diversas manifestações culturais negras no país. Nesse sentido, com a análise dos relatos orais dos descendentes de africanos escravizados no país, é possível perceber as mudanças e as continuidades nas práticas culturais e familiares das gerações

do cativo e da liberdade. A partir da realização das entrevistas e de suas análises, a História Oral se torna capaz apenas de suscitar, jamais solucionar os questionamentos, como apresenta Marieta de Moraes Ferreira. A História Oral permite a formulação das perguntas, porém, ela não oferece as respostas e o testemunho oral representa o núcleo da investigação, nunca sua parte acessória (FERREIRA, 2011). Desse modo, o fio condutor dessas pesquisas são as narrativas e as memórias dos descendentes dos africanos escravizados no Brasil, suas formas inventadas, ressignificadas e também silenciadas no pós-Abolição.

Desse modo, com esses aportes teórico-metodológicos da História Pública e da História Oral, podemos repensar o papel dos historiadores no processo de reparação dos horrores da escravidão, a partir do momento que seus projetos conseguirem envolver também a percepção da história, da memória e da tradição oral das comunidades negras em geral enquanto patrimônios “que precisam ser valorizados, lembrados e, desta forma, reparados” (ABREU, MATTOS, 2011) – e essa questão se remete também ao direito à reparação e ao dever de memória ou “memória-dever”, como Pierre Nora (1984) chamou.

Para Maurice Halbwachs, a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva e as lembranças são constituídas no espaço relacional grupal que podem ser também reconstruídas ou simuladas de acordo com a percepção de outros indivíduos e da representação da memória histórica, mas nunca a memória individual está isolada (HALBAWACHS, 2004). As memórias dos descendentes dos africanos escravizados no Brasil foram construídas e reconstruídas ao longo do século XX e nunca existiram isoladas, mas sempre pertenceram a uma memória que se iniciou no processo pós-emancipacionista e passou por inúmeras transformações, porém, essas memórias “prosseguiram seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível.” (POLLACK, 1989).

Pollack (1989) considera que a memória é uma operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, que integra tentativas conscientes ou não de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividade: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, famílias etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos, para definir seu lugar, sua complementaridade. Pollack (1989) cita Henry Rousso e afirma que ao invés de usar a “memória coletiva”, é adequado falar em memória enquadrada e em trabalho de enquadramento da memória.

Para tratar da temática referente à memória na sociedade contemporânea, é fundamental que reconheçamos os diferentes movimentos sociais e seus importantes papéis na reivindicação dos direitos e pautas sociais, como podemos vislumbrar com as histórias e conquistas dos movimentos negros no Brasil, especialmente no que concerne à memória pública construída sobre as histórias da escravidão e da Abolição no país. Foi na década de 1980, atrelado ao processo de redemocratização político no Brasil, que o movimento negro contemporâneo se empenhou na organização de diferentes ações e estratégias de combate ao racismo, destacando os 100 anos da Abolição, no ano de 1988, como pauta principal no rompimento com o mito da democracia racial (PEREIRA, 2013).

Nos anos 2000, os debates se intensificaram e a lei n.º 10.639/03 tornou obrigatório o ensino de história africana e cultura afro-brasileira, na tentativa de promover a inserção e a valorização dessa cultura nos conteúdos escolares (a Lei n.º 11.645/2008 ampliou a primeira, incluindo a obrigatoriedade do ensino de história indígena). É nesse contexto de redefinições e ampliações dos debates envolvendo as memórias da escravidão e da liberdade e as formas de contar essas histórias que surgem também as necessidades para consolidar os centros de referência para as temáticas das histórias africanas e da diáspora nas Américas.

Nesse sentido, novos estudos e atualizações referentes às histórias da escravidão promoveram uma renovação historiográfica, seja na própria história social da escravidão, como do pós-Abolição e do ensino de história (REIS, 1997; CHALHOUB, 1990; SLENES, 1999).

Nessas buscas por romper os silêncios sobre as histórias da escravidão e da liberdade, a nossa participação na *6ª Edição do Seminário Escravidão e Ações de liberdade – Acervos e Reflexões* trouxe debates importantes para a produção de trabalhos científicos, atrelados aos novos materiais didático e pedagógicos para o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira no país através dos espaços não escolares, como o Museu da Escravidão e da Liberdade se pretende constituir.

Ao propor novas formas de representações das heranças culturais africanas e dos descendentes escravizados no Brasil, o Seminário promoveu a coleta de materiais de arquivos (especialmente de arquivos orais e cinematográficos) e buscou sensibilizar para os silenciamentos que envolvem as histórias e memórias da escravidão e da liberdade. Ampliar os conhecimentos sobre o que significou a tragédia da escravidão através da construção do museu – e dos projetos de turismo de memórias, como os projetos que envol-

vem o Cais do Valongo e a região portuária do Rio de Janeiro (REIS, 2017) — é lidar com o que Hebe Mattos, Martha Abreu e Milton Guran (2014) consideram “passados sensíveis”. Para os pesquisadores,

A estratégia de dar visibilidade a estes temas através da visitação dos locais de memória não são consolidava novas formas de rememoração, para públicos que desconheciam ou se recusavam a falar desse passado, mas também abria caminhos de sustentabilidade para os grupos que sofriam o peso do estigma de serem descendentes dos antigos escravizados. (...) Para além da divulgação científica, a história da escravidão e do tráfico, ao se tornar pública, possibilitava também reparação moral, reforço da autoestima e construção de sustentabilidade econ mica para os detentores de todas essas histórias e patrimônios.

O Seminário com a exposição do documentário “Dos Grilhões aos Gui-zos. A festa de maio e as narrativas do passado” e os debates levantados ainda buscou inserir o contexto das conquistas e legados dos afrodescendentes no país, seja por meio das festas, como pelas memórias dos patrimônios materiais e imateriais existentes. As políticas de reparação, nesse sentido, devem existir e funcionar para que as memórias públicas e coletivas sobre o passado escravista representem e contem de fato sobre a presença da população negra na história do Brasil. Através da criação do museu, podemos compreender o quanto esse espaço público cumpre o papel fundamental de revisitar a história do Brasil que não evidencia sobre o processo de constituição do país sob o ponto de vista das histórias, das memórias e das culturas negras brasileiras.

A construção do Museu da Escravidão e da Liberdade faz parte desse processo e esperamos o seu reconhecimento como importante elemento para construir os códigos identitários do país ligados à população negra.

Notas

- 1 Para mais informações sobre o filme, ver: <https://www.facebook.com/DosGrilhoesAosGuizos/>.
- 2 Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1837.pdf>. Acesso em: 30 jul, 2018.
- 3 Entrevista concedida por José Luiz da Silva em 01 de junho de 2014 para a produção da tese: MONTEIRO, Lívia Nascimento. "A Congada é do mundo e da raça negra": memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015), 2016.. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- 4 Entrevista concedida por Efigênia do Nascimento Silva em 03 de junho de 2013 para a produção da tese: MONTEIRO, Lívia Nascimento. "A Congada é do mundo e da raça negra": memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015), 2016.(29/04/2016. 265 folhas). Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- 5 Entrevista concedida por padre Raimundo Inácio da Silva em 01 de junho de 2014 para a produção da tese: MONTEIRO, Lívia Nascimento. "A Congada é do mundo e da raça negra": memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015), 2016. (29/04/2016. 265 folhas). Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- 6 Entrevista com Geraldo Eustáquio e João Damasceno de Faria em 30 de maio de 2012 para a produção da tese: MONTEIRO, Lívia Nascimento. "A Congada é do mundo e da raça negra": memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015), 2016. (29/04/2016. 265 folhas). Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- 7 Entrevista com Geraldo Eustáquio e João

- Damasceno de Faria em 30 de maio de 2012 para a produção da tese: MONTEIRO, Lívia Nascimento. "A Congada é do mundo e da raça negra": memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015), 2016. (29/04/2016. 265 folhas). Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- 8 Disponível em: <http://www.iepha.mg.gov.br/programas-e-aco/es/municipalizacao-dopatrimonio-cultural>. Acesso em: 27 jul, 2018.
- 9 Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=10852&retorno=paginalphan>. Acesso em: 27 jul, 2018.

Referências bibliográficas

- ABREU, Martha. Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional. In: SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura Política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Faperj, 2007.
- _____; MATTOS, Hebe. Remanescentes das comunidades quilombolas: memórias do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Revista IberoAmericana**, Berlim, ano 11, n. 42, 2011.
- ALBIERI, Sara. História pública e consciência histórica. In: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011, pp. 19-30.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- _____; MENESES, Sônia (Org.). **História pública em debate**: patrimônio, educação e mediações do passado. São Paulo: Letra e Voz, 2018.
- BRASILEIRO, Jeremias. **Cultura afro-brasileira na escola**: o congado na sala de aula. São Paulo: Icone, 2010.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As raízes da Congada**: a renovação do presente pelos

- Filhos do Rosário. Curitiba: Appris, 2012.
- COUTO, Patrícia Brandão. **Festa do Rosário**. Iconografia e poética de um rito. Niterói: EdUFF, 2003.
- DAIBERT JÚNIOR, Robert. **Isabel, a “redentora” dos escravos**: Uma história da princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988). Bauru: EDUSC, 2004.
- ELIADE, M. **O sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- FERREIRA, Rodrigo de Almeida. Cinema, educação e história pública: dimensões do filme *Xica da Silva*. In: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAL, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011, pp. 207-224.
- GOMES, Núbia; PEREIRA, Edimilson. **Negras raízes mineiras**. Os arturos. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.
- LIDDINGTON, Jill. O que é história pública. In: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAL, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011, pp. 31-52.
- LUCAS, Glauro. **Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.
- MARTINS, L. M. **Afrografias da Memória**: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Mazza Edições, 1997.
- MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton. Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. **Estudos Históricos**, v. 27, n. 54, pp. 255-273, jul-dez, 2014
- MAUAD, Ana Maria. Usos do passado e História pública no Brasil: a trajetória do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (1982-2017). **Historia Crítica**, n. 68, pp. 27-45, 2018.
- _____; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo. **História Pública no Brasil**. Sentidos e Itinerários. São Paulo: Letras e Voz, 2016.
- MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa da coroação do rei Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. **Além do visível**: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII). São Paulo: Editora da USP/Fapesp, 2018.
- _____. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil — séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (Orgs.). **Festa, Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 2001.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado. **Devoção negra**: santos pretos e catequese no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Faperj, 2008.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. **O mundo negro**. Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Pallas/Faperj, 2013.
- POLLACK, M. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.
- REIS, Caroline Bárbara. História Pública e novos olhares para a escravidão. **EBR — Educação Básica Revista**, v. 3, n. 2, pp. 97-114, 2017.
- REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1997.
- RUSEN, Jorn. Razão histórica. **Teoria da história**: fundamentos da ciência histórica. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: UNB, 2001.
- SANTHIAGO, Ricardo. Duas palavras, muitos significados: alguns comentários sobre a história pública no Brasil. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; SANTHIAGO, Ricardo. **História Pública no Brasil**. Sentidos e Itinerários. São Paulo: Letras e Voz, 2016, pp. 23-36.
- SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou catolicismo negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem! A África coberta e descoberta no Brasil”. **Revista da USP**, n. 12, dez-jan-fev, 1991/1992.
- SLENES, Robert. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- THORTON, John. **Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1700**. 2ª ed. Cambridge: University Press, 1998.

PARTE II

Escravidão e História da Saúde

O cemitério dos Pretos Novos, experiências, tradições e expectativas

The “Pretos Novos” cemetery, experiences, traditions and expectations

JULIO CESAR MEDEIROS DA SILVA PEREIRA

Professor de História Contemporânea da Universidade Federal Fluminense (UFF), doutor em História da Ciência e da Saúde pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), mestre em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e graduado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É diretor do Núcleo de Pesquisa do Instituto de Memória e Pesquisa Pretos Novos (IPN) e líder do Núcleo de Pesquisa e Estudos Sankofa.

No Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII é impossível pensar a hierarquia social sem levar em conta a hierarquia dos homens. O espaço urbano segregava os homens de acordo com sua posição social, cor e sexo, e o espaço físico refletia o simbolismo das relações sociais afastando e escondendo a classe pobre e desvalida, ou um cemitério mal cheiroso. Ao mesmo tempo em que valorizava o Cais da Imperatriz¹, a região do Valongo, na parte noroeste da cidade, devido a sua conformação espacial mais afastada, de frente para a Baía de Guanabara, parece ter sido o local ideal para se esconder aquilo que a “boa sociedade” desejava não ver: um cemitério de africanos recém-chegados no Brasil.

Tal hierarquia social representada entre os homens da colônia, era reproduzida entre os escravizados, que colocava em uma extremidade o crioulo, negro nascido no Brasil e por isto já “inserido” na cultura local e, no outro extremo desta hierarquia, os africanos recém-chegados, chamados ‘pretos novos’, ‘boçais’ e ‘infiéis’ (SOARES, 2000, pp. 166-167). Assim, o espaço humano também teimava em espelhar a desigualdade terrena na geografia do porvir. Uma hierarquia que definia que enquanto uns seriam sepultados nos adros das igrejas, outros seriam descartados como “peças” sem valor, num campo dito santo, a despeito da ausência de práticas mortuárias ali aplicadas.

Tratava-se do sepultamento de escravos no cemitério dos pretos. Construído em 1722, em frente à igreja de Santa Rita e transferido para o Valongo em 1769, o Cemitério dos Pretos Novos foi extinto em 1830, tendo sido criado única e exclusivamente para o sepultamento de “Pretos Novos”, que era denominação dada aos escravos recém-chegados de África. De fato, poucos têm conhecimento de que, bem próximo de nós, na parte norte da corte, existia um cemitério onde os cadáveres se amontoavam durante décadas. Enterrados sumariamente sem nenhum tipo de ritual ou aparato, os corpos eram lançados à flor da terra, sem, aparentemente, nenhum cuidado em relação ao sepultamento dos cadáveres. O descaso era tanto, que chegou ao ponto da Academia Imperial de Medicina pedir, em um ofício expedido à Câmara de Vereadores, em 1829, que o cemitério fosse interdito, tamanho era o mau cheiro exalado do seu interior. Neste mesmo momento, a Corte atravessava momentos de epidemias de cólera, febre amarela e varíola e, os “miasmas” irradiados pelo cemitério passaram a ser vistos como um dos fatores desencadeadores de doenças (PERREIRA, 2013).

Estima-se que mais de 60.000 pessoas, dentre elas africanos e crioulos, sendo estes cerca de 0,5% deste total, tenham sido sepultados ali e que, na sua fase final, no período de 1824 a 1830, tenha recebido cerca de 6.000

corpos, em um espaço físico de quase 100 m². Os seus registros foram arrolados no Livro de Óbitos da Freguesia de Santa Rita, e nele encontramos os seus respectivos navios, suas nações ou portos de origem, os donos e a idade dos “escravos novos”, bem como as marcas que os mesmos recebiam por ocasião do embarque em seus Tumbeiros. Em 1830, o cemitério foi fechado e sua localização apagada e esquecida embaixo de novas casas que tomaram conta da região (PEREIRA, 2013).

Ao longo de pelo menos quatro séculos, deu-se a diáspora africana, uma migração forçada em decorrência do sistema escravista que levava seres humanos forçosamente ao longo do Atlântico em direção ao Novo Mundo (América). Entre 1500 e 1850, milhares de africanos deixaram as regiões de Angola e Congo. Reinos como o dos Tios, às margens do rio Zaire; região do Gabão; e os reinos dos Lunda-tchokue, ambaca, quissamas e, ainda, libolos, Lundas, benguelas e Lozis, também sangraram com a perda de homens e mulheres na idade produtiva entre os 14 e 20 anos de idade. Na costa oriental, Macuas, Iagos, Iãos (Interior de Moçambique) também foram escravizados e enviados à América como escravos.

Desse grande quantitativo, milhares de escravos vieram para o Brasil para trabalharem nas mais variadas tarefas impostas sob os açoites e tormentas escravistas. Estima-se que dos dez milhões de escravizados arrancados de África, durante o período escravista, seis milhões vieram para o Brasil. Uma vez em solo brasileiro, estes eram usados nos mais variados trabalhos. Alguns eram alocados ao ganho, ou seja, desempenhavam tarefas domésticas ou eram vendedores ou alugados a outros senhores para a execução de vários ofícios. Outros escravos eram destinados ao eito, ou seja, usados na lavoura de cana de açúcar e café.

Com a vinda da família Real, em 1808, o tráfico negreiro se intensificou, obrigando o aumento da importação de cada vez mais mão-de-obra escravizada para o Brasil. Em decorrência deste aumento, as condições de transporte dos cativos pioraram e o tratamento recebido pelos escravos passou a ser mais cruel, levando ao aumento da mortalidade escrava. Muito em decorrência disso, as condições de sepultamento no Cemitério dos Pretos Novos piorou grandemente. Assim, na primeira metade do século XIX, tais escravos não recebiam nada que lembrasse um sepultamento digno. Eram jogados em covas muito rasas e, na maioria das vezes, seus corpos eram deixados à *flor da terra* sem receberem nenhum tipo de paramento fúnebre, mesmo após os ditames das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia proibirem que os escravizados fossem enterrados como animais, sem

nenhum respeito para com os restos mortais, como alguns senhores praticavam no interior². A escolha do local para as inumações e sua proximidade do mercado de escravos sob a jurisdição da igreja de Santa Rita, a santa das causas impossíveis, não foram, de forma alguma, casuais. Em primeiro lugar, porque o cemitério estava fora do perímetro urbano da cidade, ou seja, fora das muralhas que haviam sido construídas para proteger a cidade de São Sebastião; em segundo lugar, a proximidade com a praia do Valongo, região noroeste da cidade e com a Praia D. Manoel, bem como o próprio porto, trazia a comodidade necessária para o sepultamento dos escravos novos, mortos por ocasião do desembarque.

No período da quarentena, recebiam, às vezes, uma muda de roupa e tinham suas chagas cuidadas, para depois serem entregues aos mercadores que os conduziam até a rua do Valongo, onde se estabeleceram grandes galpões – ou armazéns, como preferiu chamar o Marquês – nos quais cabiam de 300 a 400 escravos. Cada navio que chegava ao porto do Rio trazendo escravizados deveria ser vistoriado pelo médico da Saúde. Caso fossem encontrados doentes, os mesmos deveriam ser enviados para a quarentena em uma das ilhas da baía de Guanabara e, após a sua liberação, deviam desembarcar na Alfândega, a fim de serem registrados, pagarem as taxas etc., para imediatamente depois serem enviados para o Valongo (CAVALCANTE, 2005).

Por volta de 1817, já havia em torno de 34 grandes estabelecimentos comerciais no Valongo, e essa região passou a ser um dos locais mais frequentados do Rio de Janeiro. Casas comerciais, de importação e exportação, depósitos de armadores e trapiches apinharam esta região nordeste da cidade. Ao mesmo tempo, o comércio incentivou a expansão na direção norte da urbe.

A enseada de desembarque passou a viver cada vez mais a agitação promovida pelo comércio negreiro, agitado pelo movimento constante de embarcações que nele atracavam. Sumacas, patachos e bergantins desembarcavam escravizados, enquanto outras tantas embarcações menores cuidavam de transportá-los para outras regiões litorâneas, da Corte ou fora dela e, assim, os escravos traficados alcançaram números maiores que os dos primeiros séculos de comércio negreiro.

Na agitação do porto, com navios chegando e partindo a todo momento, apinhados de escravizados para serem vendidos, era impossível que os mesmos desembarcassem em um lugar apenas. Por isto, não havia um ponto fixo de desembarque, os escravizados não desciam em um cais como querem supor alguns, mas desciam em embarcações menores e ne-

las eram trazidos à leilão em trapiches pequenos ao longo do Valongo. Os navios ficavam no meio da Baía onde eram inspecionados e, depois, os escravos eram levados à costa, nos mais diferentes pontos ao longo da praia e dos locais de venda.

Não obstante, para alguns escravos, o fim do caminho percorrido levava à morte. Caprichosa e costumeira, sua presença se fazia constante entre os malungos desde a captura na África, no traslado pelo interior do continente em “manilhas e libambos” e nos tumbeiros, onde ela, teimosa, desfazia e recriava novos círculos de afetividade. Muitos já partiam para o Brasil tendo contraído malária, disenteria, hepatite, anemia, oftalmia e escorbuto. Tudo isto fazia com que muitos já chegassem mortos, ou semimortos, como descrevemos acima. Para os que morriam ao entrar na Baía de Guanabara, ou para os que morriam no Valongo, o Cemitério dos Pretos Novos era o destino certo.

