

BARLAVENTO



encruzilhadas do mundo atlântico

ÁFRICA, ISLÂ E TERRITÓRIOS AFRO-DIASPÓRICOS

Leonor Franco de Araujo
Pietro de Chiara
(organizadores)

**As encruzilhadas do Mundo Atlântico: África, Islã e Territórios afro-
diaspóricos**



Ituiutaba
2026

© Leonor Franco de Araujo, Pietro Enrico Menegatti de Chiara 2026.

Editor da obra: Pietro Enrico Menegatti de Chiara.

Capa: Luiza Santana Locatel Araújo

Imagem da capa: Winslow Homer, Arte: The Gulf Stream, 1899

Diagramação: Pietro Enrico Menegatti de Chiara.

Conselho Editorial – Ciências Humanas

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

Pareceristas brasileiros

Dr. Rosselvelt José Santos

Dr. Giovanni F. Seabra

Dr. Leonardo Pedroso

Dr. Jean Carlos Vieira Santos

Profa. Claudia Neu

Dr. Antonio de Oliveira Jr.

Pareceristas internacionais

Dr. José Carpio Martin (Espanha)

Dr. - Ernesto Jorge Macaringue (Marrocos)

Msc. Mohamed Moussa (Benin)

Msc. Diamiry Cabrera Nazco (Cuba)

Dra. Sucel Alejandre Jimenez (Cuba)

Todas as obras da Editora Barlavento são submetidas a pelo menos dois avaliadores do Conselho Editorial.

Todos os direitos desta edição foram reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993000110

Prefixo editorial: 87563/ Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Àsè

Babá Olorigbin

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba,

MG.

barlavento.editora@gmail.com

Telefone (34) 99689-3822



DOI 10.54400 978-65-87563-78-7

Apoiadores:



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO

Realização



Sumário

APRESENTAÇÃO

Leonor Franco de Araújo 11

O JORNAL A CIVILIZAÇÃO DA ÁFRICA PORTUGUESA: PERFORMANCE E PALAVRA

Euclides Victorino Silva Afonso 17

MULHERES NEGRAS EM SITUAÇÃO DE ENCARCERAMENTO NO ESPÍRITO SANTO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DE 2005 A 2015

Bruna de Oliveira Nunes 35

MEMÓRIAS INSURGENTES E CORPOS SILENCIADOS EM OS TRANSPARENTES, DE ONDJAKI

Gabrielle Regina Brasil de Souza 55

IMPLEMENTAÇÃO DA LEI 10.639/2003 NA EDUCAÇÃO DO CAMPO: A EXPERIÊNCIA DA ESCOLA JOSÉ FIDELIS DE MOURA (CE)

Daniel Carneiro Mendes e Victor Souza Jorqueira

O MAR É MEMÓRIA: A DIÁSPORA EM MARIA MAGDALENA CAMPOS-PONS

Jonathan Machado da Fonseca 86

DIÁSPORAS AFRICANAS E SABERES VIVOS DO CONGO CAPIXABA: A AULA DE HISTÓRIA COMO EXPRESSÃO DE IDENTIDADES

Thaiza Pessanha Medeiros 106

**AFRICANOS CENTRO-OCIDENTAIS NO RECÔNCAVO DA
GUANABARA (C. 1768 – C. 1791)**

Dermeval Marins de Freitas..... 129

**O ISLÃ ALÉM DA HISTÓRIA ÚNICA: UM ENSAIO SOBRE
NARRATIVA E AFRICANIZAÇÃO**

Pietro E. Menegatti de Chiara..... 156

**ALÉM DO HORIZONTE DE WAKANDA: UMA ANÁLISE
CRÍTICA SOBRE OS DISCURSOS HEGEMÔNICOS NOS FILMES
PANTERA NEGRA (2018) E PANTERA NEGRA: WAKANDA
PARA SEMPRE (2022)**

Ellen Alves..... 173

**“O ÚNICO MULATO DO MUNDO”: AS IMAGENS
CRISTALIZADAS DE FRANCISCO SALLES TORRES HOMEM**

Maria Eduarda Abreu Cavalcante..... 186

**ENCRUZILHADAS NO CABULA: QUILOMBOS, TERREIROS E
MEMÓRIAS (1980-1990)**

Amanda Cunha da Silveira..... 230

**DO PORTO AO ALTAR: A TRAJETÓRIA DE AFRICANOS
ESCRAVIZADOS E AS HERANÇAS CULTURAIS NA
IRMANDADE DO ROSÁRIO NO RECIFE SÉCULO XIX.**

Tiago dos Santos Silva..... 242

**EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA E AÇÕES AFIRMATIVAS: O
PAPEL DOS NEABIS E DAS COMISSÕES DE
HETEROIDENTIFICAÇÃO NO IFES**

Mauricio Soares do Vale..... 258

**RACISMO INSTITUCIONAL E JUSTIÇA PÓS-ESCRavidÃO NO
BRASIL CONTEMPORÂNEO: UMA ANÁLISE DO CASO DOS
SANTOS NASCIMENTO E FERREIRA GOMES VS. BRASIL**

Laís Cristina Neiva de Sousa272

**A PRESENÇA ESCRAVIZADA NAS TRIPULAÇÕES DE NAVIOS
NEGREIROS**

Douglas Santana Ribeiro e Andre Luis de Souza Prado Martins 306

**HISTÓRIA PARA BOI DORMIR, IDENTIDADES AMORDAÇADAS
NO IMAGINÁRIO INFANTOJUVENIL: AS EXPRESSÕES DE
RACISMO NA LITERATURA EM BUSCA PELA
IMPLEMENTAÇÃO DA LEI 10.639/2003**

Salma dos Reis Pedro.....328

**DOSES DE LETRAMENTO RACIAL E PRÁTICA PEDAGÓGICA
ANTIRRACISTA**

Onildo de Souza Moraes.....358

**FILANTROPIA OU SOFT POWER? UMA ANÁLISE CRÍTICA DA
DOAÇÃO DE BILL GATES À ÁFRICA E SUAS IMPLICAÇÕES
GEOPOLÍTICAS INVISÍVEIS**

Fáeton Costa Malavoloneke.....389

**PRETO NO (PAPEL) BRANCO! MULHERES E HOMENS DA
ÁFRICA NOS LIVROS DE NOTAS CARTORIAIS NO RECIFE
OITOCENTISTA**

Palloma Gomes de Oliveira.....401

SABERES NEGROS E SUAS EPISTEMOLOGIAS

Leonardo de Souza Rezende.....419

DA SENZALA AO QUARTINHO DE EMPREGADA: A FERIDA

ABERTA DO TRABALHO DOMÉSTICO NO BRASIL

Ana Victoria Leite Rocha.....434

“QUANDO EU CHEGUEI DA BAHIA, ESTRADA EU NÃO VIA”: UMBANDA NAGÔ E MIGRAÇÕES NORDESTINAS NAS ENCRUZILHADAS GUARULHENSES (1970-)

Laura Finesso Chalegre.....451

O BOLSONARISMO E A PERPETUAÇÃO DO RACISMO CONTRA QUILOMBOLAS NO TEMPO PRESENTE

Maria Eduarda do Nascimento Lousada.....467

TRÁFICO ILEGAL DE ESCRAVIZADOS NO DIÁRIO DE PERNAMBUCO APÓS 1831

Thaís Adriana de Oliveira.....481

BREVE REVISÃO HISTÓRICA AO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DO SUDOESTE ANGOLANO: UM ESTUDO DE CASO DO NAMIBE

José Mateus Catotala.....503

A IMPORTÂNCIA DA FIGURA DE MANSA MUSA COMO REFERÊNCIA AFRICANA DE PODER NA MÚSICA NEGRA

Daniel Andrade de Sá.....528

MARGENS ATLÂNTICAS: MOVIMENTOS PORTUÁRIOS, CIRCULAÇÃO DE GENTE E NEGÓCIOS ENTRE A ÁFRICA CENTRAL E O RECIFE, SÉCULO XIX

Débora Vitória da Silva Matos.....539

SOBRE OS AUTORES.....556

APRESENTAÇÃO

Leonor Franco de Araújo

Nas últimas décadas, o conceito de Mundo Atlântico consolidou-se como uma importante abordagem historiográfica para compreender as múltiplas conexões que se estabeleceram entre África, Europa e Américas desde o início da expansão marítima moderna. Nessa perspectiva, o oceano Atlântico deixa de ser compreendido apenas como uma barreira geográfica e passa a ser interpretado como um espaço de circulação de pessoas, ideias, mercadorias, religiões e práticas culturais.

Os estudos atlânticos foram inicialmente desenvolvidos por historiadores interessados em compreender as transformações políticas, econômicas e sociais que emergiram com a expansão europeia e com a formação dos impérios coloniais modernos. Entre os autores que contribuíram para a consolidação desse campo destacam-se Bernard Bailyn, David Armitage e Jack P. Greene, que propuseram interpretar o Atlântico como um espaço histórico integrado.

Contudo, a partir das últimas décadas do século XX, esse campo foi significativamente ampliado por abordagens que passaram a enfatizar a centralidade da África e das diásporas africanas na constituição do mundo moderno. Nesse contexto, a obra de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, representou uma inflexão fundamental ao propor a noção de Atlântico Negro, destacando as experiências históricas e culturais produzidas pelos povos africanos e afro-diaspóricos.

Essa perspectiva desloca o foco da análise das estruturas imperiais europeias para as experiências históricas de sujeitos africanos e afro-diaspóricos, evidenciando como o Atlântico se tornou também um espaço de criação cultural, resistência política e produção de novas formas de identidade.

Outro elemento fundamental para compreender a complexidade das dinâmicas atlânticas refere-se às conexões históricas entre África e o mundo islâmico. Desde a Idade Média, amplas regiões da África Ocidental e do Sahel estabeleceram intensas relações comerciais, intelectuais e religiosas com o norte da África e o Oriente Médio.

Historiadores como Nehemia Levtzion, John Hunwick e Ousmane Kane demonstraram que o Islã desempenhou papel central na formação de redes intelectuais africanas e na circulação de saberes religiosos, jurídicos e filosóficos.

Quando observadas a partir da perspectiva atlântica, essas conexões revelam que muitos dos africanos que foram forçados a atravessar o Atlântico durante o tráfico de escravizados carregavam consigo complexas tradições intelectuais, cosmologias religiosas e práticas culturais. Esses conhecimentos contribuíram de maneira decisiva para a formação das culturas afrodiaspóricas nas Américas.

Se o Atlântico pode ser entendido como um espaço de circulação e encontro de diferentes mundos, a noção de encruzilhada apresenta-se como uma poderosa metáfora interpretativa para compreender essas dinâmicas históricas.

Nas cosmologias africanas e afrodiaspóricas, especialmente nas tradições iorubás e afro-brasileiras, a encruzilhada representa um lugar de encontro entre caminhos distintos, um espaço de mediação onde diferentes forças se encontram e se transformam.

Esse lugar simbólico é frequentemente associado à figura de Exu, divindade responsável pela comunicação, pela circulação da energia, pela abertura de caminhos, pelo Axé.

Exu ocupa uma posição singular/plural nas cosmologias afro-atlânticas. Ele é o mensageiro entre os mundos, o mediador entre humanos e divindades, aquele que governa os caminhos e as passagens. Ele é pai, o que protege, é justo, mas educa da forma dele, do jeito mais apropriado para nosso aprendizado, e muitas vezes “morar na filosofia” requer sim rimar amor e dor.

Pensar o Mundo Atlântico a partir da metáfora da encruzilhada implica reconhecer que as histórias atlânticas não se desenvolveram de maneira linear ou unilateral. Ao contrário, elas foram produzidas a partir de processos complexos de interação, conflito, negociação e reinvenção cultural.

Ao contrário das epistemologias modernas euro-ocidentais marcadas pela busca de universalidade, estabilidade e linearidade, a lógica da encruzilhada enfatiza o movimento, a ambiguidade e a coexistência de diferentes caminhos possíveis. Trata-se de uma forma de pensamento que reconhece a complexidade do mundo social e a necessidade de considerar múltiplas vozes e experiências na produção do conhecimento.

Aplicada aos estudos do Mundo Atlântico, essa perspectiva permite compreender o Atlântico não apenas como um espaço histórico de circulação, mas também como um território epistemológico, onde diferentes tradições de conhecimento se encontraram, se confrontaram e se transformaram, esse foi o sentido da realização do Seminário “As Encruzilhadas do Mundo Atlântico – África, Islã e Territórios Afro-diaspóricos: navegando nos saberes e fazeres transatlânticos”.

Esse livro é uma coletânea dos trabalhos produzidos durante o seminário “As Encruzilhadas do Mundo Atlântico – África, Islã e Territórios Afro-diaspóricos: navegando nos saberes e fazeres transatlânticos”, realizado na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) entre os dias 28 e 30 de julho de 2025.

O Seminário constituiu-se como um espaço de encontro, reflexão e produção coletiva de conhecimentos voltados às múltiplas dimensões históricas, culturais, filosóficas e geográficas que conectam África, Islã e territórios afro-diaspóricos no espaço atlântico.

Realizado em modalidade híbrida, combinando atividades presenciais e on-line, o evento reuniu pesquisadores e pesquisadoras, estudantes de graduação e pós-graduação, docentes da educação básica e superior, integrantes de movimentos sociais e público interessado nas temáticas das relações transatlânticas. O seminário foi concebido como uma encruzilhada epistêmica, na qual diferentes campos do conhecimento e experiências sociais se encontraram para dialogar sobre os processos históricos e contemporâneos que estruturam o chamado Mundo Atlântico.

Inspirado nas tradições de pensamento e nas cosmologias afro-atlânticas, o evento buscou promover um espaço de produção de conhecimento interdisciplinar, intercultural e comprometido com práticas anticoloniais, valorizando saberes e fazeres provenientes das matrizes africanas e afro-ameríndias. Nesse sentido, o seminário constituiu-se como um ambiente de circulação de pesquisas, narrativas e experiências que ampliam as formas de apresentar e re-apresentar o conhecimento, incorporando práticas pedagógicas e epistemológicas que reconhecem a centralidade das tradições afrodiaspóricas na construção do pensamento crítico contemporâneo.

Outro compromisso fundamental do encontro foi o de contribuir para a construção de uma agenda pública antirracista, voltada à promoção da equidade racial e ao enfrentamento do racismo religioso. Nesse horizonte, o seminário dialoga diretamente com os esforços de implementação da Educação das Relações Étnico-Raciais, conforme estabelecido pela Lei 10.639/2003, que determina o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana no sistema educacional brasileiro.

Inspiradas simbolicamente nas cosmologias afro-brasileiras, a abertura e o encerramento foram organizados, respectivamente, na forma de uma Mesa Exúlica, intitulada “Fé, guerra e escravidão: Uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)” realizada pela professora Dra. Patrícia Teixeira Santos, evocando o princípio da encruzilhada e da mediação de saberes; e de uma Mesa Oxalufânica, com o título “De Furão a Furado: o surgimento do samba e escolas de samba no Espírito Santo” proferida por professor Me. Marcus Vinicius Sant’Ana, remetendo à dimensão do equilíbrio, da sabedoria e da síntese reflexiva.

A programação do evento foi estruturada de modo a favorecer o intercâmbio acadêmico e cultural, articulando rodas de conversa com apresentação de trabalhos, minicursos, lançamento de livros e atividades culturais. As Rodas de Conversa tiveram temas diversos e participantes de diversos locais do Brasil:

- 1- A África e sua diáspora no mundo atlântico: o comércio de africanos escravizados e territórios re-criados pelas matrizes africanas. Professora Leonor Franco de Araujo;
- 2- Educação, colonialismo e processos diaspóricos. Professora Patricia Rufino;

- 3- Filmografia Africana: Representações sociais, culturais e paisagísticas da África no cinema e em plataformas de streaming. Professor Anderson Pereira Português;
- 4- Ancestralidades afrodiaspórica: comunidades tradicionais, re existências e identidade negra. Professor Maycon de Souza Bernardo;
- 5- Islamização da África e africanização do Islã. Professor Pietro de Chiara;
- 6- O racismo brasileiro: Estado autoritário e Necropolítica no tempo presente brasileiro. Professor Ariel Chexes Batista.

Entre os destaques da programação esteve o minicurso “Missões e descolonização: da crise do paradigma colonial às missões *Ad Gentes*: diálogos entre experiências latino-americanas e africanas (1959–1992)”, ministrado pela Professora Doutora Patrícia Teixeira Santos (UNIFESP/PPGH-UFAM), que proporcionou um aprofundamento historiográfico sobre os processos de transformação das missões cristãs no contexto das lutas de descolonização africanas e latino-americanas.

Além das atividades acadêmicas, o seminário contou com atividades culturais, exibição e debate sobre filmes nigerianos, e sessões de lançamento de livros, fortalecendo o diálogo entre produção intelectual, expressão artística e circulação pública do conhecimento.

Os textos reunidos nesta obra refletem a diversidade de perspectivas e abordagens que emergiram ao longo das atividades do seminário, evidenciando a vitalidade dos estudos sobre o Mundo Atlântico e reafirmando a importância de pensar as conexões entre

África, Islã e diásporas negras a partir de uma perspectiva crítica, plural e transdisciplinar.

Este livro se apresenta como um convite à travessia intelectual por essas encruzilhadas atlânticas, onde ancestralidade, histórias, memórias, saberes e práticas se cruzam, produzindo novas possibilidades de compreensão sobre os mundos africanos e afro-diaspóricos.

O JORNAL A CIVILIZAÇÃO DA ÁFRICA PORTUGUESA: PERFORMANCE E PALAVRA¹

Euclides Victorino Silva Afonso

INTRODUÇÃO

A pesquisa com o jornal *A Civilização da África Portuguesa* surgiu na fase inicial da minha formação no curso de licenciatura em história, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB. Como parte do projeto de pesquisa “Pensamento Intelectual Afro-Brasileiro e Africano: *A diáspora e a moderna cultura política negra (1850-1900)*” - 2019.

O projeto estudou o pensamento africano enquanto um fenômeno da modernidade, que possibilitou avançar em outras pesquisas, sobretudo compreender o pensamento negro no século XIX, tendo como epicentro a experiência da diáspora negra. O recorte foi a segunda metade do século XIX, época caracterizada pelo aguçamento dos nacionalismos. A proposta de pesquisa visa investigar a trajetória e a atuação de intelectuais negros, com foco particular na formação intelectual africana da segunda metade do século XIX e em suas contribuições contemporâneas. O estudo previa a coleta e a interpretação de fontes documentais da época. Tinha-se como objetivos a realização de trabalhos científicos no campo da História, tendo como sujeito os intelectuais da época dessa região que mais tarde viria a ser Angola de hoje.

Ainda sobre o projeto, apareceram demandas no mestrado, as quais ressurgem no doutorado com o projeto “*A cultura jornalística*

¹ Este texto foi desenvolvido a partir das primeiras leituras para construção de um dos capítulos da minha tese de doutorado em andamento, da Universidade Federal da Bahia, no Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura.

oitocentista e sua influência na sociedade angolana (século XIX-XX) ” na Universidade Federal da Bahia, no Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura, na linha de Documentos da Memória Cultural. Foi aprovado sob orientação do professor José Henriques de Freitas, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia.

Nesta primeira fase, de implementação do projeto com o programa, algumas atividades foram fundamentais na inserção metodológica como: leituras teóricas no campo da literatura que dialogam com as fontes que utilizo.

Os resultados preliminares, acompanham desafios da proposta apresentada. Agregou-se outras análises buscando agora juntar “arquivos” com um aporte teórico e bibliográfico específico. Essas leituras já evidenciam a materialidade do produto, desde a fundamentação teórica, dados coletados, fontes e problematizações relevantes. A tese, em andamento, abordará as relações históricas angolanas com Portugal e Brasil, numa perspectiva analítica das instituições coloniais – que perpassam as linguagens da escravidão e as formas de apresentar e representar o sujeito (africano). Das fontes, (o jornal e algumas obras literárias — como ex: *Nações Crioulas*), possibilitam analisar em certa medida como esses “arquivos” nomeiam sentidos/significado da razão das ações de discursividades, que comportam uma região privilegiada e distante as formas de alteridade daquilo que está fora de nós e que delimita. Dessas e outras configurações em torno desses materiais, permitem compreender que a escravidão não se sustentou apenas na prática econômica ou sistema de exploração da força de trabalho, mas como uma complexa produção simbólica que organizava sentidos, identidades e formas de reconhecimento.

As considerações da representação da mulher nos arquivos, estabeleço a literatura e História como campo de estudo na historiografia africana — assim como das representações da África e do africano na literatura contemporâneas. Essa leitura é feita com as intervenções da filósofa Denise Ferreira da Silva em “Hacking the Subject. Permite compreender a decomposição das estruturas da gramática moderna na literatura pós-colonial, que busco relacionar teorias da representações da mulher africana com a ênfase do sujeito que representa ao tratar os horrorões da escravidão de maneira não realista. Com essa discussão, numa visão necessária, de conhecimento e produção, performance-se a mulher numa linguagem acessível, apresentando contradições nos arquivos sob o postulado de que a mulher africana, na metáfora “cena do crime” e na “tenda da escravidão” — jogou duplos processos; um (i) no domínio do tráfico atlântico e (ii) sob mecanismo de defesa na sociedade colonial.

Ao apontar tais representações na literatura no referido jornal, produzido por uma elite intelectual e mercantil local, fazia uso do espaço público impresso como forma de contestar o monopólio metropolitano, defendendo os interesses econômicos e as soberanias locais. Dessas constatações, busca-se compreender as narrativas sobre o africanos e suas justificações analisando o que se representa [*vertreten*] (quem) do sujeito histórico socializado (africano/europeu) na/da história atlântica africana.

A construção de um aparato crítico com o jornal, coloca-se em questão a problemática da historiografia africana. Assim, a teoria toma seu lugar nas relações históricas refletindo agora a prática discursiva na produção do conhecimento desse intelectual pós-moderno, que costura omissões/apagamento na posição de narrar (o *Outro*).

O primeiro capítulo da tese, tenciona-se abordar parte da produção literária do autor José Eduardo Agualusa, narrando as relações entre Angola, Brasil e Portugal no contexto da escravidão africana. A densidade teórica fantástica do narrador, toca no núcleo dos sujeitos na análise do Discurso Colonial, articulando a enunciação de *quem fala, de onde fala* e a sua recepção (quem lê, como interpreta). Residem aqui noções que atravessam a tradição colonial na constituição do sujeito no Atlântico e nos espaços específicos que se inscrevem no processo de hegemonização do corpo, da cultura e da civilização (Noa, 2015, p. 108)

SOBRE A FONTE: A CIVILIZAÇÃO DA ÁFRICA PORTUGUESA 1866-1869

O jornal *A Civilização da África Portuguesa* foi publicado pela primeira vez no dia 06 de dezembro de 1866, na região de Luanda, no âmbito da administração colonial. Circulou de forma regular e periódica. Comercializou-se avulsamente no escritório da administração colonial, vendido na loja do senhor Barbosa Rodrigues; do sr. José Joaquim de Almeida e do sr. Adolfo Vieira Lopez. Encontra-se disponível na Biblioteca Nacional de Portugal. Até o ano de 2022, nos deparamos com a sua disponibilidade momentânea na Biblioteca Nacional do Brasil.

Na história de sua criação estavam cinco portugueses e um brasileiro. Segue a lista: Urbano de Castro, Alfredo Mântua, João Feliciano, Feliciano da Silva Oliveira, Francisco Antônio Pinheiro Baião e Francisco Pereira Dutra. Mais tarde, ficaram apenas António Urbano Monteiro de Castro e Alfredo Júlio Cortez Mântua. Segundo Isadora Fonseca (2014), o periódico foi editado por Pascoal Gabriel dos Anjos e, enquanto durou, foi sempre comercializado na região de Luanda. Para publicar, cobrava-se em torno de 60 Réis, anualmente

3\$600 Réis; semestralmente 2\$000 e, por trimestre, 1\$200 Réis. Custava aproximadamente 100 Réis. Sua sede ficava localizada na Rua de D. Miguel de Melo, n. 15, andar 1º em Luanda. Tinha quatro páginas, fundo branco diferenciando-se da estrutura do Boletim oficial de Angola que também circulava na região há duas décadas.

ANÁLISE DO CONTEÚDO; LITERALIDADE, DISCURSO E FORMAS DE REPRESENTAÇÕES

Compreender os propósitos do que se configurou como instituição colonial/jornal, analisar a imprensa colonial do século XIX, pode ser orientada pelo conteúdo em si daquela época. As narrativas de jornalistas e da população local representam o comportamento e as mentalidades. Com a narrativa deste jornal, percebe-se que eles não atuavam simplesmente como meios de informação, mas como instâncias ativas na construção de uma ordem social articulando discursos que legitimavam a escravidão — a hierarquia racial e o projeto de civilização.

As narrativas sobre o africano defendidas pela imprensa, convergiam no discurso cristão-escravista, atribuindo à escravidão uma função moral e religiosa — criando a universalidade da narrativa a ser do “salvo” e do civilizado de modo generalizante ao discurso político-económico. No excepcionalismo do discurso da imprensa, da variante (racial ou não), resplandece o auto engrandecimento imperial e cultural das teorias iluministas, que se apresentaram como uma verdade evidente nos arquivos amplamente aceite a continuidade da escravidão dos angolanos. Essa narrativa justifica as guerras durante séculos em Angola, mas também maciçamente desproporcional no retrocesso económico

com ausência de recursos (mão de obra escrava) para o plantio e avanços significativos nas mudanças climáticas.

Afigura-se antagonismos no discurso da imprensa colonial nas relações definidas pela escravidão que é sempre a obediência orientada pela língua representada. Reproduz-se signos que colocam a posição do africano inferior, aproximando-o da animalidade ou da irracionalidade — ao mesmo tempo condicionou a sua humanidade à assimilação dos valores brancos. Nesse quadro, como leitor negro, olhar as narrativas seculares, a partir do século XIX e atuais — nas relações históricas, estão concepções do passado e do presente que determinam identidades sob as quais o sujeito africano continuam não adquirindo sua própria subjetividade, contrariadas das distintas representações. Como a palavra que não ressoa na palavra escrita do branco, se estabelece sempre uma norma nos correlatos das representações modernas. No contexto africano, ao ver essa forma de experienciar as narrativas africanas, não se configuram elementos e outras situações (Hébrard, 1993) que dimensionem a realidade/passagem da oralidade/escrita africana.

As formas de apropriação da leitura do escravizado são mediadas pela voz de um branco que lê para outro branco. Trata-se, portanto, de um processo de produção simbólica que não apenas descreve, mas constitui esse lugar social na relação histórica ao representar o negro. No sistema de representações criado pelo negro como forma de orientar suas condutas, a posição de “ser escravo” — possivelmente a que mais marcou a quaisquer pessoa neste lugar, que durante séculos de escravidão este assunto talvez não esteve relacionada com os modos de construção do

conhecimento, do seu desenvolvimento intelectual (Moysés, 1995, p. 54).

Tais críticas elaboram-se nas Formas Africanas de Auto-Inscrição as diferentes formas com as quais se construiu ao representar as identidades africanas nos discurso nativista instrumentalista da África e do povo (Mbembe, 2001, p. 171-209) e, durante os últimos três séculos, recorda Mbembe (p. 173), temos visto tendências intelectuais cujo objetivo tem sido conferir autoridade simbólica a certos elementos integrados ao imaginário coletivo africano. Algumas destas tendências se desenvolveram, outras permaneceram como meros esboços. Deste olhar nas fontes a partir da ordem do discurso, nesse primeiro momento, da contextualização dessa época, no presente texto, não nos cabe uma narração sequencial dos factos. Aqui, faremos apenas considerações do estabelecimento do órgão (jornal) com relação ao que coloco a sua natureza; em meio às grandes transformações históricas. As problematizações do contexto do período estudado, serão importantes para entender as intenções dessa instituição/jornal, assim como às representações da imagem construídas em torno do africano.

Com relação à proposta apresentada, não se trata de fazer “falar” esses “imensos setores adormecidos da documentação ou dar voz a um silêncio” documentado. Tampouco há algo comparável no que

analisaremos das transformações históricas da escrita da história. Ou do ato de representar o sujeito moderno nas suas diversas formas de estar representado, tal igual aparece nos “arquivos”. E, dos exemplos mencionados com a literatura, podem pelo menos equiparar-se na escrita da história e a da crise da narrativa — que constitui corpus de análise ao pensamento moderno e às experiências históricas. A partir do desenvolvimento industrial, passaram a se deslocar para os centros urbanos, novas formas de vida, a informação, passou a dar ênfase à individualidade, demarcando traços característicos dessa nova era, e a informação jornalística reflete um aspecto peculiar da modernidade: com suas aparências e preferências ao — que procuro fundamentar na tese — acentuando a ordem do discurso discutindo questões internas e externas da constituição do sujeito.

O argumento considerado, no final, é questionar: como as identidades foram transformadas no interior da representação e do lugar das versões de narrativas dominantes. Mostrar como se opera (ou) a lógica da narrativa e, se possível for, negar as formas estabelecidas nas narrativas e representações da África, seguindo o exemplo das meta narrativas ocidentalizadas, as formas africanas de escrever a sua própria história, o próprio self, segundo Mbembe (2001). (Re)conectadas à problemática da autoconstrução, moderna, na filosofia do sujeito, que cedo encontrou duas formas de historicismo que o liquidaram: primeiro, o “economicismo”, com sua bagagem instrumentalismo oportunismo político; segundo, o fardo da metafísica da diferença (Mbembe, 2001). Trata-se de um esforço de determinar as condições sobre as quais o sujeito africano adquire sua própria subjetividade, tornando-se consciente. Embora não tanto quanto sistemática nem paralelamente ao que podemos dizer — a primeira constatação que se impõe nesta seção da pesquisa/debate, remete à sedução de termos e simbolismos que representam as teorias

e justificativas da época ao se deparar com as teorias apresentadas sobre o africano neste jornal — entre civilizar e trabalhar.

Por outro lado, ao analisarmos as representações na literatura, coloca-se os argumentos e definições essencialistas de uma imagem não legal, ainda sob o pressuposto discursivo, político, e da representação entre o não diferente fora de significado e do não diferente ao sentido que opõe percepções africana que sobressaem as narrativas oitocentista.