Às voltas com o tratado firmado com a Inglaterra que previa o fim do tráfico para 1830, “os compradores de africanos acreditavam no fim próximo e definitivo do comércio negreiro, e tal crença influiu no mercado de africanos entre 1826 e 1830” (FLORENTINO, 1995, p. 50), e no lugar dos sepultamentos também. Ao importarem cada vez mais, eles foram forçados a buscar um novo local de sepultamento que não evidenciasse a continuação das transações. Em 1830, já sabedores de que o governo não conseguiria impedir o comércio de escravos através do Atlântico, os traficantes não pouparam esforços em dissimular o engodo da lei para a cessação do tráfico, e encobrir o seu infame comércio, passando a inumar os ladinos em cemitério já existente na Santa Casa cujo uso não era exclusivo aos pretos novos. Com efeito, o fim simulado do tráfico de escravos resultou no fim real do Cemitério dos Pretos Novos, no mesmo mês e ano da “lei para inglês ver”. Em 1831, o Cemitério dos Pretos Novos não existia mais e em seu lugar casas foram construídas ocultando aquela que teria sido a prova incontestada da ganância humana.³ O fim do tráfico legal de escravos também resultou no fim da parada obrigatória dos navios negreiros, na Alfândega do Rio de Janeiro, e do mercado do Valongo e seu cemitério.

Contudo, o passado voltou à tona como quase tudo que uma vez enterrado, acaba por ser redescoberto, quer seja pelos ventos do acaso, ou pela curiosidade incessante de pesquisadores que teimam em redescobrir o passado. A pesquisa histórica já havia demonstrado que, sem nenhum aparato religioso, os escravos que faleciam no Valongo, eram lançados em covas rasas como se indigentes fossem, seus corpos eram enterrados sem qualquer res-

peito às tradições africanas, ou mesmo católicas. Mas, agora, com as novas escavações realizadas ali no Cemitério dos Pretos Novos, descobriu-se a primeira ossada completa. Trata-se Bakhita.

Uma Mulher, jovem, africana, escravizada, morta e lançada nas covas rasas do Cemitério dos Pretos Novos. Segundo a pesquisa arqueológica, liderada pelo arqueólogo Reinaldo Tavares, ainda em andamento, demonstra indícios que apontam que o corpo encontrado no sítio arqueológico pertencia a uma jovem africana capturada e sequestrada para ser comercializada no mercado da escravidão, no Rio de Janeiro, mas que, ao não resistir aos maus tratos, foi lançada naquele campo santo. A equipe Arqueológica batizou o achado de Bakhita (bem-aventurada, em dialeto núbio – Sudão). O nome foi dado em homenagem à padroeira dos sequestrados e escravizados, Santa Josefina Bakhita, a primeira santa africana, canonizada em 2000, pelo Papa João Paulo II.

A descoberta desta ossada só foi possível após seis meses de escavação sistemática, quando no dia 26 de abril de 2017 encontraram um conjunto de mandíbula e maxilares aparentemente íntegros com vértebras cervicais associadas e visíveis, que, posteriormente, viriam a revelar o esqueleto inteiro.

O achamento de Bakhita nos enche de expectativas, pois é a primeira vez que podemos materializar a morte de milhares de escravos no Valongo, através da descoberta de um esqueleto completo. Até então, o que tínhamos eram milhares de fragmentos, torcidos, quebrados, calcinados, que sofreram ação de queima posterior à morte que impossibilitavam unir um esqueleto para que se pudesse estudá-lo como um indivíduo. Afinal, os ossos que tínhamos, além de estarem em péssimas condições, estavam desarticulados, ou seja, separados e espalhados pelos quatro cantos do campo santo. Por conta disto, precisávamos tratar as descobertas pelo nome genérico de pretos novos, como a documentação histórica os denominava. A forma genérica de tratamento foi necessária enquanto não se podia individualizar os africanos ali sepultados, ainda que as fontes históricas apontassem para inumação de corpos inteiros.

Agora, com a descoberta de Bakhita, pode-se dar voz a pelo menos uma pessoa individualizada através de sua ossada para que, com a pesquisa, possamos saber a história desta mulher, africana, escravizada e assassinada pela mão da instituição mais nefasta e longeva que se tem notícia, a escravidão. Apesar de frágil, o esqueleto pode revelar as condições de saúde e stress físico que essa jovem africana foi submetida em sua curta vida. Pela primeira vez, a voz de um Preto Novo, neste caso, a uma jovem preta nova poderá ser

ouvida a fim de entendermos melhor as condições degradantes que os cativos africanos foram submetidos no Brasil dos séculos XVIII e XIX. Além disto, modernas técnicas de reconstrução facial computadorizada podem ser aplicadas a fim de que saibamos como ela foi em vida. Espera-se que, com isto, Bakhita possa ter parte da sua história contada, através dela mesma.

Notas

1 O Cais da Imperatriz foi escolhido, em 1843, para ser o lugar de desembarque da futura imperatriz Teresa Cristina, no Rio de Janeiro.

2 Tal documento procurava reger a vida dos senhores cristãos na Colônia, a luz dos ditames Católico-Cristão e se tornou uma regra de convivência e fé no Brasil. Conferir VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras (SIC) do Arcebispado da Bahia*.

3 Felizmente, o cemitério foi redescoberto em 1996, durante reforma na casa da empresária Ana Maria Mercedes Guimarães, moradora da rua Pedro Ernesto 36, antiga Rua da Harmonia. Conferir Pereira (2013).

Fonte primária

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feytas, & ordenadas pelos illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteyro da Vide... Propostas, e aceptas em*

o Synodo Diecesano (sic.), que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Coimbra: No Real Collegio das Artes da Comp. de Jesus, 1720.

Referências bibliográficas

- CAVALCANTE, N. Desembarques. In: FLORENTINO, M. **Tráfico, cativo e liberdade, no Rio de Janeiro do Sec. XVII ao XIX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 30-45.
- FLORENTINO, M. **Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVII e XIX)** – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- PEREIRA, J. **À Flor da Terra: o cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Gamaramond, 2013.
- SOARES, M. **Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro no século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Olhares médicos sobre o corpo dos escravizados no Império do Brasil

**Medical views on the enslaved
bodies in the Brazilian Empire**

SILVIO CEZAR DE SOUZA LIMA

Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestre e doutor em História das Ciências e da Saúde pela Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) e professor adjunto na Universidade Federal Fluminense (UFF)

Se os médicos brasileiros do século XIX indicam a necessidade de transformar a sociedade brasileira e fazem uma crítica radical a um passado que se perpetua no presente do país, de que maneira encaminham eles a questão do escravo, qual o seu lugar neste projeto de mudança? Existe uma reflexão médica que tematiza especificamente a condição do escravo? Existe uma proposta normalizadora relativa à escravidão? É plausível esperar que o discurso médico tome o corpo do escravo como alvo privilegiado da disciplina, dada a sua posição estratégica no conjunto da produção – no campo, mas também na cidade – para moldá-lo, com insuperável eficácia, segundo a racionalidade das necessidades produtivas?

Machado *et al.*, 1978.

Por muito tempo, a historiografia relacionada à história da saúde considerou que os médicos brasileiros não se interessaram pela saúde ou doença dos escravizados. A obra *Danação da Norma* – um clássico sobre a medicina social brasileira – é exemplar neste sentido. Segundo seus autores, a reflexão sobre o escravo não era objeto relevante das considerações médicas, o que poderia ser constatado pela “insignificância do número de teses sobre o assunto e a ausência do problema nas discussões e publicações da Sociedade de Medicina” (MACHADO *et al.*, 1978, p. 370). Por décadas, estes argumentos foram aceitos e, apesar de, a partir dos anos 2000, muitos trabalhos dedicarem suas atenções aos cuidados de saúde dos escravizados, foram poucos os que se empenharam especificamente em pesquisas sobre as relações entre a produção de conhecimento médico acadêmico e o cotidiano da escravidão, sobretudo no processo de institucionalização da medicina.

Ao pesquisar a produção intelectual destes atores entre 1830 e 1850 percebi a presença significativa dos escravizados na rotina de trabalho dos médicos, para além de sua vida privada. Eles estavam por toda a parte: eram seus pacientes, seus auxiliares como enfermeiros e serventes no hospital da Santa Casa de Misericórdia e Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e ainda, eram objeto de estudos após sua morte nas aulas de anatomia e clínica médica e estavam presentes em muitos artigos, figurando como “material clínico” de experimentos médicos. Em uma sociedade escravista como foi o Brasil imperial, o escravo era objeto de preocupação dos médicos, seja como paciente, seja como objeto de experimentos de novos tratamentos e remédios (LIMA, 2011). Desta forma, demonstraremos neste artigo o interesse pelas doenças

dos escravizados, desde os primeiros escritos sobre medicina no Brasil até o século XIX, no contexto da institucionalização da profissão médica.

Os médicos e os escravizados

Em 1808, a migração de boa parte do aparato administrativo português para o Rio de Janeiro, junto com a Corte Real, redimensionou as relações sociais e econômicas da cidade. Deste modo, escravos e mais escravos eram trazidos para a nova capital do Império Luso com o intuito de servir a novos senhores e realizar tarefas que surgiram com o crescimento da cidade. Duas décadas depois, em 1830, possivelmente contrariando expectativas criadas a partir dos acordos firmados entre o Brasil e a Inglaterra para o fim do tráfico, a oferta de escravos no mercado se ampliou, principalmente para a nova capital do Império português. Nunca se viu desembarcarem tantos africanos nos portos brasileiros.

Durante grande parte do século XIX, o Rio de Janeiro foi a “maior cidade escravista das Américas, com a principal concentração de africanos” (GOMES, 2006). Não seria um exagero dizer que a capital do Império do Brasil era, em 1830, a maior metrópole “africana” do planeta¹. O aumento da oferta de escravos, na primeira metade do século XIX, e mudanças no cenário político-econômico mundial, desde a revolução de São Domingos (1791), favoreceram também a ascensão da agricultura cafeeira no Vale do Paraíba. A expansão da cultura do café concentrou uma grande quantidade de escravos nestes plantéis, principalmente nas fazendas do interior do estado do Rio de Janeiro (LUNA; KLEIN, 2010). Concomitantemente, as mudanças econômicas promovidas pelo aumento do número de escravos e pela ascensão da cultura cafeeira deram início a um processo de transformações sociais e políticas que culminaram com a formação do Estado brasileiro. A partir da Independência, pensar a nação é uma das mais importantes questões para aqueles que eram parte da elite política e social brasileira (médicos, bacharéis em direito, engenheiros, militares, donos de terra, religiosos, administradores públicos e políticos). A construção da identidade nacional foi objeto de debates e da preocupação das elites brasileiras a partir da emancipação política do país e as discussões sobre civilização e o papel da escravidão na sociedade eram a base para a construção desta *comunidade imaginada* (ANDERSON, 1989).

Foi no contexto de formação do império brasileiro, com suas elites repactuando a escravidão e a expansão da monocultura de exportação

(MATTOS,1999), que médicos e cirurgiões construíram espaços de produção e divulgação de seus conhecimentos, consolidando as bases do processo de institucionalização da medicina.² Neste período, foi criada a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro (1829) que posteriormente tornou-se a Academia Imperial de Medicina (1835). As academias médico-cirúrgicas, criadas em 1808 por Dom João, tornaram-se as Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia (1832). Nesse período, também vemos o processo de institucionalização do periodismo médico com a publicação de revistas científicas como *O Propagador das Ciências Médicas*, em 1827 (FERREIRA, 2001).

A institucionalização da medicina, o crescimento avassalador do comércio de escravos na cidade, os debates sobre formação da nação e sobre a legalidade do tráfico negreiro foi o solo no qual emergiu o discurso médico do Império. Assim, toda produção de conhecimento e treino profissional dos médicos e cirurgiões aconteciam em uma sociedade onde a mão de obra escrava, além de ser um dos seus alicerces, era objeto de discussão desta mesma sociedade.

Se a imersão dos médicos do império em uma sociedade escravista nos possibilita refletir sobre a importância do escravizado na construção das práticas médicas e na própria institucionalização daquela profissão, então os cativos também não estavam invisíveis para aqueles que praticavam as artes de curar na colônia. As doenças que acometiam os escravizados já figuravam em obras de médicos e cirurgiões na América portuguesa desde o final do século XVII, com o *Trattado Unico das Bexigas, e Sarampo*, de Simão Pinheiro Morão publicado em 1683 e início do século XVII com o texto de Miguel Dias Pimenta, *Notícia do que é o achaque do bicho. Definição do seu crestamento, subimento, corrupção, sinais, e cura até o quinto grau, ou intenção dele, suas diferenças, e complicações, e como se ajunta*, de 1707. (MORÃO; ROSA; PIMENTA, 1956).

No século XVIII, destacam-se as observações de Luis Gomes Ferreira sobre as doenças dos escravos, que foram registradas em seu *Erário Mineral*, onde o autor descreve as moléstias relacionadas ao tráfico negreiro e à escravidão, tais como o *maculo*, o *mal de Luanda*, a *bouba* e a *cangalha* (WISSENBACH, 2002). Esta preocupação com o estudo das patologias dos africanos não estava restrita ao território brasileiro. Era parte de uma literatura médica internacional³ cujo intuito era identificar as doenças locais e propor os tratamentos mais adequados. Entre estas obras forjadas nas relações atlânticas, temos o *Observations sur les maladies des nègres* de Jean-Barthélemy Dazille, traduzido para o português por Antônio José Vieira de Carvalho (DAZILLE, 1801). A publicação da obra de Dazille deu-se no âmbito das publicações do Arco do Cego e seu objetivo era a redução de mortes dos escravos, o que seria

um benefício tanto para o Estado português quanto para particulares⁴. Além da tradução do texto de Dazille, podemos citar também como exemplo desta literatura médica atlântica a obra de José Pinto de Azeredo, *Ensaio sobre algumas enfermidades de Angola* (AZEREDO, 1799), escrita a partir de sua prática como físico-mor daquela colônia.

Discurso médico e saúde do escravo no século XIX

No início do século XIX, os altos índices de mortalidade na travessia do Atlântico, nos mercados de escravos, nas cidades e nas plantações nos mostram a crueldade do regime. Ainda, as mortes por males como o tétano e as doenças pulmonares eram um indicativo de que, mais do que epidemias ou falta de imunidade a novas doenças, a brutalidade e o descaso eram os responsáveis pelas mortes de milhares de africanos por ano (KARASCH, 2000). Estudar as causas para este cotidiano de morte dos escravos não teria despertado o interesse dos médicos? Não apenas pela “curiosidade científica”, mas também como uma oportunidade de angariar respeitabilidade para a profissão?

Naquele período de convergência do campo médico em torno da institucionalização de sua profissão, um dos grandes temas que mobilizou aquela corporação foi a busca por uma identidade “nosológica” nacional. Identificar as moléstias com maior incidência no país, definir suas causas e construir soluções adequadas à realidade brasileira fortalecia sua identidade profissional e para eles era uma das estratégias para angariar credibilidade perante a sociedade. Para produzir conhecimento sobre as doenças que grassavam o território brasileiro, era necessário o entendimento das condições que constituíam aquelas especificidades. Em sua busca pela construção de conhecimento original sobre a saúde e a doença no Brasil, os olhos dos médicos voltaram-se para a natureza, a forma de vida de seus habitantes e a própria constituição física destes. Assim, a produção de saber médico passava pela observação das relações entre doença, ambiente, condições de vida e constituições físicas dos doentes.

Neste contexto, as doenças que acometiam os escravos faziam parte do elenco de interesses daqueles médicos para descrever, diagnosticar e prescrever tratamentos para aquelas patologias. Durante a primeira metade

do século XIX, periódicos, tratados, manuais e teses médicas traziam estudos sobre doenças que pareciam quase ser exclusivas dos africanos e discussões sobre doenças relacionadas à pobreza e condições precárias de vida como a opilação, o tétano, a pneumonia e a tísica, que acometiam escravos e libertos em larga escala. Uma destas doenças considerada característica dos escravizados foi a *Bouba*, estudada pelo médico português Bernardino Antônio Gomes. Na introdução da obra *Memória sobre as Boubas* (1815), escreve que:

A enfermidade denominada Boubas, que faz o assunto deste ensaio, é um flagelo da escravatura do Brasil. Não se entra em engenho algum ou fábrica de açúcar, onde se não tenha o dissabor de ver numerosos Pretos cobertos de sórdidas úlceras boubosas, languídos, e interditos muitas vezes do uso dos seus membros. Alguns destes são vítimas do seu mal, outros ficam estropiados para sempre, e os que chegam a curar-se por muito tempo tem estado incapazes de trabalhar, com grande dano a Agricultura do Brasil onde há tanta necessidade de braços, quanto o país é vasto e pouco povoado. (GOMES, 1815)

A condição da escravidão foi tema direto de três teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. *Algumas considerações sobre a higiene dos escravos*, apresentada em 1847 por David Gomes Jardim, ao mesmo tempo em que critica a brutalidade da escravidão, aconselha aos fazendeiros a melhoria das condições de vida dos escravizados, aconselhando sobre a alimentação, moradia e vestimentas adequadas, os turnos de trabalho e descanso, e como tratar os escravos adoecidos. José Rodrigues de Lima Duarte, em 1849, apresentou sua tese intitulada *Ensaio sobre a escravatura do Brasil*, que trata sobre o mesmo tema e segue a mesma lógica de melhoria de condições de vida da escravaria para reduzir a mortalidade dos cativos. Por último, temos a tese do médico alemão Reihold Teuscher, *Algumas observações sobre a estatística sanitária dos escravos em fazendas de café*, apresentada em 1853. Em sua obra, Teuscher apresenta suas observações sobre os escravos de cinco fazendas da região de Cantagalo. As três obras têm em comum a descrição das doenças que afligiam os escravos nas áreas rurais e apresentavam formas de melhorar sua expectativa de vida, reduzindo as perdas materiais destes senhores, tendo em vista o valor do escravo no contexto político e econômico de meados do século XIX.

Desta forma, se o escravizado aparece no título de poucos escritos médicos do século XIX, eles estão presentes em boa parte das narrativas téc-

nicas destes profissionais. A partir de uma análise mais cuidadosa em artigos e teses sobre as doenças relacionadas no período aos escravizados, negros e africanos libertos, percebemos que existe uma considerável produção intelectual que aborda o tema. Alguns dos estudos considerados de grande importância no processo de institucionalização da medicina brasileira são relacionados a doenças frequentemente encontradas em escravos africanos e crioulos, sem que o título da tese indique esta vinculação social. Por exemplo, na tese *A Elephantiasis dos gregos*, Joaquim José da Silva atribui a origem da lepra⁵, aqui denominada elefantíase dos gregos, ao continente africano e aos africanos a sua transmissão:

Na parte histórica deste trabalho, provado deixamos que da África e da Ásia foram levados os germens da elephantiasis para a Europa, e que da África com os negros para a América veio a causa das boubas e da morphéa. Vimos também nesta parte que do coito com os Africanos e das intimas relações com eles resultava a elephantiasis. Estes fatos sós bastariam para nos guiar pela mão na pesquisa da causa desta moléstia, e levar-nos a descobrir que era ela o vírus syphilitico genuíno, aquelle, que produz as boubas, e que não tem cessado de se reproduzir na África.

Nós porém não contentes só com as claras luzes, que da história tiramos, e acima enumeramos, vamos fazer na observação dos fatos, que imos (sic) expender, a confirmação do que a história obriga a deduzir.

Observação XXII

D. Mathildes, filha de D. Angélica e de Silvestre de Souza Pereira, foi amamentada por uma ama afetada de boubas, pelo que ela as sofreu também, e delas apresenta ainda os sinais: ela e seu filho de nome Guilherme ficaram elephantiacos.

Observação XXIII

João, Benguella, escravo do falecido padre rosa, teve uma bouba na planta do pé, e depois morphéa.

Observação XXIV

Domingos, Moçambique, escravo de Joaquim Leonel da Silva Castro, morador em Pilões, teve boubas em sua terra, e está morphético.

Observação XXV

Marcello, escravo do falecido Joaquim Faro, foi em Angola affectado de boubas, hoje está elephantiaco. (SILVA, 1847).

Além de estabelecer a África como centro transmissor e tornar o africano uma espécie de vetor, o texto mostra outro aspecto importante: o uso da observação das doenças em escravos e em negros e mulatos libertos na produção de conhecimento médico. Outros relatos de observação de doenças estão publicados em periódicos médicos, o que nos indica o interesse pela saúde dos negros escravizados ou libertos bem como o esforço para perceber os mecanismos das doenças em populações africanas e de seus descendentes.

O interesse de médicos pelas doenças de escravos e libertos africanos ou crioulos dava visibilidade às precárias condições de vida dos escravos. Algumas das doenças estavam identificadas com a alimentação insuficiente, vestimentas inadequadas e excesso de trabalho (KARASCH, 2000). O próprio tráfico ilegal de escravos tornou-se alvo das críticas de médicos que denunciavam aquela prática ilegal como responsável por parte das condições insalubres da corte, estabelecendo a África como local de origem de alguns dos principais flagelos da cidade. Em estudos sobre os índices de mortalidade no Império, alguns higienistas demonstravam preocupação com a grande quantidade de mortes de escravos e culpavam o tráfico ilegal, tanto pela morte dos Africanos quanto pela “importação dos males”.