Preocupa-nos os pressupostos ocultos, meramente implícitos e desenterrando os pressupostos subjacentes assumidos pelos narradores as teorias problematizadas. O jornal, neste sentido, entendido aqui como instituição — instrutivo no complexo ambiental, criativo submetendo a antropologia da época ao que narrador em *Nações Crioulas* nos apresenta: a estrutura da família imperial/colonial com representações altamente abstratas, corretivo mostrando ser útil ao representar as fantasias colonialistas. Veja-se nessa obra literária noções explícitas aos princípios capitalistas verbais. Mostra-se a narratividade às ideologias conjunturais expressivamente marcadas por práticas corporais que impediam o mover-se do africano na sua própria terra.

O documento, aponta para um lugar as reflexões teóricas — cujo ideal modernista volta-se à natureza do senhor — do bom senhor — do bom trabalho para o “homem” que não gosta de labuta. Nesta perspectiva, as estruturas sociais tornaram-se rígidas e absolutas no contexto de que toda a regra estabelecida por uma autoridade devia ser validada: a escravização do africano. Na sociologia do trabalho da época, contesta-se o positivismo na medida em que se analisa fatores de causas imateriais e materiais determinativos do ambiente servil. Investiram cada vez mais interesses subjetivos objetivos de um esforço colaborativo dentro das sociedades entre senhores.

A teoria do positivismo coloca em evidência de novo. Afirma-se as reivindicações e justificáveis que podem ser verificadas por meio de provas científicas que envolvem os sentidos físicos da gramática colonial em torno do africano no arquivo.

O panorama da abordagem da escravidão no jornal, compôs uma sociologia, comprovadas e verificadas exclusivamente através da sensação imperial — o anseio de uma labuta prospera para Angola, onde se via crescer na segunda metade deste século projetos desenvolvimentistas de investida na economia agrícola.

Nesta perspectiva, as estruturas sociais de Luanda as ações tornam-se rígidas e absolutas onde todas as regras, ou seja, as leis e decretos, a finalidade era fazer acontecer as obrigações vinda de Portugal, com o cumprimento das ações colonialistas regionais de trabalho para colônia com mercadorias escravas, comércio interno, estabelecimento de colônia, tráfico e situações complexas da administração colonial. Desta conjuntura, imbricam-se palavras as teorias de interesses dos grandes proprietários de escravizados.

Essa realidade não só evidenciou uma evolução na consciência social. Podemos considerar alguns fatos na compreensão dos horizontes de expectativas daquele tempo, aconteceram simultaneamente com as ideologias e pensamento contemporâneo da escravidão. Ou seja, ações preservadas na memória e incorporadas naquele cotidiano (Koselleck, 2006). Embora isso, se deva criticar a abordagem unilateral da liberdade desta instituição, que foi importante para reconhecer implicações e historicidade profundas da atração dos periodistas ao abordarem o tema da escravidão.

As enunciações do jornal sobre fim de práticas escravistas, evidencia essa linguagem do colonialismo, os interesses na ascensão de uma burguesia portuguesa na região. Ficou evidente que os redatores estavam vinculados à identidade colonial. Assim, limitou-

se a compreender a afirmação desta instituição a favor da abolição. Nesse sentido, essa instituição, ao acompanhar o processo, não garantiu impacto aos trabalhadores para sua liberdade.

COMPREENSÃO DO FIM DA ESCRAVIDÃO NO JORNAL

Sobre o discurso da escravidão no “arquivo”, a textura das palavras/notícias ilustrou o ambiente contemporânea sobre a prática social da escravidão moderna com o discurso positivista; moral e biológico sobre suas modificações e extirpação ou manutenção. Identificam-se limitações deterministas dos enunciados sobre o drama africano na sociologia positivista do século XIX sustentado por visões essencialistas de raça.

Nesse contexto, observa-se que o fim formal da escravidão não se traduziu em um projeto efetivo de abolição que os jornalistas publicavam. A narrativa deste órgão se revelou em muitos aspectos contrário, uma vez que o ideário da época foi sempre mobilizado para reorganizar interesses econômicos coloniais. Esse movimento foi expressivo no jornal quando eles defendiam a “civilização” da população africana por meio da instrução para o trabalho.

Este ponto consolida as análises propostas aqui, ao evidenciar que o órgão não se posicionou em defesa da liberdade dos africanos. Operou mais dentro de uma lógica discursiva que legitimava a dominação, a partir de uma perspectiva dialética identificadas nos arranjos dos termos que sustentaram os discursos na síntese teórica da ideologia colonial, sustentada pela propagação de uma cultura de exploração desde a chegada dos europeus no continente.

A Civilização África Portuguesa, com esse tipo de abordagem, permitiu enxergar não só os “bastidores” da ação daqueles que podemos chamar de agentes abolicionistas de Angola durante este período xix, também demonstra como o momento da abolição foi um

arranjo, em torno do qual confluíram aspirações diversas. Deve-se, portanto, separar e compreender as políticas e as instituições que resultaram na manutenção de esquemas e limites em torno da ideia da liberdade durante o contexto da escravidão no mundo.

No que diz respeito à temática da escravidão, as informações apresentadas nos anúncios revelaram o interesse de manter os africanos nas propriedades agrícolas. Os editores manifestaram ainda a necessidade de mão de obra em Angola. Esta imagem foi ilustrativa quando eles compararam o mercado angolano com o de S. Tomé no índice de trabalhadores que produziam mais com menos número de funcionários. Urbano de Castro, como redator deste órgão, se mostrou leal à complementaridade do labor em Angola. Uma primeira constatação que colocamos a princípio na pesquisa desde o mestrado, se impõe ao debate que remete à sedução de termos e dos simbolismos sobre o tema: escravidão e civilização nesse contexto e o imaginário social.

Os argumentos dos redatores sobre o estado da escravidão e a figura do africano, compromete o entendimento do fim da escravidão. Mostra-se aqui o emprego das palavras em meados do fim da escravidão e a continuidade da cultura ocidental na sua própria linguagem. A exposição do africano nesse jornal é retratada pelo discurso do trabalho, movendo-se nele o esforço de Portugal como músculos de força e a face do trabalho.

A crítica da presente pesquisa baseia-se na linguagem operacionalizada na retórica colonial. Foram identificados no documento dispositivos da aliança imperial nas redações de Urbano de Castro e Alfredo Mântua, mostrando a fisionomia das ideias essencialistas alteradas pelo discurso progressista. Isso foi revelado pela própria “aparência” dos criminosos pela sistematização adequada que dependiam exclusivamente do corpo africano para sobrevivência

e crescimento. Os sinais corporais da violência se vê ainda em Nações Crioulas, transformado em ações de Fradique Mendes a Dona Ana Olímpia, em sinais linguísticos, e as imagens classificadas pelo narrador. A violência passa a ser designada pela linguagem nos retratos verbais.

No jornal, quando os redatores usam o termo abrandar (nas práticas escravistas) do excesso de explorações dos senhores de escravos, na análise do discurso, fizeram-se uso de dois mecanismos na enunciação que abrange a relação da argumentação que confunde que Fiorim (2024) chama de: a *debreagem* e a *embreagem*. O nome do jornal: *A Civilização da África Portuguesa*. Um dos antagonismos foi este título; que remete a afiliação colonial somada por elementos semânticos que recebem argumentos feitos por eles que dá a qualificação da euforia *versus* desfloria (Fiorin, 2024) que, evidentemente, produziram-se performativamente no texto. Um discurso do fim sem movimento sem compromisso político. É aqui que se demonstra a dificuldade de compreensão da abolição encabeçada pelos os dois editores (Urbano de Castro e Alfredo Mântua).

O termo "*euforia*" na situação de enunciação aplica-se para entender o fundamento das notícias/palavras em relação aos engajamentos dos editores. Ou seja, o labor foi visto nesta vertente como uma causa positiva, o sonho de crescimento territorial. A "*disforia*" passou a ser relativo aos argumentos negativos na parcialidade dos colonialistas - opiniões contraria da continuidade de trabalhos análogos a escravidão. Pois, a cartografia discursiva estava sobre a imagem do africano, já que, nesta época, alegavam que no continente a "elevação das populações indígenas à civilização" constituía uma obrigação moral. Mostraram-se favoráveis e entusiastas sobre a necessidade migratória de portugueses e de outros

europeus para a colônia. Nos artigos escritos por Urbano de Castro, sinalizava-se que “ex-escravagistas” buscavam proteger seus investimentos. Ou seja, a dificuldade de redução de práticas escravas seria um sonho, uma vez que, Angola, existiram sempre exploradores que enviavam escravizados para as américas, e isso foi feito para assegurar a interconexão do fim do tráfico ilegal e o empenho das políticas de fomento.

Assim, “ex-escravagistas” mais uma vez adotaram medidas de investimentos em infraestrutura, menos na educação. Este é também uma das contrariedades do ideal civilizacional, o esforço foi de substituir o tráfico com outras “tecnologias”. Então, essa atenção no ultramar residiu no africano. Servindo agora como “acervo” e instrumento de trabalho integrado na “comunidade” como novo modelo econômico. Na falsa lucidez, da supressão das necessidades, o “*servo africano*” seria nessa hora o *messias* que iria salvar a crise de Portugal.

Essa observação já nos mostra a dicotomia dos redatores da tradição colonial e histórica de Portugal. A ideologia do progresso foi um aspecto central e de centralidade na dicopodia de Urbano de Castro. Filiado ao conservadorismo passadista. Então, qual era a relação entre duas "imagens utópicas" uma do “*reino messiânico de liberdade*” e da revolução contida do fim da escravidão por eles manifestado?

Veja que a partir de 1836 parece distinguir o momento do devir histórico, de um “*Messias*” no abismo aparentemente intransponível, inalcançável, resistente, construído e inspirado no progresso. Ao analisarmos os estudos de Conceição Neto (2017), enxerga-se este efeito da passagem ritual do século as disponibilidades e criação de conselhos, cidades e paróquias. Neste mesmo tempo, argumentou Conceição Neto (2017), as categorias de trabalhos se expressavam na

estética do escravismo e técnicas atualizadas. Neste novo mercado, lançaram à tentativa de interpretar significados e sentidos conferidos pelos próprios cativos nos planejamentos. Exploraram natureza, rompimento de povos e reinos. Observou-se padronizações e designações dentre as quais os libertos, agora neste jornal, são classificados como *pretos-pretos livres* quando assim não forem nomeados pela região. A partir disso, atesta-se à cultura colonial que atravessou as relações entre europeus e africanos, sob o imperativo do condicionamento histórico da escravidão, reproduzindo perspectiva da leitura temporal que se alimentava.

Do fim da escravidão, Urbano de Castro e Alfredo Mântua, ambos participaram da mesma jornada. Não deixando de lado a luta pelo império. Considera-se então este fato pelo seu caráter repetitivo e secular, os dois portugueses põem suas personalidades e dialogavam em transformar sem mudanças. Fizeram trocas e acusações, ao fim, incapazes de negar atrocidades cometidas revelando verdades que encobriram por palavras e propagadores e de uma suposta civilização. Encobridas por palavras e do horror abissal expresso. Funda-se, portanto, a ideia de se tornar uma atividade política da ação europeia. Aplicada sobre a vida dos africanos naquela região com objetivo de controlar corpos singularmente considerados menos humanos.

No jornal, vê-se que era para cada sociedade; povo e região, quanto a população como um todo. A partir dessa análise histórica, documental - eis aqui um panorama político para compreensão do pensamento colonial desde o ocidente a que Michel Foucault questionou - sobretudo a partir do século XVII-XVIII, de práticas que passaram a ser inseridas no contexto da vida para promover uma espécie de adestramento dos indivíduos identifica os processos e instituições modernas. Compreende-se aqui, o jornal, como uma instituição, dispositivo, através das quais a “biopolítica” se constitui

e se inseriu na vida humana sob seu domínio e o controle de corpos africanos como instrumentos dóceis produtivos.

Vejamos uma mensagem dos redatores deixada no jornal:

“A civilização, o preto tinha que aprender os bons costumes e dar as mãos às enxadas”.

Bem, os fatos são considerados a partir das individualidades a estes fenômenos que por detrás estão diversos dispositivos organização e natureza do colonialismo do século XIX, escondida pelas leis e decretos. Mas, o caso dos redatores, se mostrou no que Poul Vayne argumentou na relação histórica e do poder; o ímã atrai o ferro e os fatos físicos se repetem (Vayne, 1930, p. 17). Era uma tradição, foi assim que aflorou a escravatura entre concepções da natureza colonial, utopias e sonhos. Viu-se metáforas de palavras num terreno fértil ganhando cada vez mais fantasias ridicularizadas surpreendente e razoáveis na arena da racionalidade. Assim, se observou que não foi somente bárbara. O discurso civilização por meio do trabalho foi cínica na ética da forma de fazer política.

A discussão sobre “escravizar” passou a ser justificada pela raça. Apresentou obrigações essenciais integrando o projeto colonial de civilidade europeia. Urbano de Castro, via-se nele, iniciativas lusitanas para levantar os alicerces da glória da colônia. Acreditou que os povos de Angola deveriam entrar no estágio civilizacional e ir ao encontro dos benefícios desta civilização (Santos, 2020). Todavia, essa justificativa resume as teorias da época, sob alegações do quadro natural, enaltecendo o papel civilizatório do fabricante e do senhor branco que lhes retirará da ignorância e oferece melhores condições de vida e de civilização (Blaj, 1994).

O trabalho compulsório foi analisado como a solução para a ascensão desta elite, com meios que justificativas que dirigiam a colônia nos pós-tráfico. Muitos colonialistas justificaram este projeto,

mascarando seus argumentos do trabalho dotado de qualidade para o africano, o que redundou numa visão racista em relação a alguns povos de Angola e estabelecendo triângulos de definições da humanidade.

Este debate tem avançado, máxime, na crítica à concepção de história elaborada a partir do século XIX, consolidando uma visão oficializada do passado, construída a partir de interpretações das sociedades ocidentais industrializadas. Apontou Hernandez (2008), este conhecimento surgiu quando o racionalismo como método se consolida no século XVII e na primeira metade do XIX, passando a dominar fortemente o mundo. Não podem ser compreendidas fora do contexto político. Por exemplo, nesta altura, o governador da província de Angola, afirmava no relatório geral do ano de 1862 que o trabalho forçado era necessário para civilizar populações locais. E, na *Civilização*, entre (1867, 1868, 1869), os ideais destinados estavam bem expressos - em manter a escravidão do que abolir, dinamizando a eficácia da política agrícola.

Veja este artigo:

Era (É) preciso substituir os ombros do preto para o leito de um carro, mandando para outros serviços, 40 pretos cuja faina vai duas juntas de bois vantajosamente satisfazer. Concluimos estes de muitos outros melhoramentos de ordem sucessivamente superiores carecem as nossas províncias. É preciso aproximar a Europa da África ligas as pela circulação da atividade das indústrias das ideias dos sentimentos e o elo destinado a esta união e a colonização (*Civilização*, 1868, sp).

Os investidores mantiveram este objetivo, queriam que o *"preto de Angola"* aprendesse a *"ser"* *"civilizado"*. No entanto, essa imposição de um ideal ocidental no continente africano ignorou a dificuldade de afirmar este trabalho no território, pensar as tradições

de diferentes povos e a cultura. Resultando em constantes choques que levou a desencontros entre grupos diferentes e guerras com os portugueses. Deste caso, analisou Seixas (2015), ao se referir à escravidão em Angola. A autora destacou que, no caso português, foi sempre justificado como forma de civilização. Isso se pode conformar com os discursos dos jesuítas, que afirmavam nos séculos anteriores que a não conversão dos africanos era preciso lançar mãos às armas para submeter os africanos. Esse foi o discurso da imprensa colonial nessa época: o discurso do trabalho. Outras narrativas, antes desta época, acreditava-se que a conversão não se alcançaria com amor (Bender, 2009, p. 252). Essa conversa foi tão generalizada que se acreditou estabelecer a escravidão em África de forma compulsória.

Ao analisar esses discursos, sobre a lógica do trabalho civilizatório, mostrou Oliveira Martins (1887, p. 285 *apud* Bender, 2009, p. 256), eles acreditavam que os africanos eram tão inferiores aos portugueses que não valia a pena tentar civilizá-los através da educação. O único meio eficaz para transmitir seria o trabalho manual, diziam que era necessário para os levar a apreciar com dignidade.

Esta forma de pensamento e da inserção do trabalho, conforme as representações na imprensa, foi organizada pela evidência do paradoxo na era oitocentista, a partir da filosofia dos efeitos que iluminariam o africano. Porém, não foi um fato concreto, mostra isso Samuels (2011) na educação africana, durante o século XIX, em Angola, a presença dos colonos no território africano, não surtiram efeitos nos africanos durante as fases de colonização. Essa realidade pode ser analisada pela história da educação em Angola. Até 1870, o cenário educativo foi quase sempre baseado nas ideias iluministas. Demonstrou-se corretamente com pouco efeito na entrada do século XX, a maior parte da educação continuava sem ligação literária, disponibilizada formalmente em casa, mas amplamente na vida

rural. Na Civilização da África Portuguesa, observa-se as primeiras constatações dos problemas de desigualdade nos espaços sociais, a vulnerabilidade do povo, a exclusão e o racismo. Nessa altura, a taxa de analfabetismo era de 88% até o ano de 1900, claramente, essa crítica aparece só nos jornais de forma diminuta depois de 20 décadas, devido à profunda e bestial indiferença. “O ensino era uma falsa pública” (Samuels, 2011, p. 41).

Nesta época, Angola, criava-se uma sociedade escravista que dela resultou até o século XX, num estado de violência, afetando a convivência e criando ciclo de opressões com trabalhos análogos à escravidão.

Neste primeiro momento, fez-se considerações sobre o formalismo do discurso na imprensa colonial portuguesa em Angola. Nossos objetivos ligam pontos naquilo que denominamos por arquivos disponíveis. Como historiador/pesquisador, o cuidado com fontes de pesquisa histórica tornou-se aqui real, a todo momento procuro me posicionar, de forma crítica nessa compreensão das representações e da discursividade. Neste desafio, usando-se das palavras de Walter Benjamin, a cada geração “foi-nos concedida uma frágil força *messiânica* para a qual o passado dirige um apelo”. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente, portanto, as considerações estão entrelaçadas nas concepções da história como luta premente. Assim, a noção de tempo social impõe desafios à historiografia, influenciando a forma como o passado é interpretado diante dos desafios do presente.

REFERÊNCIAS

BENDER, G. J. **Angola sob o domínio português: mito e realidade.** Luanda: Editora Nzila, 2009.

BARROS, F.H.C. Ensino de História, memória e história local. **Revista de**

História da UEG, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 301-321, 2013.

BLAJ, I. **A escravidão colonial: algumas questões historiográficas**. Rev. Inst. Est. Bras., SP, 37: 145-159, 1994.

BAKHTIN, M. **Metodologia das ciências humanas**. In: **BAKHTIN, M. Estética da Criação Verbal**. Prefácio à edição francesa Tzvetan Todorov. Introdução e tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARROS, F.H.C. Ensino de História, memória e história local. **Revista de História da UEG**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 301-321, 2013.

BLAJ, I. **A escravidão colonial: algumas questões historiográficas**. Rev. Inst. Est. Bras., SP, 37: 145-159, 1994.

FONSECA, I. **A imprensa e o império na África Portuguesa, 1842-1974**. (Tese de doutoramento) -Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006. 366p.

MOYSÉS, Sarita Maria Affonso. **Literatura e história: imagens de leitura e de leitores no Brasil no século XIX**. Trabalho apresentado na XVII Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, out. 1995. Faculdade de Educação, Universidade de Campinas.

MBEMBE. A. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, no 1, 2001, pp. 173-209.

NOA, Francisco. **Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária**. 3 Edição. São Paulo. Editora Kapulana, 2015.

SEIXAS, M. O trabalho escravo e o trabalho forçado na colonização portuguesa oitocentista: uma análise histórico-jurídica. **Revista Portuguesa de História**, n. 46, 2015.

VEYNE, Paul. **Coma se escreve a história: Foucault revoluciona a história**. Editora Universidade de Brasília, 1930.

MUSEU NACIONAL DA ESCRAVATURA. **Abolição do tráfico e da escravidão em Angola Documentos**. 1997.

MCCARTHY, Cormac. **Meridiano de sangue**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2020.

NETO, M. C. De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial. **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 33, 2017.

ESPÍNDOLA-SOUZA, M. **A liberdade do contrato: O trabalho africano na legislação**.

SANTOS, E. A. E. Antonio Urbano Monteiro de Castro: a imprensa a serviço da dominação colonial portuguesa em Angola oitocentista. **Cadernos de África Contemporânea**, v. 3, n. 6, p. 69-88, 2020.

MULHERES NEGRAS EM SITUAÇÃO DE ENCARCERAMENTO NO ESPÍRITO SANTO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DE 2005 A 2015

Bruna de Oliveira Nunes

INTRODUÇÃO

O encarceramento no Brasil perpassa — e sempre perpassou, desde sua criação — as relações raciais que estruturam a sociedade brasileira. A necessidade de garantir um status quo e de manter um suposto controle social faz com que a punição seja vista como algo desejável e inevitável para a preservação da ordem. Essa ânsia pelo controle atinge, necessariamente, corpos marginalizados, que são constantemente alvo de percepções criminalizantes e estigmatizantes, como aponta Juliana Borge:

O sistema de justiça criminal tem profunda conexão com o racismo, sendo o funcionamento de suas engrenagens mais do que perpassados por esta estrutura de opressão, mas o aparato reordenado para garantir a manutenção do racismo e, portanto, das desigualdades baseadas na hierarquia racial. (Borges, 2019, p. 21)

O Sistema Nacional de Informações Penais (SISDEPEN), responsável pela coleta e divulgação dos dados sobre a população privada de liberdade — tanto em estabelecimentos prisionais quanto em prisão domiciliar —, apontou, no relatório nacional referente a dezembro de 2022, o total de 45.259 mulheres encarceradas no país. Em contraste, em 2002, o número era de 5.897 mulheres presas, o que representa um crescimento de mais de 667,49% em apenas vinte anos (Brasil, 2007). No Espírito Santo,

de acordo com o Plano Estadual de Atenção às Mulheres Privadas de Liberdade e Egressas do Sistema Prisional: Triênio 2024/2027, o aumento foi de 218% entre os anos de 2003 e 2023 (Espírito Santo, 2024). Ainda segundo o plano, a situação se agrava quando se observa o recorte racial: aproximadamente 71% das mulheres encarceradas no estado hoje são negras.

Diante desse panorama, este artigo tem como objetivo compreender os fatores que levaram ao aumento do encarceramento de mulheres negras nas prisões do Espírito Santo entre os anos de 2005 a 2015, analisando como a relação entre raça, gênero e políticas penais contribuiu para a intensificação desse fenômeno.

A presente pesquisa foi desenvolvida utilizando metodologias de caráter qualitativo e quantitativo. A abordagem qualitativa foi empregada para analisar as questões históricas relacionadas à situação das mulheres negras encarceradas, buscando compreender o fenômeno do encarceramento em massa dessa população e atribuir significado aos dados interpretados. Já a vertente quantitativa concentrou-se na exploração de estatísticas e comparações entre os dados coletados através do Infopen (Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias), sistema de coleta e análise de dados sobre o sistema penitenciário brasileiro criado em 2004, coordenado pela Secretaria Nacional de Políticas Penais (SENAPPEN), vinculada ao Ministério da Justiça e Segurança Pública.

O recorte temporal desta pesquisa abrange um período de 10 anos, de 2005 a 2015, considerando que, antes da criação do Infopen, os dados divulgados nem sempre eram completos e podem apresentar lacunas, devido a dificuldades logísticas e tecnológicas na coleta de informações. Além disso, havia uma limitada

preocupação institucional em diagnosticar estatísticas raciais, tema amplamente abordado nesta pesquisa. A escolha desse intervalo de tempo também se justifica pela promulgação da Lei de Drogas 11.343/2006 (Brasil, 2006), considerada um marco significativo para o tema em questão, pois seu endurecimento das penas para crimes relacionados ao tráfico de entorpecentes impactou diretamente o aumento do encarceramento feminino, sobretudo entre mulheres negras. Por esse motivo, a abordagem dedutiva foi priorizada aqui como metodologia para interpretar fatos, situações ou dados específicos a partir de princípios teorizados.

Para a coleta de dados que embasa este trabalho, utilizou-se a técnica de pesquisa documental e bibliográfica que estuda e analisa a documentação e bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo. A documentação foi produzida por órgãos oficiais, instituições de pesquisa e registros históricos relacionados ao sistema penitenciário e à população feminina encarcerada. A literatura teorizada são obras com recente produção já que as pesquisas com recortes sobre encarceramento e mulheres negras são de recente relevância na historiografia.

RAÇA, GÊNERO E O SISTEMA PENAL BRASILEIRO

O sistema de justiça criminal no Brasil não surgiu de forma neutra ou descolada das estruturas coloniais; ao contrário, foi forjado em um contexto de profunda desigualdade social e racial, em que a punição servia como instrumento de controle e repressão principalmente de pessoas negras. No interior dessa lógica, as mulheres negras sempre ocuparam uma posição de extrema vulnerabilidade, sendo submetidas a violências que combinam opressões de gênero e raça. Essa estrutura não apenas se manteve ao longo do tempo, mas se atualiza por meio de instituições legais

e políticas de segurança pública que continuam a reproduzir seletividades históricas, sustentadas por uma violência de cunho colonial que constitui elemento estruturante da identidade nacional, especialmente no contexto brasileiro e latino-americano (Lima; Jeremias; Ferrazzo, 2024).

A formação dos presídios no Brasil reflete diretamente essa herança colonial, uma vez que, desde o século XIX, o encarceramento feminino esteve associado à noção de correção moral e ao disciplinamento dos corpos. No século XX, essa lógica foi institucionalizada com a criação das primeiras prisões destinadas exclusivamente a mulheres, muitas delas sob administração de congregações religiosas, que reforçavam práticas voltadas à “regeneração” e ao controle moral (Angotti; Salla, 2018).

Borges, retoma a lógica do sistema penal entre os anos coloniais de 1500 a 1822, estruturada pelas Ordenações Filipinas, no Livro V, que regulava a esfera punitiva das relações de poder da sociedade brasileira naquele momento. A relação de poder entre senhor e escravizado é que ditava as punições e determinava a escala em que essas práticas seriam aplicadas. As punições correspondiam a níveis de torturas físicas e psicológicas, açoitamentos e mutilações. Para as mulheres negras escravizadas essa estrutura conseguia ser ainda mais violenta e implicava também no abuso sexual que perpassa novamente por todas as formas de violência mencionadas (Borges, 2019). Assim, mulheres negras eram duplamente punidas e violentadas na estrutura primordial do sistema penal brasileiro e, como aponta Sueli Carneiro na obra *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*, “Essa violência sexual colonial é, também, o ‘cimento’ de todas as

hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades (...)” (Carneiro, 2003, p. 49).

A relação entre punição e Estado passou a se estruturar, inicialmente, a partir do Código Criminal de 1830 (Borges, 2019). Se nas décadas anteriores a punição era estruturada pela relação entre dono e propriedade, agora essa lógica também passava a envolver o poder do Estado, que, ao mesmo tempo em que admitia a objetificação da pessoa escravizada por seu senhor, também a reconhecia como ré para o cumprimento das penas e punições previstas em lei.

Art. 60. Se o réo fôr escravo, e incorrer em pena, que não seja a capital, ou de galês, será condemnado na de açoutes, e depois de os soffrer, será entregue a seu senhor, que se obrigará a trazel-o com um ferro, pelo tempo, e maneira que o Juiz designar.

O número de açoutes será fixado na sentença; e o escravo não poderá levar por dia mais de cinquenta. (Brasil, 1830)

Para as mulheres essas nuances entre o controle no âmbito público e privado ainda vigoraram por muito mais tempo e também estruturam as relações sociais no contexto familiar, conforme explica Angela Davis no livro *Estarão as Prisões Obsoletas?*:

Antes do surgimento da prisão como a principal forma de punição pública, era comum que quem violasse a lei fosse submetido a castigos corporais e muitas vezes penas capitais. O que não se costuma reconhecer é a conexão entre o castigo corporal imposto pelo Estado e as agressões físicas a mulheres nos espaços domésticos. Essa forma de disciplinamento corporal continua sendo infligida a mulheres de forma mais rotineira no contexto dos relacionamentos íntimos, mas raramente é encarada como algo relacionado à punição estatal (Davis, 2019, p. 74).

A partir dessa perspectiva histórica e estrutural do sistema penal brasileiro, compreende-se que a relação entre gênero, raça e violência não é um desvio, mas um componente central do encarceramento no país. No caso das mulheres negras, essa dinâmica se agrava: elas são diariamente alvo de um sistema seletivo e punitivo que reforça desigualdades históricas. O processo se estrutura não apenas pela violência física que ocorre dentro dos presídios, mas perpassa toda a estrutura do sistema de justiça que condena todos os dias essa população.

A antropóloga Dina Alves, em seu texto *Rés negras, juízes brancos: Uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana* (2017), introduz o conceito de “colonialidade da justiça” para discutir a relação entre a justiça penal contemporânea na América Latina e os sistemas escravocratas vigentes durante os períodos coloniais espanhol e português. Segundo a autora:

Mesmo na ausência de leis explicitamente racistas, a lei se constituiu entre nós não como garantia de direitos, mas como punição dos grupos historicamente situados à margem da cidadania (Alves, 2018, p.110).

Dessa forma, abre-se o questionamento: a quem, afinal, o sistema judiciário latino-americano realmente serve? A vinculação entre o regime escravocrata e a justiça penal moderna é, segundo Alves, fundamental para compreender a permanência de estruturas de poder racializadas, especialmente na forma como juízes brancos sentenciam rés negras. A autora destaca, portanto, a maior vulnerabilidade de determinados grupos raciais diante da punição estatal, revelando que a seletividade penal é uma herança direta da antiga sociedade colonial.

Se o sistema judiciário fundamentou-se através do regime escravocrata, a organização penitenciária estruturou-se através da violência racial. Davis (2019) sugere que as prisões estadunidenses se tornaram um “depósito” de indesejáveis para o capitalismo. O Estado, ao aprisionar, se exime da responsabilidade acerca dos problemas de natureza social que aflige esses grupos e, ao mantê-los, “gera lucros enquanto devora a riqueza social, tendendo, dessa forma, a reproduzir justamente as condições que levaram as pessoas à prisão” (Davis, 2019, p.17). Alves também alerta para essa condição ao nomear como “farra do aprisionamento” a incapacidade do Estado em oferecer respostas à criminalização de grupos racializados: “em vez de construírem moradias, jogam os sem-tetos na cadeia. Em vez de desenvolverem o sistema educacional, jogam os analfabetos na cadeia.” (Alves, 2018, p. 108).

Na situação das mulheres negras, Davis contesta a ideologia reformadora do sistema prisional dos Estados Unidos no início do século XX, essas cumpriam penas mais longas do que os homens, ainda que por crimes de natureza semelhantes. A explicação sugere que havia uma necessidade eugenista de controlar o fluxo de procriação dessas mulheres em idades mais férteis (Davis, 2019). A ideia de que essas mulheres são duplamente culpadas — primeiro pelo crime e segundo pelo nascimento de uma criança indesejada socialmente — construiu uma relação que extrapola o judiciário e que culpabiliza as mulheres negras por outras mazelas sociais.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Para a coleta das informações deste trabalho, utilizou-se a base de dados do Sistema de Informações do Sistema Penitenciário (Infopen) pela Secretaria Nacional de Políticas Penais (Senappen).

A criação do sistema ocorreu em 2004 e se deu por meio de uma iniciativa administrativa do antigo Departamento Penitenciário Nacional (Depen) — atual Secretaria Nacional de Políticas Penais (Senappen) — no cumprimento de suas funções enquanto órgão responsável pela gestão e monitoramento do sistema prisional brasileiro. A Constituição Federal de 1988 assegura o princípio da publicidade dos atos da administração pública (art. 37) e o direito de acesso à informação (art. 5º, XXXIII). Tal como a Lei nº 12.527/2011, conhecida como Lei de Acesso à Informação (LAI), que reforça a obrigatoriedade da transparência na divulgação de dados de interesse coletivo, incluindo os referentes ao sistema penitenciário. Os Relatórios de Informações Penais utilizados nessa pesquisa estão disponíveis no portal oficial do governo federal do Brasil na seção da Secretaria Nacional de Políticas Penais.

A coleta dos dados presente nos relatórios são de responsabilidade do Senappen que, através Formulário de Informações Prisionais respondido semestralmente por servidores indicados pelas administrações prisionais dos Estados, Distrito Federal e do Sistema Penitenciário Federal, conseguem mapear e reunir as informações carcerárias. Deduz-se que as informações contidas nos indicadores "Quantidade de Presos por Cor de Pele/Etnia" foram integradas através da autodeclaração racial.

Neste estudo, a compreensão étnico-racial acerca da noção do conceito de população negra se baseia na Lei nº 12.288/2010 que Institui o Estatuto da Igualdade Racial e define:

(...) população negra: o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga; (Brasil, 2010, art. 1º, IV).

2.1 PRODUÇÃO DE DADOS DO INFOPEN

A criação do INFOPEN (Sistema Estadual de Informações Penais) é feita em 2004, contudo o primeiro ano de divulgação dos dados é 2005, justamente o ano inicial de análise deste estudo. É importante considerar que, embora o estado do Espírito Santo não tenha se negado a fornecer as informações presentes no relatório, é possível verificar que alguns dados relevantes não foram informados, como os gastos com o sistema penitenciário, certos dados sobre o perfil da população prisional e informações sobre o tratamento prisional (por exemplo o número de leitos para gestantes e parturientes e leitos em creches). Assim, compreende-se que os primeiros anos de funcionamento do INFOPEN podem não apresentar dados completamente fidedignos, considerando, ainda, que a coleta e o envio de informações até pouco tempo enfrentavam limitações técnicas, já que o armazenamento em nuvem e a digitalização ainda não eram amplamente utilizados.

Nos relatórios do INFOPEN, o indicador “Quantidade de Presos por Cor de Pele/Etnia” aplicado à população feminina carcerária do estado do Espírito Santo encontra-se representado no gráfico da Figura 1.

Figura 1. Quantidade de mulheres presas por cor de pele/etnia entre 2005 e 2015

Fonte. Dados retirados da Senappen.

Nele a quantidade de mulheres negras em situação de cárcere, simbolizado pela cor verde, nunca deixou de representar um percentual elevado em comparação com os demais grupos raciais. Os dados referentes a mulheres amarelas e indígenas, retratados pelas cores laranja e amarelo, respectivamente, aparecem sem

destaque, uma vez que correspondem a um quantitativo consideravelmente inferior. Contudo, esses dados não são nulos: em 2006, havia cinco mulheres amarelas e duas indígenas encarceradas nas prisões do estado. Em 2011, foi registrada apenas uma mulher indígena; já em 2013, esse número subiu para onze. Em relação às mulheres amarelas, o Infopen aponta três em 2012, nove em 2013, uma em 2014 e duas em 2015.

Os indicadores “Outras”, representado pela cor lilás, e “Não informado”, representado pela cor cinza, também aparecem com pouca visibilidade na maioria dos anos, mas são passíveis de análise. O indicador “Outras” aparece em 2005 com 31 mulheres, número próximo ao de mulheres brancas naquele ano, que foi de 54. Em 2006, não há registros nesse indicador, e entre 2007 e 2013 os números variam entre 1 e 7. A partir de 2014, o indicador “Outras” deixa de ser registrado, sendo substituído por “Não informado”, que até então não aparecia nos dados. Em 2014, a categoria “Não informado” contabiliza 241 mulheres, número quase equivalente ao total de mulheres brancas encarceradas naquele ano. Já em 2015, o número sobe para 337, ultrapassando em quase 100% o total de mulheres brancas registradas nesse mesmo período. Em ambos os anos em que essa categoria surge com números significativos e o número de mulheres negras em situação de cárcere diminui consideravelmente se comparado aos anos anteriores. Essa mudança na categorização, aliada à ausência de dados raciais mais precisos, evidencia uma prática recorrente nos registros oficiais: o apagamento da informação racial, como aponta Fleury; Ribeiro; Oliveira:

Na medida em que deixam de explicitar a raça dos sujeitos rotulados como “criminosos”, acabam por ocultar indagações e naturalizar desigualdades que esse marcador

suscita. Dessa maneira, o próprio Estado contribui para a invisibilidade da questão e para a perpetuação do racismo. Para o autor português, o que “não existe”, “sem informação” ou “raça não declarada” são artifícios para naturalizar as desigualdades que recaem sobre os indivíduos menos qualificados. (Fleury; Ribeiro; Oliveira, 2022, p. 147)

Assim, essa categorização, ou a ausência dela, não se trata de um caso isolado ou meramente técnico, mas revela uma dimensão política importante: ao tornar a raça uma informação ausente ou indefinida, dificulta-se a identificação de padrões de seletividade racial e contribui-se para a invisibilização dessas desigualdades. No caso do Espírito Santo, como demonstrado, o crescimento expressivo da categoria “não informado” a partir de 2014 coincide com a redução nos registros de mulheres negras encarceradas, além de marcar o único momento em que o número de mulheres brancas se aproximou de 50% do total de mulheres negras no sistema prisional.

Esse tipo de apagamento não apenas compromete a qualidade das análises, mas também reforça a ideia de que a cor da pele não importa no sistema penal, quando, na realidade, ela é um marcador central na dinâmica do encarceramento feminino.

2.2 VIOLÊNCIA E ENCARCERAMENTO NO ESPÍRITO SANTO

Compreendendo o encarceramento como produto das relações raciais que operam o país, considerar a violência que aflige mulheres negras como importante marcador social é imprescindível.

No Atlas da Violência, edição 2017 (Ipea, 2017), o relatório apresenta as taxas de homicídio de mulheres por recorte racial entre

2005 e 2015. Observou-se que o Espírito Santo apresentou índices elevados ao longo de todo o período. Entre 2005 e 2010, o estado liderou a taxa de homicídios de mulheres negras, alcançando o auge em 2009, com 14,5 por 100 mil habitantes. Em 2011, o Espírito Santo caiu para a terceira posição, com taxa de 9,6, mas retomou o primeiro lugar em 2012 e 2013, com taxas de 12,2 e 11,1, respectivamente.

Em 2014, a taxa do estado ficou em 9,3, ocupando a terceira posição entre os estados, e em 2015 retornou ao primeiro lugar, com 9,2 homicídios por 100 mil habitantes. Em nenhum dos anos pesquisados a taxa de homicídios de mulheres negras do Espírito Santo ficou abaixo da média nacional. O ano em que a taxa estadual mais se aproximou da média nacional foi 2005, quando a média do país era 4,3 e a taxa do Espírito Santo estava em 8,6, ainda liderando o ranking.

Entre 2005 e 2010, o Espírito Santo liderava os índices de homicídios de mulheres negras e apresentava um crescimento acelerado no encarceramento feminino, sobretudo de mulheres negras. Na Figura 1, observa-se que a taxa média de crescimento anual do aprisionamento desse grupo foi de aproximadamente 18% ao ano durante o período da Campanha Contra as Violações no Sistema Prisional entre 2005 e 2010. A mobilização foi liderada por organizações de direitos humanos entre 2003 e 2010, com o objetivo de denunciar e combater as graves violações de direitos humanos nos presídios estaduais (Carlos, 2021).

Entre 2005 e 2009, o crescimento foi progressivo, com aumentos constantes a cada ano. No entanto, entre 2009 e 2010, houve uma queda acentuada de -21,18%, interrompendo a tendência de alta observada nos anos anteriores.

Esse quadro evidencia que, ao mesmo tempo em que as mulheres negras eram as principais vítimas da violência de gênero, também se tornavam alvo preferencial das políticas de encarceramento. Esse período correspondeu também à Campanha Contra as Violações no Sistema Prisional (2004-2010) e ao aumento das denúncias de violações nos presídios capixabas entre 2006 e 2010 (CEDH, 2011a). O cenário ocorreu durante o governo de Paulo Hartung, marcado por uma política de encarceramento massivo da população majoritariamente negra e pobre. A associação entre a expansão do cárcere e a criminalização de grupos marginalizados foi caracterizado como “farra do aprisionamento”, referindo às políticas públicas que, ao invés de promoverem soluções sociais e estruturais para enfrentar as desigualdades e a violência, recorrem ao encarceramento em massa, transformando as penitenciárias em verdadeiros depósitos de indesejáveis (Alves, 2018).

2.3 LEI DE DROGAS E FEMINIZAÇÃO DA PUNIÇÃO

O gráfico 2 (Figura 2) apresenta a relação de mulheres encarceradas pelos crimes de Tráfico de Entorpecentes (Lei 6368/76 Art 12). Os relatórios do Infopen não fazem recorte de raça nesse indicador.

Figura 2. Comparativo entre a quantidade de mulheres presas por tráfico de entorpecentes e o total de mulheres presas (2005–2015)

a

Fonte. Dados retirados da Senappen.

No gráfico, os dados referentes às mulheres presas por tráfico de entorpecentes, representadas pela cor azul, mostram uma proporção expressiva em relação ao total de mulheres presas, simbolizado pela cor cinza, ao longo de todos os anos analisados. Observa-se que, em 2005, 249 mulheres estavam presas por tráfico, correspondendo a aproximadamente 63% do total de 395 mulheres encarceradas naquele ano. Entre 2006 e 2009, esse percentual manteve-se elevado, chegando a 729 mulheres em 2009, em um total de 1.095.

A partir de 2010, apesar de pequenas oscilações, o número absoluto de mulheres presas por tráfico permanece relevante, variando entre 651 (2010) e 667 (2011), enquanto o total de mulheres presas nesse período oscila entre 870 e 852, indicando que o tráfico continua sendo um fator central no encarceramento feminino. O ano de 2012 apresenta o maior total de mulheres presas, 1.343, com 786 delas encarceradas por tráfico, demonstrando um aumento tanto no número total quanto na proporção de mulheres presas por essa atividade.

Nos anos seguintes, de 2013 a 2015, verifica-se uma ligeira redução no número de mulheres presas por tráfico: 704 em 2014 e 534 em 2015, acompanhando a diminuição no total de mulheres presas em 2014, mas contrastando com o aumento para 1.140 mulheres em 2015. Esses dados sugerem que, mesmo com pequenas variações, o tráfico de entorpecentes permanece como o principal motivo de encarceramento feminino no período analisado.

O art. 28, §2º da Lei nº 11.343/2006 determina que o juiz considere a quantidade e a natureza da droga, o contexto social, as condições da apreensão e os antecedentes do indivíduo para definir se o porte é para consumo pessoal (Brasil, 2006). A ausência de critérios objetivos abre espaço para interpretações subjetivas e

seletivas, atravessadas por estigmas raciais, de gênero e de classe. Mulheres negras e pobres acabam mais expostas a enquadramentos como traficantes, mesmo quando envolvidas com pequenas quantidades. Esse processo sustenta a seletividade penal e impulsiona o encarceramento de mulheres em maior situação de vulnerabilidade social, contribuindo para o fenômeno do superencarceramento (Borges, 2019).

A ideia da feminização da punição evidencia que, no tráfico de drogas, a maioria das mulheres ocupa funções secundárias, como transporte e pequenas vendas — muitas vezes sendo usuárias e raramente exercendo funções de gerência (Alves, 2018).

A Lei nº 11.343/2006 está inserida no contexto da chamada "Guerra às Drogas", expressão utilizada para designar a intensificação das políticas de repressão ao tráfico e ao consumo de entorpecentes. A aplicação da lei incide de forma mais severa sobre grupos específicos, sobretudo entre produtores, comerciantes e consumidores inseridos em contextos de maior vulnerabilidade social, os quais acabam sendo construídos como os verdadeiros "inimigos" dessa guerra (Karam, 2013). No caso das mulheres, o tráfico de drogas constitui um dos principais fatores de encarceramento, cujas motivações estão associadas a vulnerabilidades sociais, à necessidade de sustentar os filhos e a família, à desestruturação familiar, além de experiências de violência e abuso doméstico-sexual (Borges, 2019).

CONCLUSÃO

O estudo sobre o encarceramento de mulheres negras no Espírito Santo entre 2005 e 2015 evidencia que o fenômeno não pode ser compreendido de maneira isolada, mas sim como resultado de uma trama complexa de desigualdades históricas,

raciais, de gênero e socioeconômicas. Os dados analisados demonstram que o aumento do encarceramento feminino no estado não é neutro: as mulheres negras constituem a maioria da população prisional, refletindo a seletividade estrutural do sistema penal brasileiro, herdeiro de práticas e lógicas coloniais de punição e controle social.

As políticas públicas, sobretudo a Lei nº 11.343/2006, voltada para a repressão do tráfico de drogas, reforçam a criminalização de grupos socialmente vulneráveis, sendo aplicada de maneira mais rigorosa sobre mulheres negras, pobres e periféricas. A análise quantitativa evidencia que, mesmo em situações de crimes de menor potencial ofensivo, como o porte de pequenas quantidades de drogas, estas mulheres acabam sendo enquadradas como traficantes, refletindo uma interseção entre racismo, sexismo e pobreza. Ao mesmo tempo, a análise qualitativa histórica demonstra que essas desigualdades possuem raízes profundas na colonialidade do sistema penal, em que o corpo negro sempre foi visto como alvo de controle, punição e exploração.

Verificou-se que a forma de coleta e categorização dos dados oficiais, muitas vezes marcada pelo apagamento racial, contribui para a invisibilização das desigualdades no encarceramento feminino, dificultando a implementação de políticas públicas que atendam de forma efetiva a essa população. O conceito de feminização da punição mostra como o sistema penal recai de maneira desproporcional sobre mulheres negras, que ocupam papéis secundários no tráfico, mas recebem punições severas e prolongadas, perpetuando a vulnerabilidade histórica e social que atravessa suas vidas.

Compreender o encarceramento de mulheres negras no Espírito Santo exige olhar para a relação entre gênero, raça e classe,

reconhecendo que o encarceramento em massa não é apenas uma resposta à criminalidade, mas um reflexo de um sistema estruturalmente desigual. Este estudo contribui para a reflexão crítica sobre a necessidade de políticas públicas que rompam com a lógica punitiva seletiva, promovam a equidade racial e de gênero, e ofereçam alternativas reais de proteção social, rompendo com o ciclo histórico de marginalização e punição que ainda marca a vida de mulheres negras no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALVES, Dina. Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana. *Revista CS*, n. 24, p. 97-120, set./dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i24.2709>.

ANGOTTI, Bruna; SALLA, Fernando. Apontamentos para uma história dos presídios de mulheres no Brasil. *Revista de Historia de las Prisiones*, n. 6, enero-junio 2018. Disponível em: https://www.revistadeprisiones.com/wp-content/uploads/2018/06/1_Angotti_Salla.pdf. Acesso em: 01 outubro 2025.

BRASIL. Código Criminal do Império. Lei de 16 de dezembro de 1830. Art. 60. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 29 ago. 2025.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988.

BRASIL. Grupo de Trabalho Interministerial. Reorganização e reformulação do sistema prisional feminino: relatório final. Brasília,

2007. Disponível em:
https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/relatorio_final_reorganizacao_prisional_feminino.pdf. Acesso em: 29 ago. 2025.

BRASIL. Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 ago. 2006.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 21 jul. 2010.

BRASIL. Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011. Regula o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do art. 5º, no inciso II do § 3º do art. 37 e no § 2º do art. 216 da Constituição Federal. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 18 nov. 2011.

CARLOS, Euzeneia. Movimentos sociais e políticas públicas: consequências na Política Nacional de Direitos Humanos. Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 64, n. 4, p. 202-223, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/dados.2021.64.4.248>.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano. 2003. Cap. 7. p. 49-58.

CEDH. Conselho Estadual de Direitos Humanos. Cartilha 15 anos em revista. Vitória: CEDH, 2011.

DAVIS, Angela. Estarão as Prisões Obsoletas? Tradução: Marina Vargas. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

FLEURY, Daniely Roberta dos Reis; RIBEIRO, Ludmila; OLIVEIRA, Valéria Cristina. O apagamento racial nas estatísticas criminais. In: LIMA, Renato Sérgio de (ed.). Estatísticas de Segurança Pública: produção e uso de dados criminais no Brasil. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022. p. 146-165.

Governo do Estado do Espírito Santo. Secretaria de Estado da Justiça (SEJUS). Plano Estadual de Atenção às Mulheres Privadas de Liberdade e Egressas do Sistema Prisional – Triênio 2024/2027. Vitória: SEJUS, 2024. Instituído pela Portaria SEJUS nº 2062-S, de 5 dez. 2024. Disponível em: <https://sejus.es.gov.br/Media/Sejus/Arquivos%20PDF/1_ES_Plano_Mulheres_2024-2027.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2025.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). Atlas da Violência 2017. Rio de Janeiro: IPEA; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/2898-atlasdaviolencia2017completo.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2025.

KARAM, Maria Lúcia. Proibição às drogas e violação a direitos fundamentais. Revista Brasileira de Estudos Constitucionais, Belo Horizonte, n. 25, jan./abr. 2013. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/6402>. Acesso em: 27 ago. 2025.

LIMA, Fernanda da Silva; JEREMIAS, Jéssica Domiciano Cardoso; FERRAZZO, Débora. Como gênero e raça estruturam o sistema prisional: Diálogos com Angela Davis sobre racismo e sexismo no controle punitivo brasileiro. Rev. Direito e Práx., Rio de Janeiro, Vol. 15, N. 2, 2024, p. 1-

29. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rdp/a/F8L7VQ6hndHQvFpnkqR4bKd/?lang=pt>.
Acesso em: 01 de outubro de 2025.

RIBEIRO JUNIOR, H. As políticas prisionais capixabas, a criminalização seletiva e as violações aos direitos humanos. 2013. Disponível em:
<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=3eebaed369eb3ae3>.
Acesso em: 20 ago. 202

MEMÓRIAS INSURGENTES E CORPOS SILENCIADOS EM OS TRANSPARENTES, DE ONDJAKI

Gabrielle Regina Brasil de Souza

INTRODUÇÃO

A literatura africana de língua portuguesa desempenha, desde suas origens, um papel social e político significativo, funcionando como espaço de preservação de memórias marginalizadas e instrumento de resistência simbólica. Nesse contexto, o romance *Os Transparentes* (2013), de Ondjaki, exemplifica essa função ao dar voz a personagens que, à primeira vista, poderiam ser considerados irrelevantes, mas que carregam experiências essenciais sobre a cidade de Luanda e suas tensões sociais. O estudo se propõe a analisar como a obra articula memória, resistência e pertencimento, evidenciando o poder da palavra e a presença simbólica de corpos historicamente invisibilizados.

O objetivo geral desta pesquisa é compreender de que maneira *Os Transparentes* constrói vozes subalternas, revelando relações de poder, espaço e corporeidade, enquanto instrumento de resistência ética e social. Os objetivos específicos incluem: identificar estratégias narrativas que permitem a visibilidade das personagens; analisar a cidade de Luanda como cidade-corpo e território de memórias; discutir a presença da biopolítica e da marginalização social na obra; e examinar a corporeidade dos personagens como manifestação de resistência cotidiana.

A metodologia adotada é qualitativa, baseada na análise literária do romance combinada com abordagem teórica sobre

literatura africana, estudos urbanos e biopolítica. A leitura interpretativa enfatiza trechos significativos, relacionando-os com conceitos de autores como Michel Foucault, Achille Mbembe, Sara Ahmed, Bourdieu, Ricoeur e Lefebvre, permitindo compreender como a narrativa transforma a experiência urbana e social em memória literária. A pesquisa também valoriza a oralidade e a polifonia presentes no texto, reconhecendo sua função de preservação de experiências históricas e culturais subalternas.

A justificativa desta pesquisa reside na importância de compreender a literatura africana contemporânea como mecanismo de resistência simbólica, capaz de dar visibilidade a sujeitos marginalizados e afirmar identidades historicamente apagadas. Os Transparentes evidencia como a palavra, o humor, a oralidade e a sensibilidade narrativa constroem uma esfera de insurgência contra opressões sociais e históricas, permitindo que memórias individuais e coletivas resistam ao esquecimento. A obra, assim, transcende o registro literário para atuar como instrumento ético de presença e reconhecimento social.

A cidade de Luanda, representada no romance, assume o papel de cidade-corpo, espaço sensível em que os corpos dos moradores são moldados pela precariedade urbana, mas também tornam-se agentes de resistência. O prédio do Largo da Maianga funciona como microcosmo da sociedade angolana, concentrando tensões históricas, afetivas e políticas, ao mesmo tempo em que evidencia a translucidez corporal dos personagens — corpos visíveis e invisíveis simultaneamente, submetidos à biopolítica, mas preservando memória, afetos e presença ética. Esse enfoque permite compreender a inter-relação entre espaço urbano, corporeidade e experiência social na literatura contemporânea.

Por fim, esta introdução estabelece o caminho para a análise de como *Os Transparentes* articula memória, corpo e palavra como instrumentos de resistência. Ao explorar a centralidade da voz e a polifonia narrativa, o estudo pretende mostrar que a literatura africana contemporânea não apenas narra, mas atua na construção de pertencimento e visibilidade, evidenciando que, mesmo diante da marginalização, os corpos e as vozes encontram formas de afirmar sua presença e humanidade.

VOZES DO PRÉDIO: A PALAVRA COMO RESISTÊNCIA NA ÁFRICA CONTEMPORÂNEA

A literatura africana de língua portuguesa assume desde sua origem um papel social e político, funcionando como espaço de preservação de memórias marginalizadas e como instrumento de resistência simbólica. Macêdo (2008, p. 27) destaca que a escrita angolana “representa uma esfera de luta simbólica, capaz de narrar experiências silenciadas e criar pontos de insurgência contra a opressão histórica”. Em *Os Transparentes*, Ondjaki exemplifica essa função ao dar voz a personagens que, à primeira vista, poderiam ser considerados irrelevantes, mas que carregam memórias essenciais sobre a cidade e suas tensões sociais.

Ondjaki inscreve-se nessa tradição ao construir, em *Os Transparentes* (2013), uma narrativa que dá centralidade às vozes subalternas, àqueles sujeitos que habitam a margem do discurso hegemônico. O autor escreve a partir da cidade de Luanda, espaço onde as contradições sociais se materializam, mas também onde floresce uma linguagem própria, marcada por oralidade, humor e lirismo. O prédio em torno do qual se estrutura o romance funciona como microcosmo da sociedade angolana, condensando em suas paredes as tensões históricas, políticas e afetivas do país.

Essa multiplicidade de vozes revela o caráter polifônico da narrativa. Bakhtin (1992, p. 88) define a polifonia como o encontro de vozes sociais diversas que convivem em um mesmo discurso, preservando suas diferenças. Em *Os Transparentes*, Ondjaki não busca uma unidade de sentido, mas a coexistência do diverso: o narrador, o radialista, a AvóKunjikise, o Odonato, a MariaComForça, o repórter, o Presidente. Essa estrutura reflete a complexidade da nação angolana, marcada por fragmentações históricas e identitárias, mas sustentada pela força da palavra.

A oralidade, elemento fundante das culturas africanas, reaparece no romance como marca de resistência e de reapropriação da língua. Como defende Inocência Mata (2010, p. 49), “a oralidade nas literaturas africanas não é apenas um traço formal, mas uma prática política que reinsere o sujeito africano na sua própria história”. Ondjaki preserva a musicalidade do português angolano, incorporando expressões populares, ditos, provérbios e inflexões linguísticas que dão autenticidade ao discurso e reafirmam o valor da voz como instrumento de memória e de poder.

A centralidade da palavra em *Os Transparentes* revela o poder da narrativa como instrumento de resistência frente às opressões sociais e históricas. Ao dar voz aos moradores do prédio do Largo da Maianga, o romance cria um espaço de escuta e registro das experiências subalternas, permitindo que memórias invisibilizadas ganhem forma. Segundo Macêdo (2008, p. 27), a literatura angolana funciona como “esfera de luta simbólica, capaz de narrar experiências silenciadas e criar pontos de insurgência contra a opressão histórica”. Essa insurgência manifesta-se na oralidade, no humor e na sensibilidade com que cada personagem constrói sua presença no mundo.

O prédio, em si, constitui um microcosmo da sociedade angolana. Nele convergem vozes diversas — desde Odonato, MariaComForça e Amarelinha, até o repórter e o radialista — cada uma trazendo perspectivas distintas sobre a vida urbana. Bakhtin (1992, p. 88) conceitua a polifonia como o encontro de múltiplas vozes sociais em um mesmo discurso, mantendo sua diferença e autonomia. Nesse sentido, o romance não busca a homogeneização, mas valoriza a coexistência de narrativas distintas, refletindo a complexidade de uma sociedade marcada por desigualdades e fragmentações.

A oralidade desempenha papel crucial como mecanismo de resistência cultural. Inocência Mata (2010, p. 49) afirma que “a oralidade nas literaturas africanas não é apenas um traço formal, mas uma prática política que reinsere o sujeito africano na sua própria história”. No romance, os diálogos cotidianos, as gírias, os provérbios e as canções popularizam a linguagem literária e reconstroem uma memória coletiva que contraria o silêncio imposto pelo poder hegemônico.

OS TRANSPARENTES E A CIDADE-CORPO: LUANDA COMO TERRITÓRIO DE MEMÓRIAS

A cidade de Luanda, em *Os Transparentes*, não se limita ao papel de cenário: ela é um organismo vivo, pulsante, que respira, adoece e recorda. Ondjaki constrói uma Luanda-corpo, cuja carne é feita de concreto, poeira e vozes. Como afirma Paviani (2009, p. 41), “a cidade é o reflexo do corpo coletivo de uma sociedade, espaço de sedimentação de memórias e práticas cotidianas”. Nesse sentido, o prédio do Largo da Maianga constitui uma miniatura simbólica da cidade, revelando suas desigualdades e potências.

A Luanda que Ondjaki recria é atravessada pela tensão entre o moderno e o ruinoso, entre o luxo emergente e a precariedade cotidiana. Essa ambiguidade aparece logo nas descrições do narrador: “os prédios cresciam ao lado das ruínas como se disputassem a atenção dos vivos” (ONDJAKI, 2013, p. 47). Essa coexistência de temporalidades mostra uma cidade em transição, que tenta esconder suas feridas sem jamais conseguir apagá-las. Benjamin (1987, p. 227) observa que as cidades modernas são “espaços saturados de resíduos do tempo”, e é justamente nesses resíduos que a ficção de Ondjaki encontra sua matéria poética.

O conceito de cidade-corpo, portanto, permite compreender Luanda como um território sensível. Ahmed (2017, p. 142) defende que o espaço urbano é “afetivo”, pois os corpos o moldam e são moldados por ele. Em *Os Transparentes*, essa reciprocidade se revela nas caminhadas de Amarelinha, que atravessa mercados, becos e transportes coletivos, carregando em seu corpo as marcas da cidade. O suor, a fome e a esperança tornam-se, nela, inscrições urbanas.

Ondjaki apresenta também a perspectiva de Odonato, cuja transparência literal simboliza o apagamento dos sujeitos pobres no tecido urbano. Quando ele afirma: “não somos transparentes por não comer... somos transparentes porque somos pobres” (ONDJAKI, 2013, p. 128), o autor denuncia a biopolítica da exclusão. Michel Foucault (1979, p. 143) descreve a biopolítica como o poder que “faz viver e deixa morrer”, controlando quais vidas são visíveis. Odonato, tornado invisível, é o corpo que a cidade recusa — mas cuja ausência revela o funcionamento do poder.

O prédio, com suas rachaduras, encarna a metáfora do país e da cidade. Cada fissura é também uma lembrança, um vestígio das

guerras e desigualdades que atravessam o espaço urbano. Lefebvre (1991, p. 34) explica que o espaço é socialmente produzido, sendo “ao mesmo tempo resultado e instrumento de relações sociais”. Assim, quando o edifício começa a ruir, Ondjaki não descreve apenas um colapso material, mas o desmoronamento simbólico de uma cidade incapaz de sustentar seus próprios habitantes.

A rádio comunitária, recorrente no romance, é outro corpo simbólico de Luanda — ela pulsa como um coração que tenta manter viva a circulação da palavra. O repórter, ao tentar denunciar injustiças e desaparecimentos, transforma-se em mediador entre o visível e o invisível. Quando é censurado, percebe-se o controle estatal sobre a narrativa da cidade. A tentativa de silenciamento reforça a ideia de que, como defende Santos (2010, p. 32), “há uma sociologia das ausências, isto é, processos de invisibilização que eliminam experiências e saberes subalternos”.