Em 1850, em plena epidemia de febre amarela, José Pereira Rego escreveu o artigo *Algumas reflexões sobre o acréscimo progressivo da mortalidade no Rio de Janeiro*. O então redator do periódico da Academia Imperial de Medicina alertava para a necessidade de ampliar a população do país. As principais formas de atingir este objetivo seriam o incentivo à imigração e estratégias para a diminuição da mortalidade. Para conseguir este último objetivo, seria necessário suprimir suas causas. Além de propor uma especial atenção à higiene pública, Pereira Rego apresentou uma causa “tanto ou mais poderosa” do que as péssimas condições de salubridade: o tráfico ilegal de escravos. Segundo o médico:

Nenhum de nossos médicos práticos deixará de convir, em presença dos fatos por todos conhecidos, que o tráfico d’Africanos nos traz não poucas moléstias epidêmicas e mais ou menos mortíferas; que as bexigas mais de uma vez têm sido importadas da Costa d’África; que as disenterias graves, as oftalmias epidêmicas e as sarnas, que às vezes grassam o Rio de Janeiro, não tem outra causa; por isso que começam a aparecer nas proximidades dos depósitos dos Africanos, e daí se vão estendendo com mais ou menos intensidade ao resto da população. (REGO, 1850, p.29).

Para o médico, o tráfico não era um problema apenas da Corte, ou das regiões onde os escravos eram ilegalmente descarregados. As doenças se alastrariam lentamente para o interior, ceifando vidas em fazendas distantes. Outros esculápios preocupados com a possibilidade de contágio de doenças que “viajavam” junto com os escravos, responsabilizaram o “infame comércio” pela entrada de doenças no Brasil (RODRIGUES, 2005). Um destes, o médico Roberto Jorge Haddock Lobo, que organizou entre 1845 e 1847 os primeiros estudos estatísticos sobre a mortalidade na cidade do Rio de Janeiro, publicados nos *Annaes de Medicina Brasiliense*, considerou que entre as causas das origens das doenças que atingiam a população da cidade estava:

A excessiva e continuada importação de Africanos por contrabando, que além de nos inocularem física e moralmente toda a sorte de malefícios próprios d’essa raça desgraçada, são aglomerados em pequenos e mal arejados depósitos; onde por falta de medidas higiênicas e de tratamento conveniente, enfermam de moléstias graves, que depois vão disseminar pelo centro da população [...](LOBO, 1847, p. 254).

O aumento do número de cativos promovido neste período ampliou a disseminação de doenças em senzalas, mocambos e cortiços. Entretanto, não foram apenas as doenças consideradas endêmicas entre os africanos e crioulos que foram utilizadas como argumento opositor ao comércio de “carne humana”: a propagação em solo brasileiro das grandes epidemias de cólera e febre amarela durante a década de 1850, foram atribuídas ao tráfico ilegal de escravos (KODAMA, 2009). As práticas relacionadas à escravidão estavam intimamente ligadas às questões sociais e políticas da saúde pública e higiene.

Alguns proprietários preocupavam-se em diminuir as condições insalubres e manter seus escravos saudáveis. Este zelo estava relacionado a uma perspectiva de racionalização administrativa e econômica de seus plantéis (WERNECK, 1847, p. 26). Cuidar da saúde dos cativos era ao mesmo tempo uma forma de controle dos ânimos nas senzalas, evitando fugas e revoltas (MARQUESE, 2004), como também, era uma forma de proteger os seus investimentos financeiros, evitando surtos de doenças ou epidemias que poderiam ceifar toda a escravaria a um só golpe (SILVA, 1984, p. 150). Desta forma, não era incomum encontrar nas fazendas enfermarias, médicos e boticas, estratégias aconselhadas por administradores experientes, como o barão de Paty

de Alferes, Francisco Peixoto de Lacerda Werneck (WERNECK, 1847) e Carlos Augusto Taunay (Taunay, 2001). Entretanto nem sempre era possível obter os serviços de um médico ou cirurgião ou mesmo um prático nas artes de curar. Portanto, um frequente recurso eram os manuais de medicina, responsáveis pela difusão e vulgarização do conhecimento médico⁶.

Durante o século XIX, muitos manuais médicos circularam pelo Brasil com o objetivo de auxiliar na cura de doenças em localidades onde eram escassos os profissionais de saúde (GUIMARÃES, 2005). Estes manuais eram uma importante fonte de informação sobre os cuidados de saúde que deveriam ser administrados aos escravos enfermos. Tão importantes que, em sua memória sobre a administração de uma fazenda, o Barão de Paty de Alferes recomenda os livros do Dr. Langaard, alertando que era necessário a todo o fazendeiro “possuir alguns conhecimentos sobre a arte de curar e a higiene” (WERNECK, 1847, p. 29).

Segundo o historiador Lycurgo Santos Filho, entre os principais guias utilizados por leigos e práticos nas artes de cura para cuidados de escravos estavam o *Tratado das doenças dos negros*⁷, publicado aproximadamente em 1818 e teria circulado entre capitães de navios negreiros, fazendeiros e outros plantadores da capitania do Rio de Janeiro (SANTOS FILHO, 1991, p. 439), e o *Manual do Fazendeiro ou tratado das enfermidades do negro, generalizado à todas as classes* (IMBERT, 1839), reeditado mais de uma vez. O manual de Imbert era especificamente voltado para dar suporte ao plantel escravista. Seu capítulo de abertura “*circunstâncias a que deve atender toda a pessoa que desejar fazer uma boa escolha de escravos*”, orientava aos fazendeiros sobre os exames corporais que deveriam proceder nos cativos para efetuarem um bom negócio. Segundo o médico: “são os escravos como uma mercadoria, que passa de uma mão à outra para o consumo, com a única diferença de reservar-se o comprador, em geral, o direito de fazer examinar sua boa ou má qualidade, antes de fechar o trato (IMBERT, 1839, pp. 1-3)”. Outro manual médico, o *Dicionário de medicina popular* (1841) do Dr. Chernovitz, provavelmente era conhecido nos plantéis e comércio de cativos pois, apesar de não ser uma obra direcionada ao suporte da administração escravista, foi encontrada no *Relâmpago*, um dos *tumbeiros* apreendidos no período de ilegalidade do tráfico (RODRIGUES, 2005, p. 268).

Além dos manuais, outros escritos médicos demonstram o interesse destes profissionais pela saúde dos escravizados. Tratados como o *Du Climat et des Maladies du Brèsil* de Joseph Francois Xavier Sigaud (1796-1856), considerado uma das mais importantes obras médicas sobre as doenças do

Brasil no século XIX, descreve a diversidade populacional do país, mostrando os problemas de saúde que teriam afligido índios, negros e europeus. Em seu estudo da geografia médica brasileira, Sigaud separa um capítulo para tratar exclusivamente das “doenças dos negros”. Neste capítulo, expõe doenças que teriam sido “importadas” da África através do tráfico de escravos:

A introdução dos negros vindos das costas de Cabinda, Angola, Benguela e da parte oriental da África disseminou, nas praias do Brasil, o escorbuto, a sarna, a oftalmia, a varíola, o piã e a disenteria; tratam-se de companheiros inevitáveis de um tráfico que estabeleceu uma troca de doenças mortíferas entre os dois continentes. (SIGAUD, 2009, p. 119).

Esta percepção de que certas doenças eram “companheiras inevitáveis do tráfico” foi ganhando adeptos entre os esculápios. Assim, a literatura médica produzida nas faculdades de medicina, manuais médicos, tratados, debates nas academias e periódicos médicos começou a discutir as relações entre tráfico de escravos e propagação de doenças.

Considerações finais

Retornamos à historiografia da saúde que considerou quase insignificante o interesse médico pelo escravizado (MACHADO *et al.*, 1978, p. 445). Quando procuraram discussões explícitas sobre categorias sociais, os autores não levaram em conta que médicos discutiriam as causas das doenças, formas de cura, concepções de saúde. Assim, para encontrarmos “o negro no pensamento médico”, devemos verificar as discussões sobre doenças, principalmente doenças consideradas, para os médicos daquele período, específicas do africano, da escravidão e da pobreza. Se procurarmos nas teses e artigos títulos que contenham a palavra “escravo” ou similares, certamente encontraremos poucos textos. Porém, não consideramos que isto seja um indício ou prova de desinteresse pela saúde dos africanos e seus descendentes escravizados ou libertos. É fundamental destacar que analisamos documentos que têm uma especificidade: são textos científicos, cujo enfoque eram as questões relacionadas à saúde, doença e cura. Nem escravos nem tampouco outros grupos sociais eram, normalmente, interesse primário dos médicos. Portanto, poucos títulos estavam intimamente relacionados a esses grupos sociais.

Não podemos reduzir o interesse médico para com os cuidados de saúde dos escravos apenas ao reflexo das necessidades da estrutura social e econômica da escravidão. Certamente, médicos compartilhavam experiências e interesses com as elites escravocratas, mas isto não quer dizer que sua “filiação identitária” fosse *a priori* a mais importante na formação profissional destes médicos. Era conveniente para o “senhor” que os escravos estivessem sadios, por cuidado com seus investimentos e, além disso, para o controle de seu comportamento. Porém, o empenho em diagnosticar doenças e estabelecer tratamentos era pautado principalmente pela prática de sua profissão: curar, salvar vidas e por uma tentativa de compreender as dinâmicas de saúde e doença no clima tropical. Ao buscar o entendimento sobre a intervenção médica na sociedade, a ênfase exagerada no poder médico e na sua “filiação ao poder”, minimizam aspectos importantes relacionados à profissão médica em particular e à ciência em geral.

Entendemos, então, que o discurso médico é moldado a partir do diálogo com a sociedade e, neste contexto específico, as concepções sobre a saúde do escravo foram construídas a partir das complexas e por vezes conflitantes relações entre médicos, senhores de escravos, autoridades imperiais e os próprios cativos. O pensamento médico é formado e informado por este contexto a partir do convívio diário destes com escravos africanos e crioulos em todos os âmbitos de suas vidas públicas e privadas. Os médicos encontravam os escravos nas enfermarias da Santa Casa, nas mesas de dissecação, em seus consultórios particulares, nos discursos de seus pares na Academia Imperial de Medicina, nas ruas e muito provavelmente em suas próprias casas.

É no contexto de uma cidade repleta de escravos e ex-escravos e pretos e mulatos livres que os médicos aprendem, ensinam, treinam e são treinados na profissão de Hipócrates. Discutem a existência de doenças características dos trópicos, singularidades nosológicas do Brasil e da África no mesmo momento onde as questões acerca da legalidade e legitimidade da escravidão começam a ser debatidas, que médicos declaram que a vulnerabilidade dos negros é fruto de uma má alimentação e de péssimas condições de trabalho. É neste ambiente que as práticas de curas dos negros são debatidas nos periódicos médicos, que publicam descrições de práticas de curandeiros escravos contra doenças como a lepra (FERREIRA, 2003). Podemos ver, também neste momento, as resistências da população negra e escrava aos remédios dos “brancos” (CHALHOUB, 1999; DINIZ, 2003). Desta forma, o discurso médico sobre o escravo também é formado na mediação dos interesses de médicos, políticos, classe senhorial e dos negros libertos e escravizados, africanos e crioulos.

Notas

1 Segundo Luiz Felipe Alencastro: "considerando que a população do município praticamente dobrou nos anos 1821-1849, a corte agregava nesta última data, em números absolutos, a maior concentração urbana de escravos existentes no mundo desde o final do Império romano: 110 mil escravos para 266 mil habitantes." (ALENCASTRO, 1997, p. 24).

2 Sobre o processo de institucionalização da medicina no Brasil ver: EDLER, 1999 e KURY, 1991.

3 Segundo Kury, neste período, a ciência luso brasileira aproxima-se dos mundos coloniais francês e inglês. Podemos perceber isto pelo diálogo entre autores, citações de trabalhos internacionais, bem como a leitura e tradução dos textos de médicos e cirurgiões das colônias inglesas e francesas (KURY, 2004).

4 Ver texto de abertura de José Vieira de Carvalho In: Dazille, J. B. Op. cit. 1801.

5 Doença hoje conhecida como *Hanseníase*.

6 Sobre a difusão do conhecimento através dos manuais de medicina popular no século XIX, é importante verificar o artigo de Betânia Gonçalves Figueiredo. Os manuais de medicina e a circulação do saber no século XIX no Brasil: mediação entre o saber acadêmico e o saber popular. *Educar*, Curitiba, Editora UFPR, n. 25, pp. 59-73, 2005.

7 Não encontrei esta referência em outros autores, tampouco a localizei em bibliotecas ou arquivos. Possivelmente esta obra é o livro de J. B. Dazille, *Observações sobre as enfermidades de negros: suas causas, seus tratamentos e os meios de prevenirlas*. Traduzida para o português pelo médico Antonio José Vieira de Carvalho.

Fontes primárias

AZEREDO, José Pinto de Azeredo. **Ensaio sobre algumas enfermidades de Angola**. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1799.

DAZILLE, Jean Barthelemy. **Observações sobre as enfermidades dos negros**. Trad. Antônio José Vieira de Carvalho. Lisboa: Tipografia Arco do Cego, 1801.

DUARTE, José Rodrigues Lima. **Ensaio sobre**

a higiene da escravatura no Brasil, These que foi apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1849.

GOMES, Bernardino António. Memória sobre as Boubas. In: **História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa**. Tomo IV, Parte I, Lisboa: Tipografia da Academia, 1815, pp. 1-35.

IMBERT, Jean-Baptiste Alban. **Manual do fazendeiro ou tratado doméstico sobre a enfermidade dos negros generalizado às necessidades de todas as classes**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1839.

JARDIM, David Gomes. **A higiene dos escravos**. Rio de Janeiro, 1847. Tese (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1847.

LOBO, Roberto Jorge Haddock. Reflexões acerca da mortalidade da cidade do Rio de Janeiro em todo o ano de 1847. **Annaes de Medicina Brasiliense**, v. 3 n. 10, 1848.

REGO, José Pereira. Algumas reflexões sobre o acréscimo progressivo da mortandade no Rio de Janeiro. **Annaes Brasilienses de Medicina**. 6º ano, v. 6. n. 2, 1850

SIGAUD, J. F. X. **Do clima e das doenças do Brasil ou estatística médica deste império**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

SILVA, Joaquim José da. **A Elephantiasis dos negros**, 1847. Tese (Doutorado em Medicina) Fde medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1847.

TAUNAY, Carlos Augusto. **Manual do agricultor brasileiro**. [1839]. Rafael de Bivar Marquese (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TEUSCHER, Reinhold. **Algumas observações sobre a estatística sanitária dos escravos em fazendas de café**, 1853. These (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Villeneuve & Comp., 1853.

WERNECK, Francisco Peixoto de Lacerda. **Memória sobre a fundação e custeio de uma fazenda na província do Rio de Janeiro**. *Rio de Janeiro: Ed. Laemmert*, 1847.

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: NOVAIS,

- Fernando A. (Org.) **História da vida privada no Brasil**. v. 2, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- DINIZ, Ariosvaldo da Silva. **As artes de curar nos tempos do cólera**: Recife, 1856. In: CHALHOUB, Sidney *et al.* (Orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de História Social. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2003.
- EDLER, Flávio Coelho. **A constituição da medicina tropical no Brasil oitocentista: da climatologia à parasitologia médica**, 1999. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999
- FERREIRA, Luiz Otávio. Uma interpretação higienista do Brasil imperial. In: HEIZER, Alda; VIDEIRA Antônio Augusto Passos (Orgs.). **Ciência, Civilização e Império nos trópicos**. Rio de Janeiro: Access, 2001.
- FERREIRA, L. O. Medicina impopular. Ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos. In: CHALHOUB, Sidney *et al.* (Orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de História Social. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2003.
- FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. Os manuais de medicina e a circulação do saber no século XIX no Brasil: mediação entre o saber acadêmico e o saber popular. **Educar**, Curitiba, Editora UFPR, n. 25, pp. 59-73, 2005.
- GUIMARÃES, M. R. C. Chernoviz e os manuais de medicina popular no Império. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 12, n. 2, pp. 501-514, mai-ago, 2005.
- KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- KODAMA, Kaori. Antiescravidão e epidemia: "O tráfico dos negros considerado como a causa da febre amarela", de Mathieu François Maxime Audouard, e o Rio de Janeiro em 1850. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 16, n. 2, pp. 515-522, abr-jun, 2009.
- KURY, Lorelai. Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 11 (suplemento 1), pp. 109-129, 2004.
- KURY, Lorelai. **O Império dos Miasmas: a Academia Imperial de Medicina (1830-1850)**, 1990. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1990.
- LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. **Escravidão no Brasil**. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2010.
- MACHADO, Roberto *et al.* **Danação da norma: a medicina social e a constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições graal, 1978.
- MARQUESE, Rafael Bivar. **Factores do corpo, missionários da mente**. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- MATTOS, Ilmar R. **Tempo Saquarema: a formação do estado imperial**. Rio de Janeiro: Access, 1999.
- RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SANTOS FILHO, L. **História geral da medicina brasileira**. V. 2. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.
- SILVA, Eduardo. **Barões e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- WISSENBACH, Maria Cristina C. Gomes Ferreira e os símplies da terra. In: FERREIRA, L. G. **Erário mineral**. v. 1. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudos Históricos e Culturais/FIOCRUZ, 2002, pp. 107-149.

Escravidão, doenças e pensamento médico

**Slavery, disease and medical
knowledge**

TÂNIA SALGADO PIMENTA

Pesquisadora da Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) e
Professora do Programa de Pós-Graduação em História
das Ciências e da Saúde na FIOCRUZ

Os estudos sobre Saúde e Escravidão no Brasil têm se desenvolvido, acentuadamente, a partir da década de 2000. Talvez não seja coincidência que a primeira edição brasileira do livro *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, de Mary Karasch, tenha sido lançada em 2000. Embora a publicação em inglês seja de 1987, a versão em português tornou mais acessível esse importante trabalho. Nele, Karasch destrincha a vida dos escravizados na Corte, dedicando um capítulo às causas e doenças identificadas a partir, mormente, dos registros de óbitos da Santa Casa da Misericórdia, concluindo que o ambiente mórbido da cidade era a causa essencial da mortalidade dos escravos. O resultado da quantificação dos dados, complementado por teses e relatórios médicos da época, é explicado à luz de conhecimentos médicos atuais que ajudam a determinar a causa da morte. As carências nutricionais e o tipo de ocupação em que essas pessoas eram empregadas também repercutiam em sua saúde. Fica claro, contudo, que qualquer que fosse a doença, os cativos, em geral, estavam mais suscetíveis a ela devido às suas condições de vida. As consequências das moléstias, também por isso, eram piores.

Essa obra, desde sua publicação original, contribuiu para realçar a importância de estudos sobre as doenças e a saúde de escravizados e inspirar trabalhos sobre o tema. E no contexto de renovação da historiografia brasileira sobre escravidão dos anos 1980 e 1990, diversas pesquisas foram desenvolvidas, compreendendo-se os escravizados e seus descendentes como agentes históricos. Desse modo, no que tange à temática Saúde e Escravidão, algumas dissertações e teses privilegiaram feiticeros, curandeiros e sangradores como objetos de investigação (XAVIER, 2008; SAMPAIO, 2009; REIS, 2008; REIS, GOMES, CARVALHO, 2010; PIMENTA, 1997).

Escravizados e seus descendentes construíram os usos, os sentidos e os significados em torno das terapêuticas, tratamento e práticas de cura. Ao longo de suas vidas, enfrentavam as doenças que os acometiam e procuravam tratamento no interior de suas próprias comunidades, fossem com barbeiros sangradores, curandeiros ou feiticeros; e ainda com parteiras, enfermeiros, boticários, cirurgiões e médicos. Diferentes grupos sociais e étnicos consideravam aspectos sobrenaturais em suas explicações acerca da doença, da cura e da saúde e isso influenciava em suas escolhas terapêuticas. A interpretação de que a população pobre recorria a curandeiros ou terapeutas não formados segundo os padrões europeus porque não haveria médicos suficientes para atender à demanda passou a ser revista.

As condições a que estavam submetidos aqueles cujas vidas foram atravessadas pela escravidão constituem outro tema de pesquisa na área,

que atenta para as doenças e as mortes de africanos e seus descendentes. Não é difícil associar escravidão à doença. Inclusive, durante o debate em torno da proibição do tráfico atlântico, a questão sobre a disseminação da febre amarela, que atingiu a Corte do Rio de Janeiro no verão de 1849/1850, constituiu um ponto a mais em favor do final do tráfico atlântico (CHALHOUB, 1996). Contextos epidêmicos, sobretudo referentes à febre amarela, ao cólera e à varíola têm sido explorados por diversos estudos de norte a sul do Brasil, uma vez que constituem momentos em que as tensões sociais se tornam mais acirradas (BELTRÃO, 2004; DAVID, 1996; DINIZ, 2003). Há uma concentração de informações de documentos oficiais, de notícias e anúncios em periódicos etc. sobre o tema e esses contextos permitem que o historiador analise questões relacionadas à saúde pública, aos doentes e aos terapeutas.

Outro aspecto abordado pelos estudos sobre Saúde e Escravidão refere-se ao conhecimento e pensamento médicos. Novos olhares a fontes como teses da Faculdade de Medicina, periódicos especializados, tratados e manuais médicos evidenciam que os escravizados ocupavam um importante papel no ensino e na constituição do conhecimento médico. As aulas práticas da Faculdade de Medicina do Rio e da Bahia aconteciam nos hospitais de caridade das respectivas Santas Casas. Os alunos tinham acesso aos corpos doentes dos internados, assim como os professores, muitos dos quais participavam também da Academia Imperial de Medicina e publicavam os casos que acompanhavam nos periódicos médicos. Os africanos e seus descendentes estavam lá na descrição dos doentes, portanto tinham parte importante da formação médica. A partir daí, observando e tratando de pobres livres, forros e escravizados, de pessoas que tiveram suas vidas atravessadas pela experiência da escravidão, os alunos, professores e médicos em geral escreviam suas teses de conclusão de curso, artigos nos periódicos especializados, proferiam suas palestras, organizavam e modificavam o conhecimento médico. Desse modo, a historiografia já deixou para trás a conclusão de que haveria uma escassez de considerações médicas sobre a escravidão.

Nesse contexto de constituição de uma historiografia voltada para a temática da Saúde e Escravidão, destacam-se os trabalhos de Júlio Cesar Medeiros Pereira, sobre o cemitério dos pretos novos, e de Silvio Lima, apresentados nos artigos a seguir. Júlio revisita sua dissertação de mestrado (2007), que iluminou a experiência daqueles que não resistiram à travessia e morreram antes de serem vendidos a algum senhor. O autor incorpora novos dados resultantes de pesquisa arqueológica no complexo do Valongo. Conforme relata em seu artigo, com a vinda da Corte, em 1808, o tráfico atlântico se

intensificou e “as condições de transporte dos cativos pioraram, o tratamento recebido pelos escravos passou a ser mais cruel, levando ao aumento da mortalidade escrava”. Muitos “eram jogados em covas rasas e, na maioria das vezes, seus corpos eram deixados *à flor da terra*.” Trata-se de um tema sensível e tocante, mas necessário. Júlio Pereira estudou o tema em profundidade e nos permitiu conhecer melhor as cruéis condições a que foram submetidos os africanos capturados pelo tráfico.

O artigo de Silvio Lima é baseado em sua pesquisa de doutoramento, que constitui um trabalho pioneiro ao sistematizar e analisar informações sobre a presença de escravizados e seus descendentes nos textos médicos. Ao colocar novas perguntas às fontes, Silvio consegue nos mostrar o importante papel que essas pessoas tiveram na formação e na constituição do conhecimento médico. Em suas palavras: “se o escravizado aparece no título de poucos escritos médicos do século XIX, eles estão presentes em boa parte das narrativas técnicas destes profissionais. A partir de uma análise mais cuidadosa em artigos e teses sobre as doenças relacionadas no período aos escravizados, negros e africanos libertos, percebemos que existe uma considerável produção intelectual que aborda o tema”. Um quadro bem diferente daquele apresentado pelos estudos clássicos sobre história da medicina no Brasil imperial.

Desse modo, esses dois artigos presenteiam o leitor com resultados de pesquisas recentes e importantes que nos ajudam a conhecer mais a sociedade brasileira oitocentista ao compreendermos melhor tanto as condições a que os africanos foram submetidos, quanto o seu papel e de seus descendentes na formação e no pensamento médico.

Referências bibliográficas

- BELTRÃO, Jane. **Cólera, o flagelo da Belém do Grão-Pará**. Belém: Goeldi Editoração/ Editora Universitária FPA 2004.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril** — cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAVID, Onildo. **O inimigo invisível, epidemia na Bahia no século XIX**. Salvador: EdUFBA/Sarah Letras, 1996.
- DINIZ, Ariosvaldo. **As artes de curar no tempo do cólera**, Recife, 1856. In: CHALHOUB *et al.* **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LIMA, Silvio Cezar de Souza. **O corpo escravo como objeto das práticas médicas no Rio de Janeiro (1830-1850)**, 2011. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde)– Casa de Oswaldo Cruz/FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2011.
- PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Garamond, 2007.
- PIMENTA, Tânia Salgado. **Artes de curar** — um estudo a partir dos documentos da Fiscatura mor no Brasil do começo do século XIX, 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.
- REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano** — escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REIS, João José; GOMES, Flávio; CARVALHO, Marcus. **O alufá Rufino, tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c.1822-c.1853)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa, um pai de santo na Corte imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- XAVIER, Regina Célia Lima. **Religiosidade e escravidão, século XIX: mestre Tito**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

PARTE III

Os acervos da História da Escravidão

Arquivos da escravidão na produção historiográfica:

guia brasileiro de fontes para história
da África, da escravidão e do negro na
sociedade atual

**Archives of slavery in
historiographical production:**

Brazilian guide of sources for
African history, slavery and the
black in the current society

SÁTIRO FERREIRA NUNES

Arquivista e Mestre em Educação, com ênfase em história da educação. Coordenador Substituto de Acesso e Difusão Documental do Arquivo Nacional. Ex- Supervisor da Equipe de Documentos do Poder Executivo e Legislativo do Arquivo Nacional. Ex-Presidente do Comitê de Proteção Documental do Arquivo Nacional. Ex-Chefe da Seção de Mapoteca Histórica do Itamaraty (ERERIO)

Em maio de 2017, a diretora do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, a professora doutora Beatriz Kushnir, nos convidou para compor um grupo de trabalho com o objetivo de difundir o conhecimento sobre os acervos acumulados nas instituições de pesquisas – arquivos, bibliotecas, museus – utilizados na historiografia mais recente sobre o tema Escravidão e Liberdade, bem como dar publicidade ao que vem sendo produzido.

Em resposta a essa demanda, nós, do Arquivo Nacional, optamos por resgatar a memória histórica da construção do **Guia Brasileiro de Fontes para a História da África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual**, que, concluído em 1988, no âmbito das comemorações da abolição da escravatura, viria a se tornar o primeiro guia temático de larga abrangência, servindo até hoje de base para outros tantos guias, repertórios de fontes e instrumentos de pesquisa, tanto no país quanto no exterior.

Em novembro de 1958, durante a sua 10ª Sessão da Conferência Geral da UNESCO, foi aprovada a proposta do Conselho Internacional de Arquivos de realizar uma nova série de publicações tendo como objetivo a difusão das fontes documentais existentes nos arquivos de cada um dos países membros, fontes essas que pudessem servir de base à construção da história dessas nações ou da história comum, entre todos, existentes em arquivos de países estrangeiros.

Graças a essa resolução, a primeira série de guias consagrada às fontes documentais para a história da América Latina e conservada em instituições de memória na Europa e nos Estados Unidos pôde ser iniciada.

Com o apoio da UNESCO e a competência científica de centenas de arquivistas em vinte países, o projeto concebido em 1958-1959 pôde ser executado durante as décadas subsequentes. A publicação sobre a América Latina começou a ser divulgada em 1966, a da África em 1970 e a terceira série, consagrada às fontes da Ásia, da África do Norte e da Oceania, em 1972.

No caso da série da África, o levantamento foi realizado em duas etapas. A primeira, na Europa e nos Estados Unidos, pela UNESCO. A segunda, a pedido da comunidade científica internacional, a UNESCO encarregou o trabalho, no início dos anos 1980, ao Conselho Internacional de Arquivos, que deveria retomar os contatos com Portugal, onde os trabalhos haviam sido interrompidos, e convidar a Índia e o Brasil para se juntarem ao projeto.

Naquela nova fase, os projetos tiveram que se adequar à realidade de cada país. Os países europeus recensaram as fontes concernentes à África, encontradas em arquivos e bibliotecas. A Índia optou por ampliar a pesquisa, englobando as fontes referentes à diáspora hindu na bacia do Oceano Índico

e o Brasil estendeu o projeto à história dos africanos no país, considerado indispensável do ponto de vista científico.

Fundamentalmente, o trabalho do Arquivo Nacional direcionou-se para o levantamento das fontes relativas à história da África e dos africanos no Brasil, com a indicação de uma sucinta bibliografia referente a esse continente.

A UNESCO sugeriu que a coordenação do projeto ficasse a cargo de uma Comissão composta por especialistas no tema, presidida pelo ministro de Estado ao qual estivesse subordinado cada arquivo nacional.

No Brasil, somente no final de 1985 foi constituída a primeira equipe. Originalmente composta por Maria Amélia Porto Miguéis, Norma de Góis Monteiro e Maria Odila Kahl Fonseca. Essa equipe definiu, por questões logísticas, que o levantamento das fontes focaria nos séculos XVI a XIX, e sua área de atuação circunscrita aos estados do Maranhão, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

Em meados de 1986, a equipe original foi desfeita e uma nova equipe foi constituída. A partir daquele momento, a coordenação técnica do *Guia de História da África* passou à responsabilidade de Vitor Manoel Marques da Fonseca, Sílvia Ninita de Moura Estevão e Jaime Antunes da Silva. O objeto da pesquisa foi redefinido, passando a abranger todo o território nacional, com ênfase nas instituições sediadas nas capitais e, além do tema principal História da África, foram criados os subtemas Escravidão Negra e o Negro na Sociedade Atual, ampliando as frentes de trabalho, passando a incluir, além do levantamento arquivístico, um subprojeto de levantamento bibliográfico e um cadastro geral de pesquisadores e estudiosos do tema.

Sobre a frente arquivística das fontes documentais presentes em Arquivos Públicos Federais, Estaduais e Municipais, Bibliotecas, Museus, Instituições de Pesquisa e/ou Documentação, Cúrias, Congregações, Ordens, Irmandades e Cartórios, entre outros referentes à África ao sul do Saara – do século XVI aos nossos dias – e a escravidão negra – do século XVI a fins do século XIX – em vista do volume, o Arquivo Nacional reservou-a para si.

Para coordenar a parte bibliográfica, referente aos temas propostos, privilegiando a produção historiográfica nacional primária, secundária e as de circulação restrita, incluindo aí as teses e as monografias, foi convidada a Biblioteca Nacional.

Para a coordenação do cadastro de estudiosos e pesquisadores do tema foi convidado o Centro de Estudos Afro-Asiáticos do conjunto universitário Candido Mendes, que se ocupava do levantamento de instituições e pes-

quisadores contemporâneos, à época, ligados aos temas Escravidão Negra e o Negro na Sociedade Atual.

A fim de lograr êxito nessa empreitada, a equipe do Arquivo Nacional teve que adaptar as regras seguidas na Europa, colocando em prática uma metodologia então original que abriu o caminho para outros guias serem produzidos – como o dos Índios da UERJ e dos Imigrantes da Universidade Estácio de Sá, do qual fui Coordenador, mas que infelizmente nunca pudemos publicar.

Tais Guias propiciam a ampliação da compreensão e da difusão das fontes sobre os mais diversos temas arrolados, pondo a descoberto o potencial de determinados acervos desconhecidos ou pouco difundidos. Como produto, o Guia Brasileiro de Fontes para a História da África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual, merece ainda hoje destaque, pois foi a primeira vez que se produziu no Brasil um instrumento de pesquisa para localização de fontes documentais relativas a um tema específico, neste caso, a escravidão negra.

O Dicionário de Terminologia Arquivística define GUIA como um “instrumento de pesquisa que oferece informações gerais sobre fundos e coleções existentes em um ou mais arquivos”. O Guia Brasileiro de Fontes para a História da África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual, iniciado em 1986, e publicado em agosto de 1988, é o resultado de uma parceria que reuniu 1267 informantes depositários de acervos, pessoas físicas e jurídicas, e que totaliza 1814 acervos relativos ao tema em 460 municípios de 22 unidades da federação.

Passados 30 anos de sua construção e considerando os recursos – financeiros e tecnológicos – disponíveis à época, bem como a abrangência da proposta original, há de se reconhecer que o resultado foi surpreendente.

Somente do Arquivo Nacional foram arrolados 94 fundos e/ou coleções, dentre manuscritos, mapas e impressos. Na ocasião, somente alguns desses fundos e/ou coleções apresentavam instrumentos analíticos de pesquisa, outros se constituíam basicamente de levantamentos sumários da documentação contida nas caixas ou ainda de relações de recolhimento do acervo.

Após o GUIA, desenvolvemos plataformas de difusão de acervos como o SIAN – Sistema de Informações do Arquivo Nacional, as bases de dados atualmente em uso, e empreendemos esforços para a confecção de instrumentos de pesquisa na busca do aprimoramento do contato com o público usuário, a cada dia mais afeito aos recursos informáticos.

Em 2017 daqueles 94 fundos (100%) e/ou coleções originalmente arrolados e contidos no GUIA, cerca de 26,5% deles (25) estavam disponíveis à consulta através de bases de dados como o SIAN, a dos Ofícios de Notas, do Acervo do Judiciário, da Movimentação de portugueses no Brasil, do Supremo Tribunal Federal/Supremo Tribunal de Justiça/Casa da Suplicação; cerca de 36,17% deles (34) possuíam instrumentos analíticos de pesquisa; outros cerca de 9,57% deles (9) estavam impressos e eram recuperáveis em diversos sítios na internet, como os da Universidade de Chicago, do Senado Federal, da Câmara dos Deputados, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e da Biblioteca Virtual do Ministério da Fazenda; os demais, cerca de 27,76% (26), ainda careciam de tratamento mais aprofundado e serão, no decorrer dos anos e das próximas gerações de arquivistas e historiadores, objeto de intervenção, visando a ampliação de sua difusão.

Cabe salientar que, no levantamento efetuado para o GUIA, foram considerados os códices e os avulsos como fundos, quando de fato se tratam de tipologias documentais, que se referem ao estado físico dos documentos manuscritos, encadernados ou em folhas soltas. Tais tipologias compõem-se de pelo menos 50 fundos diferentes cada. Se tais acervos tivessem sido individualmente computados no guia, o volume de fundos documentais arrolados chegaria fácil à casa dos 200 conjuntos.

Nos acervos custodiados pelo Arquivo Nacional estão presentes informações que tratam do comércio dos escravos, dos apresamentos de navios, da condição do negro como mercadoria e da situação dos africanos livres; também da luta pela liberdade e da perseguição policial aos fugitivos; nos processos cíveis e criminais através das justificativas dos delegados, dos libelos da acusação de promotores e dos advogados, e nas sentenças dos juízes encontram-se desnudados os conceitos e os preconceitos da sociedade daquele período sobre os indivíduos. Por outro lado, em outros encontramos registros de muitos indivíduos que, apesar da cor e da indiferença, superaram a sua condição, e através das trajetórias de vida e do seu rico legado cultural demonstraram que o valor do homem independe da cor de sua pele.

O Arquivo Nacional, ao abraçar a tarefa de capitanear a confecção do *Guia Brasileiro de Fontes para a História da África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual*, tinha como meta a difusão das fontes documentais sob guarda, tanto da própria instituição, quanto de instituições congêneres também custodiadoras de acervos, de modo a propiciar a construção de conhecimento sobre o tema, que possibilitasse recolocar e resgatar, para a sociedade, o papel do negro desde sua origem até os dias atuais.

Na apresentação dos dois volumes da publicação do GUIA BRASILEIRO DE FONTES PARA A HISTÓRIA DA AFRICA DA ESCRAVIDÃO NEGRA E DO NEGRO NA SOCIEDADE ATUAL, o então Ministro da Justiça, Paulo Brossard, afirmava que lhe “agradaria muito verificar, passado algum tempo, que este guia, que tem a pretensão de ser a resultante do maior e mais extenso esforço de pesquisa no levantamento de todo o quanto diga respeito à instituição sinistra, venha a abrir novas e ricas perspectivas aos estudos relacionados com a história da escravidão no Brasil, tão importante para o enriquecimento da História Nacional” e sem sombra de dúvidas esse objetivo foi alcançado.

Bernardo Pereira de Vasconcellos ao afirmar que “a civilização do Brasil vem da Costa da África”, reconhece sem se dar conta, tanto o papel da mão de obra escrava no desenvolvimento e na nossa riqueza, quanto explicita de maneira crua o que foi a infâmia da escravidão negra no Brasil. No entanto, temos que ter em mente que, se os grilhões físicos que prendiam o negro ao cativeiro foram por lei abertos em 1888, o estigma da escravidão através do racismo mal disfarçado permanece presente, tentando manter os negros e seus descendentes presos aquele passado, que precisa ser explicitado para que possa ser expurgado.

A Magia como Patrimônio Cultural Brasileiro:

o caso do tombamento da coleção de magia negra em 1938

The Magic as a Brazilian cultural heritage:

the case of the preservation of the collection of black magic of the early twentieth century

ALEXANDRE FERNANDES CORRÊA

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Professor Associado de Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – Campus Macaé (UFRJ)

A ciência codificação da magia.

Oswald de Andrade. **Manifesto Antropófago**, 1928.

No primeiro centenário da independência do Brasil comemorado em 1922 ocorreram diversos eventos e celebrações marcantes, somados ao incremento de estudos e pesquisas sobre nossa cultura e sociedade. Diferentes autores entre pesquisadores, artistas, pensadores, cientistas, ofereceram interpretações e visões sobre o país. Era o momento de afirmar nossa identidade cultural e declarar a ruptura com a mentalidade colonial agrária tradicional; ansiava-se por modernização, industrialização, urbanização. As comemorações do centenário deixaram como legado um manancial riquíssimo de reflexões seminais que até hoje nutrem o pensamento de brasilianistas.

Hoje nos aproximamos das comemorações do bicentenário em 2022. Transcorreram mais cem anos de transformações intensas que modificaram a paisagem histórica e cultural do país. Outras tantas reflexões serão incrementadas a partir destas mudanças que não param de produzir efeitos, agora ainda mais aceleradas pelo processo de intensificação da globalização e da mundialização.

Nosso interesse neste ensaio¹ se volta, mais particularmente, para o caso da inscrição da coleção de magia negra no livro do Tombo do Instituto do Patrimônio Cultural brasileiro no ano de 1938. Trata-se da primeira inscrição de um bem etnográfico no país, já no primeiro ano de aprovação do Decreto-Lei nº 25/1937.

Algumas perguntas nortearam nossa reflexão: 1) qual o objetivo desse tombamento? 2) que ideias balizavam e sustentavam tal propositura? 3) de que modo esse tombamento pode ser tomado como signo da mentalidade da época?

Estas questões nos inquietam desde o começo de nossas pesquisas, na década de 1990, sobre processos de patrimonialização no Brasil. Nossos estudos têm se desenvolvido no sentido de compreender as dinâmicas da preservação cultural e as perspectivas de promoção da identidade nacional, regional e local a partir dessas ações preservacionistas. E o caso do tombamento da coleção de magia negra suscita especial atenção, provocando reflexões inquietantes sobre a época em que foi realizada.

A título de contextualização, e de material para comparação, é preciso não esquecer que no Brasil observamos o Estado se “imiscuir nos assuntos da magia”. Em nosso país, ocorreu um processo específico de produção de es-

tratégias de poder e saber sobre as práticas mágicas, um conhecimento para disciplinar e controlar saberes e procedimentos considerados próprios das camadas subalternas, isto é, dos “pobres”, dos “judeus” e dos “negros”. Desse modo, a magia e o poder se entrelaçam e magistrados, fiéis e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças e sentimentos.

Por exemplo, no Zimbábue (antiga Rodésia) através de legislação específica – Lei da Supressão da Feitiçaria de 1897 – proibiu-se as acusações de bruxaria e feitiçaria. O sistema legal em Zimbábue é oposto ao que foi instituído no Brasil. Enquanto aqui se privilegiou a acusação, lá ela foi proibida. Através desse outro modelo, que foi usado em toda África Inglesa e que em Zimbábue tomou o nome de *Lei de Supressão à Feitiçaria, se pode relativizar o caso do feitiço no Brasil*².

Com o objetivo de promover esse trabalho de relativização, vamos inicialmente recuperar alguns dados históricos e retomar aspectos socio-culturais daquelas primeiras décadas do início do século XX. Contudo, como temos que circunscrever o alcance deste texto, com o propósito de não nos alargarmos em demasia na reflexão, vamos nos ater às concepções dominantes acerca das manifestações populares relacionadas à magia, feitiçaria, bruxaria, superstições e crenças, assim como em relação ao folclore e demais manifestações da cultura popular. Enfim, queremos compreender qual era a concepção predominante na época acerca da existência, permanência ou sobrevivência dessas manifestações, assim como a possibilidade de seu desaparecimento, na sociedade nacional. O que pensavam os intelectuais, artistas e cientistas acerca desses acervos, coleções e arquivos?