Há, no entanto, resistência nas brechas. O humor e a solidariedade entre os moradores funcionam como mecanismos de sobrevivência. Em uma das passagens mais simbólicas, os vizinhos se unem para salvar objetos e lembranças quando o prédio ameaça ruir. A cena lembra o que Ricoeur (2007, p. 86) chama de “memória partilhada”, aquela que nasce do entrelaçamento das experiências individuais. O gesto de resguardar pequenas lembranças — uma panela, uma foto, uma cadeira — transforma-se em ato político contra o esquecimento.

Luanda, portanto, é uma cidade-memória: cada rua, cada som de mercado, cada prédio desabando guarda uma narrativa. Néstor García Canclini (2008, p. 71) argumenta que as cidades latino-americanas — e, por extensão, as africanas — são “territórios híbridos onde o passado e o presente se superpõem como camadas

arqueológicas”. Em Ondjaki, a modernização não apaga o passado; ao contrário, o faz emergir entre os escombros.

Um dos momentos mais marcantes é o incêndio do prédio, quando as chamas revelam o limite entre o corpo e o espaço. O fogo devora paredes, mas também revela solidariedades — os personagens se ajudam, gritam nomes, resgatam memórias. A tragédia funciona como purificação simbólica, um batismo de cinzas. Como lembra Bachelard (1989, p. 97), “o fogo é o mais íntimo dos elementos, aquele que transforma a substância em lembrança”. Em Luanda, o fogo consome a ruína, mas também a ilumina.

Ao fim, Luanda é o corpo coletivo de uma nação que tenta reconfigurar-se após o trauma histórico. O romance de Ondjaki transforma o espaço urbano em espelho das contradições de Angola — suas dores e esperanças, suas faltas e potências. A cidade-corpo é, assim, o lugar onde a memória se encarna e o pertencimento se reinventa.

CORPOS TRANSLÚCIDOS: ENTRE O SILÊNCIO E A PRESENÇA

A biopolítica, conceito desenvolvido por Michel Foucault, refere-se às estratégias e mecanismos por meio dos quais o poder moderno regula a vida dos indivíduos, determinando quais vidas são valorizadas e quais são descartadas. Em *Os Transparentes*, Ondjaki ilustra essa dinâmica ao apresentar Odonato, um homem cuja existência se torna cada vez mais invisível para a sociedade. A frase “não somos transparentes por não comer... nós somos transparentes porque somos pobres” (ONDJAKI, 2013, p. 128) sintetiza essa condição de marginalização social e política.

Odonato representa o efeito mais explícito da biopolítica urbana: ele existe fisicamente, mas é sistematicamente desconsiderado pelas instituições e pelos vizinhos, mostrando como a pobreza produz invisibilidade social. Mbembe (2003, p. 48) aponta que “a biopolítica define zonas de exposição e abandono, fazendo viver alguns e deixando morrer outros”, e Ondjaki dramatiza essa exclusão em cada andar do prédio, transformando o cotidiano em narrativa da marginalização.

Além de Odonato, outros moradores do prédio revelam como o biopoder se manifesta de maneiras sutis e materiais. A personagem Amarelinha, por exemplo, atravessa mercados, ruas e transportes coletivos carregando seu corpo marcado pela fome, pelo calor e pela tensão urbana, tornando-se um veículo vivo de memórias e afetos da cidade:

Os corpos carregam e respondem às tensões do espaço social. Cada passo nas ruas quentes, cada subida pelos degraus quebrados, cada respiração no mercado abarrotado é um registro vivo da precariedade, da fome e da esperança. Mesmo quando invisíveis para o poder, os corpos marcam o espaço com sua presença, criando resistências silenciosas e éticas (Ahmed, 2017, p. 153).

O corpo de Amarelinha, assim, torna-se um mediador entre a experiência urbana e a memória coletiva, evidenciando que a biopolítica não age apenas sobre corpos isolados, mas sobre a materialidade cotidiana do espaço urbano, produzindo vulnerabilidade e, ao mesmo tempo, gestos de resistência ética e afetiva.

A translucidez corporal também se manifesta na AvóKunjikise, cujo corpo envelhecido é frágil, mas cuja memória atua como resistência simbólica à biopolítica da invisibilidade. Ela

registra e compartilha histórias da infância, da guerra e do bairro, garantindo que a memória coletiva sobreviva mesmo quando os corpos físicos se tornam ignorados. Ricoeur (2004, p. 93) defende que a memória narrativa é ética, pois reconstrói vidas e garante presença simbólica; Em *Os Transparentes* essa ideia é exemplificada, mostrando que a invisibilidade material não apaga a agência do sujeito que narra.

A figura do jornalista no romance evidencia a tensão entre visibilidade e biopoder. Ao registrar os moradores do prédio, ele cria uma instância de reconhecimento temporário, mas seletivo. A visibilidade que o repórter proporciona não transforma a vida social dos personagens, apenas os torna visíveis em uma narrativa externa. Bourdieu (1998, p. 46) ressalta que a visibilidade social depende de quem detém o poder de nomear, e Ondjaki dramatiza essa desigualdade simbólica: o jornalista decide quais histórias circular, expondo alguns corpos e omitindo outros.

O prédio, com escadas quebradas, corredores estreitos e elevadores inoperantes, funciona como instrumento do biopoder. Lefebvre (2003, p. 67) lembra que “o espaço urbano é socialmente produzido e inscrito nos corpos”; Ondjaki mostra como a arquitetura precária transforma os corpos, molda seus gestos e impõe limites, tornando-os translúcidos. A cidade regula a vida não apenas pela lei, mas pela materialidade do espaço, impondo vulnerabilidade e invisibilidade.

Por fim, Ondjaki demonstra que corpos translúcidos são visíveis e invisíveis simultaneamente: sujeitos marginalizados sofrem o efeito da biopolítica, mas preservam presença ética, memória e afetos. A translucidez, portanto, não é passividade; é resistência cotidiana e afirmação de humanidade. A narrativa mostra que a cidade, embora regulada pelo biopoder, não consegue

apagar completamente a presença simbólica e ética de seus moradores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O romance *Os Transparentes* revela a força da literatura africana de língua portuguesa como instrumento de resistência simbólica e de preservação da memória coletiva. Ao centralizar as vozes subalternas que habitam o prédio do Largo da Maianga, a narrativa evidencia que a literatura pode dar visibilidade àqueles que, na realidade urbana, são marginalizados e esquecidos. A polifonia presente no texto, articulada entre narrador, moradores e repórteres, permite que experiências diversas coexistam, mostrando que a memória e a identidade de uma cidade não podem ser reduzidas a uma narrativa única.

A construção de Luanda como cidade-corpo reforça a compreensão do espaço urbano como organismo vivo, atravessado por desigualdades, afetos e memórias históricas. Cada fissura, cada ruína e cada gesto cotidiano dos personagens funcionam como registro material e simbólico da exclusão e da resistência, revelando que os corpos, mesmo invisíveis para o poder, mantêm presença ética e memória histórica. A relação entre biopolítica e visibilidade, exemplificada por Odonato e outros moradores, demonstra como o poder regula a vida, mas também evidencia que a resistência se manifesta nos pequenos atos de cuidado, memória e solidariedade.

O corpo emerge como elemento central na narrativa, sendo tanto alvo quanto instrumento da biopolítica. Os personagens carregam em si a materialidade da cidade — calor, fome, suor, fragilidade e força — e transformam suas vivências em gestos de resistência. A translucidez corporal de Odonato, a mobilidade de Amarelinha e a memória da AvóKunjikise mostram que, mesmo

sob condições de invisibilidade social, o corpo é um espaço de experiência, memória e agência. Assim, a corporeidade se torna linguagem ética e política, conectando indivíduos, comunidade e cidade.

A oralidade e o humor presentes no romance funcionam como instrumentos de insurgência cultural, permitindo que os sujeitos subalternos construam narrativas próprias e preservem sua história coletiva. A resistência se faz tanto na preservação das memórias individuais quanto na criação de vínculos comunitários, reafirmando que a palavra é, em si, um espaço de luta simbólica.

Por fim, *Os Transparentes* demonstra que a literatura tem o poder de transformar o espaço urbano em território de memória e pertencimento, revelando tensões sociais e afetivas que, de outra forma, permaneceriam invisíveis. Ao tornar visíveis os corpos translúcidos, a obra afirma que a marginalidade não anula a agência, a humanidade ou a capacidade de resistência dos indivíduos, tornando a narrativa de Ondjaki um espaço de reflexão ética e política sobre o presente angolano.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agência do governo federal responsável pelo fomento e apoio à pós-graduação no Brasil, pelo apoio financeiro à pesquisa e pela concessão da bolsa de estudos de aluna de mestrado.

REFERÊNCIAS

AHMED, S. **Cultura afetiva: corpos, espaços e memórias**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BENJAMIN, W. **Passagens**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: Volume 1 – A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MACÊDO, T. **Literaturas africanas de língua portuguesa: memória e resistência**. Lisboa: Caminho, 2008.

MATA, I. **Oralidade e literatura africana contemporânea**. Luanda: Instituto Cultural, 2010.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2003.

ONDJAKI. **Os Transparentes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PAVIANI, A. **Cidade, corpo e memória: abordagens urbanas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

RICOEUR, P. **Memória, história, esquecimento.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SANTOS, B. de S. **A sociologia das ausências.** Coimbra: Almedina, 2010.

IMPLEMENTAÇÃO DA LEI 10.639/2003 NA EDUCAÇÃO DO CAMPO: A EXPERIÊNCIA DA ESCOLA JOSÉ FIDELIS DE MOURA (CE)

Daniel Carneiro Mendes

Victor Souza Jorqueira

INTRODUÇÃO

A partir do início do século XXI, vivenciamos um momento singular com a inserção do debate sobre as questões étnico-raciais nas escolas públicas e privadas do Brasil, impulsionado pela Lei de número 10.639/2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação e impôs à obrigatoriedade do ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira no país. A Lei possibilita a construção de um currículo que amplia e diversifica o olhar sobre o povo brasileiro, inserindo o negro como protagonista na história e na cultura local.

Diante dessas reflexões, buscaremos, no presente trabalho, abordar como a Lei nº 10.639/2003 tem sido implementada na Educação do Campo, mais especificamente na Escola Profissional do Campo José Fidelis de Moura, localizada no município de Santana do Acaraú, no estado do Ceará. Para isso, utilizou-se, em parceria com o Coletivo Fórum de Negros e Negras de Sobral, o método do Letramento Racial — uma prática que consiste em reeducar racialmente um determinado público.

Sobre a Educação do Campo, entende-se como uma concepção que vem sendo forjada relacionada com a construção de um projeto popular para a agricultura brasileira, articulado a um novo projeto de nação soberana e justa.

A pesquisa segue o método qualitativo, partindo de entrevistas semiestruturadas realizadas no seio da escola profissional do campo José Fidelis de Moura. Os entrevistados são sujeitos que constituem e colaboram com a instituição de ensino, como a diretora da escola, educandos, educadores e o presidente da Associação de Assentados.

O referencial teórico desenvolveu-se a partir da leitura de autores que vem trabalhando sobre a Educação do Campo e as relações étnico-raciais, tais como Almeida, 2019; Caldart, 2004; Diniz, 2009; e Davis, 2016.

Por fim, a pesquisa apurou que a Educação do Campo enquanto modalidade de ensino, na José Fidelis, vem avançando em métodos perenes que facilitam o debate sobre as questões étnico-raciais na comunidade escolar, envolvendo não somente os educandos, mas também educadores, funcionários e os familiares dos estudantes.

DESENVOLVIMENTO

A proposta de uma educação voltada para as relações étnico-raciais emerge a partir das reflexões e reivindicações de movimentos sociais negros e de pesquisadores da área, os quais identificam a escola como um dos primeiros espaços em que o sujeito negro vivencia o racismo enquanto experiência concreta. Nesse contexto, por meio de lutas históricas, homens e mulheres negras empenharam-se na consolidação de um marco legal que colocasse em evidência as questões raciais no âmbito escolar.

Como resultado dessas mobilizações, em 2003, ocorreu a promulgação da Lei nº 10.639, fruto da articulação entre os poderes Executivo e Legislativo. Essa legislação alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 — que estabelece as Diretrizes e Bases da

Educação Nacional — para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”.

Essa legislação visa exclusivamente sobre como as escolas públicas e privadas, do campo e da cidade, devem se comportar frente as questões étnico-raciais. Ora, como no currículo e no cotidiano escolar, educadores, educandos e funcionários devem vivenciar essa realidade. A Lei expõe nos artigos 26-A, 79-A e 79-B que:

Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura AfroBrasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. (Brasil, 2003).

O termo “obrigação” gera uma análise crítica e preocupante da realidade brasileira, seja no passado ou no presente, quando nos voltamos para o racismo estrutural nas escolas. Porquanto, fica nítido o quão desafiante é explanar, em sala e no cotidiano das escolas, de forma perene, um assunto que custa tão caro à vida de crianças, jovens e adolescentes negros brasileiros. Obrigar significa “estar adstrita, isto é, ter um dever para com o outro. A realização do dever requer cuidado, porquanto pode gerar punição.” (Diário da República, 2024).

A obrigação da Lei pode ser considerada como um marcador punitivo que consiste na negação em relação ao racismo, escamoteado por estratégias que tem por objetivo impedir os negros de lutarem por seus direitos, segundo o professor Florestan Fernandes ‘o brasileiro não evita, mas tem vergonha de ser preconceituoso.’ Diferente de outros países, como nos Estados Unidos, onde o racismo é genético, em outras palavras, se você possui ascendência negra até a quarta geração, mesmo sendo branco, será considerado e discriminado enquanto negro. (Davis, 2016, p. 40).

No Brasil, diferente da maior potência econômica mundial, o racismo é amplamente velado em todas as instituições, inclusive nas escolas. A falta de reflexão sobre o racismo estrutural ao longo dos séculos, fez com que os brasileiros acreditassem que em nenhum momento de suas vidas foram ou serão racistas, mesmo o sendo, ao fazerem piadas criminosas e se defenderem explicando serem estas simples “brincadeiras” ou que as religiões de matrizes africanas são perigosas ou se determinam a fazer o mal as pessoas e por isso o negro sofre no Brasil, já que está determinado pela vontade de Deus, em consequência dos seus atos, como mostra o relato a seguir de um dos educandos da José Fidelis.

Cara, eu acredito que o mundo é porque é devido Deus, né? Todo mundo erra nessa vida, branco, preto, amarelo. Meu fi, tem muito negro que é coisa ruim, que faz macumba pra destruir, pro mal, então é por isso que esse povo sofre tanto. Se Deus quer assim, o que é que a gente pode fazer, né? Rezar muito pra que isso não atinja a gente. (20/01/2023)²

² Entrevista realizado no dia 20 de janeiro de 2023.

Dessa forma, podemos analisar como a mentalidade também pode estar voltada para um imaginário religioso preconceituoso. Assim, obrigar o sistema de ensino a adicionar ao seu currículo os conteúdos indicados pela Lei 10.639/2003, é inserir uma ampla gama de conhecimento acerca da contribuição da matriz afro-brasileira, para as diversas áreas da sociedade, não apenas para alguns aspectos.

Dessa forma, criar um meio legal, se fez necessário para que as instituições realmente realizem essa inserção pedagógica da História e Cultura afro-brasileira, já que livremente raras seriam as instituições que se disponibilizariam a trazer tal debate formativo, pois o mito da democracia racial ainda é uma realidade existente para boa parte dos brasileiros.

O mito da democracia racial foi uma ideia construída no século passado com o objetivo de camuflar o racismo estrutural presente no país. Para tanto, utilizou-se a mudança de narrativa como meio de sustentação, por meio da propagação de informações inverídicas.

Em outras palavras, mesmo diante de um conjunto expressivo de dados estatísticos e evidências visuais que comprovavam a existência da disparidade social entre negros e brancos, ainda assim era possível, segundo essa concepção, a negação dessa realidade.

Com isso, intelectuais eram contratados para disseminar informações falsas, como foi o caso de Gilberto Freyre, amplamente conhecido pela obra *Casa-Grande e Senzala*, publicada em 1933. O principal objetivo desse projeto era construir a imagem de um país livre de contradições raciais, onde negros, indígenas e brancos viveriam em perfeita harmonia. Dessa forma, buscava-se ampliar a abertura para investimentos internacionais,

promovendo a ideia de que o Brasil era um exemplo de equilíbrio racial.

Todavia, é necessário afirmar que essa realidade não passa de uma falácia criminosa. A população negra no Brasil representa o contingente populacional com os maiores índices estatísticos de desigualdade social. Isso é fruto da negação do processo de reparação histórica e social para negros e negras após o período da escravidão. Os governantes da época, de forma proposital, dificultaram a implementação de ações e políticas públicas que visassem a essa reparação.

Um exemplo disso foi a criação da Lei de Terras, de 1850, que restringia o acesso à terra apenas àqueles que pudessem comprá-la. Naquele período, apenas pessoas brancas detinham poder aquisitivo suficiente, o que excluía negros e indígenas, relegando-os à marginalidade.

Vale ressaltar que, ainda hoje, é preciso ter cautela em relação ao mito da democracia racial; portanto, enquanto projeto, ainda há quem o defenda e propague. Bárbara Carine nos lembra:

Esse mito se fortalece na medida em que se constrói, com base nas teses do Lombroso e de diversos outros eugenistas, a estratégia de genocídio negro pautada na miscigenação racial. Fora os estupros ocorridos na casa grande, o processo de miscigenação contou com pessoas brancas de condição social desfavorecida, que eram trazidas para o Brasil, tendo garantias de terras e moradia, com o intuito que se relacionassem afetiva e sexualmente com pessoas negras, visando ao embranquecimento da nação. A meta era que no ano de 2012 não existissem mais pessoas negras no Brasil (felizmente estamos aqui para rir na cara da história). (Pinheiro, 2023, p; 52).

Após mais de 300 anos de escravidão e uma negação contínua do racismo estrutural na sociedade brasileira, por meio da organização política de negros e negras, foram implementadas diversas ações voltadas ao processo de reparação histórica. Essas iniciativas tiveram início, em grande parte, com o governo do então e atual presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT).

Exemplos marcantes incluem a efetivação da Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatória a inclusão da História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos escolares; a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR); a promulgação do Estatuto da Igualdade Racial; e a implementação da Lei de Cotas, que reserva vagas em instituições públicas de ensino superior para estudantes pretos, pardos e indígenas.

A ESCOLA JOSÉ FIDELIS DE MOURA E A LEI 10.639/2003.

A Lei nº 10.639/2003 deve ser aplicada tanto nas áreas urbanas quanto nas rurais. Contudo, ao realizar um estudo detalhado sobre o tema, verifica-se que a temática é majoritariamente abordada nas escolas da cidade, sendo pouco discutida nas escolas do campo. (De lá pra cá: 10 anos da Lei 10.711, 2023, p. 50).

A legislação ainda necessita passar por alguns ajustes por parte do poder Legislativo, pois não existe um processo contínuo de fiscalização da efetivação da Lei nas escolas, tampouco penalidades para as instituições que não a implementam adequadamente.

O campesinato brasileiro, enquanto classe social, possui origem negra. (Fernandes, 2000, p. 40). Essa realidade histórica é propositalmente esquecida nas escolas localizadas no campo,

dando a entender que negros e negras não possuem nenhuma contribuição na construção da identidade de camponeses e camponesas. Denominamos esse ato de epistemicídio, que consiste no extermínio simbólico ou intelectual dos saberes de grupos subordinados, que sofrem apagamento e invisibilização dentro do campo do conhecimento oficial. (Sousa, 2010).

Em relação às contribuições de negros e negras para o campesinato, destacamos a questão da luta e da resistência. No período escravocrata, a negritude resistiu ativamente contra a opressão do homem branco, criando, por exemplo, aquilo que denominamos quilombo — comunidades formadas por escravizados fugidos que buscavam liberdade e autonomia. Esses quilombos não foram apenas espaços de refúgio, mas também centros de organização social, econômica e cultural, onde se preservavam práticas tradicionais africanas e formas de subsistência coletiva.

A esse respeito, citamos Diniz (2009) ao descrever a formação dos quilombos, que logo serviriam de modelo para os movimentos sociais que lutam pelo acesso e permanência na terra, como é o caso do Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra (MST).

Os quilombos eram comunidades formadas por africanos escravizados e seus descendentes. Essas comunidades eram formadas por pessoas escravizadas que fugiam da escravidão, sendo um local onde viviam em liberdade e resistiam à escravidão. Nos quilombos não viviam apenas africanos escravizados, mas também índios e brancos livres. O primeiro quilombo de que temos conhecimento é da segunda metade do século XVI, na Bahia, mas o maior quilombo da história brasileira foi o Quilombo dos Palmares, no estado de Alagoas. Nesses locais, os quilombolas produziam tudo o que necessitavam para a sua sobrevivência

e realizavam comércio com moradores vizinhos. (Diniz, 2009, p. 105).

No Ceará, no município de Santana do Acaraú, encontra-se o assentamento Bonfim Conceição, conquistado por meio de intensas lutas e pressões dirigidas ao Governo do estado. Da mesma forma, localiza-se geograficamente a Escola Profissional do Campo José Fidelis de Moura.

É preciso ressaltar que essa instituição segue os moldes da modalidade da Educação do campo. Uma proposta pedagógica diferenciada das escolas convencionais rurais, conhecida popularmente como Educação Rural. A esse respeito, Oliveira descreve o que seria essa proposta:

A educação do campo busca reunir o cohecimento da classe trabalhadora no campo e a cultura camponesa, para construir uma identidade que lhe é própria. Os seus ideólogos são os próprios sujeitos dessa educação, que trabalham e vivem no campo e seus processos de formação pelo trabalho, pela produção de cultura, pelas lutas sociais, que por muitos anos foi tratado de modo preconceituoso, discriminatório. (Oliveira, 2010, p. 77).

Já a Educação Rural é aquela tida como normativa e hegemônica em grande parte da nação. Sua pedagogia visa o processo de estereotipação de camponeses e camponesas. Nesse caso, o campo é visualizado como extensão da cidade, sem nenhuma preocupação em contextualizar a realidade rural com os conteúdos abordados em sala de aula. Falas como “é preciso sair do campo para poder ter oportunidades” ou “o campo é lugar de atraso” fazem parte dessa realidade contraditória.

Molina (2004) afirma que a Educação Rural defende “um espaço rural visto como inferior e arcaico”. Com isso, “os tímidos

programas que ocorreram no Brasil para a Educação Rural foram pensados e elaborados sem seus sujeitos, sem sua participação, mas prontos para eles.” (Fernandes, Molina, 2004, p. 61).

Compreendida no interior das relações sociais de produção capitalista, a escola, tanto urbana quanto rural, tem suas finalidades, programas, conteúdos e métodos definidos pelo setor industrial, pelas demandas de formação para o trabalho neste setor, bem como pelas linguagens e costumes a ele ligados. Sendo assim, a escola não incorpora questões relacionandas ao trabalho produtivo, seja porque, no caso, o trabalho agrícola é excluído de suas preocupações, seja porque sua natureza não é a de formar para um trabalho concreto, uma vez que a existência do desemprego não garante este ou aquele trabalho para quem estuda. (Ribeiro, 2012, p. 296).

A escola do campo José Fidelis de Moura, a partir da contribuição do I Fórum de Negros e Negras de Sobral, colocou em prática a Lei 10.639/2003. O Fórum é um coletivo autônomo e apartidário constituído por negros e negras da cidade de Sobral e região. Seu objetivo é unir lutas que visam a unificação da luta em defesa de uma sociedade antirracista.

Uma das frentes desse coletivo é a realização de formações que visam o processo de Letramento Racial em espaços públicos, como nas instituições de ensino básico. A Escola José Fidelis, por meio da articulação entre o núcleo gestor local e o Movimento Fórum, construíram uma parceria que resultou no processo formativo de todos e todas que fazem parte da instituição.

A seguir, traremos algumas análises sobre determinando sujeitos que foram entrevistados com o intuito de analisar os impactos que o processo de Letramento Racial ocasionou na José Fidelis, visando a consolidação da Lei 10.639/2003.

A princípio, precisamos analisar como era trabalhado e vivenciado as questões étnico-raciais na escola a partir da Lei 10.639/2003. Segundo a diretora Valderli Souza:

Ainda temos muita dificuldade na formação dos educadores para esse debate, porém mesmo com dificuldade temos tido progresso, já que o Estado não ajuda muito com material e formação adequada. Os educadores ainda têm que ser motivados para se inserirem no debate, mesmo assim nossa escola vem avançado nessa questão, com formações, com lives e com parcerias como a sua e do próprio Movimento do MST. (Valderli Souza, 22/04/2024)³

Conforme podemos observar na fala da gestora, a formação de professores e a falta de materiais didáticos ainda deixam a desejar. Entendemos, assim, que a legislação, por si só, não é capaz de trazer ao cotidiano da escola, dos educadores e dos educandos, as mudanças necessárias à implantação de um currículo que contemple a História e a cultura afro-brasileira. Apesar da legislação tornar esse currículo obrigatório, é preciso fornecer as condições necessárias para o processo pedagógico.

As Escolas do Campo, como afirma Caldart, (2006, p. 10) “devem ser mais do que uma escola”. A pedagogia do Movimento Sem Terra defende a emancipação dos corpos dos camponeses e camponesas que vivem as margens do modo de produção capitalista, que passam cotidianamente processos que visam o apagamento histórico da luta do camponês pela terra e pela resistência das suas vidas.

Com isso, acreditamos que a inserção das relações étnico-raciais, seja de tamanha importância nas escolas do campo, pois

³ Fala da atual Diretora da Escola de Ensino Médio Profissional do Campo José Fidelis de Moura, Valderli Souza. Entrevista realizada em 22 de abril de 2024.

quem são os agricultores, meeiros, posseiros, lutadores do povo, sem-terra, a não ser negros e negras?

A Diretora descreve uma realidade que, após 20 anos ainda é latente, partindo das representações públicas: os governantes. No âmbito geral, segundo o Instituto da Mulher Negra (2023), 21% das secretarias de estado no âmbito educacional, possuem profissionais e equipes específicas para colocar em prática a Lei 10.639/2003, e 5% possuem uma única área no currículo para debater em sala de aula e 27% possuem realmente conhecimento sobre o tema.

Do outro lado, o morador do assentamento e Presidente da associação de moradores local, Nacelio Santos, descreve a importância das parcerias da Escola José Fidelis com o Fórum:

Rapaz, é muito bom ter o Movimento Negro na escola através de formações e vivências. Depois que o Fórum começou a palestrar aqui, tivemos muitos ganhos para os alunos. Muitos tiveram a mudança de pensamento, viu. Isso faz com eles parem que dizer certos nomes que são preconceituosos, que fiquem pensando que são menores por serem negros. Esses movimentos sociais estão aí pra nos ajudar a construir uma realidade melhor, né! Em um mundo muito injusto e cruel pro negro. Eu gosto desse movimento. (Nacelio Santos, 22/04/2024)⁴

Outra ação importante para ser analisada, nessa relação dual, seria o preconceito que camponeses e camponesas passam por serem de um lado, de origem campesina e, de outros negros e negras. Vejamos o relato de um dos educandos ao falar sobre o assunto:

⁴Fala do atual Presidente da Associação dos Moradores do assentamento Bonfim Conceição, Nacelio Santos. Entrevista realizada em 22 de abril de 2024.

É muito ruim saber que você vai sofrer preconceito. Eu já vivi muito isso na comunidade e na cidade. Hoje em dia não muito porque eu vou pra cima. Mas eu sofri muito também por ser do campo, as pessoas me chamavam de analfabeto, de jeca tatu. Cara, isso é muito ruim, dói muito, sabe? Em casa as pessoas me chamavam de cabelo ruim, que eu fedia porque era preto. A escola me ajudou muito a entender isso. (23/10/2024)⁵

A fala do estudante da escola José Fidelis, retrata o racismo estrutural presente em ambientes sociais e familiares e como a escola enquanto local de acolhimento e formação, pode auxiliar na percepção do preconceito, na compreensão da negritude e na formação de uma consciência antirracista.

Observamos que o racismo é uma tecnologia de dominação, que cria e recria no imaginário de uma determinada população, estereótipos a cerca de um grupo étnico. “Não podemos jamais vincular atos e falas racistas com algum tipo de patologia, pois não o é.” (Almeida, 2019, p. 30). O racismo deve ser combatido com leis rigorosas e um processo de reeducação que estejam à altura do momento histórico em que vivemos.

A escola é um ambiente favorável para o processo de reeducar racialmente crianças e jovens. Buscando meios para desconstruir uma visão racista que foi e ainda é propaganda em nossa sociedade.

No total, foram feitas três formações com públicos distintos na José Fidelis, com o intuito de fomar para as relações étnico-raciais, utilizando o processo de Letramento Racial.

⁵ Relato de um dos educandos do 2º ano C da José Fidelis. Entrevista realizado no dia 23 de outubro de 2024.

Letrar-se racialmente consiste no ato de mundança de mente em relação a palavras, ideias e ações que foram criados com o intuito de subalternizar negros e negras racialmente. Propagando assim o racismo como realidade. A escrita a seguir auxilia nesse entendimento:

O Letramento Racial nos leva a compreender e visualizar nossa verdadeira história enquanto população negra e afrodescendente, assim como entender o porquê de nossos corpos estarem apontados como alvos constante de ataques de marginalização e esquecimento histórico. (Mendes, 2025, p. 107).

Em relação as atividades de Letramento realizado na José Fidelis, o educando a seguir relata a transformação do seu modo de perceber as questões étnico-raciais, após participar do momento formativo:

Eu gostei muito da formação daquele dia, porque tinha coisas que eu não sabia o que era e que agora eu sei. Eu apreendo muitos com os movimentos sociais porque eles lutam em defesa de nós, né? Tipo assim, eu gostei muito quando foi falado sobre os nomes que temos que parar de usar por ser preconceituoso, eu usava até alguns, mas é aquela coisa, quando a gente não sabe ainda vale, mas quando a gente sabe e não faz não pode. Tomara que escola tragam mais formações como aquela. (19/05/24)⁶

De modo geral, educandos, educadores, o núcleo gestor e demais funcionários, sentiram os impactos desse processo formativo, o que levou a escola a vivenciar uma nova realidade.

⁶ Relato de um dos educandos da José Fidelis. Entrevista realizado no dia 23 de outubro de 2024.

Foram criados meios pedagógicos para a construção de um ambiente verdadeiramente antirracista.

Para o educador Valdir Amorim⁷, colocar em prática a Lei nº 10.639/2003 nas escolas do campo “é trazer para o centro do debate um processo de reparação histórica.” Além disso, o educador relata que “a escola possui maioria negra, então esse momento de desconstrução, proporcionado pelo processo formativo foi ideal para trazer mais qualidade ao ambiente escolar.”

Reiteramos que as escolas do campo são ambientes revolucionários, conforme afirma Caldart (2006, p. 100). Sendo assim, não há revolução sem luta de classes acompanhada da busca por igualdade racial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Escola de Ensino Médio Profissional do Campo José Fidelis de Moura, localizada em Santana do Acaraú, Ceará, após entender a necessidade da implementação da Lei de número 10.639/2003, vem crescendo categoricamente no processo formativo para as questões étnico-raciais, potencializando um debate que antes era feito de forma não perene, mas que agora é realizado com constância e prudência no ambiente escolar.

Com prudência porque não fala única e exclusivamente sobre o assunto apenas em datas comemorativas, mas durante todo o ano letivo, assim como traz para o centro do debate assuntos que normalmente são esquecidos nas formações para as relações étnico-raciais, como o privilégio da população branca e o duplo preconceito vivenciado pelo camponês, ora, o racismo e a visão de atraso.

⁷ Trecho de uma entrevista realizado com o educador Valdir Amorim no dia 24/10/2024.

Assim, conclui-se que a Escola Profissional do Campo José Fidelis de Moura, instigada pela Lei de número 10.639/2003, vem se comprometendo na inserção de um ambiente escolar plural, antirracista e que combata os privilégios da branquitude. Essa construção se faz coletivamente, envolvendo todos aqueles e aquelas que compõem o ambiente escolar da José Fidelis.

Como qualquer escola, a José Fidelis mostrou algumas fragilidades que se fizeram presentes na inserção da legislação. No caso, a falta de apoio dos governantes, a prática constate do combate aos privilégios da branquitude e a formação continuada de educadores.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. Silvio Luiz de Almeida. – São Paulo, Soeli Carneiro; Polém, 2019.

BRASIL, Lei 10.639. **Institui a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana na Educação Básica**. Presidência da República Federativa do Brasil. Brasília, 2003.

CALDART, Roseli Saleti. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016, 244p.

De lá pra cá: 10 anos da Lei de 12.711/12. Estudo Técnico da Campanha eu defendo as Cotas: Pela entrada e permanência na Universidade. 2023.

DINIZ, Aldiva Sales. **Trilhando caminhos: a resistência dos camponeses no Ceará em busca de sua libertação**. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Acesso em: 08 out. 2025.

Enciclopédia. 2024. Disponível em <
<https://www.diariodarepublica.com.br/significadodeestaadistrito>> Acesso
realizado em 08 de outubro de 2025.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil.** Petrópolis, Rj: Vozes, 2000.

Lei 10.639/2003: a atuação das Secretárias Municipais de Educação no Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira. 2023. Geledés: Instituto da Mulher Negra.

MENDES, Daniel Carneiro. **A Educação das Relações Étnico-raciais na escola de Ensino Médio do Campo José Fidelis de Moura, localizado no município de Santana do Acaraú, Ceará.** Sobral, 2025.

MOLINA, Mônica Castagna. **O campo da Educação do Campo.** In: Mônica Castagna Molina; Sonia Meire Santos Azevedo de Jesus. (Org.). **Por uma Educação do Campo.** 1ed. Brasília: NEAD, 2004, v.5, p. 53-89.

OLIVEIRA, Maria Edilara Batista. **Terra, Trabalho e Escola: a luta do MST por uma educação do/no campo na Paraíba.** (Dissertação de Mestrado) UFPB/CCEN. João Pessoa, 2010.

PINHEIRO, Bárbara Carina Soares. **Como ser um educador antirracista/Bárbara Carine Soares Pinheiro.** São Paulo: Planta do Brasil, 2023.

PEREIRA, Isabel Brasil. ALENTEJANO, Paulo. FRIGOTO, Gaudência (Org.). **Dicionário da Educação do Campo.** São Paulo: Expressão Popular, 2012.

RIBEIRO, Marlene. **Educação Rural.** 2012. In: Caldart, Roseli.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra; Lisboa: Almedina, 2010. 538 p. ISBN 978-972-404-384-5

O MAR É MEMÓRIA: A DIÁSPORA EM MARIA MAGDALENA CAMPOS-PONS

Jonathan Machado da Fonseca

INTRODUÇÃO

A discussão acerca da afro diáspora tem se acentuado desde o final do século XX e tomando uma maior robustez nesse início do século XXI com o refinamento das discussões sobre os trânsitos e reconfigurações culturais no *Atlântico Negro* (Gilroy, 1993). Nesse sentido, as artes, e em específico as produções artísticas afro diaspóricas, é uma ótima janela para a visualização da elaboração das proposições estéticas alinhavadas com o compromisso ético do amadurecimento dessas discussões no seio social.

Diante disso, artistas afro atlânticos/caribenhos têm pautado o paradigma diaspórico como recurso estético em seus trabalhos para a extensão desse debate a fim de trazer para a superfície a dimensão sensível do processo de travessia atlântica. Assim, são trabalhos artísticos conscientes do seu poder de representação e que trazem a perspectiva anticolonial enquanto parâmetro para dismantlar o Regime de Representação (Hall, 2016) ocidocêntrico e expor outras interfaces da diáspora negra nas Américas que não seja, única e exclusivamente, a exploração e exposição da dor e do sofrimento sanguinário do corpo negro.

A partir dessa identificação, a pesquisa direciona o olhar para as produções de Maria Magdalena Campos-Pons, artista contemporânea e multidisciplinar (fotografia, escultura, pintura, performances) afro cubana que tem intensamente produzido perspectivas estéticas pautadas na negritude, escravidão, migração

histórica, religião, espiritualidade, memória e diáspora. Em suas múltiplas obras, María Magdalena Campos-Pons traz para o debate público o caráter da interseccionalidade⁸ e como esses atravessamentos, que inicialmente soam como pessoal, são assumidos como princípios políticos no seu fazer artístico.

María Magdalena Campos-Pons toma em suas produções artísticas o caráter autobiográfico, o de ser uma mulher afro cubana descendentes de nigerianos escravizados, hispânicos e chineses, como disparador em suas referências estéticas para dialogar com as histórias de outros homens e mulheres afro atlânticos. Campos-Pons utiliza constantemente o atlântico como uma tônica em seus trabalhos e isso se deve ao fato de ser uma mulher insular e as águas serem o seu horizonte e em certa medida, serem também constitutivas de sua identidade enquanto uma mulher caribenha. Como bem localiza Deloughrey

Para Campos-pons, o oceânico não é o reino puro da “natureza”, como sugerem os binários do pensamento ocidental, nem um inimigo a ser conquistado. Seu imaginário oceânico, representado como meio e matéria em aquarela, evoca uma “ontologia úmida”, ou a sensação de ser criada pela e na água (Deloughrey, 2021, p.25)

⁸ A partir do texto *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color* (1991), Kimberle Crenshaw elabora uma proposta analítica acerca da situação social onde as categorias identitárias, como gênero, racialidade operam situações de marginalização, em específico para mulheres negras. A forma como foi posta sua análise condensou viabilidades ferramentais de reconhecer em como as identidades dinamizam possibilidades de existências.

Figura 1: Maria Magdalena Campos-Pons



Fonte: <https://www.artbasel.com/stories/maria-magdalena-campos-pons-unspoken-stories>

Diante da sua vasta produção, escolhi para essa pesquisa o recorte sobre a textura diaspórica e como a artista dispõe desse assunto em seus trabalhos. Com isso objetivo discorrer em como Campos-Pons se relaciona politicamente com esse conceito, a partir de suas diretrizes estéticas e como a mesma se relaciona com outros artistas afro atlânticos, como Ayrson Heráclito e Rosana Paulino, que em suas produções também lidam com a diáspora.

Para tanto, inicio a escrita desse texto localizando o conceito de diáspora na discussão social e como o termo relaciona-se com as produções da Maria Magdalena Campos-Pons. No segundo momento tomo como ferramenta metodológica a análise semiótica a partir de Santaella (2005) para navegar em três obras de Campos-Pons e elaborar correlações atlânticas e diaspóricas com outras obras artísticas. A escolha pela pesquisa semiótica parte do

princípio da possibilidade de investigação de signos presentes nas obras artísticas pois

A semiótica é a teoria de todos os tipos de signos, códigos, sinais e linguagens. Portanto, ela nos permite compreender palavras, imagens, sons em todas as suas dimensões e tipos de manifestações” (Santaella, 2005, p. 59)

E a partir desse viés, as imagens carregadas de signos comunicativos (folhas, performances e etc) transformaram-se em portais, que através desses elementos, possibilitaram a sua análise. Finalizo refletindo sobre o lugar da água na memória negra e em como as obras são dispositivos memorialísticos da vida negra.

DIÁSPORA

A discussão acerca diáspora, principalmente, no que se refere a negritude, tomou proporções significativas após a segunda guerra mundial, pois passa a ter uso político e cultural para descrever “ as conexões e as pontes comuns entre grupos de ascendência africana espalhadas pelo mundo”(Edwards, 2017, p.41).É através de George Shepperson, em 1965, no texto “The African Abroad or the African Diaspora” que o termo *Diáspora Africana* é introduzido para dar conta do sentido social, político e cultural do espalhamento do povo negro no mundo.

A relação política da diáspora com a negritude parte do princípio da necessidade de nominalização do fenômeno do espalhamento negro pelo mundo, advindo do processo violento do tráfico de pessoas negras enquanto mercadoria, para “ dar conta das diversas e interinfluenciadas tradições negras de resistência e anticolonialismo”(Edwards, 2017, p.52).

Em linhas gerais, os estudos sobre o caráter diaspórico, discutem exaustivamente o teor político desses trânsitos, as implicações sociais desse fenômeno, o que por si só dilata ainda mais a compreensão sobre a presença negra no novo mundo. Ao trazer essa questão panorâmica da diáspora em relação ao trabalho de María Magdalena Campos-Pons, refino o olhar para o campo da sensibilidade, o que parece ser algo frívolo e puramente analítico, mas auxilia na concepção do deslocamento diaspórico como um trânsito cultural, espiritual e ancestral (Cisneros, 2015)

Ao pontuar o caráter diaspórico nos trabalhos de Campos-Pons, estou priorizando o olhar sobre essa fissura, sobre essa ferida, antes somente analítica, como meio de imaginar a relação com a terra e sua forma de pertencimento e ressignificação, mesmo a partir da violência. Sem querer amortecer a dor provocada pelo tráfico, ao olhar para a diáspora em María Magdalena Campos-Pons, priorizo “ revisitar as feridas de uma história colonial fragmentada em outra esfera de experiência em prol da beleza do nascimento”(Lefrancois, 2022, p.1).

A chave da operação de análise da diáspora em Campos-Pons é a experiência. Mas essa “experiência”, não como algo superficial e linear. Ao olhar com a lente diaspórica para Campos-Pon, identifico nessas travessias as constantes agências negras na constituição cultural, social, política e espiritual no modo de vida afro atlântico. Logo, a diáspora, a partir da representação de María Magdalena Campo-Pons, ganha contornos mais sólidos e sensíveis por expor “ a capacidade de traduzir o eu difratado em espaços coloniais” (Lefrançois, 2022, p.4), utilizando para isso recursos estéticos e culturais como folhas sagradas, espiritualidade e entre outros como meio de compreensão da diáspora como um deslocamento sócio-cultural, que abarca também, a ancestralidade.

Nesse viés, os trabalhos artísticos de Campos-Pons dão conta de explicitar o sentido diaspórico para além da violência estética (Sharpe, 2023) comumente acionados pelo jogo representativo ocidental como meio usual de exposição do legado negro na diáspora. Tal prerrogativa auxilia na dilatação da compreensão do real sentido diaspórico para povos negros no atlântico e apresenta outras interfaces da presença negra no atlântico.

OBRAS ATLÂNTICAS

Uma mulher negra, centralizada, de estatura mediana, vestindo uma blusa de botões branca e uma saia na mesma cor, complementado por um chapéu branco e em suas mãos um tecido azul com nós ao longo de sua extensão horizontal. A mulher está séria e olha fixamente para a câmera. Essa é a descrição da performance *When We Gather* (2022), trabalho de Maria Magdalena Campos-Pons que está implicado na consideração diaspórica sobre a memória, os vínculos e laços, sejam sanguíneos e/ou ancestrais.

A performance expõe o tom sobre a violência colonial de obstruções de laços devido ao valor mercantil desse corpo adquirido no período colonial. A artista aborda a separação forçosa, a interrupção abrupta e destituída de sentido humanístico do período escravagista e como isso exerce um papel significativo na dimensão diaspórica. Valendo-se da tradução do título da fotografia, *When We Gather* (*Quando nós nos reunimos*), Campos-Pons sinaliza através das mãos atadas ao tecido o sentido de reconstrução da memória negra e dos laços por vir desse encontro em novos territórios.

Figura 2: When We Gather. Autora: María Magdalena, Campos



Phons (2021)

Fonte: <https://www.marquette.edu/haggerty-museum/campos-pons-interpretive-when-we-gather.php>

Ao considerar a violência do rompimento dos laços no período colonial e trazer essa dimensão para a performance da mulher ao centro, Campos-Pons nitidamente identifica nesse evento os substratos de violações, físicos e simbólicos, para sustentar o empreendimento colonial escravocrata. A política de representação de Campos-Pons torna visível o sentido subjetivo desse evento de forma a explicitar, de maneira ética, o abrupto rompimento dos laços.

A poética da performance localiza na comunidade afro diaspórica a condução da reconstrução das memórias e laços obstruídos pela violência colonial. A travessia da Porta de Não Retorno, como localiza Dionne Brand (2022), é uma sugestiva

metáfora que cabe para análise dessa performance, pois assim como indica a autora, a travessia desses portais significava a futuro incerto, a crueldade da ruptura dos vínculos sociais e acima de tudo, com a pretensa ideia colonial do esquecimento. Como se ao atravessar, esse corpo fosse possível esquecer suas práticas culturais, familiares, sociais e espirituais.

Ao trazer para essa performance a atmosfera da quebra dos laços e o pseudo esquecimento de suas raízes, Campos-Pons aponta sobre o fracasso colonial na tentativa de destruição dos vínculos afetivos, pois o sentido diaspórico está justamente na reconstrução e reconfiguração desses laços no novo mundo. Isso não significa uma romantização da travessia ou ao menos a aceitação da condição da maneira que a travessia ocorreu. Mas significa elaborar outras formas de construções identitárias e afetivas, com o intuito de retomar as suas memórias e assim restituí-las.

Nesse aspecto, Campos-Pons acena para a artista paulistana Rosana Paulino, pois a mesma tem sólidos trabalhos acerca da memória e negridade, tendo como pano de fundo a violência colonial. A *Sutura da Memória*, como bem posto por Rosana Paulino, é essa condição para a reconstrução da memória negra. O ato de *suturar*, de *costurar*, de *alinhar* histórias pessoais negras configura a reconstrução coletiva desse legado.

Em Rosana Paulino, a obra *Atlântico Vermelho* (2016), é um exemplo dessa *suturação* da memória negra a partir desses fragmentos pessoais e o ato de alinhar, posto por Rosana Paulino a partir da linha que conecta “pedaços” da história negra atlântica, conecta-se com o tecido, usado como elemento estético em Maria Magdalena Campos-Pons, que cristaliza a intencionalidade da reconstrução e união, a partir do feminino, na história negra atlântica.

permite a exposição de perspectivas históricas que não estão centradas na figura do senhor colonial.

É trazer para o debate público formas historiográficas que posiciona o papel negro na construção histórica e explicita outros sentidos para a diáspora além da consideração do violento espalhamento do corpo negro pelo mundo. A sutura é altamente diaspórica e a reconstrução dos laços na reunião negra se transforma na possibilidade de “reapropriação da história traumática codificada na memória coletiva” (Lefrançois, 2022 , p. 5) para assim ressignificá-la com novos sentidos e pontos de vistas.

A chave da *confluência estética*⁹ atlântica entre María Magdalena Campos-Pons e Rosana Paulino abre possibilidades para a extensão dessa análise com outro artista afro atlântico, Ayrson Heráclito, que também opera no mesmo horizonte que as artistas, trazendo para visualidade elementos afro diaspóricos espirituais como composição estética em seus trabalhos. Nesse caso, trago como exemplo dessa ponte atlântica a performance *O Sacudimento da Casa da Torre e o da Maison des Esclaves em Gorée* (2015).

Na performance, Ayrson Heráclito acompanhando de dois outros performances, promove o sucudimento, a limpeza, de dois

⁹ Essa ideia tem como princípio os estudos de Antonio Bispo dos Santos, disposto no livro *A Terra dar, a terra quer* (2023), onde o autor discorre acerca do caráter da partilha, da confluência como prática contracolonial, por considerar a dimensão ampliativa do encontro de culturas, muito distante do entendimento colonial de sobreposição de culturas a outras. Para essa pesquisa, quando localizo a *Confluência Estética*, estou pensando em como a partilha de elementos culturais no Atlântico Negro, evidencia a lógica proposta por Antonio Bispo, quando ele afirma que “Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia” (Bispo, 2023, p. 4-5)

lugares simbólicos quando se fala do período da escravidão: A Casa da Torre, na Bahia e o Maison des Esclaves em Gorée, na Ilha de Gorée em Dakar. Estrategicamente, Ayrson Heráclito executa essa performance nesses dois locais pois foram, respectivamente, porto de chegada de pessoas escravizadas e local de saída de pessoas escravizadas.

Figura 4: O sacudimento da Casa da Torre e o da Maison des Esclaves em Gorée. Autor: Ayrson Heráclito (2015)



Fonte: <https://terra.bienal.org.br/Ayrson-Heraclito>

O ato simbólico de *sacudimento* com folhas sagradas nessas estruturas coloniais para espantar os mortos e os *eguns* significa a identificação das folhas como elementos espirituais e a necessidade de se olhar para os resquícios das mazelas escravocratas na vida negra atlântica, principalmente na sua estrutura e legado

arquitetônico. O *sacudimento* como uma tecnologia de limpeza e restauração da vida negra sob a barbárie colonial.

A performance que ocorre nesses dois portos atlânticos aponta sobre o crime contra a humanidade que foi a travessia forçosa de pessoas escravizadas pelo Atlântico, mas deixa evidente a força das folhas como elementos protetivos e restaurativos, que em María Magdalena Campos-Pons, na performance *Baño Sagrado/Rito de Iniciação* (1991), toma uma outra posição mas que não perde de vista a sacralidade e importância de usá-las.

Figura 5: *Baño Sagrado/Rito de Iniciação*. Autora: María Magdalena Campos/Pons (1991)



Fonte: <https://www.moma.org/collection/works/419654>

Na performance, María Magdalena Campos-Pons, assim como Ayrson Heráclito, resguarda a posição da folha como elemento espiritual e sagrado. Mas em Campos-Pons, o uso da folha se inclina para o sentido ritualístico e iniciático. A

performance de María Magdalena Campos-Pons recorre aos saberes ancestrais de sua avó, uma sacerdotisa do *voodoo*, para simbolizar o momento iniciático. A figura central da performance, as folhas, desempenha papel chave nesse momento ritualístico, que para além do iniciático, em Campos-Pons também adquire contornos memorialísticos, devido a rememoração do significado das folhas na diáspora.

Nota-se com esses dois exemplos, em como a resignificação, nesse caso, das folhas, é um processo de adaptabilidade e reconfiguração, característicos da diáspora negra atlântica. O significado que as folhas adquirem tanto em Ayrson Heráclito quanto em Campos-Pons demonstram que o “ axé das folhas pode ser utilizado por múltiplas finalidades” (Barros, 2011, p. 24) e esse uso conecta-se com raízes ancestrais que não sucumbiram a violência da travessia.

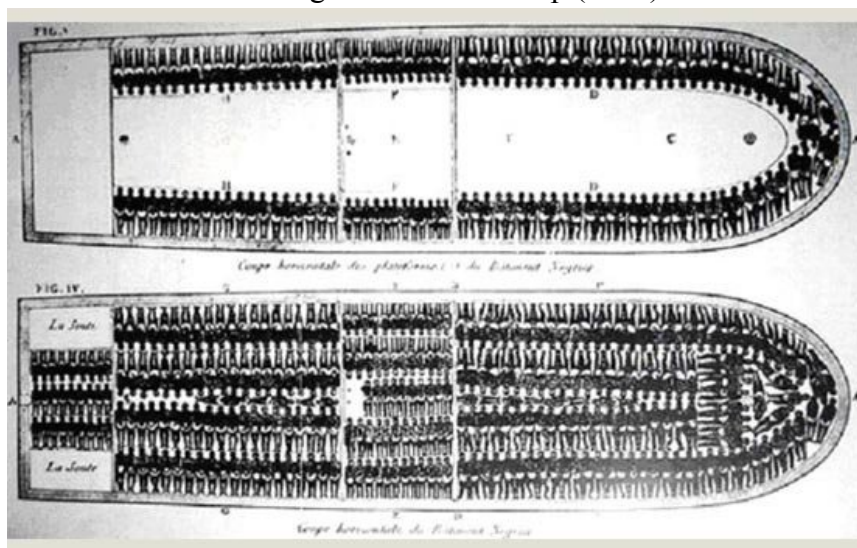
Tanto com o primeiro exemplo de trabalho artístico de Campos-Pons e sua relação, quanto com o segundo, percebe-se que os elementos materiais e metafóricos são importantes para a discussão da diáspora atlântica. Para Campos-Pons, tanto as folhas quanto a metáfora que a reconstrução dos laços a partir da sutura significa, são recursos que auxiliam na discussão política da vida negra em territórios atlânticos.

Esse trabalho minucioso e poético de revisitação de feridas, constitui uma das abas da política estética de María Magdalena Campos-Pons. A política do olhar para o evento histórico, que foi a travessia da Kalunga, significa, na perspectiva de Campos-Pons, reconstruir os sentidos históricos que contornam a incessante narrativa de violência que esse evento representa para a negritude.

Isso significa abordar outras dimensões sobre a travessia que minimamente consiga dar conta da complexidade que foi esse

evento. Tanto é, que em um de seus trabalhos, Campos-Pons toma como base, a representação colonial clássica da estrutura de um navio escravagista, o *Brooks Ship* (1781) para debater sobre o trânsito, não dos corpos como mercadorias e desumanizados, mas ampliando para a ótica cultural/espiritual da travessia.

Figura 6: Brooks Ship (1781)



Fonte:

<https://archives.history.ac.uk/1807commemorated/exhibitions/museums/brookes.html>

A representação clássica, comumente adotada para expressar a engenhosidade truculenta de um navio colonial, é do *Brooks Ship*, navio britânico de 1781, que ilustra a forma organizativa do interior de uma estrutura escravagista. Nessa planta, o que mais salta aos olhos são a disposição dos diversos corpos pelo navio e a quantidade que essa estrutura comportava. Essa representação e sua constante circulação solidificam ainda

mais a textura desumanizante da vida negra, mesmo depois do reconhecimento do crime.

Essa imagem transformou-se no senso comum quando se fala em travessia, o que é altamente perigoso, pois plasma a figura do corpo negro no cenário de violência, empobrece e minimiza o debate acerca da diáspora, que é muito maior do que a simples e tendenciosa consideração da travessia sumária de corpos.

Identificando essa falha, Campos-Pons sofitisca o olhar sobre a travessia e consequentemente sobre a diáspora, quando propõe a obra *The Seven Power Comes By The Sea* (1992), onde a artista ao invés de representar novamente a estrutura do navio escravagista com corpos ela adiciona a essa representação, a dimensão cultural/espiritual da travessia ao nomear na base dessas estruturas, *os Orixás*, demonstrando o trânsito cultural/espiritual que a travessia também operou.

A instalação dilata o debate diaspórico por justamente localizar nesse trânsito, os câmbios culturais/espirituais que o fenômeno da travessia dinamizou. Quando Campos-Pons, traz essa dimensão, pontua sobre as formulações afro culturais e espirituais no Novo Mundo. Sem esquecer do crime que foi a travessia, pois a representação dos corpos ainda permanece em sua instalação, Campos-Pons irriga o debate diaspórico com o teor cultural/espiritual justamente como forma de sinalização da contribuição negra em Religiões Diaspóricas (Johnson, 2007).

Figura 7: *The Seven Power Comes By The Sea*. Autora: María Magdalena Campos-Pons (1992)



Fonte: <https://www.thebluecoat.org.uk/cms/documents/Maria-Magdalena-Campos-Artwork.pdf>

O caráter relacional, que deu a tônica para a escrita desse texto, demonstra não só a emergência da discussão diaspórica, mas também revela a forma política e estética que esse debate tem assumido, principalmente no campo artístico.

Essa relacionalidade, das obras de Campo-Pons com outros artistas afro atlânticos, cristaliza a posição de Paul Gilroy, quando o autor defende, o Atlântico como uma “ unidade de análise única e complexa em suas discussões de mundo moderno (Gilroy, 1993, p.57) e estende para a consideração do *Atlântico Negro*, por compreender “ a especificidade da formação política e cultural moderna” (Gilroy, 1993, p. 65) devido ao caráter transcendente das formações políticas, culturais e sociais da negritude no Novo Mundo.

Diante disso, a proporção diaspórica em María Magdalena Campos-Pons assume um significado muito mais implicado na dimensão cultural, política, social e também espiritual pois as

recombinações posta pela condição da travessia evidencia, além da agência negra, a engenhosidade da permanência de elementos culturais negros nesse novo território e como esse elementos são imbuídos de significados que além de atravessarem o atlântico, extrapolam as fronteiras territoriais e cria a dimensão de um grande *manto negro* que encobre toda a extensão cultural desse Atlântico.

A ÁGUA É MEMÓRIA

Ao localizar nas águas o caráter memorial desse Atlântico, trago como referência o poema de Derek Walcott, *The Sea is History* (1988), onde o poeta santa-lucense descreve o seu olhar caribenho para as águas, constantemente interrogando-as sobre os fatos históricos que ali ocorreram. Essa direção *para as águas*, abre precedentes para a consideração de novas formas historiográficas de abordar a diáspora.

Em um dessas estrofes, Derek Walcott sinaliza acerca da violência da travessia, em como “o oceano continuou virando páginas em branco, procurando história”(Derek, 1988, p. 362). Nessa sentença, Walcott expõe como a vida negra, e paralelamente, o seu legado para esses novos territórios, foram sendo paulatinamente abafados e desconsiderados em nome do empreendimento colonial que foi a travessia. E continua afirmando em como “os homens com olhos pesados como âncoras” (Derek, 1988, p. 363) afundaram, até mesmo sem túmulo, corpos e histórias, para o seu bem estar econômico.

Dentre violências e travessias, Derek Walcott nesse poema, trabalha algo precioso, que inclusive baliza as discussões sobre a diáspora atlântica: o mar. Para o autor, as águas atlânticas, que foram palcos das atrocidades coloniais, também é o mesmo mar que deve ser olhado novamente, para se estabelecer novos

parâmetros históricos, principalmente por mãos negras. E é nesse sentido, que absorvo essa posição do autor caribenho ao me defrontar com as obras de Campos-Pons

Politicamente e esteticamente falando, María Magdalena Campos-Pons, postula muito bem esse lugar de considerar as águas atlânticas enquanto constituinte ontológico das pessoas negras em sua existência atual nas Américas, por ter sido através desses encontros que possibilitaram os rearranjos culturais da vida negra, até mesmo em condições precárias devido ao colonialismo.

O mar acaba por ser história e também memória em Campos-Pons devido a sua leitura, acerca do vetor cultural/espiritual que essas águas foram durante o fenômeno da travessia pois evoca uma consciência da inseparabilidade do corpo e memória na travessia. Como bem nos alerta Motta (2022, p.132) “ As pessoas não sabem, mas os lugares sabem”. As pessoas podem até combinar de esquecer, mas os lugares não.

E é esse trabalho de rememoração que podemos encarar nas obras artísticas de María Magdalena Campos-Pons. O atlântico não esqueceu as culturas, os artefatos, as violências e as rupturas abruptas que ali passaram, muito pelo contrário. As obras de Campos-Pons são fotografias dessa lembrança atlântica e a relacionalidade com outros artistas só reforça o tecido diaspórico que permeia essas obras. O significado diaspórico provém da memória, e suas obras são dispositivos contra o esquecimento, enquanto expõe com sensibilidade e ética as recordações que permaneceram mesmo a partir das rupturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José Flávio Pessoa de. **A Floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2011.

BISPO dos Santos, Antônio. **A Terra dar, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BRAND, Dionne. **Um Mapa para a Porta do Não Retorno: Notas sobre Pertencimento**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2022.

CRENSHAW, Kimberle. **Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color**. Stanford Law Review, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991. Disponível em: <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2020/02/1229039.pdf>.

DELOUGHREY, Elizabeth. Blue Ocean Being. In: Layden, Emilia (Org). **María Magdalena Campos-Pons: Sean and Self**. EUA: Haggerty Museum of Art, Marquette University, 2021.

DEREK, Walcott. **Collected Poems 1948-1984**. Nova York: Noonday Press, 1988.

EDWARDS, Brent Hayes. **Os Usos da Diáspora**. Traduzido por: D'Artagnhan Rodrigues e Marcos Bagno. Revista Translatio, Porto Alegre, n.13, p. 40-71, 2017.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Londres, Editora Verso, 1993.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Editora Apicuri, 2016.

JOHNSON, Paul Christopher. **Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa**. EUA: University of California Press, 2007.

LEFRANÇOIS, Frédéric. **Decolonizing Trans-American Skin Memory**. NaKaN. A journal of cultural studies, 2022. Disponível em: <https://inria.hal.science/hal-03690140/>.

MOTTA, Aline. **A água é uma máquina do tempo**. São Paulo: Círculo de Poemas, 2022.