De início é preciso que se diga que precisamos apontar para alguns princípios metodológicos. Nosso trabalho vai em direção a nos aproximar do que chamamos de “dominâncias culturais”, isto é, vamos nos direcionar no sentido de apreender as predominâncias ideológicas que se estruturaram configurando um quadro de referência tangível e palpável no plano do imaginário social. Portanto, não vamos nos ater às particularidades ou subjetividades de cada um dos autores citados ou comentados. Contudo, vamos tomá-los como indícios de uma estrutura de sentimento (WILLIAMS, 1979) dominante no campo epistêmico e cultural da época, extraíndo de autores e pensadores específicos, citações e pensamentos que ilustram essa predominância³.

Todavia, apesar de fazer referência ligeira em autores diversos, vamos nos deter a uma ou outra personalidade mais emblemática. É o caso de Mario de Andrade, aqui tomado como figura central no processo de constituição da trajetória de institucionalização do patrimônio cultural brasileiro.

Como se sabe, Mário de Andrade foi a quem o ministro da Educação e Saúde Gustavo Capanema, no final da década de 1930, solicitou um “anteprojeto” de criação do Serviço do “Patrimônio Artístico Nacional”. Destacamos aqui o termo “artístico”. Esse destaque é significativo, pois o escritor paulista considerava que o futuro órgão preservacionista deveria trabalhar o conceito de “arte”, que ele emprega com sentido amplo e diversificado, emprestando à palavra *arte* a ideia de “habilidade com que o engenho humano se utiliza da ciência, das coisas e dos fatos” (ANDRADE, 1981, p. 44). Assim, encontramos uma ideia de patrimônio cultural antecipadora ao se expressar de modo bastante atual, agindo simultaneamente tanto em sua forma material quanto em sua imaterialidade ou intangibilidade. Como se pode ver, possui a vantagem inegável de um sentido amplo de patrimônio operando a noção de arte sem a clivagem mutiladora referida, definindo uma concepção de ação preservacionista na qual o foco integrado é tanto o conhecimento quanto o processo criativo das comunidades humanas.

Outro aspecto importante do “anteprojeto” andradiano em tela é o que trata dos Livros do Tombo. Qual a sua utilidade, para muito além de um resguardo jurídico do bem inscrito? Mário de Andrade propôs que os Livros do Tombo seriam em número de quatro, e corresponderiam respectivamente a quatro Museus. Nesses quatro livros do Tombo e respectivos Museus estariam inscritos as “obras de arte patrimonial” do país. Assim, Mário de Andrade definia como obra de arte patrimonial todas as obras que fossem inscritas, individual ou agrupadamente, em um dos quatro livros de tombamento, devendo pertencer a, pelo menos, uma das oito categorias de arte, dessa forma classificadas: 1. Arte arqueológica; 2. Arte ameríndia; 3. Arte popular; 4. Arte histórica; 5. Arte erudita nacional; 6. Arte erudita estrangeira; 7. Artes aplicadas nacionais; e 8. Artes aplicadas estrangeiras. Os quatro livros de tombamento e museus foram, desse modo, definidos:

1. Livro de Tombo Arqueológico e Etnográfico, correspondente às três primeiras categorias de artes (arqueológica, ameríndia e popular);
2. Livro de Tombo Histórico, correspondente à quarta categoria (arte histórica);
3. Livro do Tombo das Belas-Artes/Galeria Nacional de Belas-Artes, correspondente as quinta e sexta categorias (arte erudita nacional e estrangeira);
4. Livro do Tombo das Artes Aplicadas/Museu de Artes Aplicadas e Técnica Industrial, correspondente as sétima e oitava categorias (artes aplicadas nacionais e estrangeiras).⁴

Observando esse quadro das obras de arte patrimoniais da nação brasileira, em quais livros do Tombo se enquadraria a Magia? Mário de Andrade situou-a nos dois primeiros livros. No primeiro, das “artes arqueológica e ameríndia” (1 e 2), nas subcategorias abrangentes identificadas como: a) *Objetos*: fetiches; instrumentos de caça, pesca, de agricultura; objetos de uso doméstico; veículos, indumentária, etc.; (...) d) *Folclore ameríndio*: vocabulários, cantos, lendas, magias, medicina, culinária ameríndias, etc.. E no livro da “arte popular”, nas subcategorias assim identificadas: a) *Objetos*: fetiches, cerâmica em geral; indumentária, etc.; (...) d) *Folclore*: música popular, contos, histórias, lendas superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, danças dramáticas, etc.

Com que objetivo foi proposto e pensado todo esse arcabouço estruturado como um “serviço do patrimônio artístico nacional”? Eis uma pergunta instigante para que possamos entender porque a magia, os fetiches, as superstições, etc., deviam ser incluídas entre os livros de Tombo e nos seus Museus respectivos. Logo no Capítulo I do Anteprojeto de Criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional apresentado ao ministro Gustavo Capanema, está escrito: “*Finalidade*: O Serviço do Patrimônio Artístico Nacional tem por objetivo determinar, organizar, conservar, defender, e propagar o patrimônio artístico nacional” (ANDRADE, 1981, p. 39). E mais a frente no texto, no Capítulo II:

Os livros de tombamento servirão para neles serem inscritos os nomes dos artistas, as coleções públicas e particulares, e individualmente as obras de arte que ficarão oficialmente pertencendo ao patrimônio artístico nacional. Os museus servirão para neles estarem expostas as obras de arte colecionadas para a cultura e enriquecimento do povo brasileiro pelo Governo Federal (Idem, p. 42)⁵.

Como se constata, para Mário de Andrade estes acervos não deveriam ser apenas catalogados pela burocracia estatal, distantes da população⁶. Pelo contrário, teriam a função pedagógica de “enriquecer” o povo brasileiro, “incitar o público”, em suma, promover aquilo que bradava repetidamente: “abrasileirar os brasileiros”. O escritor paulista considerava que a sociedade brasileira – devido às transformações pelas quais o país estava passando, com a aceleração da urbanização e da industrialização –, estaria perdendo seus traços identitários originais, em particularismos e isolamentos que deviam ser evitados. Então, o “serviço” do patrimônio tinha como objetivo e finalidade promover a nacionalidade.

Todavia, quais eram as ideias dominantes naquele período, relacionadas ao conceito de cultura, evolução social e histórica, identidade cultural, etc.? O que pensavam os modernistas acerca da magia, feitiçaria e bruxaria? Quais eram as ideias predominantes nesse período acerca dessas manifestações? Qual a finalidade de tombá-las e expô-las em Museus? Como se constatou, Mário de Andrade pensava no conceito de “arte” como “engenho humano” nas diferentes formas de utilizar “da ciência, das coisas e dos fatos” (ANDRADE, 1981, p. 44). Como a magia se situaria nessa estrutura?

Percebemos que a preocupação dos modernistas era com a aceleração do tempo histórico. Buscavam colocar o país no concerto moderno das nações. Era preciso distanciar-se, romper com o passado. Mas, a partir de quais pressupostos se poderia avançar no presente sobre o passado, em direção ao futuro? Trata-se de um movimento dialético, invocando a relação entre o particular e o universal tal como se apresenta no *Manifesto Pau-Brasil* (ANDRADE, 1924): “O trabalho da geração futurista foi ciclópico. Acertar o relógio império da literatura nacional. Realizada essa etapa, o problema é outro. Ser regional e puro em sua época”⁷.

Na dialética das representações sobre as manifestações mágico-religiosas do povo brasileiro, Mário de Andrade se situa muito bem nesse projeto modernista, como se pode ver na citação de 1924, em que numa carta à Carlos Drummond de Andrade elabora seu “programa”, situando-se na dialética do “particular” e “universal”:

Nós só seremos civilizados em relação às civilizações o dia em que criarmos o ideal, a orientação brasileira. Então passaremos do mimetismo pra fase da criação. E então seremos universais, porque nacionais (ANDRADE, 1982, p. 16).

Considerando o propósito deste texto, que é refletir mais especificamente sobre o significado do tombamento da coleção de magia negra hospedada no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro desde o final da década de 1930, retomamos, então, nossas perguntas principais. Naquele contexto, como se enquadrava o olhar sobre a realidade dos feitiços, magias, bruxarias, superstições e etc., na sociedade brasileira? Sabemos que não se operava um olhar unívoco e absoluto, pois diferentes pensamentos e conceitos se atribuíam a estas manifestações, entre os estudiosos e não especialistas. Portanto, só podemos refletir considerando dominâncias culturais sustentadas em documentos e textos produzidos pelos pensadores, artistas, cientistas,

historiadores e demais intelectuais da época. A partir destes documentos podemos apreender estruturas de sentido e sentimento (WILLIAMS, 1979, pp. 130-7) que nos propiciam construir um quadro das representações sociais dominantes acerca da magia no imaginário cultural daquela época.

Neste trajeto, seguiremos uma trilha segura já traçada por Antonio Candido na obra *Literatura e Sociedade* ([1965] 2000) na qual o autor se refere a “lei de evolução da vida espiritual brasileira” (Idem, p. 101). Nesse livro, Candido sugere que a dialética do localismo e do cosmopolitismo rege esta evolução espiritual, no embate entre o nacionalismo literário e a imitação dos padrões europeus. Este embate tanto se dá no plano dos “programas” quanto no plano “psicológico”, concluindo que esse processo evolutivo em causa depende do “equilíbrio entre essas duas tendências”. Em nossa pesquisa observamos a precisão dessas colocações particularmente neste estudo de caso, objeto deste ensaio.

Nesse momento, gostaríamos de retomar algumas linhas do estudo comparativo que realizamos sobre a obra literária de Mario de Andrade e Dante Milano, intitulada *Magia, poesia e feitiço* (2016)⁸. A referência a este texto se justifica pela descoberta do poeta Dante Milano como o primeiro diretor do Museu da Polícia do antigo Distrito Federal. Trata-se do encontro de dois grandes literatos brasileiros, um menos conhecido que o outro pelo grande público. Tal achado da pesquisa abriu um manancial de perspectivas de análise. No livro *Museu Mefistofélico* (CORRÊA, 2009), o foco original de nossa pesquisa versava sobre o processo de tombamento da Coleção de Magia Negra, no qual o estudo da obra e da vida do poeta carioca Dante Milano ficou sob um plano subjacente. Ao retomar a escavação arqueológica do processo de tombamento dessa Coleção, no texto *Magia, poesia e feitiço* (CORRÊA, 2016) buscamos centrar o foco sobre as diferenças entre as posições de Mario de Andrade, como membro do serviço do patrimônio nacional (SPHAN), e Dante Milano, como diretor do museu da Polícia. Procuramos entender quais eram as concepções de cada um sobre a magia e seus derivados socioculturais doravante classificados como patrimônio cultural. Esse movimento interpretativo pode contribuir para esclarecer obscuridades ainda presentes nessa história preservacionista singular.

Como se sabe, a Coleção de Magia resulta de diligências policiais acionadas por processos de acusação e denúncias ocorridas nas primeiras décadas do século XX⁹. Ressalta-se que esse período se caracteriza pelo predomínio hegemônico de concepções positivistas, sanitárias e higienizadas. Como sintetizou o sociólogo Lísias Nogueira Negrão, no texto *Magia e Religião na Umbanda*:

Com a Revolução de 30 e especialmente com o advento do Estado Novo, que se pretendia moderno e que, em nome da modernidade, perseguia os "arcaísmos", a repressão contra estas práticas mágicas e cultos sincréticos não só recrudescer mas tornou-se particularmente dirigida contra os cultos de origem negra: nas portarias dos órgãos públicos responsáveis pela moralidade e segurança públicas, as "macumbas" e os "candomblés" são nominalmente citados como alvos das proibições, ao lado das genéricas práticas de "feitiçarias, necromancia, quiromancia e congêneres". Dá-se início a um intenso combate contra eles, com a apreensão de objetos rituais e prisão de pais e filhos-de-santo e a instalação de inquéritos e processos em que foram enquadrados como réus. (NEGRÃO, 1996, p. 78).

Na coleção museológica do Museu da Polícia do Rio de Janeiro reuniram-se utensílios, objetos e peças apreendidos nas Delegacias do antigo Distrito Federal, de acordo com o Código Penal vigente até 1946. Cabia à Primeira Delegacia Auxiliar: "I - Processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública"¹⁰.

O tombamento desse conjunto museológico heteróclito acompanha de perto os processos que foram promovidos principalmente por Mário de Andrade no antigo SPHAN, a partir das coletas da *Missão de Pesquisas Folclóricas* promovidas no Departamento de Cultura de São Paulo¹¹. Tais ações de salvaguarda desencadearam a preservação de diversos conjuntos de peças e objetos que hoje se encontram em diferentes instituições museológicas do país. Destacam-se as coleções do Museu do Estado de Pernambuco, da Casa Câmara Cascudo em Natal/RN, a Coleção Arthur Ramos em Fortaleza, a Coleção Perseverança em Alagoas, entre outras menos conhecidas.

No entanto, nossa atenção se fixa no contexto mais específico da crença na magia como um fenômeno generalizado na moderna sociedade brasileira. Conforme foi enfatizado por Yvonne Maggie, a magia: "Está no centro mesmo da nossa maneira de pensar contemporânea" (MAGGIE, 2001, p. 72). Encontramos o desenvolvimento de suas ideias no livro *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil* (MAGGIE, 1993). Nesse trabalho de pesquisa, que primou pela valorização das fontes históricas no trabalho antropológico, a autora investigou os processos criminais da época para, através deles, identificar as formas de perseguição e repressão às religiões mediúnicas. Dessa forma, desvendou a maneira pela qual a crença na feitiçaria e na magia se constituiu, se organizou e se disseminou na sociedade brasileira.

A Coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro, primeiro patrimônio etnográfico tombado no Brasil, parece ser a comprovação empírica e simbólica dessa hipótese interpretativa. Os diferentes olhares que se expressam sobre essa coleção museológica, em nenhum momento põem em dúvida a crença na magia e na feitiçaria: ponto pacífico, jamais questionado. Todos os entrevistados, os documentos analisados, os depoimentos recolhidos, as opiniões registradas não permitiram que se duvidasse do poder da magia e da feitiçaria. A propósito, como escreveu Claude Lévi-Strauss, no texto *O Feiticeiro e sua Magia*, “a eficácia da magia implica na crença da magia” (1975, p. 194).

A existência desse acervo cultural parece confirmar a veracidade dessa constatação antropológica e, como escreveu João do Rio, “nós [brasileiros] dependemos do feitiço!” ([1904], 2006, p. 49). Nessa mesma direção, Arthur Ramos, no seu clássico *O Negro Brasileiro* ([1934], 2001), afirmava categoricamente que “O feitiço é uma realidade brasileira” (Idem, p. 155). E mais adiante constatou que “O Brasil vive impregnado de magia” (Ibidem, p. 320)¹².

Voltando ao caso da coleção de magia do Rio de Janeiro, como é sabido, após o dramático afastamento de Mário de Andrade do Departamento de Cultura do Município de São Paulo (1935-1937), o escritor paulista passou um breve período de sua vida morando na capital do país; temporada designada de “exílio carioca” (1938-1941). A sua chegada à capital federal coincide com o ano de inscrição da Coleção-Museu de Magia Negra no livro do Tombo do antigo SPHAN. E como se supõe, com toda certeza, Dante Milano – na época chefe de gabinete do Secretário de Segurança Pública e futuro diretor do Museu da Polícia – e Mário de Andrade travaram relações muito mais que esporádicas na vida boêmia da Lapa; em companhia de amigos e parceiros em comum. Na vasta correspondência epistolar do escritor paulista existem registros de impressões pessoais sobre o poeta carioca. Ressalta-se ainda o fato do ofício que solicita o inventário da Coleção-Museu de Magia Negra, ter sido recebido por Dante Milano; enquanto secretário do Gabinete de Segurança Pública do Distrito Federal.

No que tange a concepção sobre magia, feitiçaria e bruxaria, Mário de Andrade, e os outros autores estudados, procuravam integrar a religiosidade popular e o folclore na cultura brasileira mestiça. Deve-se recordar, por exemplo, da descrição que há em Macunaíma, do terreiro da Tia Ciata, muito frequentado na antiga Praça Onze, no Centro do Rio de Janeiro. Obra em que se podem retirar os princípios de uma teoria étnica nacional.

Considerando as particularidades dos intelectuais participantes desse processo social aqui enfocado, nos esforçamos no sentido de tentar com-

preender quais estruturas de sentimento¹³ sustentavam as diferentes visões e concepções sobre significado cultural dos fenômenos sociais ligados à magia, ao folclore e às demais manifestações populares e de que modo adquiriram valores diversificados para os diferentes artistas e intelectuais referidos.

Percebemos, então, que dois polos distintos de representação das manifestações mágico-religiosas se destacam entre estes artistas e intelectuais “modernistas”. De um lado tem-se a ideia de que essas manifestações seriam produto de ‘mentes pré-lógicas’, ‘primitivas’, ‘analfabetas’ que no processo avançado de educação e instrução seriam inexoravelmente abandonadas e esquecidas. De um modo geral essa concepção perpassa as obras de positivistas como Oliveira Vianna e sanitaristas como Nina Rodrigues, Ulisses Pernambucano etc.

Num misto de evolucionismo clássico, materialismo histórico marxiano e psicologismo freudiano, então em voga, intelectuais e artistas modernistas brasileiros passaram a considerar essas manifestações como vestígios de um tempo arcaico e que tenderiam a desaparecer no horizonte da evolução da civilização brasileira. Essa concepção sustentava o empreendimento de salvaguarda, registro e museografia desses acervos prestes a desaparecer devido ao incremento do processo acelerado de urbanização e industrialização do país.

No estudo mais específico das representações que o grupo modernista elaborou sobre o tema mais particular da magia, sobressai a figura de Arthur Ramos; fora do círculo literário. Temos aqui um pensador seguidor de Nina Rodrigues que elaborou teses sobre as manifestações mágico-religiosas presentes na sociedade brasileira, operando transformações profundas no campo epistemológico das ciências sociais da época, no que tange especialmente aos estudos sobre raça, etnia e cultura. Arthur Ramos no livro *O Negro Brasileiro*, publicado em 1934, consegue ir além do seu mestre Nina Rodrigues¹⁴, superando os obstáculos epistemológicos nos quais o médico maranhense se via preso, nas teses racialistas de autores como Lambroso, Garofalo e Ferri. Nessa citação em destaque sintetiza o pensamento modernista típico da primeira metade do século XX:

(...) para a obra da educação e da cultura, é preciso conhecer essas modalidades do pensamento ‘primitivo’, para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional que aja em profundidade, uma revolução ‘vertical’ e ‘intersticial’ que desça aos degraus remotos do inconsciente coletivo e solte as amarras pré-lógicas a que se acha acorrentado (RAMOS, 2001, p. 32).

Como se vê, o “problema negro” passa a não ser mais fundado na questão racial ou biológica, e sim na ‘revolução educacional’ necessária e inexorável. Lutando contra as teses racialistas, os escritores, artistas e intelectuais propunham uma ação civilizatória com base nas transformações subjetivas, sociais e culturais da existência coletiva. Essa é a concepção dominante no período e que sustenta a propositura de tombamentos e salvaguarda dessas manifestações consideradas prestes a desaparecer na história da sociedade brasileira.

Arthur Ramos como um pensador expoente da época, com muita influência sobre a comunidade intelectual até sua morte prematura, lapida o “programa” a ser executado:

Só o trabalho lento da verdadeira cultura — cultura que destrua a ilusão mágica da nossa vida emocional — conseguirá a ascensão a etapas mais adiantadas, com a substituição dos elementos pré-lógicos em elementos mais racionais. (RAMOS, [1934] 2001, p. 321).

As ideias programáticas de Arthur Ramos, quando preconiza o “trabalho lento” a ser realizado, têm em Mário de Andrade um grande seguidor. Todo o trabalho do artista, escritor, musicista, e agente preservacionista do patrimônio cultural brasileiro segue essa vertente de sentido. Seu trabalho de colecionador, pesquisador, etnógrafo, folclorista, etc., se inspira nesses princípios de ação cultural salvacionista. Era certo que os modernistas que atuaram no serviço do patrimônio cultural naquelas décadas de 1920 e 1930, tinham em mente uma ação de emergência e urgência etnológica. Consideravam inexorável o desaparecimento das manifestações arcaicas e primitivas na sociedade brasileira. Nessas manifestações estavam inseridas as crenças populares, as superstições, simpatias, magias, feitiçarias e bruxarias. Tratava-se de uma ação sanitária necessária e que estava de acordo com os princípios da evolução social e histórica. A ideologia científica do evolucionismo social impregnava as mentes e corações dos intelectuais, pesquisadores e cientistas da época. E é sob esse domínio ideológico que vamos assistir a propositura do tombamento da coleção de magia do Museu da Polícia Civil do antigo Distrito Federal.