NERY, Pedro; PICCOLI, Valéria. **Rosana Paulino: a costura da memória**. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2018.

SANTAELLA, Lucia. **Semiótica Aplicada**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

SHARPE, Christina. **No Vestígio: Negritude e Existência**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

DIÁSPORAS AFRICANAS E SABERES VIVOS DO CONGO CAPIXABA: A AULA DE HISTÓRIA COMO EXPRESSÃO DE IDENTIDADES

Thaiza Pessanha Medeiros

INTRODUÇÃO

A presença das culturas afro-brasileiras no currículo escolar é uma exigência legal e uma urgência pedagógica. Entretanto, ainda persiste a invisibilidade de práticas e saberes produzidos por comunidades negras e indígenas, historicamente silenciados por um ensino eurocêntrico. Nesse cenário, destaca-se o Congo capixaba, manifestação cultural que extrapola a dimensão artística e se afirma como patrimônio imaterial e ação educativa enraizada no Espírito Santo. Discutir o Congo no ensino de História significa refletir sobre identidade, pertencimento e memória no contexto de uma educação antirracista.

A escolha pelo Congo parte de uma justificativa ética, política e pedagógica: contribuir para uma educação antirracista que dialogue com as vivências regionais e com os marcos legais, como as Leis 10.639/03 e 11.645/08, além das Diretrizes Curriculares Nacionais e da Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Se o racismo, como afirma Grada Kilomba, é preconceito e poder, poder histórico, jurídico, institucional e estrutural, então o enfrentamento dessa estrutura deve atravessar também a escola.

Este artigo defende, portanto, que não cabe à docência um silêncio pautado na ideia de que “não é nosso lugar de fala”. Como destaca Djamila Ribeiro, há, sim, uma responsabilidade

pedagógica, social e política na escolha do que se ensina e do que se silencia. Nas palavras de Pinheiro (2023), quando o peso do antirracismo recai apenas sobre as populações negras, isso se torna adoecedor. Por isso, não se trata de incluir conteúdos como mera obrigação legal, mas de deslocar perspectivas, colocar no centro os saberes afro-diaspóricos e criar experiências que promovam reconhecimento e pertencimento.

A pergunta que orienta este trabalho é: como incorporar práticas culturais afro-brasileiras, como o Congo, de forma crítica e significativa na aula de História? Longe de um receituário, esta proposta busca construir caminhos possíveis para uma pedagogia antirracista a partir das culturas vivas e regionais.

Para isso, o artigo organiza-se em três movimentos: primeiro, discute o conceito de diáspora africana e os saberes em trânsito, apoiando-se em autores como Paul Gilroy, Válder Silvério e Luiz Rufino; em seguida, analisa o Congo capixaba como patrimônio vivo e ação formativa, abordando suas origens, características e percursos; por fim, apresenta possibilidades para integrar esses saberes ao currículo, em diálogo com as Diretrizes Curriculares Nacionais e a BNCC, defendendo uma educação enraizada e plural.

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma abordagem qualitativa, fundamentada em análise bibliográfica e documental. Foram mobilizados autores da historiografia, da pedagogia e dos estudos culturais, além de documentos legais e produções oficiais do Espírito Santo. Essa perspectiva busca assegurar rigor científico sem perder a conexão com a prática docente, compreendendo o Congo como um território de memória, resistência e aprendizagem.

DIÁSPORA AFRICANA E SABERES EM TRÂNSITO: POR UMA AULA DE HISTÓRIA QUE SE ENRAÍZA

Para analisar uma manifestação cultural complexa como o Congo capixaba e pensar a presença de seus saberes vivos nas aulas de História, alguns conceitos são fundamentais para a construção crítica, ética, política e pedagógica desse debate. O primeiro deles é o conceito de diáspora africana, formulado por Paul Gilroy (2001) e posteriormente ampliado para o contexto brasileiro por Valter Silvério (2020).

O conceito de diáspora é central neste trabalho porque, ao olhar para o Atlântico Negro, Gilroy reconstrói uma história em que as migrações transformaram o entendimento de identidade, rompendo com a noção de sua relação intrínseca ao território de origem. Essa perspectiva é inovadora e essencial por quebrar paradigmas que leem o deslocamento apenas como tragédia, apagamento ou declínio das diversas etnias e grupos linguísticos africanos.

Ao compreender as diásporas africanas buscando a complexidade posterior as migrações e a capacidade de reorganização em ver o mundo, a história ganha novos contornos, com enquadramentos que valorizam os laços históricos culturais e afetivos com o continente africano e com as conjunturas outras com o espaço-tempo.

Levando em consideração que as identidades africanas não necessitam de lugares fixos, Gilroy explica, que se trata de um fenômeno transnacional e híbrido, forjado no movimento e nas contradições da modernidade. Tal perspectiva abre caminho para outra conceituação interessante: as *routes*. Dentro dos fluxos e dos hibridismos culturais, o autor explica que as “rotas” são o que conectam as comunidades múltiplas dessa Atlântico Negro. Nota-se que não é um enaltecimento das raízes e origens africanas, Gilroy na verdade questiona tais perspectivas essencialistas. O que, por

vezes, ainda acontece em salas de aula e em livros didáticos, ao tentar trabalhar a História Afro-brasileira, ponto que será analisado ao longo do estudo. (2001, p. 33)

Neste seguimento, enquanto Gilroy questiona diretamente o conceito de identidade e de pertencimento, bem como a própria concepção de cultural, Silvério defende que a diáspora africana se refere tanto às migrações forçadas, como o tráfico de pessoas escravizadas, quanto às formações de comunidades negras espalhadas pelo mundo. (2020, p. 6). É, portanto, a valorização e a afirmação dessa diversidade.

São justamente essas comunidades negras multifacetadas espalhadas pelo mundo que recebem atenção nesse trabalho. Segundo Silvério, o uso do conceito de diáspora *africana* no Brasil é recente. (2020, p. 7). Entretanto, ainda que o autor destaque o uso do conceito no país, é importante lembrar que Beatriz Nascimento já mobilizava tais ideias nas décadas de 1970 e 1980, ao compreender os quilombos como espaços vivos de resistência e como verdadeiras formações diaspóricas e transmigrações negras no Brasil.¹⁰

Neste trabalho, a diáspora africana é entendida como a construção dessas comunidades múltiplas que se formaram a partir de um passado que buscou homogeneizar suas histórias. No Brasil, ela revela não apenas um transnacionalismo, mas uma nova forma de estar no mundo, de resistir e, sobretudo, de produzir culturas e transmiti-las.

Diante dessa reflexão inicial, cabe agora inserir tais ideias dentro de um contexto educacional. Isto é, político pedagógico. Este debate será retomado posteriormente, mas Luiz Rufino (2018)

¹⁰ Ver: *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento* (2006).

traz excelentes contribuições para o conceito de diáspora. Para Rufino, a diáspora é a própria encruzilhada. Exu é apresentado como uma divindade transladada. Isto é, representa um princípio explicativo para as movimentações pelo Atlântico Negro. Indo além das tragédias, a encruzilhada reinventou-se, conforme explicitado anteriormente, trouxe um futuro “outro”. Nessas reinvenções, a diáspora é um contínuo, uma constante inacabada que evidencia a potência desse conceito. Dos terreiros aos quilombos (partindo da perspectiva de Nascimento), das bandas de Congo até as salas de aula, as encruzilhadas são espaços de travessia, criação cultural e política.

Nessa “grandiosa encruzilhada transatlântica”, vasta de cursos possíveis, não existe espaço para histórias únicas. Rufino propõe a valorização da diversidade e da resiliência. Não basta saber que o outro existe, mas enxergar sua potência, viver suas experiências culturais, seja invocando ancestrais para os currículos escolares, seja produzindo novos sentidos a partir da cosmovisão africana (2018, p. 12). Defende-se aqui que o é essencial é aprender *com* e não *sobre*.

Desse modo, na proposta de Rufino, as manifestações culturais são ressignificações produzidas por essas sociabilidades transafricanas e pelos processos interétnicos locais ao longo do tempo. É o caso do Congo capixaba, como será discutido a seguir: uma manifestação afro-brasileira e indígena que surgiu, justamente, dos cruzamentos de estilhaços de culturas que foram despedaçadas durante as travessias, dos processos de colonização e aculturação. Sustenta-se que o Congo é um exemplo vivo das remontagens, resistências e produções de saber que desafiam a atual narrativa histórica escolar racista e homogeneizante, sendo um caminho para uma abordagem de rupturas.

O CONGO CAPIXABA COMO PATRIMÔNIO VIVO E AÇÃO FORMATIVA: ORIGENS E PERCURSOS

Neste trabalho, o estudo de Congo começa com o legado do professor, historiador e militante do movimento negro Cléber Maciel (1948-1993). Versar sobre as expressões culturais capixabas é compreender os apontamentos presentes em sua obra *Negros no Espírito Santo* (2016), que permanece atual. Essa escolha dialoga com a perspectiva de que a análise deve se basear na contribuição daqueles que vivenciaram o Congo e atuaram ativamente em sua salvaguarda. Além de Maciel, destacam-se figuras como Mestre Hermógenes Lima Fonseca (1916-1996) e Guilherme dos Santos Neves (1906-1989), cujos trabalhos representam os primeiros pilares para a valorização dessa cultura viva. A estas referências somam-se contribuições mais recentes, visando manter uma perspectiva histórica, ética e política longe de conclusões datadas.

Considerando que se trata de um tema que envolve culturas vivas, a análise se apoia em uma abordagem interdisciplinar, articulando História, Sociologia, Antropologia, Geografia, Artes e Educação. Essa perspectiva reforça a natureza encruzilhada do objeto de estudo, cuja complexidade transborda as fronteiras disciplinares.

Desse modo, a pesquisa de Maciel é relevante, pois traz uma abordagem fundamental em uma proposta de discussão sobre culturas afro-brasileiras nas salas de aula de História: indicar a origem. Isto é, destacar de qual região de África, de qual povo e de qual grupo linguístico se fala. Sem nomeação, não há referência. Considera-se que a não mensuração abre brechas para que generalismos aconteçam. Homogeneizar a África e os seus

processos políticos pós-escravização ao redor do mundo é perder particularidades. Para uma pedagogia que considere saberes diaspóricos em trânsito, é indispensável evitar perspectivas essencialistas que reforçam estereótipos.

Ao apresentar a pesquisa histórica e cultural multifacetada sobre a população afro-brasileira no estado do Espírito Santo, com foco nas origens da escravização, as diversas etnias africanas que chegaram à região, e as formas de resistência e organização social dos negros, incluindo os quilombos e movimentos abolicionistas, Maciel constrói a referência. O historiador delinea os caminhos do transatlântico negro, direcionando rotas para a compreensão do que, mais tarde, formou a herança cultural afrobrasileira no estado. Assim, iniciar o debate evidenciando as origens é uma escolha política deste artigo.

Em seus estudos, Maciel defende que, historicamente, a presença negra no estado remonta a cerca de 1550, com a importação direta e oficial de africanos escravizados a partir de 1561. Embora em menor escala que em outras regiões como Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro, o Espírito Santo recebeu fluxos constantes de deslocamentos internos e migrações após a proibição do tráfico transatlântico. (2016, p. 29)

Apesar de existirem desafios na identificação exata das origens, visto que com frequência os africanos tinham seus registros falsificados para denominações genéricas, Maciel define que a maioria dos negros capixabas eram, guardada as devidas proporções, da grande etnia Banto. É válido ressaltar que resumir as origens negras africanas do ES nos Bantos, por vezes, não é suficiente por trazer instabilidades teóricas. Por isso, é importante frisar que dentro desse tropo linguístico, estão incluídos os Benguelas, Ganguelas ou Bangalas, Minas-Nejôs, Minas-Mai, Sás,

Rebolas, Caçanjes, Minas-Cavalos, Cabindas d'Água Doce, Cabindas Massudas e Moçambiques (2016, p. 30).

Paralelamente, outro ponto importante sobre a composição da população negra capixaba é a miscigenação. Maciel explica que a miscigenação com brancos e indígenas também atravessou a construção da cultura capixaba. (2016, p. 35). Por meio dessas hibridizações foi conformado um mosaico cultural que contribuiu para a singularidade do Congo, por isso, este trabalho reafirma que se trata de uma manifestação afro-brasileira e indígena. Segundo Gonçalves de Oliveira (2020), dentro de um contexto histórico colonial cruzamentos culturais, destacam-se os povos Puri, os "Botocudos" (termo genérico para vários grupos, incluindo Aimoré e Gueren), Tupiniquim, Tupinambá, Terminó e Maxacali. Portanto, existiu uma vasta circularidade de etnias e hibridização de conhecimentos, saberes, tradições orais e ancestralidade, que, mais tarde, construíram a cultura afro-capixaba.¹¹

Ao aprofundar a análise sobre as interações africanas e indígenas, Neves (1980) evidencia a presença marcante do eixo religioso nas bandas de Congo. Inicialmente vinculadas a tradições indígenas, essas formações incorporaram gradativamente elementos africanos, sobretudo no campo instrumental. Tais bandas tinham (e têm) forte ligação com São Benedito, São Pedro e São

¹¹ Cabe, ainda, reforçar que este trabalho também se compromete com o cuidado com singularidades de cada povo indígena. É preciso nomeação e demarcação para a construção de uma educação que tenha como centro a valorização da diversidade. Por isso, para maior aprofundamento sobre a História do ES, ver a tese de doutorado *Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas da província do Espírito Santo (1845-1889)* de Tatiana Gonçalves de Oliveira. Não somente, fica a recomendação para os materiais desenvolvidos na Universidade Federal do Espírito Santo organizado pelo Prof. Dr. Luiz Cláudio Ribeiro e Alyne Gonçalves: *Territorialidades e Identidades capixabas, guia para estudos transversais em história do Espírito Santo* (2017).

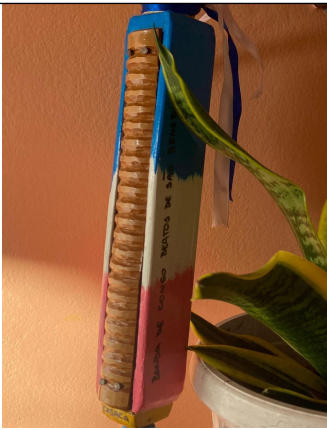
Sebastião, podendo abarcar outros, como Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida, São José e Santo Expedito. Ao longo da modernidade, Maciel também destacou a presença do Candomblé e da Umbanda (2016, p. 69).

Gonçalves de Oliveira defende, por meio dos estudos antropológicos de Vânia Moreira e de Paula Montero, que esses festejos indígenas, e africanos, eram traduzidos em “códigos compartilhados” nas relações de poder com os jesuítas. Não apenas, o espaço dos festejos tinha “a função latente de reprodução social e cultural dos indígenas, conectando pessoas, comunidades e valores” (2020, p. 152). São, portanto, perspectivas que (re)afirmam a agência indígena e africana frente às estratégias dos colonizadores, além de apontar a tradução de processos de sincretismo e negociação simbólica que demonstram como os saberes se encontravam nas encruzilhadas, se atravessando.

Após esse interlúdio sobre as origens e as interações étnicas africanas e indígenas no ES, cabe a compreensão do Congo. As contribuições de Guilherme Santos Neves foram decisivas para a valorização do Congo. Desde a década de 1940, o pesquisador registrou manifestações culturais capixabas, reunindo textos, registros sonoros e audiovisuais que hoje compõem um acervo de relevância histórica. Sua obra *Bandas de Congo* (1980) consolida a compreensão de que essa manifestação é própria do Espírito Santo, sem equivalente em outras regiões do Brasil. Neves descreve o Congo como uma expressão musical e performática que articula música, dança, religiosidade e memória coletiva.¹²

¹² Os registros e trabalhos de Neves são relevantes, pois o pesquisador fundou, em 1946, o Centro Capixaba de Folclore. Este centro estava associado a Academia Espírito-santense de Letras, e mais tarde, liderou uma Comissão Espírito-santense de Folclore, onde trabalhou ao lado de outros pesquisadores, inclusive do ilustre Mestre Hermógenes Lima Fonseca, no qual será abordado

Os instrumentos tradicionais e ancestrais incluem tambores de madeira (guaranás, dentro da cosmovisão indígena, congos, para a africana); casacas (seu diferencial em relação ao reco-reco é sempre ter uma cabeça esculpida em sua ponta, como exemplificado nas figuras 1 e 2); chocalhos (massaracá) e, em tempos mais recentes, triângulos, pandeiros, cuícas. Essa diversidade instrumental evidencia a fusão de matrizes africanas e indígenas, adaptadas ao longo do tempo e enriquecidas por inovações locais (Bravin, 2009, p. 4)

Figura 1: Exemplo de Casaca pequena da Banda de Congo Beatos de São Benedito de Vilha Velha - ES	Figura 2: Exemplo de Casaca pequena da Banda de Congo Beatos de São Benedito de Vilha Velha - ES.
	
Fonte: Acervo pessoal da autora (2025).	

Atualmente, o Congo é vivido, por homens, mulheres e crianças de diferentes faixas etárias, configurando um espaço intergeracional e comunitário. De acordo com Maciel, as bandas são construídas por coletivos que variam de 10 a 15 pessoas, desempenhando papéis como mestres (incluindo mulheres), instrumentistas, cantoras e porta-estandartes, cada indivíduo é fundamental. As letras das toadas, as canções, sejam novas ou antigas, são legadas pela tradição oral. Perpassando o espaço e o tempo através da hereditariedade, referenciam fatos históricos como a escravização, temas humanos e ambientais, religiosos cristãos ou de referência aos Orixás, que juntos, sincretizados e

hibridizados, formam essa manifestação única. Nesse sentido, para os conguistas:

[...]o congo articula visões de mundo por meio da expressão das bandas, que, por sua vez, orientam papéis sociais e obrigações. Extrapola, no espaço e no tempo, os limites das festas e do calendário religioso para se constituir em um elemento identitário das pessoas e dos grupos, que vêm resistindo ao preconceito, por um lado, e à espetacularização de seus rituais, por outro. (IPHAN, 2022, p. 12)

Entre as celebrações mais expressivas, destaca-se a Festa do Mastro. Por vezes, dedicada à comemoração de São Benedito, a homenagem é dívida na procissão de fincada e retirada do mastro da bandeira do santo. Pesquisas contemporâneas, como as de Andreia Teixeira Ramos, evidenciam a força educativa do Carnaval de Congo e Máscaras, em homenagem à Nossa Senhora da Penha. Ao levar essa comemoração para o contexto escolar, no seu caso, em forma de curta-metragem, Ramos demonstra que, quando os muros escolares se abrem às manifestações culturais da comunidade, a aprendizagem se torna mais significativa e conectada à realidade dos estudantes.¹³

Outro elemento central é a figura do mestre de congo, cuja liderança ultrapassa a dimensão musical. Como aponta José Elias Rosa (2011), as bandas constituem redes de saberes e conhecimentos vivos, organizadas de forma coletiva e adaptativa, agindo como mecanismos educativos complexos. Desse modo, é mais do que uma manifestação cultural, é um sistema. Na Física,

¹³ Ver curta-metragem “Amor Mascarado” (2013) de Andreia Teixeira Ramos em: https://www.youtube.com/watch?v=5Adeu7EQIjw&ab_channel=InstitutoMarlinAzul.

os sistemas complexos dizem respeito à adaptação dos corpos frente a falta de uma estrutura. Se uma determinada estrutura falha ou deixa de existir, o sistema complexo se expande para garantir o bom funcionamento do todo. Dentro do espaço multifacetado do Congo na atualidade, devido a sua vasta teia de referências de matriz africana, indígena - e europeia -, este conceito, resguardada as devidas proporções, traz uma abordagem significativa para a compreensão da identidade, do desenvolvimento comunitário, da resistência cultural e da transmissão viva, unidas em uma única manifestação cultural.

Em seu estudo, recortado na análise da Banda de Congo Roda d'Água em Cariacica (ES), Rosa aponta que o Congo se adapta ao seu tempo. Isto é, a cada nova geração, o(a) Mestre transmite a tradição oral aos seus filhos e cada geração recria as tradições sem romper com a ancestralidade. Longe de ser uma diluição da tradição, essa hibridação e adaptação com o espaço-tempo revela, por outro lado, uma consciência “outra” sobre tradições e sobre pertencimento. Adaptar-se, portanto, é um mecanismo de resistência e de reafirmação da identidade cultural afro-brasileira e indígenas capixabas. São relações etno-culturais e interétnicas com a própria forma de ver e organizar o mundo a partir de suas realidades, e, tais nuances precisam compor as salas de aula de História. (Rosa, 2011)

Essa perspectiva dialoga com o pensamento de Mestre Hermógenes Lima Fonseca, ou Mestre Armojo, intelectual capixaba que dedicou sua vida à pesquisa e preservação das culturas tradicionais. De acordo com Boeno de Freitas (2021), o folclorista atuou na Comissão Nacional de Folclore e na Comissão Espírito-Santense, Hermógenes não apenas registrou, mas viveu o Congo, participando de festas e assumindo papéis como o de “Primeiro

Vassalo” do Baile de Congo de São Benedito, o Ticumbi. Seu olhar valorizava a oralidade, a linguagem e as marcas culturais que resistem ao apagamento e à modernidade.¹⁴

Ainda que longe de pensar uma adaptabilidade do Congo frente às mudanças do tempo, a relação de Mestre Hermógenes com o Congo Capixaba foi profunda e multifacetada, não apenas como pesquisador, mas também como um "brincante" ativo. O seu destaque nesse trabalho vai para o seu olhar atento a oralidade e a linguagem particular das comunidades capixabas em seus registros. Ao preservar o uso próprio da língua, o autor conectava as práticas culturais às lutas por território e sobrevivência. Nesse sentido, o mestre reconhecia a força e a alma dos povos afro-brasileiros. Sua obra se tornou um legado valioso para a salvaguarda e a visibilidade das culturas tradicionais capixabas, especialmente do Congo, visto que ele atuou como uma voz interna às comunidades, traduzindo seus saberes e lutas através de sua literatura. Em uma prática docente que vê na cultura local caminhos para a construção de uma educação que vive as diversidades, conhecer essas referências é fundamental. (Boeno de Freitas, 2021, p. 17)

O Congo, portanto, não é apenas uma manifestação artística. Ele é um patrimônio vivo que atravessa tempos, espaços e corpos, reinventando-se sem perder sua essência. Mais do que uma prática cultural, constitui um sistema educativo orgânico, construído a partir das encruzilhadas de saberes africanos, indígenas, religiosos e populares. Compreender essa complexidade é fundamental para pensar a escola como um espaço que não apenas ensina sobre culturas, mas aprende com elas, incorporando uma pedagogia que seja viva, crítica e antirracista. É nesse ponto que o trabalho se

¹⁴ Ver dissertação de Bartolomeu Boeno de Freitas: *A obra de Hermógenes Lima Fonseca e as culturas tradicionais do norte do espírito santo* (2021).

SABERES VIVOS E CURRÍCULO: POSSIBILIDADES PARA UMA PEDAGOGIA ANTIRRACISTA

Passados dez anos do tombamento do Congo como Patrimônio Imaterial do estado do Espírito Santo (Lei nº 10.363/03), a educação voltada à História Regional e à História Afro-brasileira e Indígena no estado ainda carece de maior aprofundamento. Ao ampliar esse debate para a Lei 10.639/03 e a Lei 11.645/08, bem como para as orientações da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que enfatiza a valorização dos patrimônios culturais nacionais e regionais, evidencia-se a lacuna entre o marco normativo e sua efetiva aplicação.¹⁵

Esta seção não tem como objetivo apresentar um receituário pedagógico sobre como deve ocorrer uma abordagem histórica crítica e antirracista nas escolas. O propósito é propor reflexões e destacar pontos de ruptura com práticas tradicionais que mantêm a exclusão e o silenciamento. Isso porque não há neutralidade possível diante desse debate.

Em uma perspectiva antirracista, imprescindível adotar referências não eurocentradas e, além disso, fundamentar-se nas garantias legais. A Lei 10.639/03, promulgada em 9 de janeiro de 2003, alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), estabelecendo assim a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira. No entanto, sua implementação segue marcada por desafios que não se restringem a questões estruturais,

¹⁵ Lei 10.639/03: institui a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira em todas as escolas de ensino fundamental e médio, públicas e privadas. Lei 11.645/08: estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Indígena, também em todas as escolas de ensino fundamental e médio, públicas e privadas.

mas atravessam dimensões ideológicas enraizadas na formação histórica da sociedade brasileira.

Este trabalho dialoga com Abreu e Mattos (2008), que, diante das críticas sobre a efetividade da Lei, convidam à reflexão sobre o que pode ser feito a partir desse marco legal. A promulgação da norma foi resultado de intensas negociações, mas, sobretudo, de uma luta histórica dos movimentos negros no Brasil. Trata-se de uma conquista civil e pedagógica, orientada pelo princípio da democratização e da reparação histórica.

Com base nessa perspectiva, admite-se que este trabalho assume um caráter propositivo e reflexivo, voltado à formação de professores e professoras de História, em formação inicial ou em processos de formação continuada, para pensar possibilidades pedagógicas orgânicas e coerentes com os princípios da educação antirracista. Não se trata de um caminho isento de críticas ou desafios, mas de um convite a construir alternativas que articulem ética, política e pedagogia.

Abreu e Mattos ressaltam que o primeiro passo, após a divulgação das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”, foi a valorização da história e cultura dos afro-brasileiros, objetivo que converge com esta pesquisa. (2008, p. 8) Contudo, como tal ponto fica a critério da perspectiva analítica de cada educador(a), não é possível garantir uma escolha disruptiva de todos. Por isso, este trabalho iniciou com uma historiografia de quebra de paradigmas, trazendo um outro olhar para as migrações. É evidenciado, portanto, que é possível trilhar caminhos afastados de narrativas trágicas. É um convite aos conhecimentos em trânsito, em constante travessia nas encruzilhadas do tempo e do espaço.

Ao pensar em um espaço de sala de aula, a utilização de conceitos de cultura negra e indígena pode parecer pouco tangível, ou até essencialista. Nesse sentido, a proposta desse trabalho foi construir, ao longo do texto, a ideia de uma cultura afro-brasileira e indígena que não se formou por cacos de um passado doloroso, mas na criatividade e no potencial de transformação desses indivíduos. Identidades e culturas aqui são construções complexas que se dão a partir das experiências atuais, que por vezes, ainda refletem o racismo e desigualdades socioculturais.

Assim, defende-se que as manifestações culturais, por sua capacidade de condensar processos históricos, simbólicos e políticos, constituem caminhos privilegiados para inserir identidades negras e indígenas no currículo escolar. O Congo, nesse sentido, é exemplo de um território pedagógico vivo, plural e enraizado nas encruzilhadas afro-indígenas que compõem a cultura capixaba. É justamente para esses aspectos que deve estar o olhar do(a) historiador(a) educador(a).

Abreu e Mattos também destacam a importância da história local no processo de ensino. (2008, p. 11). O Congo é a união não só da história afro-brasileira capixaba e indígena, mas da história regional do estado do Espírito Santo. Conhecer essa manifestação é (re)conhecer patrimônios imateriais, modos de organização comunitária e processos de resistência que estruturaram a vida social no estado. Compreender o Congo implica entender a trajetória histórica que originou as mais de 70 bandas espalhadas pelo território capixaba.

Segundo dados da Secretaria de Segurança Pública do Espírito Santo, os casos registrados de racismo mais que dobraram entre 2018 e 2024, passando de 121 para 264 ocorrências, um aumento de 118%. Esses números não apenas explicitam a urgência

de políticas antirracistas, mas também mostram que o espaço escolar não pode mais funcionar como refúgio apaziguador diante de uma realidade de violência simbólica e material. Inserir o Congo capixaba nas práticas pedagógicas não é apenas uma questão de valorização cultural: é uma resposta necessária a tempos em que o racismo se dramatiza em sua forma mais explícita e cotidiana.¹⁶

Fica evidente, portanto, que a inserção de temáticas afro-diaspóricas e indígenas não podem continuar ocorrendo de forma pontual em aulas isoladas, ou, restrita a datas comemorativas. A construção deste artigo buscou evidenciar estes aspectos a cada seção, pois se trata de “implodir” essas temáticas no cotidiano escolar, como afirma Bárbara Carine (2023). Tal qual um acontecimento vivo, como propõe Rufino (2018), uma pedagogia antirracista acontece no contínuo.

Nesse sentido, Rufino apresenta, em sua *Pedagogia das Encruzilhadas*, a ideia das “Três Esquinas” como princípios orientadores de um projeto educativo contra-hegemônico. A primeira dessas esquinas, *Cruzo*, *Rolê* e *Ebó Epistemológico*, oferece um conjunto de estratégias para tensionar e reconfigurar os saberes que circulam na escola. O *Cruzo* propõe encontros entre diferentes lógicas de conhecimento, rompendo com hierarquias e essencialismos. O *Rolê* convoca à criação de desvios e estratégias, subvertendo caminhos pré-estabelecidos. Por fim, o *Ebó* atua como ritual de reinvenção e encantamento, devolvendo vitalidade a saberes historicamente subalternizados. (2018, p. 9)

Tais conceitos dialogam com a proposta deste estudo: implodir as estruturas coloniais do currículo e instaurar práticas

¹⁶ Para leitura completa da redação, ver: A GAZETA. Casos de racismo mais do que dobram no ES em sete anos. 2024. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/cotidiano/casos-de-racismo-mais-do-que-dobram-no-es-em-sete-anos-0625>.

formativas plurais, espirais e interculturais. O Congo, ao ser reconhecido como saber vivo, não é um “conteúdo a ser ensinado”, mas uma experiência a ser vivida na escola, valorizando as diversidades.

Além disso, iniciativas da Secretaria da Cultura do Espírito Santo, como a disponibilização do Dossiê do Congo em formato digital, representam um avanço significativo para a inserção dessas manifestações no espaço escolar. Esse material, produzido no processo de registro do Congo como Patrimônio Imaterial, reúne informações históricas, etnográficas e pedagógicas, tornando-se um recurso essencial para professores.¹⁷

A partir dessas reflexões, compreende-se que a inserção do Congo no ensino de História não se limita à valorização de uma manifestação cultural, mas configura uma ação político-pedagógica voltada para a transformação das práticas escolares. Incorporar saberes vivos significa deslocar o currículo de uma lógica linear para uma lógica espiralar, onde as encruzilhadas, propostas por Rufino, operam como caminhos para o diálogo intercultural e a construção de uma educação afirmativa e antirracista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso deste artigo foi construído como uma caminhada por encruzilhadas. A primeira seção trouxe o conceito de diáspora africana como chave interpretativa para compreender saberes em trânsito e identidades híbridas, rompendo com perspectivas essencialistas e eurocentradas. Em seguida, adentramos a história e a força do Congo capixaba, evidenciando suas origens étnicas e

¹⁷ Ver: ESPÍRITO SANTO. Secretaria da Cultura. Dossiê do Congo agora disponível em formato digital. 2024. Disponível em: <https://secult.es.gov.br/Not%C3%ADcia/dossie-do-congo-agora-disponivel-em-formato-digital>.

o entrelaçamento entre matrizes africanas, indígenas e católicas, bem como sua permanência como patrimônio imaterial e ação formativa. Por fim, discutimos as possibilidades pedagógicas para inserir tais saberes no currículo, dialogando com legislações, diretrizes e referenciais que sustentam uma prática antirracista.

Cada seção, portanto, não é um ponto isolado, mas parte de uma cartografia viva, onde conceitos, legislações e experiências culturais se conectam como rotas, nunca como raízes fixas. Esse movimento dialoga com a concepção de modelação criativa do currículo de Sacristán (2000), que rompe com prescrições lineares e reconhece a mediação docente como espaço de invenção. Do mesmo modo, aproxima-se da cartografia das práticas docentes e do currículo deleuziano proposto por Paraíso (2010), um currículo rizomático, que não se limita à inclusão superficial, mas que se deixa atravessar, tensionar e reinventar pelas multiplicidades de identidades, como nas culturas afro-diaspóricas e indígenas.

No entanto, assumir essa perspectiva exige compreender que práticas pedagógicas antirracistas não se concluem. Como lembra Paulo Freire (1996), educar é um ato inacabado, marcado pela constante reflexão e pela abertura ao novo. Coisas acabadas não se abrem para outras possibilidades; por isso, a inconclusão aqui é bem-vinda. Ela não é falha, mas pode se revelar como um caminho de rupturas potencializadoras. Isto é, a potência de um currículo que não fecha sentidos, mas se abre (ou, “implode”) para a diferença, para o diálogo e para a reinvenção, tal como o Congo, que resiste e se recria, mantendo vivos os saberes, convidando a (re)pensar a história.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2017.

BRASIL. Congresso Nacional. Lei n. 10.639, de 9 de Janeiro de 2003. Brasília, DF, 2003.

BRASIL. Congresso Nacional. Lei n. 11.645, de 10 de Março de 2008. Brasília, DF, 2008.

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 21, no 41, janeiro-junho de 2008, p. 5-20.

BRAVIN, Adriana. *Folkcomunicação e apropriação: do congo ao congopop*. In: Intercom – Sociedade brasileira de estudos interdisciplinares da comunicação. Anais: XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Intercom: Curitiba, 2009.

BOENO DE FREITA, Bartolomeu. *A obra de Hermógenes Lima Fonseca e as culturas tradicionais do norte do Espírito Santo*. Dissertação (Mestrado em Artes), Programa de Pós-Graduação em Artes do Centro de Artes da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória - ES, 2021.

DE RIBEIRO, Luiz Cláudio M. e GONÇALVES, Alyne dos S. *Territorialidades e Identidades capixabas, guia para estudos transversais em história do Espírito Santo*. Vitória: Ufes/SEAD 2017. Disponível em <https://acervo.sead.ufes.br/arquivos/territorialidades-e-identidade-capixaba.pdf>. Acesso em: 03 de set de 2025.

DOS SANTOS, José Elias R. Processos organizativos, memória e identidade: etnografia e história da transmissão cultural do congo em uma comunidade afrobrasileira-Cariacica (ES). *Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES*, v. 1, n. 1, 2011.

ESPÍRITO SANTO. Dossiê do Congo agora disponível em formato digital. Secult [online], Vitória, 27 jun. 2023. Cultura. Disponível em:

<https://secult.es.gov.br/Not%C3%ADcia/dossie-do-congo-agora-disponivel-em-formato-digital>. Acesso em: 03 de set de 2025.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo, Editora 34/UCAM, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade e currículo. In: BEAUCHAMP, Jeanete; PAGEL, Sandra Denise; NASCIMENTO, Aricélia do. (Orgs.). *Indagações sobre o currículo*. Brasília: MEC/SEB, 2007 (p. 37-41). Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Ensfund/indag4.pdf> . Acesso em: 03 de set de 2025.

DE OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves. *Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas da província do Espírito Santo (1845-1889)*. Tese (Doutorado em História), Pós-graduação em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Organização por Osvaldo Martins de Oliveira. – 2ª ed. – Vitória, (ES): *Arquivo Público do Estado do Espírito Santo*, 2016.

NEVES, Guilherme Santos (1980). *Bandas de Congo*. Cadernos de Folclore, nº 30, Rio de Janeiro, Ed. FUNARTE.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Diferença no currículo. *Cadernos de pesquisa*, v. 40, n. 140, p. 587-604, 2010. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S0100-15742010000200014&script=sci_abstract. Acesso em: 03 de set de 2025.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. *Como ser um educador antirracista*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

RAMOS, Andreia. *Tambores de Congo nos cotidianos escolares*. Recurso Eletrônico. Serra, ES: Pedregulho, 2024.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Instituto Kuanza, 2006.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Periferia, p. 71-88, 2018.

AFRICANOS CENTRO-OCIDENTAIS NO RECÔNCAVO DA GUANABARA (C. 1768 – C. 1791)

Dermeval Marins de Freitas

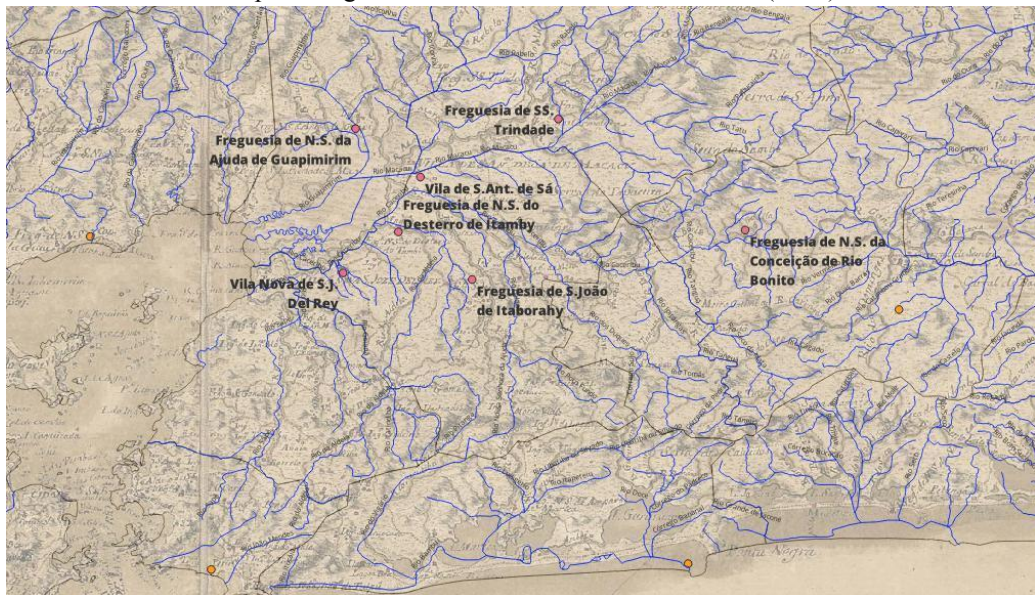
INTRODUÇÃO

A freguesia da Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito ficava localizada a noroeste do Recôncavo da Guanabara e surgiu devido à pressão demográfica das áreas de colonização agrícola antiga. Inicialmente fora chamada de Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio do Ouro, indicando a proximidade da paróquia com o Rio do Ouro, um dos afluentes do Rio Bacaxá. A freguesia teve origem na capela criada pelo sargento-mór Gregório Pereira Pinto destinada ao culto de Nossa Senhora da Madre de Deus em 1760. Posteriormente, o vigário desta paróquia, Marcelo Correa de Macedo, construiu outra capela, próxima do Rio Bonito, destinada ao orago de Nossa Senhora da Conceição.¹⁸ Marcelo Correa de Macedo parouquiu nesta igreja desde janeiro de 1778 até o final da sua vida, em 27 de novembro de 1807, portanto boa parte dos registros paroquiais analisados desta freguesia foram feitos por este padre.¹⁹

¹⁸ ACMRJ. *Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro ao recôncavo do Rio de Janeiro – 1795*. Visita número 29, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito. f.177.

¹⁹ Testamento do Reverendo Vigário Marcelo Correa de Macedo. ACMRJ. Livro de óbito de livres da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito (1804-1830). fs.30v-31.

Mapa 1: freguesias da vila de Santo Antônio de Sá (1777)



Fonte: Elaboração do autor com base no mapa de Francisco João Roscio. ROSCIO, Francisco João. Carta corographica da capitania do Ryo de Janeiro, capital dos estados do Brasil. [S.l.], 1777.

O acesso a freguesia se dava através do Rio Macacu, que se desembocava na Baía da Guanabara, a partir deste rio seguia rumo ao oeste até o Rio Caceribú se juntar ao mesmo até o Rio homônimo da freguesia, o Rio Bonito. Segundo informações do Monsenhor Pizarro ela fora criada por provisão do Reverendo Bispo Fr. Antônio do Desterro em agosto de 1768²⁰. Em setembro do mesmo

²⁰ ACMRJ. *Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro ao recôncavo do Rio de Janeiro – 1795*. Visita número 29, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de

ano inicia o livro de registro de batismo de escravizados da mesma freguesia do qual dispomos.

No primeiro censo populacional, do qual dispomos, datado de 1774, consta que a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio Bonito possuía 170 fogos e 982 pessoas de sacramento - sem discriminar os livres e escravizados, assim como os homens e as mulheres - o que representaria 5,8 pessoas por fogo, porém como não foram contabilizadas as crianças esse número deveria ser superior. O segundo censo – não datado, contudo consideramos ter sido produzido posteriormente ao do primeiro censo - apresenta o número de 1.293 pessoas sendo 629 livres e 664 escravizados, uma proporção de livres e escravizados semelhante a que vimos nas demais freguesias no recôncavo para o período, isto é, o percentual de escravizados era sempre superior aos dos livres.²¹ Um dado que demonstra que a localidade era uma área de fronteira agrícola é o alto percentual de homens entre os livres, diferente das outras freguesias ao redor, a razão de sexo era de 115,4 homens para 100 mulheres.²² Um outro aspecto também diz respeito a razão de sexo da população escrava que também destoava da maioria das demais freguesias da Vila de Santo Antônio de Sá, representando 134,6 homens para cada 100 mulheres.²³

Rio Bonito.

²¹ Pessoas de sacramento são as consideradas aquelas maiores de 7 anos. *Memórias do bispado do Rio de Janeiro que serviram de base para a composição das Memórias históricas do Rio de Janeiro, por José de Sousa Azevedo Pizarro e Araújo que as contemplou até o fim do ano de 1793.*

²² Nas demais freguesias a razão de sexo entre os livres fora em Guapimirim 80,1, em Santíssima Trindade 103,1, em Santo Antônio de Sá 92,8, em São João Batista de Itaborahy 84,0 e na freguesia do Desterro de Itamby 88,9.

²³ Nas demais freguesias a razão de sexo entre os escravizados fora em Guapimirim 127,2, em Santíssima Trindade 103,7, em Santo Antônio de Sá 121,5, em São João Batista de Itaborahy 88,9 e na freguesia do Desterro de

Na relação do Marques de Lavradio produzida provavelmente em 1779, isto é, no final do seu governo na capitania do Rio de Janeiro, a freguesia de Rio Bonito consta de 114 fogos, um número, portanto menor daquele verificado em 1774. Nesta relação consta também que haveriam 5 engenhos de açúcar na região, a maioria constituída na década de 1770, e apenas um em 1769. Tais dados demonstram que a elevação do povoado a freguesia se deve ao crescimento demográfico e econômico na região, mesmo que a área já tivesse sendo ocupada antes de sua elevação.

Entre setembro de 1768 até dezembro de 1779 contabilizamos 109 proprietários de escravizados no livro de batismo de escravizados da freguesia de Rio Bonito o que não destoa tanto dos números de fogos expostos acima de 1774 e de 1779, considerando que nem todo senhor de escravizados é senhor de um fogo e que nem todo senhor de um fogo é escravista.

O próximo censo, de 1789, demonstra um incremento populacional na freguesia com relação aos censos anteriores. Consideramos que este é o mais completo por abranger todas as faixas etárias da população. A população total foi de 1.789 habitantes, sendo 841 livres e 948 escravizados. A razão de sexos entre os livres tendeu a uma queda, talvez fruto da inclusão das crianças no censo, chegando a 82 homens para cada 100 mulheres. Entre os escravizados há um considerável incremento de homens resultando numa razão de sexo de 301,7 homens para cada 100 mulheres. Tal número demonstra que o incremento da população escrava se fazia principalmente através do comércio de

escravizados. Há também o incremento dos fogos, que de 170 no ano de 1774 vai para 260 em 1789.²⁴

Nas visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro datado de 1795, consta que para este ano a população de sacramento era de 1.714 pessoas, sendo os livre 940 e os escravizados 974. Mais uma vez se verifica, portanto, a predominância dos escravizados com relação aos livres. Além disso ocorre mais uma vez o incremento nos fogos, chegando a 301 fogos, ou seja, quase o dobro de duas décadas atrás.²⁵

CONEXÕES ATLÂNTICAS: A ÁFRICA CENTRO-OCIDENTAL E A FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE RIO BONITO

Diversos estudos apontam que, em fins do século XVIII e início do XIX, grande parte da população escrava na capitania do Rio de Janeiro era formada, sobretudo, por africanos centro-ocidentais. Mary C. Karash em seu livro *Vida dos escravos no Rio de Janeiro* aponta que 96,2% dos africanos destinados para o Rio de Janeiro entre 1795 e 1811 eram centro-ocidentais. (KARASH, 2000, p. 50) Manolo Garcia Florentino demonstra que, no mesmo período, 92,7% do total dos navios negreiros provenientes da África vieram da região da África Centro-Occidental, com destaque para os portos de Luanda e Benguela (correspondendo a 47,4% e 48,8% do total dos navios provenientes da África Central Atlântica). (FLORENTINO, 2015, p.246)

²⁴ Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos. Por observação curiosa dos anos de 1779 até o de 1789. **RIHGB**. Tomo XLVII, 1ª Parte, 1884.

²⁵ ACMRJ. *Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro ao recôncavo do Rio de Janeiro – 1795*. Visita número 29, Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito.

Joseph Miller aponta sobre a preponderância dos negociantes do Rio de Janeiro nos portos de Luanda e Benguela no século XVIII, transportando cerca de 20 mil cativos desta região e, dessa forma consolidando “os centro-africanos como o grupo dominante entre os escravizados na cidade do Rio de Janeiro e suas cercanias”. (MILLER, 2008, p.29-80) Ainda segundo Miller, os negociantes do Rio de Janeiro já estavam estabelecidos no porto de Benguela desde o começo da década de 1710, transportando cerca de 2.000 africanos escravizados por ano por volta de 1730, chegando ao pico entre os anos de 1784 e 1795, conduzindo cerca de 8.000 a 9.000 africanos e diminuindo o ritmo até o final da década de 1820. (MILLER, 2008, p.29-80)

Mariza Soares aponta que, no decorrer do século XVIII, nos livros paroquiais da cidade do Rio de Janeiro, os gentios da guiné aos poucos vão desaparecendo dos registros dando lugar as nações. (SOARES, 2000, p. 107) Nesse sentido Kjerfve demonstra em seu estudo sobre a família escrava em São Salvador de Campos dos Goytacazes que entre 1733 e 1757, 98,8% dos noivos africanos eram do gentio da guiné, e entre 1760 e 1790 38,3% e na década de 1790, apenas 2,7%, por outro lado crescem os denominados angolas, que no primeiro período perfazia 0,9%, no século 57,1% e no último período 94%. (KJERFVE, 1995, p. 47)

Na freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, entre 1790 a 1809, os escravizados oriundos da África centro-ocidental chegam a mais de 95% da população africana presente nos registros paroquiais de batismo da freguesia. (BEZERRA, 2010, p. 95)

Para compreender a dinâmica do comércio de escravizados e seu impacto demográfico a partir dos registros paroquiais ao longo do período assinalado resolvemos dividir os registros de batismos em dois períodos, um de 1768 a 1778 e o segundo de 1779 a 1791.

A tabela 1 demonstra que quase a totalidade dos africanos escravizados no período de 1768 a 1778 eram denominados “gentio da guiné” enquanto no período seguinte, apesar de sua ainda expressiva presença, os gentios da guiné perderiam espaço para os angolas que se tornaram majoritários entre as identidades africanas. Situação similar ocorre entre as mulheres africanas, passando as angolas sendo majoritárias entre 1779 a 1791. Tais dados corroboram com a hipótese de que os africanos centro-ocidentais, na segunda metade do século XVIII se tornaram majoritários na capitania do Rio de Janeiro.

Tabela 1 - Identidades dos pais e mães escravizadas da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito de 1768 a 1778 e 1779 a 1791

	Homens	1768-1778	1779-1791	Mulheres	1768-1778	1779-1791
AFRICANOS	Guiné	44	106	Guiné	162	143
	Angola	1	111	Angola	4	232
	Benguela	0	38	Benguela	0	109
	Mina	2	4	Mina	1	12
	Congo	0	1	Congo	2	0
				Luanda	2	1
	Total	47	260	Total	171	497
CRIoulos	Crioulo	22	54	Crioulo	67	199
	Preto	1	15	Preto	1	25
	Pardo	2	8	Pardo	11	34
	Cabra	2	11	Cabra	5	18
	Mulato	0	0	Mulato	1	0
	Total	27	88	Total	85	276

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791*

Essa presença marcante dos africanos centro-ocidentais nas freguesias do recôncavo do Rio de Janeiro demonstra o dinamismo da economia do Rio de Janeiro, uma economia sobretudo atlântica, cuja produção agrícola diversificada, também chegava do outro lado do oceano, como no caso da jeribita e da farinha. (ALENCASTRO, 2000. SOARES, 2008, p. 215-232. BEZERRA, 2010)

De acordo com Nielson Rosa Bezerra,

[...]o recôncavo se estabeleceu na dinâmica atlântica através do abastecimento de farinha para a cidade carioca e os

mercados de Angola, não é difícil constatar que a composição de seus escravos africanos era majoritariamente procedente dos portos da África Centro-Occidental. (BEZERRA, 2012, p.36)

Em uma pesquisa em torno de 45 inventários de senhores de escravizados que viviam em sete freguesias do recôncavo do Rio de Janeiro, Bezerra identificou que 41,6% dos escravizados eram da região centro-occidental da África. (BEZERRA, 2012, p. 85) Podemos perceber, portanto, que a presença dos africanos centro-occidentais era marcante na capitania do Rio de Janeiro em finais do século XVIII demonstrando que, conforme Gwendolyn Midlo Hall argumenta, que se

olharmos para a composição étnica em transformação dos escravos exportados de várias costas africanas ao longo do tempo, o que sabemos sobre os padrões do comércio de transbordo dos africanos dentro das Américas, e a distribuição de africanos recém-chegados depois de sua venda final, podemos ver mais evidências da aglomeração de etnias e falantes de línguas mutuamente inteligíveis tanto nas viagens do tráfico atlântico de escravos quando depois que eles chegavam a seus destinos finais. Podemos discernir a aglomeração de africanos das mesmas regiões e etnias em distritos locais e propriedades. (HALL, 2017, p.115)

Além disso, Miller afirma que a maioria dos centro-africanos que foi levada para as Américas, entre 1780 e 1830, era de sociedades próximas à costa atlântica - numa proporção de dois escravizados da zona atlântica para um escravizado vindo da fronteira escravista - e, portanto, há muito tempo integradas no sistema escravista do Atlântico. (MILLER, 1988, p. 382) Ainda segundo Mariana Cândido, as “origens étnicas da população escravizada, quando se chegou a conhece-las, indicam que os

escravos que passavam por Benguela também provinham de zonas relativamente vizinhas”. (CANDIDO, 2018, p. 166) Do mesmo modo, Daniel Domingues da Silva demonstra que no auge do tráfico transatlântico, 1780 a 1850, que muitos dos indivíduos que foram escravizados provinham de regiões próximas aos portos de embarque da região de Angola. (SILVA, 2017)

Miller aponta ainda que o tráfico de escravizados da região centro-ocidental da África para o Brasil poderia ter “dado aos cativos de Benguela uma vantagem em estabelecer o ritmo da cultura escrava devido as suas origens compartilhadas dentro e em torno dos planaltos centro-africanos” (MILLER, 2019, p. 63) e dessa maneira “apropriaram-se das designações genéricas e geográficas que os europeus lhes davam, como base para as comunidades que criaram sob a escravidão”. (MILLER, 2019, p. 67)

Conforme expôs Robert W. Slenes as implicações do trabalho de Miller são duas. Primeiro, que a “proporção de africanos no Sudeste do Brasil que se socializaram entre os culturalmente relacionados bangongos, umbundos e ovinbundos eram consideravelmente maior do que se suspeitava” e, segundo que

muitos desses povos provavelmente possuíam as habilidades para serem mediadores culturais junto aos centro-africanos de outros lugares porque teriam a tendência de ser a primeira geração bicultural, ou, mais exatamente, membros permanentemente “marginais” de suas sociedades natais. (SLENES, 2019, p. 198-2000)

Ainda nesse sentido, Craemer, Vansina e Fox argumentaram que em grande parte da África Centro-Occidental, a cultura é “menos heterogênea e menos particularizada do que geralmente se supõe”. Cada povo “compartilha parte de sua complexidade cultural,

especialmente os aspectos fundamentais de sua religião com muitos outros”. (CRAEMER, VANSINA, FOX, 1976, p.45. Apud. SLENES, 2019, pp. 119-217) Portanto, a confluência cada vez maior de africanos centro-ocidentais nas freguesias do Recôncavo da Guanabara a partir da segunda metade do século XVIII teria possibilitado a formação de comunidades de escravizados sob identidades metaétnicas tais como as nações Angola e Benguela. *As esperanças e recordações* dos africanos na diáspora, conforme apontou brilhantemente Robert Slenes, foram importantes para a “formação de uma identidade nas senzalas, conscientemente antagônica à dos senhores e compartilhada por uma grande parte dos cativos”. (SLENES, 2011, p. 59) Essa identidade teria como consequência a formação de uma “proto-nação” bantu no Brasil **“especialmente** nas áreas rurais do Rio de Janeiro e de São Paulo, na primeira metade do século XIX”. (SLENES, 1991, p. 8)

Slenes ao analisar o relato de John Luccock, na viagem que realizou pela baía de Guanabara em 1816, identificou o uso de uma linguagem comum entre os tripulantes escravizados da embarcação que não seguia os padrões da língua portuguesa. De acordo com o viajante inglês, ao embarcar numa lancha que o levaria para o fundo da Guanabara, ele encontrou o crânio de um peixe Tucuxi que, em seguida, colocou na lancha. Não demorou muito tempo para que os remadores comessem a reclamar dos perigos que representava aquele crânio de peixe na embarcação, que para Luccock, incapaz de compreender a linguagem dos escravizados, eles teriam identificado como a de um ser humano. Slenes afirma que os escravizados identificaram tal crânio como uma representação do “grande espírito das águas”, entidade comum nas culturas de origem bantu. (SLENES, 2019, p. 209-217)

O episódio da “Grande greve do crânio do Tucuxi” coloca algumas questões que não são perceptíveis na documentação produzida pelas autoridades coloniais tais como as estatísticas populacionais assim como os inventários e os livros de registro paroquial. Ao que tudo indica a população escravizada das freguesias rurais do recôncavo e da capitania do Rio de Janeiro a partir da segunda metade do século XVIII era predominantemente de origem bantu. Neste sentido, é possível indicar a existência de uma herança cultural comum entre os escravizados africanos que “poderia ter sido articulada como uma base para a unidade entre povos de diversas origens e assim, em última análise, como uma plataforma de resistência”. (SLENES, 2019, p. 217)

ENLACES MATRIMONIAIS, FAMÍLIA E COMPADRIO

A partir da documentação eclesiástica é possível encontrar os escravizados de origem banta estabelecendo laços entre si nos espaços de sociabilidade a que tinham acesso, como nos apadrinhamentos das crianças registradas nos livros de batismos de escravizados assim como nos momentos em que os casais tinham a oportunidade para contrair núpcias.

Há uma larga historiografia que se debruça sobre o casamento de escravizados demonstrando não apenas ser uma instituição bastante presente em diferentes regiões da colônia portuguesa e posteriormente Império do Brasil, como também as tendências endogâmicas nas escolhas dos cônjuges. (SLENES, 2011, COSTA; SLENES; SCHWARTZ, 1987) Por outro lado, pouco se atentaram a estas preferências no quesito do apadrinhamento das crianças cativas - se havia uma preferência em estabelecer relações matrimoniais entre pessoas do mesmo grupo étnico é de se esperar o mesmo na questão do compadrio.

A tabela 2 apresenta os dados referentes a legitimidade dos filhos dos escravizados na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito entre as décadas de 1760 a 1790. É perceptível a redução dos filhos legítimos frente aos naturais. No primeiro período, de 1768-1778, os filhos fruto de uniões legítimas representam 48,7% enquanto os naturais 51,3%, no segundo momento, entre 1779 a 1791, em que temos o boom de batismos na paróquia, os filhos legítimos representam apenas 44,9% do total de batismos de crianças escravizadas e os naturais 54%. Apesar dessa redução, durante todo o período a legitimidade das crianças cativas 46% do total de crianças, proporção semelhante aquelas das freguesias de Campos dos Goytacazes para a segunda metade do século XVIII, período o qual a região vivia o boom da economia canavieira. nas freguesias de São Salvador e São Gonçalo do Campos dos Goytacazes. Em São Salvador, entre 1753 a 1800, 46,6% das crianças levadas a pia batismal eram fruto de uniões legítimas, já em São Gonçalo, em 1771 a 1786, 45,9%. (FARIA, 1998, p. 325)

Tabela 2 – Legitimidade das crianças cativas da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito (1768-1791)

	Legítimo		Natural		Total
Período	n.	%	n.	%	
1768-1778	152	48,7%	160	51,3%	312
1779-1791	350	44,9%	429	55,1%	779
Total	502	46,0%	589	54,0%	1091

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791.*

A tabela seguinte (tabela 3) demonstra que as africanas tendiam a ter as suas relações conjugais sacramentadas pela Igreja. Mais uma vez reafirmamos que isso se deve não pela “pressa” das africanas em procurarem o sacramento religioso e sim pelas maiores possibilidades de as mesmas conseguirem arrumar um parceiro dentro da mesma escravaria. O *pool* de possíveis cônjuges no interior de uma mesma propriedade era maior para as africanas do que para aqueles nascidos na colônia, isso é ainda mais presente se tomarmos as denominadas “pardas”²⁶ no conjunto das mães, onde se verifica o menor percentual de mulheres casadas (13,6%).

Acredito que a grande proporção de escravizados africanos casados se deve a maior propensão destes escolherem cônjuges dentro da própria propriedade, como os dados para São Gonçalo do século XVII tornam explícito que as uniões não sacramentadas

²⁶ A cor ou a “qualidade de cor” parda talvez seja a que guarde uma maior polissemia. Se dentro dos significados já abordados se referindo tanto ao fenótipo quanto a posição social do indivíduo, ela também pode se referir a mestiçagem biológica (Ver: PAIVA, 2015).

pela igreja católica se davam em grande medida devido os cônjuges serem de senhores diferentes ou com livres e forros/libertos. Além de conseguirem encontrar um parceiro na própria escravaria elas conseguiam encontra-los na maioria das vezes dentro do seu próprio grupo étnico. As nascidas no Brasil, devido sua maior vivência na sociedade colonial teriam um pool maior de possíveis cônjuges, porém devido aos impedimentos senhoriais de contraírem o matrimônio com um escravizado de uma propriedade diferente não tinha suas relações legitimadas. Portanto, as tendências de matrimônio conforme a origem dos escravizados não significa que as africanas tinham pressa no casamento e as crioulas não, mas sim que entre as primeiras o casamento estava mais acessível porque tinha mais opções de encontrarem parceiros dentro da própria escravaria. Mas outros fatores podem estar por trás disso, novamente o caso de São Gonçalo é esclarecedor ao mostrar um percentual de mulheres que não nomearam os pais, e que segundo Faria, poderiam ser filhos bastardos dos senhores ou seus filhos. Indicativo disso é a presença de parentes dos senhores apadrinhando os filhos das cativas, muitos deles inclusive com títulos militares e as chamadas “Donas”. Nesse sentido, é possível que tais mulheres eram concubinas dos senhores de escravizados ou dos seus filhos.

Tabela 3 – Legitimidade das crianças cativas por origem das mães
da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito
(1768-1791)

Origem	Mães solteiras		Mães casadas	
Gentio da guiné	107	35,1%	198	64,9%
Angola	115	48,7%	121	51,3%
Crioula	171	64,3%	95	35,7%
Parda	38	86,4%	6	13,6%

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791.*

Enfim, os escravizados escolhiam seus cônjuges, mas quem decidia quem poderia casar formalmente na igreja eram os senhores. Correndo-se o risco de ser redundante, é importante frisar que as taxas de ilegitimidade eram fruto muito mais de uma decisão senhorial do que a dos escravizados. Contudo, considerando que os africanos eram, em grande medida, os agraciados a receberem os santos sacramentos do matrimônio não estaria implícito uma política de disciplinamento das relações sexuais dos africanos por parte de seus proprietários? Estamos falando de uma sociedade escravista e católica no qual os proprietários de escravizados, imbuídos da fé cristã, poderiam acreditar que ao sacramentarem as relações consensuais dos seus escravizados estariam realizando uma boa ação enquanto membros da cristandade.