A coleção devia ser tombada para servir de testemunha da arte e engenho do povo brasileiro ainda não civilizado, ainda preso à mentalidade pré-lógica, ao misticismo, superstições e credences do passado. É sob essa chave interpretativa que devemos entender e compreender o significado cul-

tural desse processo de tombamento. Trata-se do resultado e materialização concreta de uma mentalidade cientificista e positivista em voga naquelas primeiras décadas do século XX. E qualquer ação cultural que venhamos a implementar quanto ao futuro dessa coleção museológica, precisará ter em mente tais coordenadas histórico-culturais.

É certo que os vaticínios cientificistas não se concretizaram. Essas manifestações culturais continuam vivas e presentes no cotidiano nacional. A despeito de sofrerem ataques constantes de grupos intolerantes, é preciso respeitar os preceitos constitucionais em vigor e defender os grupos atingidos por essas ações bárbaras¹⁵.

No momento em que testemunhamos a propositura de ações direcionadas para a coleção de magia ainda hospedada no Museu da Polícia Civil, protagonizadas pelo movimento designado *Liberte Nosso Sagrado*¹⁶, torna-se positivo retomar sua história e seu significado cultural. O movimento em questão propôs uma audiência pública¹⁷ ocorrida na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro no dia 19 de setembro do ano de 2017, na qual foi deliberada que:

Os religiosos e as lideranças defenderam a devolução simbólica dos objetos e a participação dos líderes da Umbanda e do Candomblé na gestão deste acervo em outro museu. Criamos grupo de trabalho formado por parlamentares, lideranças religiosas, MPF, Polícia Civil e órgãos federais e estaduais da cultura. Encaminhamento foi a mudança do nome da coleção. Defendemos que esse grupo consiga libertar os objetos sagrados e devolvê-los aos proprietários¹⁸. Em um momento de recrudescimento do racismo, inclusive na versão religiosa, com a invasão e destruição de templos e terreiros devolver as peças é reafirmar a necessidade do Estado superar suas heranças racistas e escravocratas. Repatriação histórica, já.¹⁹

Este breve ensaio foi escrito por ocasião do Seminário *Escravidão e Ações de Liberdade – acervos e reflexões – 2017* e em pleno calor da campanha organizada pelo grupo que congrega diversos atores sociais como o movimento negro e as lideranças religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro. Todavia, deste estudo fica uma sugestão para a reflexão quanto à proposição de retirada da coleção de magia do Museu da Polícia. Pode-se considerar em alguma medida aquela proposta de Mário de Andrade referente aos acervos tombados, no sentido de que sejam enfim integrados aos acervos de Museus específicos dedicados a cada Livro do Tombo, nos quais foram ins-

critos. Talvez seja uma maneira de superar resistências jurídicas e políticas ainda presentes na relutância da instituição policial em não abrir mão da coleção museológica sobre sua tutela e guarda. Ao retomar a proposta de Mário de Andrade poderemos, enfim, recuperar igualmente um debate importante sobre as finalidades e objetivos da própria política de preservação no Brasil.

Notas

1 Texto apresentação por ocasião do *Seminário Escravidão e Ações de Liberdade — Acervos e Reflexões*. Coleção de *Magia Negra da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro*, promovido pelo Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro no dia 12 de setembro de 2017.

2 Aspectos mais elaborados da questão são esmiuçados no livro de Yvonne Maggie, *O Medo do Feitiço* (1992).

3 "Em termos relativos, esse conceito tem sido submetido a discussões e aperfeiçoamentos por críticos teóricos e analistas culturais, em muitos campos epistemológicos (...) e aplicado à análise de uma variedade de textos culturais e processos sociais. A contínua relevância do conceito para a sociologia (...), para o marxismo (...) e para os estudos culturais (...) é indicado para a exploração das relações com o conceito de "episteme" de Foucault (...), com o conceito de "habitus" de Bourdieu (...), e com os recorrentes debates sobre sua relação com o conceito de hegemonia de Gramsci (...)." (FILMER, 2009, p. 372).

4 Anteprojeto de Criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. (ANDRADE, 1981, p. 43).

5 Por indicação de Mário de Andrade: "Cada museu terá exposta no seu saguão de entrada, bem visível, para estudo e incitamento do público, uma cópia do Livro de Tombamento das artes a que ele corresponde." (p. 43).

6 Resgatamos o documento do anteprojeto elaborado por Mário de Andrade por considerá-lo avançado para a época, assim como um texto condensador do pensamento original do escritor paulista. Sabe-se que a aprovação pelo Congresso do documento do Decreto-Lei nº 25/1937 resultou de diversas adequações jurídicas e constitucionais que modificaram sobremaneira os traços principais da proposta. Todavia, para os objetivos desse ensaio, o documento original do anteprojeto nos ajuda a refletir sobre as ideias-força que motivavam Mário de Andrade.

7 Manifesto da Poesia Pau-Brasil. c. *Correio da Manhã*, 18 de março de 1924.

8 CORRÊA, Alexandre Fernandes. *Magia, poesia e feitiço: entre Mário de Andrade e*

Dante Milano. Gragoatá, v. 21, pp. 694-710, 2016.

9 Segundo Lísias Nogueira Negrão: "A ideia muito ocidental de magia negra, desenvolvida na Europa medieval, passou a ser identificada como magia não só voltada para a prática de malefícios, mas como macumba, coisa de negro. De fato, jornais dessa época, desde 1854 até a Abolição, dão conta de práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos de então frente a elas. Em meio a notícias de fugas de escravos, de capturas de negros fugidos, e de advertências contra o perigo das revoltas contra o cativo, há referências a feiticeiros negros e seus "horrorosos crimes": roubos, raptos, estupro, assassinatos. Conforme Yvonne Maggie, o medo do feitiço caminhava junto ao medo real do negro." (1996, pp. 76-78).

10 "Proclamada a Abolição, o medo da revolta negra deixou de existir e o medo da feitiçaria quase que desapareceu. As denúncias desde então até 1930, divulgadas pelos jornais, são majoritariamente contra práticas de origem europeia, exercidas por imigrantes portugueses, espanhóis, italianos e alemães. Foram eles portadores não só de suas crenças cristãs, mas de práticas mágicas imemoriais." (NEGRÃO, 1996, p. 78).

11 Destaque para a Sociedade de etnografia e folclore, "criada em 1936, por iniciativa de Mário de Andrade, após o Curso de Etnografia patrocinado pelo Departamento de Cultura e ministrado pela etnóloga Dina Lévi-Strauss, com a finalidade de iniciar folcloristas nos trabalhos de campo, a Sociedade de Etnografia e Folclore foi uma entidade que, de acordo com seus estatutos, tinha por objetivo "promover e divulgar estudos etnográficos, antropológicos e folclóricos". Catálogo, SEF. São Paulo, CCSP, 2004.

12 A propósito, pode parecer que nossos dados estão ultrapassados pelo tempo. Mas, não é o que concluímos da matéria publicada por Yvonne Maggie: "Podemos dizer que desde o código penal republicano de 1891 e até hoje sob o código penal mais recente, como se vê pelo processo do STJ cuja decisão foi de março de 2017, nosso sistema jurídico está imiscuído nos assuntos da magia e juizes e magistrados acreditam que há pessoas que podem usar meios sobrenaturais para iludir a boa fé de outrem. Enquanto a lei

inglesa deixa o Estado fora da disputa e das acusações que produzem o feiticeiro, a lei brasileira, desde a República, se imiscui nesse assunto para separar o joio do trigo, o falso médium do autêntico, a extorsão da verdadeira busca pela cura, como no caso descrito aqui." Sexta-feira, 17/03/2017, às 16:31, por Yvonne Maggie. *Magia negra no STJ*. Disponível em: <http://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/magia-negra-no-stj.html> Acesso em: 07 set, 2017.

13 Como escreveu Raymond Williams: "O termo é difícil, mas 'sentimento' é escolhido para ressaltar uma distinção dos conceitos mais formais de 'visão de mundo' ou 'ideologia'". (WILLIAMS, 1979, p. 134).

14 Teses racistas defendidas no texto *O animismo fetichista dos negros baianos* (RODRIGUES, [1900] 2006).

15 A propósito, pode parecer que nossos dados estão ultrapassados pelo tempo. Mas, não é o que concluímos da matéria publicada por Yvonne Maggie: "Podemos dizer que desde o código penal republicano de 1891 e até hoje sob o código penal mais recente, como se vê pelo processo do STJ cuja decisão foi de março de 2017, nosso sistema jurídico está imiscuído nos assuntos da magia e juizes e magistrados acreditam que há pessoas que podem usar meios sobrenaturais para iludir a boa fé de outrem. Enquanto a lei inglesa deixa o Estado fora da disputa e das acusações que produzem o feiticeiro, a lei brasileira, desde a República, se imiscui nesse assunto para separar o joio do trigo, o falso médium do autêntico, a extorsão da verdadeira busca pela cura, como no caso descrito aqui." Sexta-feira, 17/03/2017, às 16:31, por Yvonne Maggie. *Magia negra no STJ*. Disponível em: <http://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/magia-negra-no-stj.html> Acesso em: 07 set, 2017.

16 #LiberteNossoSagrado: "Durante os períodos da Primeira República (1889-1930) e do Estado Novo (1930-1945) o código penal brasileiro vigente criminalizava a prática de religiões de matriz africana, motivando a realização de batidas policiais em templos religiosos, prisões e apreensões de artigos sagrados. Estes artigos estão até hoje armazenados no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, em reserva técnica.

Foram tombados pelo IPHAN em 1938 e denominados de "Coleção Magia Negra". Como forma de promover o devido processo de reparação histórica, lideranças religiosas, seguimentos do movimento negros e pesquisadores, pleiteiam a transferência do acervo para outro museu e o adequado acesso. Por isso criaram a campanha #LiberteNossoSagrado, esta audiência pública é uma demanda do movimento." Disponível em: <https://www.facebook.com/events/174204149791039/>. Acesso em: 07 set, 2017.

17 A audiência pública foi organizada em parceria entre a Comissão de Direitos Humanos e Cidadania, a Comissão de Cultura e a Comissão de Combate às Discriminações, Racismo, Intolerância Religiosa e Homofobia para debater a SITUAÇÃO DO ACERVO SAGRADO AFRO-BRASILEIRO NO MUSEU DA POLÍCIA CIVIL.

18 Sobre a possibilidade da devolução das peças observamos que na ocasião do evento foram registrados depoimentos de membros das comunidades religiosas que não estão interessadas nessa ação, por diferentes razões e propósitos.

19 Fragmento do texto publicado no Jornal diário *O Dia*. Disponível em: <http://odia.ig.com.br/opiniao/2017-09-29/flavio-serafini-liberte-nosso-sagrado.html>. Acesso em: 03 out, 2017.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Carlos Drummond de. **A rosa do povo**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- ANDRADE, Mário de. **Poesias completas**. São Paulo: Duas Cidades, 1950.
- _____. **Macunaíma**. São Paulo: Círculo do Livro, [s/d].
- _____. **Cartas de trabalho**: correspondência com Rodrigo Mello Franco de Andrade. Brasília: MEC/SPHAN/Pró-Memória, 1981.
- _____. **A lição do amigo**: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.
- ANDRADE, Oswald de. **Obras completas VI**: do pau-brasil à antropofagia e às utopias. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- BATISTA, Maria Rossetti (Org.) **Coleção Mário de Andrade**: Religião e Magia, Música e

- Dança, Cotidiano. São Paulo: USP, 2004.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Museu mefistofélico**: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. São Luís: EDUFMA, 2009.
- _____. **Magia, poesia e feitiço**: entre Mário de Andrade e Dante Milano. **Gragoatá**, v. 21, pp. 694-710, 2016.
- FILMER, Paul. A estrutura do sentimento e das formações sócio-culturais: o sentido de literatura e de experiência para a sociologia da cultura de Raymond Williams. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 14, n. 27, pp. 371-396, 2009.
- GOMES, Ângela de Castro. Essa gente do Rio...: os intelectuais cariocas e o modernismo. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, pp. 62-77, 1993.
- JARDIM, Eduardo. **Mário de Andrade**: a morte do poeta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo. Nacional, 1992.
- MELLO E SOUZA, Antônio Cândido. **Literatura e sociedade**. 8ª. Ed. São Paulo: T. A. Queiroz/ Publifolha, 2000.
- MILANO, Dante. **Poesia e prosa**. Org. e apres. Virgílio Costa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/UERJ, 1979.
- _____. **Dante Milano**: obra reunida. Rio de Janeiro: ABL, 2004.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na Umbanda. **Revista USP** — Dossiê Magia, São Paulo, n. 31, pp. 76-89, set-nov, 1996.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.
- RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: FBN/Editora da UFRJ, 2006.
- WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Religiões afrobrasileiras e repressão policial nas primeiras décadas do século XX:

testemunhos no acervo do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro

Afro-Brazilian religions and police repression in the first decades of the twentieth century: Testimonials in the Rio de Janeiro Civil Police Museum

ARTHUR VALLE

Doutor em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e Professor Adjunto do Departamento de Artes da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Nos últimos anos, é possível perceber um significativo recrudescimento da perseguição às religiões ditas afrobrasileiras (LOPES 2011: pos. 22171 sg.), ou seja, as religiões de matriz africana que no Brasil foram sincretizadas com outras crenças, como as religiões ameríndias, o catolicismo e o espiritismo kardecista. Segundo dados fornecidos pela Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça e Cidadania, no ano passado cresceu o número de casos de intolerância religiosa no Brasil: entre janeiro e setembro de 2016, foi registrado um aumento de 94% em relação ao mesmo período de 2015 (SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS, 2016). Esse levantamento revela, ainda, que os atos de intolerância afetam em sua maioria adeptos de denominações religiosas afrobrasileiras: 26,19% das vítimas eram candomblecistas; 25,79% eram umbandistas; e 7,54% pertenciam a religiões designadas genericamente como de “matriz africana” (Idem, 2016).

A atual perseguição contra as religiões afrobrasileiras é a manifestação mais recente de um processo histórico bem mais longo, que mergulha suas raízes em tempos coloniais e no racismo que até hoje estrutura a sociedade brasileira. Creio que é fundamental não esquecermos as diferentes maneiras como essa perseguição tomou forma e se justificou, se desejarmos entender as suas nefastas manifestações contemporâneas e nos engajar no difícil processo de interrompê-las. No período que privilegio em minhas investigações — as primeiras décadas da República —, por exemplo, tal violência era na maioria das vezes perpetrada pelo próprio Estado, lançando mão de práticas de controle social e do aparato de repressão policial.

Tal ação repressiva da polícia pode causar surpresa, pois, a princípio, ela se opõe frontalmente à primeira Constituição republicana, promulgada em 24 de fevereiro de 1891. Diferente das legislações dos períodos colonial e imperial — como as chamadas *Ordenações Filipinas* ou a *Constituição Política do Império do Brasil* — a Constituição de 1891 estabelecia uma clara separação entre Estado e religião e teoricamente assegurava ampla liberdade de culto. O § 3º de seu Art. 71, por exemplo, era explícito nesse sentido: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (CONSTITUIÇÃO, 1891).

Para entender o que justificava a repressão, é necessário lembrar que o primeiro código penal republicano, promulgado em 11 de outubro de 1890 ratificava a imposição de valores culturais que potencialmente restringiam as práticas religiosas não-cristãs. Nesse sentido, são particularmente significativos os artigos do código que puniam “crimes contra a saúde pública” (DECRE-

TO Nº 847, Capítulo III). Esse era especialmente o caso do Art. 157 que punia a prática do espiritismo, da magia e dos sortilégios com fins escusos, como subjugar a credulidade pública. Era igualmente o caso do Art. 158, que punia a prática do curandeirismo. Em finais de 1926, o combate aos crimes previstos no Art. 157 e Art. 158 se tornou ainda mais intenso no Rio de Janeiro, quando o Delegado Antonio Augusto de Mattos Mendes recebeu jurisdição para reprimi-los¹ em todo o estado, movendo, nos dizeres preconceituosos de um jornal da época, “uma campanha saneadora contra falsos espíritas mas verdadeiros exploradores da credence popular” (UMA COUSA NOVA, 1292, p. 2)².

Testemunhos concretos da repressão às religiões afrobrasileiras baseadas no Código Penal de 1890 podem ser encontrados em diversas instituições e museus espalhados pelo Brasil (LODY, 2005), cujos acervos de objetos religiosos afrobrasileiros amiúde são o resultado direto da repressão levada a cabo pela polícia. Entre os exemplos mais conhecidos temos a hoje denominada “Coleção Afro do Xangô em Pernambuco,” que o Museu do Estado de Pernambuco adquiriu da Secretaria de Segurança Pública por volta de 1940 e que é composta por peças apreendidas pela polícia no início da chamada Era Vargas (PERNAMBUCO, 1983). Outro exemplo nordestino é a chamada “Coleção Perseverança,” doada ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, em 1950, e cujas peças derivam da destruição dos terreiros de Xangô em Maceió levada a cabo na noite de 1º de fevereiro de 1912 pela Liga dos Republicanos Combatentes, uma milícia civil, em oposição à oligarquia liderada pelo então governador alagoano Euclides Malta (LODY, 1985; MAGGIE, RAFAEL, 2013; ANDRADE, 2015). Em São Paulo, o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo guarda peças religiosas afrobrasileiras do final do século XIX e começo do XX que, segundo a antropóloga Rita Amaral (2000, p. 265), foram “doadas ao Museu Paulista pela Secretaria de Segurança Pública, o que indica que devam ter sido apreendidas durante o período de repressão policial ao culto”. No Rio de Janeiro, se destaca o acervo no qual se centra o presente artigo: trata-se da coleção do objetos religiosos afrobrasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro – nada mais, nada menos, do que a primeira inscrição no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico da Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), datada de 5 de maio de 1938 (MINISTÉRIO, 1938, fº 4 rº).

O Museu da Polícia Civil tem, todavia, origens mais antigas, como demonstra a bibliografia recente a seu respeito (CORRÊA, 2005; CORRÊA, 2009; MAGGIE, RAFAEL, 2013; BUONO, 2015). Ele foi fundado em 1912 como um meio auxiliar de ensino para a Escola de Polícia e integrava então um projeto do

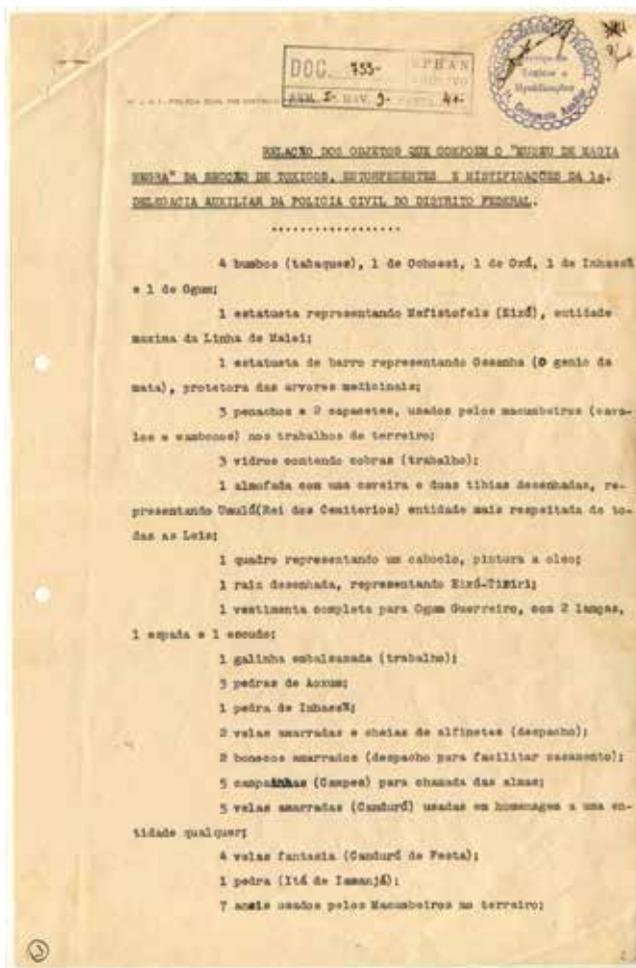
Governo Federal para reformar a Polícia Civil do Rio de Janeiro, substituindo os métodos empíricos de investigação por técnicas modernas, apoiadas nas perícias criminal e médico-legal. Desde o início, o museu serviu a funções diversas, notadamente a de instruir futuros policiais a respeito dos diversos aspectos da cultura do crime no Rio. Para tanto, ele exibia objetos empregados em operações criminosas (armas; itens usados em falsificações; material de jogatina, como roletas de cassino e de jogo do bicho); material de propaganda política julgada subversiva; documentação sobre crimes e criminosos célebres; tecnologias de investigação (máquinas para extração de impressões digitais; câmeras fotográficas; instrumentos frenológicos); etc. Como apontou a historiadora da arte Amy Bueno (2015, p. 30), “uma seleção de objetos particularmente interessante se encontra na seção de medicina legal do museu, que contém representações em cera de feridas, lacerações e outros tipos visíveis de trauma corporal que um policial poderia encontrar em uma cena de crime” (tradução livre).

Prosseguindo em sua função de instruir os policiais em formação sobre o que era entendido como crime na então Capital Federal, o Museu da Polícia serviu como local de literal “encarceramento” (BUONO, 2014) para objetos apreendidos em contextos religiosos afrobrasileiros. Segundo o sociólogo Alexandre Fernandes Corrêa (2005, p. 409), os policiais eram instruídos a colocar todos os objetos “‘sinistros, ‘bizarros’, ‘primitivos’ e ‘grotescos’” ou que “remonta[ssem] seu significado simbólico à dimensão imaterial e intangível de conjuntos rituais, mágicos e religiosos” (Ibidem, p. 410) em um espaço especial que se convencionou chamar “Museu de Magia Negra.”

Pairam dúvidas sobre o porquê do tombamento desse “museu”, em 1938, momento em que o cânone patrimonial proposto pelo SPHAN, sob a égide de seu diretor Rodrigo Mello Franco de Andrade, claramente privilegiava “uma compreensão étnica da brasilidade que tendia a exaltar a tradição luso-católica acima de todas as outras tradições culturais” (tradução livre) (DARYLE, 2001, pos. 1885 sg.). Segundo Cyro Advincula da Silva, atual diretor do Museu da Polícia, foi o reconhecimento do valor histórico, etnográfico e religioso do “Museu de Magia Negra” que “fundament[ou] o pedido de preservação e tombamento feito pelo Delegado Silvio Terra ao [...] Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)” (RELICÁRIO, 2008, p. 3). Apenas em 1940, a pedido de Rodrigo Mello Franco de Andrade, os objetos religiosos afrobrasileiros hoje pertencentes ao Museu da Polícia foram listados em uma “Relação dos objetos que compõem o ‘Museu de Magia Negra’ da seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações da 1ª. Delegacia Auxiliar da

Polícia Civil do Distrito Federal, assinada pelo Delegado Demócrito de Almeida. Essa relação se encontra anexada ao processo de tombamento da coleção pelo SPHAN (MINISTÉRIO, 1938, fº 7 rº - fº 11 rº) [Ver Figura 1].

FIGURA 1: Primeira página da "Relação dos objetos que compõem o 'Museu de Magia Negra' da seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações da 1ª. Delegacia Auxiliar da Polícia Civil do Distrito Federal".



Fonte: MINISTÉRIO da Educação e Cultura. Secretaria da Cultura. Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo No 35_T_SPHAN/38**. Coleção: Museu de Magia Negra. Rio de Janeiro, 1938, fº 7 rº.

Em 1945, os objetos religiosos afrobrasileiros do Museu da Polícia foram incorporados ao Museu do Departamento Federal de Segurança Pública. Em 1972, junto com outros itens apreendidos pela polícia durante o Estado Novo, o museu foi instalado na Rua Frei Caneca nº 162, no centro do Rio de Janeiro. Em 1979, aspectos dessa instalação foram registrados pelo fotógrafo Luiz Alphonsus, no âmbito de uma pesquisa financiada pela FUNARTE e conduzida por Yvonne Maggie, Márcia Contins e Patrícia Monte-Mór. Em 1989, um incêndio ocorrido nesse prédio na Rua Frei Caneca destruiu alguns objetos da coleção, notadamente uma estatueta que discutirei mais a frente. Hoje em dia, nenhum dos objetos religiosos afrobrasileiros se encontra em exibição. Todos estão guardados no anexo da sede histórica do Museu da Polícia, localizado na Rua da Relação nº 40. Os objetos estão acondicionados em 53 caixas (RELAÇÃO, s/d), guardadas em uma sala no segundo andar do anexo, que funciona como uma espécie de reserva técnica.

Depois dessa apresentação geral do Museu da Polícia, eu gostaria de discutir a procedência de duas peças que integra(ram) a coleção de objetos religiosos afrobrasileiros da instituição. São dois estudos de caso que desenvolvi a partir de uma investigação em fontes primárias como periódicos de época e processos criminais. Penso que essas fontes nos ajudam a compreender com mais precisão as condições em que os objetos foram apreendidos, mas simultaneamente levantam novas questões sobre os seus significados e funções originais.

Caso 1

A primeira peça é uma estatueta tradicionalmente identificada como representando Exu, o orixá mensageiro do povo iorubá, sem a participação do qual “não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica” (PRANDI, 2001, p. 21). [Figuras 2a e 2b]. Em seu livro *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Yvonne Maggie (1992) identificou essa peça mais precisamente, como a representação de um “Exu Sete Capas”. Cumpre notar, porém, que na relação de objetos do “Museu de Magia Negra” feita em 1940, ela é descrita como “uma estatueta representando Mefistófeles (Eixú) [sic], entidade máxima da Linha de Malei” (MINISTÉRIO, 1938, fº 8 rº). É desse modo que eu vou me referir à peça aqui.

FIGURAS 2a e 2b: Estátua de Mefistófeles/Exu anteriormente pertencente ao Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Fotos de Luiz Alphonsus datadas de 1979.



Fonte: MAGGIE, Yvonne; RAFAEL, Ulisses N. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. *Vibrant*, v. 10, n. 1, pp. 305-306, 2013.

Vale lembrar: Mefistófeles é um demônio, personagem central da lenda de Fausto, um erudito que vende sua alma em troca de sabedoria e prazer. Segundo o historiador Jeffrey Burton Russell (1988, pos. 3686 sg.), o nome “Mefistófeles” é “uma invenção puramente moderna” (Tradução livre) aparecendo pela primeira em um livro anônimo de 1587. Mefistófeles era bem conhecido no Rio de Janeiro desde o século XIX. Inclusive, em meados dos anos 1870, circulou uma revista satírica intitulada “Mephistopheles” que criticava a igreja católica e a política imperial e trazia o personagem em diversas de suas capas. Exu, por sua vez, foi grosseiramente identificado com o Diabo³ desde que viajantes europeus e estadunidenses – em especial missionários cristãos – entraram em contato com seu culto na África, ainda no século XIX (LOPES, 2011, pos. 10211 sg; VERGER, 2002, p. 76). Em última análise, foi essa

identificação que permitiu o amálgama entre Mefistófeles e Exu que aparece na antiga relação de obras do Museu da Polícia.

O Mefistófeles/Exu teria sido destruído no referido incêndio ocorrido em 1989 quando o Museu da Polícia estava instalado na Rua Frei Caneca. Os melhores registros dessa estatueta seriam, portanto, duas fotos tiradas por Luiz Alphonsus, em 1979. Na primeira, que exhibe o Mefistófeles/Exu de corpo inteiro [**Figura 2a**], o personagem tem a cabeça curvada em direção ao peito e está envolto por um manto negro, aparentemente de veludo, tendo uma corda em torno do pescoço. Ele é mostrado de baixo para cima, iluminado por uma fonte de luz localizada à sua esquerda que projeta na parede e no teto sombras medonhas, dignas de um filme expressionista alemão dos anos 1920. O Mefistófeles/Exu era exibido dentro de uma caixa de vidro, colocada sobre um pedestal, e seu suposto caráter maléfico era enfatizado, de maneira aparentemente deliberada, pela própria instalação do Museu da Polícia. Ao fundo da foto que analisamos, é possível ver bandeiras e flâmulas nazistas; além disso, na extrema direita da foto, podem ser vistas as afiadas pontas de um tridente – um atributo usual de Exu no Brasil, mas também do Diabo na iconografia cristã.

A segunda foto do Mefistófeles/Exu tirada por Luiz Alphonsus nos mostra um *close-up* de sua cabeça [**Figura 2b**]. Embora a policromia da estátua apresentasse então sinais de desgaste, é possível afirmar que o Mefistófeles/Exu do Museu da Polícia era caucasiano e tinha olhos azuis, aparentemente feitos de contas de vidro. Ele possuía um nariz aquilino, bigodes, uma barba bifurcada negra e esboçava um sorriso sarcástico. Um capuz negro cobria a sua cabeça, atrás da qual é possível ver uma protuberância vermelha – muito provavelmente uma pena, que é um atributo iconográfico usual de Mefistófeles.

Investigando jornais de época, encontrei registros que permitem levantar uma hipótese a respeito de quando e onde essa estatueta foi apreendida pela polícia. Em 11 de junho de 1929, o jornal *O Globo* noticiou uma batida policial em uma “macumba” localizada no bairro do Encantado, Rio de Janeiro, ordenada pelo referido Delegado Augusto Mendes. Foram apreendidos numerosos objetos confiscados, entre os quais havia, para surpresa do jornalista anônimo, “um bronze artístico de J. Gauthier [sic] representando o lendário Mefistófeles” (A “MACUMBA” do Encantado, 1929, p. 1). Tratava-se, com efeito, de uma estatueta de autoria do escultor francês Jacques-Louis Gautier, que fez grande sucesso desde sua exibição na Exposição Universal de Paris, em 1855 – não surpreendendo, portanto, que cópias suas tenham

chegado ao Brasil. Moldagens originais do Mefistófeles de Gautier não eram policromadas, por isso o jornalista d'*O Globo* se deteve na discussão do colorido da cópia apreendida pela polícia:

Mas Mefistófeles, em bronze, só pode impressionar os admiradores de arte pelo genial relevo que lhe deram seu cinzelador e o fundidor.

Na "macumba", porém, o de que se carecia era de um elemento que empolgasse e acabasse infundindo terror no consulente.

Nessas condições uma ideia acudiu ao cérebro do "macumbeiro" — a de mandar encarnar a estatueta!

O calção foi pintado de vermelho; o gibão, o capuz e os sapatos, de preto; as mãos e a cara cor de carne; o "cavaignac" igualmente de preto...

O pedestal, sobre o qual o artista, cioso do seu nome e envaidecido do seu trabalho, firmou o apelido, o desalmado ["macumbeiro"] mandou cobri-lo de tinta verde, sobre o qual aspergiu bronze em pó! (Idem, 1929)

Algumas semanas depois, a revista *O Malho* voltou a tratar dessa mesma batida policial, em uma matéria assinada pelo jornalista Walter Prestes (1929) que era ilustrada com fotografias dos objetos apreendidos pelos policiais [Figuras 3a e 3b]. Prestes detalhava que a casa invadida se localizava na Rua São Bernardo nº 245 e que o "macumbeiro" referido n'*O Globo* se chamava Alvaro Pessôa. Além disso, Prestes acusava Pessôa de trabalhar naquilo que ele denominava *Linha do Fogo*, que "em magia negra, é a mais temível, aquela onde se enfileiram os que só desejam o mal do próximo" (Ibidem, 1929, p. 38). Ainda segundo Prestes, quando foi preso Alvaro Pessôa "achava-se sentado diante de uma mesa, cercado de adeptos. *A Linha do Fogo*, ao contrário das outras, que só admitem consulentes isolados, permite que todos os crentes se reúnam em torno do *pai* [de santo]" (Idem, 1929, p. 38). Os pedidos não eram feitos verbalmente, mas sim por escrito, em bilhetes que eram depositados em um pequeno caixão mortuário, colocado sobre a mesa.

FIGURA 3a: "O Lúcifer [sic] de olhos de fogo...";
FIGURA 3b: "Coisas de macumba".



Fonte: PRESTES, Walter. Linha de Fogo. *O Malho*, Rio de Janeiro, ano XXVIII, n. 1411, 28 set, 1929, p. 38.

Prestes também se deteve na descrição da estatueta de Mefistófeles que ele erroneamente identificou como sendo de Lúcifer:

Sobre a mesma superfície, há uma estatueta de bronze, em várias cores, representando Lúcifer [sic]. [...] Alvaro Pessôa fez um rombo nas costas da estátua, a fim de introduzir uma lâmpada vermelha no interior da cabeça. Furados os olhos, a boca e o nariz, a luz, desde que o feiticeiro faça funcionar uma pilha elétrica, mediante um movimento despercebido, causa fortíssima impressão aos crentes, que veem no fogo a manifestação do diabo em seu favor (Idem, 1929, p. 38).

Se juntarmos as informações sobre a estatueta descrita pelos jornalistas d'*O Globo* e d'*O Malho* e as compararmos com as fotos da peça, hoje perdida do Museu da Polícia, as concordâncias me parecem muito significativas.

Não só o Mefistófeles/Exu do Museu da Polícia era policromado tal qual descrevem os jornalistas, como uma análise da foto em *close-up* de sua cabeça [Imagem 2b] revela que o sorriso era aberto na superfície da estátua e que os olhos eram contatos de vidro encaixadas de modo algo improvisado, talvez para encobrir os furos ali existentes. Esses olhos, bem como a corda no pescoço e a longa capa negra – que não parece ser a mesma usada pela estatueta apreendida em 1929 – poderiam muito bem ter sido acrescentados pelos idealizadores da instalação do Museu da Polícia no prédio da Rua Frei Caneca, a fim de aumentar a dramaticidade da imagem.

Se essa hipótese estiver correta e a estatueta de Mefistófeles apreendida pela polícia em 1929 for mesmo o Mefistófeles/Exu que pertenceu ao Museu da Polícia, restaria uma dúvida: será que o próprio Alvaro Pessôa identificava a estatueta de Mefistófeles como Exu? Julgo que é difícil responder a essa pergunta apenas a partir das evidências que possuo no momento. Por um lado, a grande heterogeneidade de objetos de culto exibidos nas fotos da imprensa [Figura 3b] sugere que Alvaro Pessôa estava à frente de práticas mágico-religiosas de cunho acentuadamente sincrético. Nesse contexto, a estatueta de Mefistófeles poderia simplesmente evocar o Diabo – em uma versão, por assim dizer, mais moderna e refinada.

Por outro lado, ao menos um dos objetos apreendidos pela polícia indica que as práticas de Alvaro Pessôa de fato tinham matrizes africanas: trata-se da caixa onde os consulentes depositavam seus pedidos na forma de bilhetes escritos (Ibidem, 1929, p. 39). Essa caixa é ornamentada com grafismos em relevo semelhantes a pontos riscados de Exu (3333 Pontos Riscados, 2002, pp. 61-70), usados há décadas para evocar ou identificar entidades relacionadas a esses orixás em contextos religiosos afrobrasileiros, especialmente na umbanda (LOPES, 2011, pos. 21066 sg.). O historiador da arte Robert Ferris Thompson (2011, pp. 117-120) frisou a origem “kongo” dos pontos riscados usados no Rio de Janeiro, reproduzindo em um de seus livros dois dos pontos riscados que o Museu da Polícia possui (Ibidem, 2011, fig. 67 e 68). Se considerarmos, além disso, a já referida e muito difundida identificação de Exu com o Diabo, é plausível que a estatueta de Mefistófeles que Alvaro Pessôa possuía fosse realmente por ele entendida como representando Exu.

Caso 2

Passo agora à segunda peça do Museu da Polícia cuja procedência eu gostaria de analisar. Diferente do Mefistófeles/Exu discutido acima, essa segunda peça ainda existe. Na listagem produzida no momento do atual acondicionamento da coleção (RELAÇÃO, s. d., fº 1), ela foi guardada na caixa número 8 e aparece designada como uma “cabeça de Exu”. A peça também aparece em uma das fotos tiradas por Luiz Alphonsus em 1979, que foi recentemente reproduzida em um artigo de Yvonne Maggie e Ulisses Neves Rafael (2013, p. 321, foto 18). Na legenda dessa foto, a peça é descrita como uma “cabeça de Exu grosseiramente esculpida a partir de um tronco de madeira” (Idem, 2013, p. 321). Minha investigação revelou que essa “cabeça” foi apreendida pela polícia no ano de 1934, como comprova uma foto que faz parte do processo criminal número CS.O.PCR.7670, localizado atualmente no Arquivo Nacional [Figura 4].

FIGURA 4: Fotografia dos apetrechos a que se refere o ofício nº 2797 de 8 de outubro de 1934 – Da 1ª Delegacia Auxiliar.



Fonte: PROCESSO BR RJANRIO CS.O.PCR.7670 – processo criminal – consolidação das leis penais de 1932, artigo 157. – Dossiê. Ré Luzia Cardoso. Produção inicial: 1934. Produção Final: 1935. Documento preservado no Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, fº 26 rº.

A ré desse processo se chamava Luzia Cardoso. Ela era brasileira, natural do Rio de Janeiro, solteira e tinha 29 anos quando foi autuada. No dia 8 de outubro de 1934, por volta de 15 horas, ela foi presa em flagrante em sua casa na Rua Araújo Leitão, nº 86 – fundos, acusada de praticar “baixo espiritismo,” sendo enquadrada no Art. 157 do Código Penal de 1890. No momento de sua prisão, Luzia Cardoso dava consulta a uma mulher chamada Julia Borges e, na sala de espera, estava outro cliente que aguardava a sua vez de se consultar. Os três foram conduzidos à 1ª Delegacia Auxiliar da 5ª Vara Criminal do Rio de Janeiro pelos investigadores José Tuyuty Batalha, Carlos Hossri e Fernando Simoni. Esses policiais também apreenderam alguns objetos encontrados na casa da acusada, que foram listados no “Auto de apresentação e apreensão do processo”, a saber: “uma faca de cozinha; quatro imagens de madeira; um caramujo; oito pedaços de papel com nomes e endereços” (PROCESSO, 1934-35, fº 4 rº). A perícia desses objetos, aparentemente banais, e da “cabeça” que hoje se encontra no Museu da Polícia foi, como veremos, um dos principais elementos que fundamentaram a acusação de que Luzia Cardoso exercia o “baixo espiritismo.”

Chegados à delegacia, todos os seis personagens citados – a ré, seus consulentes e os investigadores – prestaram depoimento no “Auto de prisão em flagrante”, diante do Delegado Dulcídio Gonçalves. O investigador José Tuyuty Batalha, que foi o condutor da batida policial e o primeiro a depor, declarou que:

[...] prendeu a acusada presente que ora sabe chamar-se Luzia Cardoso, no momento em que esta, sentada em frente a um oratório, *em estado* de mediunidade, atendia uma consulente que ora sabe chamar-se Julia Borges; que essa consulente informou ao depoente que se achava consultando em benefício da saúde de dois filhos menores; que efetuada a prisão em flagrante, o depoente arrecadou, no local, os objetos relacionados no auto de apresentação e apreensão, bem como um pequeno alguidar, contendo substância amarela, parecendo tratar-se de farofa, dois pés de frango, e uma cabeça de barro do “caboclo” denominado “Lalú” da linha de Ubanda [sic]; que no local apurou que a acusada não estipula preço para as consultas, deixando a critério do consulente, dar a remuneração que entender. (Ibidem, 1934-1935, fº 7 rº).

Esse primeiro depoimento foi, em grande medida, reiterado por todos os outros depoentes, inclusive por Luzia Cardoso – embora seja impossível

afirmar se a transcrição corresponde realmente ao que a ré declarou. Ela teria acrescentado que

[...] há longos anos v[inha] exercendo o mister de espírita, praticando curas de enfermidades físicas e mentais, dando suas consultas diariamente das treze às quinze horas [...]; que não cobra remuneração por suas consultas, mas aceita o que, em dinheiro ou em espécie, os consulentes lhe queiram ofertar; que a consulente encontrada em sua companhia t[inha] dois filhos menores acometidos de sarampo, estando a cargo da declarante, a cura dos mesmos, objetivação em que a dita consulente foi hoje à sua presença, pela terceira vez [...] (Ibidem, 1934-1935, fº 9 rº).

Luzia Cardoso reiterou ainda que, no momento de sua prisão, evocava um “caboclo,” cuja “cabeça em barro” foi aquela apreendida pelos investigadores (Idem, 1934-1935). Vale notar que a “cabeça” é identificada durante todo o processo como a de um caboclo, ou seja, uma importante entidade espiritual ameríndia, presente em quase todas as religiões afrobrasileiras (PRANDI, VALLADO, SOUZA, 2011). “Lalu,” por outro lado, é usualmente conhecido como uma manifestação ou qualidade de Exu (LOPES, 2011, pos. 14559 sg.), o que condiz com a maneira como a “cabeça” passou a ser identificada em documentos mais recentes. É possível que Luzia Cardoso tenha declarado aos investigadores que a “cabeça” era a de um caboclo, pois esse tipo de entidade espiritual certamente seria encarada de modo menos negativo do que um Exu. Se assim foi, os investigadores acreditaram na ré, o que demonstra que eles não eram tão bem versados nas práticas religiosas que procuravam reprimir.

Ainda no dia 8 de outubro, o Delegado Dulcídio Gonçalves solicitou que os objetos apreendidos fossem examinados ao Gabinete de Pesquisas Científicas (PROCESSO, 1934-35, fº 10 rº) e que um fotógrafo registrasse o alguidar que continha a peça identificada como cabeça do “Caboclo Lalú” (Ibidem, 1934-1935, fº 13 rº). No dia seguinte, o Delegado solicitou ao Diretor do Instituto Médico Legal exames de sanidade física dos filhos de Julia Borges, chamados Flávio e Vilma, que se encontravam em tratamento espiritual com Luzia (Ibidem, 1934-1935, fº 15 rº). Os autos dos exames das duas crianças não acusaram nenhuma doença (Ibidem, 1934-1935, fº 28 rº - fº 30 vº). Nesse ínterim, Luzia Cardoso teve as suas impressões digitais registradas e pagou um fiança de cinquenta mil reis para responder ao processo em liberdade.

Os objetos apreendidos na casa de Luzia Cardoso foram analisados pelos peritos do Gabinete de Pesquisas Científicas Eugenio Lapagesse e

Makrinio Mario de Miranda, que descreveram o significado e a função de cada um deles. O caramujo apreendido, por exemplo, seria “o símbolo que traduz a correção que deve existir entre o paciente e as forças simpáticas do mar” (Ibidem, fº 33 vº). A respeito do conjunto de objetos fotografados, eles afirmaram tratar-se de

[...] um alguidar de barro vidrado contendo uma cabeça feita de argamassa de barro e pó de carvão, as falhas tomadas de cera e olhos de vidro, duas pernas de frango, uma quantidade de “farofa amarela” [...] Quanto à aplicação, considera-se da seguinte maneira: [...] É precisamente o que se chama “trabalho para despacho”, figurando a cabeça como símbolo de adoração do “espírito protetor do cavalo”⁴ que estava em transe mediúnicamente na ocasião em que foi apreendido o material (Idem).

Para o Delegado Dulcídio Gonçalves, os objetos apreendidos eram prova suficiente de que a Luzia Cardoso exercia o “baixo espiritismo” e os meios pelos quais ela “procurava melhor fascinar e subjugar a credulidade de seus consulentes” (Ibidem, 1934-1935, fº 38 rº). Juntando isso ao suposto flagrante da consulta mediúnicamente, o Delegado concluiu que a ré praticou uma infração do art. 157 e pediu a sua condenação.

O advogado da ré, Pedro Arthur de Vasconcellos, mobilizou diversos argumentos para desqualificar a acusação. Em suas “Razões finais” (Ibidem, 1934-1935, fº 75 ro – fº 80 vº), ele fez notar, por exemplo, que a acusação denunciou Luzia Cardoso “pela prática de baixo espiritismo [...] sem que dissesse o que se devia entender por baixo espiritismo, ou elevado” (Ibidem, 1934-1935, fº 75 rº). O advogado frisou, também, o fato dos investigadores terem entrado “em casa alheia, [...] sem consentimento do dono da casa, e sem ser o caso previsto por lei [o que] era um crime, significando isso nítida e irrevogavelmente, que os tais investigadores, agindo como agiram, eram passíveis de processo” (Ibidem, 1934-1935, fº 75 rº – fº 76 rº).

Mas a principal estratégia da defesa foi pura e simplesmente negar que Luzia Cardoso fosse médium (o que ia de encontro ao suposto depoimento original da ré) ou que praticasse o espiritismo em qualquer de suas modalidades. Segundo o que o advogado adiantara já em sua “Defesa Prévia” (Ibidem, 1934-1935, fº 50 rº – fº 53 rº), a falecida madrinha da acusada (cujo nome não aparece em nenhum momento do processo) é que praticava o “espiritismo.” As três testemunhas mobilizadas pela defesa (Ibidem, 1934-1935, fº 71 rº – fº 74 rº) reiteraram essa versão dos fatos, afirmando que o oratório e

as imagens na casa de Luzia pertenceram a sua madrinha e que a ré apenas os conservava, respeitando uma tarefa que lhe teria sido incumbida pela própria madrinha, quando ainda era viva.

No dia 22 agosto de 1935, depois de analisados os documentos do processo, o Juiz Homero Brasiliense Soares de Pinho emitiu sua sentença. Ele constatou não haver elementos que indicassem o delito previsto no Art. 157, asseverando que

[se a acusada] pratica o espiritismo, não o faz de maneira fraudulenta, e, pois, como adepta da doutrina espírita, vista sob o aspecto religioso nos termos da jurisprudência pacífica dos nossos tribunais fundada na liberdade de crenças assegurada, pelos princípios constitucionais que nos regem, não [era] possível a imposição de uma pena à acusada pelo simples fato de ter sido encontrada “profundamente concentrada diante de um oratório, rezando.” (Ibidem, 1934-1935, fº 86 vº)

O Juiz decidiu, portanto, pela improcedência da denúncia e absolveu Luzia Cardoso, cancelando a nota de culpa da acusação. Cabe notar, porém, o quanto essa absolvição exigiu que, no curso do processo criminal, a identidade afrobrasileira das práticas religiosas de Luzia Cardoso – evidenciada pela “cabeça de Exu” hoje pertencente ao Museu da Polícia – fosse em grande medida apagada em prol de uma noção mais genérica e socialmente aceitável de espiritismo.

Considerações finais

À guisa de considerações finais, creio que as informações que procurei acima organizar são potencialmente significativas em um momento no qual segmentos da sociedade civil questionam profundamente a manutenção da coleção de objetos religiosos afrobrasileiros no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Pode-se, assim, compreender melhor esses objetos que até hoje mereceram pouca atenção, mas que são valiosos para a historicização das religiosidades afrobrasileiras e de sua cultura visual. Além disso, resgata-se os nomes dos donos desses objetos – Alvaro Pêsoa e Luzia Cardoso –, cuja dignidade foi vilipendiada por instituições preconceituosas e mesmo abertamente racistas, como eram em boa medida a imprensa e a polícia cario-

ca das primeiras décadas do século XX. Por fim, as informações aqui reunidas quebram o silêncio em torno da violência que rotineiramente se abateu sobre as religiões afrobrasileiras nas primeiras décadas da República. Minha esperança é que isso nos ajude a desnaturalizar e, em última instância, nos dê força para combater essa violência, que nunca desapareceu completamente e que hoje em dia volta perigosamente a ganhar força.

Notas

1 Uma portaria da Repartição Central da Polícia do então Distrito Federal, datada de 17 de fevereiro de 1927 e assinada pelo Chefe de Polícia Coriolano de Araújo Góes e Filho afirmava: "Prorrogo a jurisdição do Delegado Bacharel Antonio Augusto de Matto Mendes, a todo o Distrito Federal para promover a repressão dos crimes previstos nos artigos 157 e 158 do Código Penal, além da comissão que já lhe fora cometida pela portaria desta chefia de 19 de novembro de 1926".

2 A grafia desta e de todas as demais citações de época foi atualizada.

3 Pierre Verger (2002, p. 76) assim sintetizou esse processo de identificação: "Exu é um orixá ou *ebora* de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com suas características, compararam-no ao Diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus".

4 "CAVALO. Designação do médium que, na umbanda, incorpora um guia ou entidade espiritual. [...]" (LOPES, 2011, pos. 6724 sg.).

Fontes primárias

A "MACUMBA" do Encantado e os seus Mysterios. **O Globo**, Rio de Janeiro, p. 1, ano V, n. 1401, 11 jun, 1929.

CONSTITUIÇÃO da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891). Disponível em: <http://goo.gl/Dj8kTE>. Acesso em: 01/10/2017.

DECRETO Nº 847, de 11 de outubro de 1890 – Promulga o Código Penal. Disponível em: <http://goo.gl/pOaDu8>. Acesso em: 01/10/2017.

MINISTÉRIO da Educação e Cultura. Secretaria da Cultura. Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo No 35_T_SPHAN/38**. Coleção: Museu de Magia Negra. Rio de Janeiro, 1938.

PRESTES, Walter. Linha de Fogo. **O Malho**, Rio de Janeiro, ano XXVIII, n. 1411, pp. 38-39, 28 set, 1929.

PROCESSO BR RJANRIO CS.0.PCR.7670 – processo criminal – consolidação das leis penais de 1932, artigo 157. – Dossiê. Ré Luzia Cardoso. Produção inicial: 1934. Produção Final: 1935. Documento preservado no Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

RELAÇÃO comparativa entre as embalagens do acondicionamento da Coleção de Cultos Afrobrasileiros/2010 e a primeira relação do SPHAN/1938 + no. de registro do IPHAN de 1997/98 e a segunda listagem do IPHAN, [s. d.]. Documento preservado no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro.

SECRETARIA de Diretos Humanos – Disque 100. **Geral de Denúncias**. Religiões. Período: 2015 a 31.09.2016. Disponível em: <https://goo.gl/M9yOe6>. Acesso em: 01/10/2017. Uma cousa nova nos domínios da feitiçaria. **O Globo**, Rio de Janeiro, ano V, n. 1397, 7 jun, 1929, 2ª. edição, p. 2.

Referências bibliográficas

- AMARAL, Rita. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 70, pp. 255-270, 2000.
- ANDRADE, Fernando A. G. de. **Legba: a guerra contra o Xangô em 1912**. 2a. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015.
- BUONO, Amy J.. Encarcerado: Crime e Visibilidade no Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. In: **Caderno de Resumos do XXXIII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte**, Rio de Janeiro, 2013 — Territórios da Arte. Uberlândia: UFU, pp. 236-237, 2014.
- _____. Historicity, Achronicity, and the Materiality of Cultures in Colonial Brazil. **Getty Research Journal**, n. 7, pp. 19-34, 2015.
- CORRÊA, Alexandre F. **O Museu Mefistofélico e a distabuzação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil**. São Luís-MA: EDUFMA, 2009.
- _____. A Coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: O primeiro patrimônio

etnográfico do Brasil. **Mneme. Revista de Humanidades**, Caicó, v. 7, n. 18, pp. 404-438, out-nov, 2005.

LODY, Raul. **Coleção Perseverança**: um documento de Xangô alagoano. Maceió: Universidade Federal de Alagoas: Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

_____. **O Negro no Museu Brasileiro**: Construindo identidades. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana** [recurso eletrônico]. 4ª ed. – São Paulo: Selo Negro, 2011.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGGIE, Yvonne; RAFAEL, Ulisses N. Sorcery objects under institutional tutelage: magic and power in ethnographic collections. **Vibrant**, v. 10, n. 1, pp. 276-342, 2013.

PERNAMBUCO. Museu do Estado. **Coleção culto afro-brasileiro** — um testemunho do xangô pernambucano. Recife, 1983.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, pp. 120-145.

RELICÁRIO multicolor. A coleção de cultos afro-brasileiros do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Centro Cultural Municipal José Bonifácio; Museu da Polícia Civil do RJ; Instituto de Artes da UERJ, 2008.

RUSSELL, Jeffrey Burton. **The Prince of Darkness**: Radical Evil and the Power of Good in History. Kindle edition. Ithaca, London: Cornell University Press, 1988.

THOMPSON, Robert Ferris. **Flash of the Spirit**. Arte e filosofia africana e afro-americana. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

VERGER, Pierre F.. **Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6ª. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

WILLIAMS, Daryle. **Culture Wars in Brazil**: The First Vargas Regime, 1930-1945. Kindle edition. Durham & London: Duke University Press, 2001.

RESENHA

Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico:

apontamentos para um debate

**A Kingdom and its
Republics in the Atlantic:**
notes for a debate

WILLIAM DE SOUZA MARTINS

Doutor pela Universidade de São Paulo (USP) e professor
associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Há cerca de duas décadas, a digitalização das fontes do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa tornou mais acessível a uma geração de pesquisadores uma imensa massa de documentos, que constituiu a matéria-prima principal de incontáveis teses, dissertações e de trabalhos com viés monográfico. O livro que debatemos no Evento do Museu da Escravidão e da Liberdade, realizado no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, também se valeu extensivamente da referida documentação. Não obstante, à diferença da maior parte dos trabalhos citados, a documentação não foi apenas utilizada para dar conta de questões locais, atinentes a cada uma das capitânicas da América Portuguesa ou aos reinos africanos. Uma questão geral perpassou o uso da vasta documentação: a da comunicação política efetuada entre o Reino de Portugal e as suas conquistas ultramarinas. Para tanto, uma parte da massa documental do Arquivo Histórico Ultramarino foi organizada em um banco de dados abrangendo o conjunto das referidas conquistas. Para tornar mais manuseável o conjunto, os documentos foram selecionados a partir de certos recortes temporais, quais sejam: 1640-1656; 1680-1700; 1725-1726; 1735-1736; 1755-1756; 1763-1764; 1785-1795. Mesmo levando em conta os recortes produzidos, que talvez possam ser melhor justificados no debate que fizemos, a obra propicia a análise mais ampla já efetuada a respeito da documentação do antigo Conselho Ultramarino. Conforme assinalaram João Fragoso e Nuno Gonçalo Monteiro, os organizadores do livro, o primeiro objetivo presente na organização do banco de dados foi o de obter “uma primeira fotografia do funcionamento administrativo dessa monarquia presente nos quatro continentes do planeta” (FRAGOSO; MONTEIRO, 2017, p. 21). Além dos fundos do Arquivo Histórico Ultramarino, a obra também se valeu de fontes camarárias produzidas entre 1640 e 1808 para as localidades de Évora, Faro, Viana da Foz do Lima, Vila Viçosa e Ponta Delgada. Assim, foi também constituída uma segunda base de dados para o Reino de Portugal e ilhas atlânticas, com o objetivo de servir de comparação com as fontes da América Portuguesa e de Angola.

A comunicação política entre o Reino de Portugal e as conquistas envolvia diferentes dimensões do poder. Para tanto, os autores da obra identificaram cinco delas: o poder do Reino, representado pelo rei e pelos tribunais centrais da monarquia, como o próprio Conselho Ultramarino, o Desembargo do Paço, a Mesa da Consciência e Ordens, entre outros; o poder do rei nas conquistas, representado pelos governadores gerais, governadores de capitânicas, ouvidores, bispos e arcebispos etc.; o poder donatário; o poder local, representado pelas câmaras, irmandades, párocos, entre outros; e os poderes domésticos. A partir da referida divisão dos poderes, a organização do banco

de dados foi capaz de mostrar, de modo mais cabal, a importância da solicitação e da concessão de mercês para a administração da monarquia: cerca de 1/5 da documentação corresponde à referida prática, reforçando o papel da “justiça distributiva do rei” (FRAGOSO, MONTEIRO, 2017, p. 28).

O plano geral da obra foi pensado em três partes: a arquitetura institucional da monarquia e a circulação de comunicação; os temas da comunicação; e, por fim, os agentes da comunicação. As contribuições dos autores que foram objeto de debate fazem parte da segunda e da terceira parte da obra. A intervenção do professor Antonio Carlos Jucá de Sampaio, intitulada “Economia e comércio no Antigo Regime. Poder local, Coroa e costume no século XVIII” se reporta ao capítulo “Economia, moeda e comércio: uma análise preliminar do banco de dados”. Por sua vez, a exposição do professor Roberto Guedes Ferreira, intitulada “A comunicação política da Câmara de Luanda (fins do século XVIII)”, tem relação com o capítulo “A câmara de Luanda, a rainha, o governador, o ouvidor, os livros e dona Antônia Maria de Jesus (século XVIII)”. Além dos organizadores e dos autores citados, a obra *Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico* contou com a colaboração de diversos pesquisadores brasileiros e portugueses, muitos deles pertencentes ao grupo de pesquisa Antigo Regime nos Trópicos (ART). Além disso, muitos estudantes de pós-graduação e de graduação da UFRJ e de outras universidades foram fundamentais para a composição dos bancos de dados.

Levando em conta em primeiro lugar a contribuição do professor Antonio Jucá, este propõe logo no início de seu capítulo uma questão essencial: o número relativamente pequeno de documentos que dizem respeito à economia, no interior do conjunto documental exposto. Em muitos casos, as questões da economia aparecem entrelaçadas às de natureza fiscal, e por isso foram incorporadas às últimas. A pequena presença de documentos relativos à economia associa-se ao modo de concebê-la no Antigo Regime, isto é, como “o governo e regimento particular da casa, família, mulher, criados e administração da fazenda”, conforme o vocabulário da época (BLUTEAU apud SAMPAIO, 2017, p. 269). Daí a quase ausência da discussão de temas associados estritamente ao plano da economia, em que avulta o da escravidão, nos circuitos da comunicação política efetuada entre os poderes coloniais e os do centro. No que tange à discussão dos temas da moeda e do comércio, o professor Antonio Jucá, com base nas ideias de Ruggiero Romano, assinala que havia vários fluxos de circulação de moedas, cada qual tocante a distintos segmentos sociais. Assim, no que diz respeito aos segmentos mais pobres da população colonial, assinala a grande escassez no uso da moeda de co-

bre, de baixo valor monetário. Segundo o autor, os negociantes lucravam com a escassez da moeda de cobre, processo que lhe pediria para explicar com maiores detalhes ao público ouvinte. A existência de déficits comerciais nas relações entre a América Portuguesa e o Reino de Portugal parece explicar, em parte, a referida escassez. Principalmente no século XVII, a utilização do açúcar como meio de pagamento assinala também os limites da economia de mercado no referido contexto. E, estendendo-se ao século XVIII, a grande presença de dívidas passivas em inventários e documentos semelhantes também constitui testemunho do referido processo, em que os negociantes de grosso trato monopolizavam praticamente todo o crédito disponível. Não por acaso, estes mesmos negociantes dispunham da maior parte dos meios de pagamento constituídos por moedas. Por fim, cabe chamar a atenção para uma questão lançada pelo autor: a descoberta de jazidas auríferas na região das minas não modificou muito a pequena utilização da moeda nas transações econômicas. Diversas pesquisas recentes mostraram “uma drenagem constante do nobre metal amarelo para outras capitanias, às quais Minas encontrava-se comercialmente subordinada” (SAMPAIO, 2017, p. 284). Além da aquisição de escravos africanos, poder-se-ia acrescentar ao referido fluxo de riquezas a celebração de sufrágios para a salvação das almas de ricos testadores que, falecidos na região aurífera, deixavam grandes encomendas de missas, de obras de caridade e de manutenção de templos religiosos, cuja execução era realizada no Rio de Janeiro, na Bahia e no Reino de Portugal. (CAMPOS, 2013; MARTINS, 2009).

De forma semelhante, o professor Roberto Guedes constata a pequena presença de documentação camarária nos documentos do Reino de Angola depositados no Arquivo Histórico Ultramarino. Esta quase ausência é também significativa da dinâmica da comunicação política estabelecida entre a Câmara de Luanda e os poderes do centro: na medida em que a esfera das atribuições da Câmara dizia respeito, basicamente, aos aspectos de “polícia” da localidade, isto é, o abastecimento de mercados, arruamentos etc. Apenas por ocasião de conflitos com outros polos de poder é que se estabelecia uma frequência maior de comunicação com os poderes do centro. Isto explica também como “em plena conjuntura de finais do século XVIII – marcada pela Revolução Francesa, pela Revolta do Haiti e pela Inconfidência Mineira (...) – a câmara estava envolta com questões estritamente locais, seguindo uma tendência geral de autogoverno”.¹ De fato, conforme assinala o autor, o governador local, representante da Coroa em Angola, é que concentrava a comunicação com Lisboa.

No capítulo do professor Roberto Guedes, uma das questões mais interessantes que propõe é a da estratégia da Câmara de Luanda de se apoiar em um poder que representava a Coroa naquela conquista, no caso, o governador, na luta que estabeleceu contra outros poderes representantes do rei, como o ouvidor local. Apelando para a vaidade do governador e inflando os privilégios deste, a Câmara conseguiu evitar que o ouvidor fiscalizasse os livros camarários. Por sua vez, para apelar contra aquilo que considerava uma usurpação de sua jurisdição, o ouvidor local estabeleceu um circuito de comunicação diverso, correspondendo-se diretamente com o Conselho Ultramarino. Da tríade de relações políticas apuradas na análise do professor Roberto Guedes, um ponto merece destaque: o caráter circunstancial e transitório das alianças políticas. Assim, pouco depois, o governador muda de posição, apoiando as pretensões do ouvidor referentes à fiscalização dos livros. Por trás da súbita mudança de atitude do governador, o autor observa uma possível aproximação deste com dona Antônia Maria de Jesus, mestra de educação de meninas, a quem a Câmara recusava pagamento. Na medida do possível, pedimos ao autor para detalhar a trajetória de personagem tão interessante, capaz de influenciar na alteração das tramas políticas locais.

Nota

1 Verificar, a propósito, o significado do termo "polícia" no *Diccionário da língua portuguesa*, de Antonio de Moraes Silva.

Referências bibliográficas

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário Portuguez e Latino**, t. 3, p. 10 apud SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. Economia, moeda e comércio: uma análise preliminar do banco de dados. In: FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Orgs.). **Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico: comunicações políticas enter Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro**. Belo Horizonte: C/Arte, 2013

FERREIRA, Roberto Guedes. A Câmara de Luanda, a rainha, o governador, o

ouvidor, os livros e dona Antônia Maria de Jesus (século XVIII). In: FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Orgs.). **Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico: comunicações políticas enter Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Apresentação. In: **Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico: comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

MARTINS, William de Souza. **Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700-1822)**. São Paulo: Edusp, 2009.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. Economia, moeda e comércio. Poder local, Coroa e costume no século XVIII. In: FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Orgs.). **Um Reino e suas Repúblicas no Atlântico: comunicações políticas enter Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

www.rio.rj.gov.br/arquivo