Sendo, portanto, as africanas a mais propensas a casarem, seriam as crioulas as escravas serem mais “propensas” a ilegitimidade? Retomando os dados sobre legitimidade das crianças cativas para a freguesia de São Salvador no ano de 1798, as filhas

de escravas crioulas correspondiam a 79 das 342 crianças, sendo 60% destas filhas de mães solteiras crioulas. (FARIA, 1998, p. 337) Em Irajá de fins do século XVIII, das 400 mães escravas presentes nos registros de batismos 258 eram solteiras, e dentro deste grupo 145 eram nascidas no Brasil. (FRAGOSO, 2009, p. 198) Percebemos que apesar do grande número de africanas solteiras, eram as crioulas as mais propensas a ilegitimidade.

Dos 1.104 registros de batismos de crianças escravizadas, 1.089 (98,6%) tiveram padrinhos e 827 madrinhas (74,9%). A tabela 4 demonstra que os escravizados que levavam seus filhos para serem batizados na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito tendiam a estabelecer laços de compadrio com outros escravizados. Dos 1.089 padrinhos presentes nos registros paroquiais da freguesia 53,1% eram escravizados, 8,9% eram forros, 0,4% libertos, 36,8% livres e 1,7% eram índios. Considerando os escravizados, forros e libertos teríamos um percentual de 62,4% do total de padrinhos e entre as madrinhas 71, %. Deste modo, os escravizados e os egressos do cativeiro foram escolhidos de forma majoritária pelos pais das crianças cativas.

A origem étnica dos padrinhos escravizados geralmente era silenciada nos registros paroquiais, apresentando, no seu lugar, a cor destes indivíduos. Dos 578 padrinhos escravizados, 44 (7,6 %) possuíam referência quanto a origem, 30 eram coloniais (25 crioulos e 5 cabras) e 14 do continente africano (10 do gentio da guiné, 2 minas, 1 angola e 1 congo). 149 (25,8%) dos padrinhos possuem sua cor anotada, sendo 82 pretos e 67 pardos. Demonstrando que a cor era a principal forma pela qual os padrinhos escravizados eram classificados. Das 522 madrinhas escravas, 27 (5,2%) tem informações sobre a origem, sendo 19

coloniais (18 crioulas e 1 cabra) e 8 africanas (6 do gentio da guiné, 1 de angola e 1 de nação mina). 109 (20,9%) madrinhas foram identificadas pela cor, sendo 72 denominadas preta, e 37 designadas parda.

Tabela 4 – Compadrio escravo da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito (1768-1791)

Condição social	Padrinhos		Madrinhas		Total	
	n.	%	n.	%	n.	%
Escravo	578	53,1%	522	63,1%	1100	57,4%
Livre	391	35,9%	228	27,6%	619	32,3%
Forro	97	8,9%	66	8,0%	163	8,5%
Liberto	4	0,4%	4	0,5%	8	0,4%
Índio	19	1,7%	7	0,8%	26	1,4%
Total	1089	100,0%	827	100,0%	1916	100,0%

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791.*

Sobre as escolhas de apadrinhamento a partir da origem das mães escravas Roberto Guedes, o maior percentual de padrinhos livres entre as crioulas indicaria “a maior proximidade que crioulas tiveram ao universo de livres forros”. (GUEDES, 2000, p.232) Fragoso argumenta, do mesmo modo, que as crioulas e as pardas tinham mais chances de estabelecer aliados entre os livres. (FRAGOSO, 2009, p.198)

Acredito que tais escolhas tenham relação com o tempo de convívio dos cativos na sociedade colonial conforme pontuou Robert Slenes “a estratégia de aproximação ao mundo dos livres, por via da construção de laços de parentesco e dependência,

demandava muito tempo”. (SLENES, 2011 p.62) Os crioulos, nascidos na América Portuguesa, conheciam melhor o funcionamento daquela sociedade que os africanos, e estejam mais preocupados com a mobilidade social que estes últimos. Ou seja, a escolha dos padrinhos estava relacionada as estratégias desenvolvidas pelos cativos de acordo com seu tempo de convívio na sociedade colonial.

Os africanos, recém-chegados na colônia, estavam mais preocupados em estabelecer contatos com seus companheiros de infortúnio, de modo a melhor sobreviver ao cativo, que os crioulos, mais preocupados em estabelecer alianças com pessoas de status superior, vislumbrando melhores condições de vida para si e para os seus filhos. De todo modo, isso dependia do tamanho das escravarias, ou seja, os africanos tenderiam a estabelecer laços entre si principalmente nas grandes escravarias.

Reconfigurando as tendências do compadrio, elas representam antes de mais nada proximidades. Tais proximidades se constroem no decorrer da vivência dos escravos na sociedade colonial. Considerando o fator tempo como uma variável importante para a compreensão dos laços de compadrio – aliado ao tamanho da propriedade escravista e da origem dos escravos – é possível que no estreitamento de vínculos entre os livres os escravos nascidos no Brasil tivessem preponderância. Criados muitos das vezes na casa grande, “as crias de casa” – como os senhores costumavam chamar as crianças escravas – elas se apropriaram dos códigos culturais da sociedade colonial tornando os contatos com o “mundo dos livres” cada vez mais frequente e íntimo devido à proximidade sociocultural. As variações no tempo e em diferentes localidades nas tendências do compadrio escravo podem ser consequência destas proximidades ora majoritariamente

com o mundo dos livres ora preferencialmente com o mundo dos escravos. As sociabilidades escravas percebidas através dos casamentos entre os escravos tendem a se refletirem na escolha dos padrinhos e madrinhas, assim como a ausência dos pais nos batismos das crianças escravas podem ser reflexos de uma outra sociabilidade ou melhor, uma proximidade sociocultural.

A tabela 5 relaciona a legitimidade das crianças cativas com a escolha dos padrinhos das crianças batizadas, demonstrando que os casais que tiveram suas uniões consensuais legitimadas pela igreja católica tenderiam a escolher padrinhos também escravos, enquanto aqueles que não tinham suas relações consensuais não legitimadas tenderiam a escolher padrinhos livres. Conforme podemos observar na tabela 5, os filhos naturais tiveram, respectivamente, 44,8% dos padrinhos escravos, 8,2% forros, e 47% de padrinhos livres. Por outro lado, os filhos legítimos, tiveram 64% dos padrinhos escravos, 10,3% de padrinhos forro, e apenas 25,7% de padrinhos livres.

Tabela 5 – Padrinhos das crianças cativas naturais e legítimas da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito (1768-1791)

Batizados	Escravo		Forro		Livre		Total
	n.	n. %	n.	%	n.	%	
Naturais	587	239 44,8%	44 8,2%		251 47,0%		534
Legítimas	509	311 64,0%	50 10,3%		125 25,7%		486

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791.*

Em relação as madrinhas verificamos a presença majoritária de escravas entre os filhos naturais e legítimos apesar do maior percentual verificado entre os filhos de pais casados, com 69,9% como podemos observar na tabela 6. Contudo, a presença de livres entre as madrinhas de crianças de mães “solo”, é maior que entre os filhos legítimos (respectivamente 36,07% e 20,66%).

Silvia Brugger e Tania Kjerfve apontam que essa preferência por madrinhas escravas talvez tenha se devido ao fato da

preocupação das mães em travar relações com mulheres que, efetivamente, pudessem ajudar ou, mesmo, levar a cabo a educação de seus filhos em caso de sua morte” enquanto a preferência por padrinhos livres talvez “obedecesse à preocupação mais pragmática de criar relações com pessoas que pudessem auxiliar os cativos em qualquer questão futura. (BRUGGER; KJERFVE, 1991, p. 230)

Na ausência da mãe, tanto mulheres “solteiras” como casadas procuraram madrinhas da mesma condição, demonstrando a confiança que estes escravizados detinham com relação aos seus companheiros de senzala para auxiliar os seus filhos na ausência dos mesmos. Tal dado demonstra a racionalidade na escolha de padrinhos e madrinhas entre os escravizados, se era incerto a possibilidade de auxílio para a criação dos filhos entre os padrinhos livres, os pais e principalmente as mães escravizadas viam nas mulheres, também escravizadas, melhores madrinhas do que as livres.

Interessante perceber que os forros, apesar do seu pequeno número em relação aos outros dois contingentes, eram preferidos

pelas mães casadas em detrimento das mães solteiros, tanto entre os padrinhos como as madrinhas. Isto é, não apenas os escravizados eram chamados mais vezes para serem padrinhos de filhos de pais casados como também os egressos do cativeiro

Tabela 6 – Madrinhas das crianças cativas naturais e legítimas da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito (1768-1791)

Batizados	Escrava			Forra		Livre		Total
	n.	n.	%	n.	%	n.	%	
Naturais	587	214	56,76%	27	7,16%	136	36,07%	377
Legítimas	509	274	69,90%	37	9,44%	81	20,66%	392

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791.*

Se por um lado podemos correlacionar o matrimônio com a escolha dos padrinhos das crianças batizadas, isto é, que os casais que tiveram suas uniões consensuais legitimadas pela igreja católica tenderiam a escolher padrinhos também escravos, enquanto aqueles que não tinham suas relações consensuais não legitimadas tenderiam a escolher padrinhos livres é necessário avançar no entendimento de quais eram as origens étnicas dos escravizados responsáveis pelas tendências dessas variáveis.

Dos 1.104 registros de batismos de inocentes, 1.027 (93%) consta a origem das mães das crianças cativas. Observando a tabela abaixo (tabela 7), percebemos que as mães africanas, tanto as casadas como as “solteiras” tendiam a escolher majoritariamente padrinhos também escravizados (72,32% dos padrinhos eram escravizados entre as casadas e 44,73% entre as “solteiras”), enquanto as crioulas tinham preferências por padrinhos livres

(43,20% dos padrinhos eram livres entre as crioulas casadas e 64,57% entre as solteiras). Se considerarmos os egressos do cativeiro junto com os escravizados, os padrinhos (escravos + forros) entre as africanas casadas chega a 80,23% e entre as solteiras, 72,37%. Mesmo entre as crioulas casadas, contando os escravizados e ex-escravizados (forros) eles são maioria entre os padrinhos (52,8%). Apenas entre as crioulas solteiras a presença de padrinhos livres se mantém preponderante, correspondendo a 64,57% do total de padrinhos.

Tabela 7 – Escolha das mães escravas – conforme naturalidade, estado civil e status social – de seus padrinhos – conforme status social e jurídico, freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791

Mães	Filhos			Pad. Forro		Pad. Livre	
	n.	n.	%	n.	%	n.	%
Africanas Casadas	364	256	72,32%	28	7,91%	70	19,77%
Africanas solteiras	302	157	44,73%	97	27,64%	97	27,64%
Crioulas Casadas	132	55	44,00%	16	12,80%	54	43,20%
Crioulas Solteiras	229	64	28,70%	15	6,73%	144	64,57%

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791.*

Entre as madrinhas encontramos resultado semelhante (vide tabela 8), com as mães de origem africana escolhendo madrinhas também escravas (73,5% das madrinhas entre as mães africanas casadas e 69,3% das madrinhas entre as africanas solteiras).

Contudo, somente entre as crioulas ditas solteiras é que encontramos a presença majoritária de madrinhas livres, chegando a 56,8% do total de madrinhas.

Tabela 8 – Escolha das mães escravas – conforme naturalidade, estado civil e status social – de suas madrinhas – conforme status social e jurídico, freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791

Mães	Filhos		M. Escrava		M. Forra		M. Livre	
	n.		n.	%	n.	%	n.	%
Africanas Casadas	364		219	73,5%	27	9,1%	52	17,4%
Africanas solteiras	302		160	69,3%	18	7,8%	53	22,9%
Crioulas Casadas	132		55	58,5%	10	10,6%	29	30,9%
Crioulas Solteiras	229		54	37,0%		6,2%	83	56,8%

Fonte: ACMRJ. *Livro de Registro de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito, 1768-1791*.

Sobre as escolhas de apadrinhamento a partir da origem das mães escravas Roberto Guedes, o maior percentual de padrinhos livres entre as crioulas indicaria “a maior proximidade que crioulas tiveram ao universo de livres forros”. (GUEDES, 2000, p.232) Fragoso argumenta, do mesmo modo, que as crioulas e as pardas tinham mais chances de estabelecer aliados entre os livres. (FRAGOSO, 2009, p.198)

Voltando para o apadrinhamento de crianças cativas, quando analisamos as relações que os padrinhos e madrinhas mantêm entre si, pudemos identificar, graças a acuidade dos párocos da freguesia em realizar os registros de batismos, que entre os filhos das

africanas casadas 82,8% dos padrinhos eram casados com as madrinhas (212 de 256 padrinhos. Considerando que a maioria dos pais e mães escravizadas que levaram seus filhos para serem batizados eram de origem da África Centro-Occidental, é possível vislumbrar que nesses momentos registrados pela Igreja, que os laços que os africanos centro-ocidentais estabeleceram entre si para (re)criarem de algum modo comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A acuidade do padre Marcelo Correa de Macedo em anotar as diversas características da população livre e escrava nos livros de registro de batismo de escravizados é notável, informando, na maioria das vezes, tanto a origem étnica dos pais das crianças presentes no ato do batismo, dos padrinhos e madrinhas como também as relações de parentesco dos mesmos nos permitindo analisar diversos aspectos da família escrava, tanto consanguínea como espiritual. Tal minuciosidade nos permitiu cruzar diversas variáveis relacionadas a essas populações não só dos pais dos inocentes como dos padrinhos e madrinhas e os laços que os unem.

Os números quantificados e postos em série nos permitiram ver tendências de socialização conforme as identidades étnicas e de origem desses sujeitos. A endogamia e exogamia, tantas vezes analisadas pela historiografia concernente a família escrava são perceptíveis também nas relações de compadrio como nas escolhas dos padrinhos e madrinhas.

O nosso trabalho buscou evidenciar que essas tendências não foram apenas resultados da cultura de origem destes sujeitos como, também, fruto das experiências no cativeiro. A tendências das crioulas em “não quererem casar” – como se coubessem a elas unicamente a responsabilidade pelo sacramento católico - e ao

mesmo tempo buscarem o estabelecimento do compadrio espiritual com homens e mulheres livres são alguns dos indícios de uma outra sociabilidade que é necessário compreender. A cultura socialmente partilhada entre os diferentes sujeitos coloniais, percebida através dos métodos da história demográfica, nos permitiram analisar diferentes tendências socioculturais que foram fundamentais para constituição de comunidades de escravizados que, na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Rio Bonito era, sobretudo, banta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI-XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BEZERRA, Nielson Rosa. **Mosaicos da Escravidão**: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara, 1780-1840. Tese de Doutorado em História. Niterói: UFF, 2010.

BEZERRA, Nielson Rosa. **A Cor da Baixada**: Escravidão, Liberdade e Pós Abolição no Recôncavo da Guanabara. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2012.

BRUGGER, Silvia Maria Jardim e KJERFVE, T.M.N. “Compadrio: relação social e libertação espiritual em sociedades escravistas (Campos, 1754-1766). **Estudos Afro-Asiáticos**, n.20, 1991.

CANDIDO, Mariana Pinho. **Fronteiras da escravidão**: escravatura, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850. Benguela: UKB/Ondjiiri Editores, 2018.

COSTA, Iraci Del Nero, SLENES, Robert W. & SCHWARTZ, Stuart B. A família escrava em Lorena (1801). **Estudos Econômicos**. Demografia da Escravidão. São Paulo: IPE/USP, v.17, no 2, maio/ago., 1987.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Fortuna e Família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras:** Uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX). São Paulo: UNESP, 2015.

FRAGOSO, João. “O capitão João Pereira de Lemos e a parda Maria Sampaio: notas sobre as hierarquias rurais costumeiras no Rio de Janeiro do século XVIII” In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla. **Exercícios de micro-história.** Rio de Janeiro: FGV, 2009.

GUEDES, Roberto. **Na pia batismal.** Família e compadrio entre escravos na Freguesia de São José do Rio de Janeiro (Primeira Metade do Século XIX). Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas:** Restaurando os elos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

KJERFVE, Tânia Maria Gomes Nery. **Família e escravidão no Brasil Colonial** – Campos, século XVIII. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

MILLER, Joseph C. **Way of Death:** Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

MILLER, Joseph C. “A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII”. In: PANTOJA, Selma e SARAIVA, José Flávio Sobra (Orgs.) **Angola e Brasil:** nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: Heywood, Linda M. (Org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto. 2008.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**. Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo de trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SILVA, Daniel Domingues da. **The Atlantic Slave Trade from West Central Africa, 1780-1867**. New York: Cambridge University Press, 2017.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África Coberta e Descoberta do Brasil. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 12, p. 48–67, 1992.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor** - Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

SLENES, Robert W. “A grande greve do crânio do Tucuxi: espírito das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro”. In: HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2019.

SOARES, Mariza de C. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Mariza de C. O vinho e a farinha, zonas de sombra na economia atlântica no século XVII. In: SOUZA, Fernando de (coord.). **A companhia e as relações econômicas de Portugal com o Brasil, a Inglaterra e a Rússia**. Lisboa: CEPESE, 2008.

O ISLÃ ALÉM DA HISTÓRIA ÚNICA: UM ENSAIO SOBRE NARRATIVA E AFRICANIZAÇÃO

Pietro E. Menegatti de Chiara

INTRODUÇÃO

Aos olhos ocidentais, o Islã costuma parecer distante, quase indecifrável. Uma língua estranha, uma geopolítica oposta, uma religião frequentemente associada à alteridade radical e, não raro, à ameaça. Essa distância não é natural: é o resultado de um longo processo histórico de formação do olhar ocidental, iniciado nas Cruzadas e consolidado com a expansão cristã na Península Ibérica. Desde então, o muçulmano foi forjado como o avesso do europeu, o espelho invertido de seus valores, o inimigo a ser combatido ou convertido. No imaginário comum, a imagem do islâmico ainda provoca medo e estranhamento; permanece o estereótipo de alguém indecifrável, vestido de forma “exótica” e incapaz de compreender o Ocidente.

A convite da professora Leonor Araújo, quando tive a oportunidade de lecionar uma aula sobre Islã na disciplina História da África na graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, durante meu estágio docência, meu primeiro impulso foi justamente o de romper com essa imagem. Além de apresentar noções básicas sobre a religião, levei à sala um Alcorão, para que os alunos tivessem seu (possivelmente) primeiro contato com o livro sagrado. Gosto de explicar que o Alcorão, em tese, não é a “Bíblia dos muçulmanos”, mas a palavra direta de Deus. Em

árabe, *al-Qur'ân* significa “recitação” e um Alcorão em árabe é, portanto, a voz divina tal como foi revelada.

Costumo então propor um pequeno exercício, inspirado em meu professor e orientador Sérgio Alberto Feldman. Abro o livro ao acaso e peço que procuremos nomes familiares ao Ocidente: José, Maria, Moisés, Abraão. É sempre possível encontrá-los. Essa simples constatação ajuda a dissolver a barreira do estranhamento e revelar o quanto há de familiar nesse Islã que, à primeira vista, parece tão distante. Nesse ponto, lembro aos alunos que o Islã é também uma religião abraâmica, parte da mesma genealogia que deu origem ao Judaísmo e ao Cristianismo.

Outro passo importante é repensar a palavra *Allah*, envolta em mistério e frequentemente tomada como o nome de uma divindade “outra”. Explico, então, que *Allah* é apenas a tradução árabe da palavra “Deus”. Para ilustrar, mostro uma Bíblia em árabe onde o nome *Allah* aparece impresso. O efeito é imediato.

Também recorro a exemplos mais cotidianos. Quando se fala em “islâmico”, a imagem que surge costuma ser a de alguém distante de nossas normas sociais, mas o Islã está muito mais próximo do que parece. Mostro fotos de jogadores como Paul Pogba, Karim Benzema, Sadio Mané, Mohamed Salah e Franck Ribéry, todos muçulmanos praticantes, em momentos de oração, jejum ou peregrinação a Meca. São rostos familiares, vistos semanalmente na televisão, que ajudam a desmontar a ideia de que o muçulmano é um ser exótico, perigoso ou invisível.

Gosto também de recomendar influenciadores islâmicos contemporâneos, como Mansur Peixoto e Mariam, que compartilham o cotidiano de muçulmanos no Brasil e discutem temas históricos e culturais quase ausentes, inclusive nos cursos de

História, ainda fortemente centrados na narrativa europeia, com exceção de al-Andalus.

HISTÓRIA ÚNICA E ORIENTALISMO

Por mais singelos que pareçam, esses gestos, abrir o Alcorão, mostrar uma Bíblia em árabe, reconhecer um jogador de futebol, são pequenas rupturas simbólicas. Colocar o islâmico no lugar do cotidiano, do humano, é enfrentar séculos de representações distorcidas que a mídia e a política consolidaram: terroristas, fanáticos, ameaças. Esse esforço se aproxima da crítica feita por Chimamanda Adichie (2019) em sua célebre palestra sobre os perigos de uma história única. Ela narra o episódio de uma viagem ao México, quando percebeu o quanto sua visão fora moldada por uma narrativa redutora a do “imigrante abjeto”. Como escreve a autora:

Alguns anos atrás, fui visitar o México. Na época, o clima político nos Estados Unidos, de onde eu vinha, estava tenso, e debatia-se muito a imigração. Como costuma acontecer nos Estados Unidos, imigração tinha se tornado sinônimo de mexicanos. Havia histórias infundáveis sobre pessoas que fraudavam o sistema de saúde, passavam clandestinamente pela fronteira ou eram presas ali, esse tipo de coisa. Eu me lembro de sair para passear no meu primeiro dia em Guadalajara e ver as pessoas indo para o trabalho, fazendo tortilhas no mercado, fumando, rindo. Primeiro senti uma leve surpresa, e então fui tomada pela vergonha. Percebi que tinha estado tão mergulhada na cobertura da mídia sobre os mexicanos que eles haviam se tornado uma só coisa na minha mente: o imigrante abjeto. Eu tinha acreditado na história única dos mexicanos e fiquei morrendo de vergonha daquilo. É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna. (Adichie, 2019, p.11-12)

Obviamente, essa representação estereotipada não é recente e possui bases históricas. Suas raízes remontam à Idade Média, ao tempo das Cruzadas, quando o Ocidente cristão pintou o islâmico como inimigo da fé. Mas essa visão tomou forma e atrelou-se ao discurso científico com o colonialismo moderno. A chave conceitual para compreender essa continuidade é o *orientalismo*. Edward Said (2003), criador do conceito, recorda que um dos momentos fundadores desse olhar foi a invasão de Napoleão ao Egito: mais do que conquistar militarmente, o objetivo era classificar, medir, traduzir o Oriente segundo os critérios europeus. Dominar significava também nomear. O Oriente passou a caber dentro das categorias da ciência e da curiosidade europeia, domesticado e, ao mesmo tempo, silenciado. “Eles devem ser representados” (Marx apud Said, 2003) é uma frase clássica do palestino utilizado como epígrafe e que resume justamente essa questão. O islâmico mal podia contar sua história e não tinha legitimidade para tal.

Além da representação, o século XIX, diante da dominação colonial, produziu a consolidação de estereótipos na mente dos europeus. Dentre relatos de viagem de europeus, pinturas, criou-se o oriente como um mundo inverso da Europa. Enquanto a Europa tinha lei, as mulheres tinham pudor e aproximava-se de uma suposta civilização. O contrário do Oriente, no qual distanciava-se de uma civilização. Projetava-se essa falsa imagem inclusive a’te na história. Um exemplo disso é a pintura *Exécution sans jugement sous les rois maures de Grenade* (Execução sem julgamento sob os reis mouros de Granada) do francês Henri Regnault em 1870.

Figura 1 - Execução sem julgamento sob os reis mouros de Granada, Henri Regnault



Fonte: Musée d'Orsay

Essa lógica impregnou a academia ocidental, que se tornou a mediadora exclusiva do conhecimento sobre o Islã. Os manuscritos eram saqueados, traduzidos e reinterpretados segundo moldes estrangeiros. A ciência, apresentada como neutra, servia como instrumento de poder. Como lembra Michel Foucault (1999), o conhecimento só adquire autoridade quando se insere no discurso legítimo de sua época. Ele cita o caso de Gregor Mendel, o botânico tcheco cujas descobertas permaneceram ignoradas porque não falava a língua científica de seu tempo; seu saber não ecoava entre

os pares. O reconhecimento só veio quando houve uma mudança de escala.

Perguntámo-nos muitas vezes como é que os botânicos e os biólogos do século XIX não puderam ver que era verdadeiro o que Mendel dizia. Mas Mendel falava de objectos, usava métodos, colocava-se num horizonte teórico que eram estranhos à biologia da sua época. [...] Mendel dizia a verdade, mas não estava "no verdadeiro" do discurso biológico da sua época : não era com base nessas regras que se formavam os objectos e os conceitos biológicos ; para que Mendel entrasse no verdadeiro e para que as suas proposições surgissem (em boa parte) exactas foi necessário toda uma mudança de escala, o desenvolvimento de todo um novo plano de objectos em biologia (Foucault, 1999, p. 9).

O exemplo de Mendel é ímpar para tentarmos reconstruir a academia do século XIX. Por mais que Mendel falasse verdades depois legitimadas no meio científico, tal verdade dependeu antes da forma que ela foi estruturada. Se Mendel, europeu e branco, teve essa dificuldade ao adequar-se, pode-se vislumbrar um abismo enorme para a entrada de intelectuais fora do meio europeu para propor.

Saindo da Europa, um outro exemplo interessante da mesma problemático se deu com o matemático indiano Srinivasa Rāmānujan, que desenvolveu teoremas notáveis a partir de sua intuição e espiritualidade, mas precisou moldar-se à linguagem matemática de Cambridge para ser ouvido. Sua genialidade só foi validada quando ajustada ao padrão europeu de fazer ciência. Ele dizia que uma equação só tinha valor se expressasse um dos pensamentos divinos e acreditava que suas ideias lhe eram comunicadas pela deusa Namagiri (Byers, 2007, p. 49).

Esses exemplos revelam que o conhecimento não é neutro: é sempre situado, disputado, legitimado e a partir de um local. Foi assim que a própria ciência sustentou teorias raciais, craniologias e classificações que pretendiam provar a inferioridade dos negros e a superioridade dos brancos.

O mesmo ocorre com a História. O positivismo consagrou o mito da neutralidade do historiador, mas toda escrita parte de um lugar e de um tempo. No caso do Islã, isso significou que as vozes muçulmanas foram silenciadas e o discurso sobre o Islã, produzido e controlado pela Europa. Apenas após a descolonização é que intelectuais árabes, africanos e asiáticos começaram a reivindicar o direito de narrar.

Essa assimetria pode ser observada de maneira concreta nas práticas de tradução e na construção de arquivos históricos. Durante o período colonial, a Europa se colocou como produtora legítima do conhecimento sobre o outro, enquanto os povos colonizados eram impedidos de escrever, preservar ou mesmo acessar suas próprias histórias. Nesse sentido, os monumentos e objetos desses povos foram deslocados para a Europa em um duplo movimento. Por um lado, reforçavam a imagem europeia como centro científico universal, capaz de estudar todas as culturas. Por outro, expressavam uma dominação que não era apenas política ou militar, mas também simbólica e narrativa, isto é, o poder de contar a história do outro. Esse processo estava diretamente ligado à mundialização promovida pelo imperialismo europeu.

Um exemplo que ganhou destaque recentemente é o do rei bamum Nabil Mouhamed Njoya, que visitou o Staatliche Museen zu Berlin, local onde se encontra o trono real bamum, e sentou-se nele. O museu descreve o trono como um presente de seu antepassado Ibrahim Njoya, falecido em 1933, oferecido em 1908,

e inclusive levanta a questão sobre se um presente dado sob relações coloniais profundamente desiguais pode ser considerado, de fato, um presente. O fato central, contudo, é que o trono permanece na Alemanha, tendo sido transferido durante o período em que o país dominava o atual Camarões. A realeza bamum ainda existe, mas não dispõe do trono que possui valor político, histórico e simbólico para sua própria tradição. O gesto de Nabil Njoya foi simbólico, mas evidenciou de forma clara o conflito entre diferentes regimes de memória e autoridade histórica.

De um lado, estão os europeus, em museus etnológicos que concentram vastos acervos de objetos provenientes de outras culturas. De outro, estão os africanos que não possuem esses objetos, os quais desempenhariam funções centrais em seus contextos sociais, políticos e rituais. Não se trata apenas do trono bamum, mas do acesso à própria história. Para estudar com maior profundidade a trajetória do Reino do Benim, por exemplo, um africano frequentemente precisa se deslocar até a Inglaterra, ao British Museum, onde se encontram mais de novecentos objetos oriundos desse antigo reino. Os chamados bronzes do Benim, dotados de profundo significado histórico e cultural, chegaram ao museu britânico por meio de saques coloniais.

Isso significa que o acesso à própria história exige, muitas vezes, que sujeitos africanos atravessem fronteiras, arquem com altos custos e entrem em espaços nos quais populações imigrantes vivem, em geral, sob condições de marginalização. Ainda que existam museus e iniciativas de preservação no continente africano, essa desigualdade estrutural evidencia os legados coloniais que persistem e continuam a restringir o direito dos africanos de narrar e materializar suas próprias memórias históricas.

Essa situação também comunica, no presente, uma ideia de superioridade europeia, ao reforçar a imagem da Europa como centro do conhecimento global, capaz de dominar territórios, coletar objetos e transformar suas cidades em polos científicos e culturais. No entanto, esse processo foi construído a um custo elevado, marcado pela expropriação, pelo silenciamento e pela violência epistêmica que ainda moldam as relações entre Europa, África e o restante do mundo.

Imagem 2: Ingleses cercados de objetos do Benim, 1897



Fonte: British Museum Af,A79.13

É nesse ponto que minha reflexão retorna ao início: a estranheza ocidental diante do Islã é menos uma realidade objetiva

do que o produto de séculos de orientalismo. Ensinar e pesquisar sobre o Islã, portanto, é também um modo de reverter, ainda que simbolicamente, as hierarquias de quem fala e de quem é falado.

Ademais, embora o pensamento científico e historiográfico tenha passado por importantes revisões nas últimas décadas, muitas interpretações sobre o Islã ainda permanecem ancoradas na ideia de uma suposta homogeneidade religiosa, como se se tratasse de uma tradição única, estática e internamente coerente. Essa leitura ignora a profunda complexidade histórica do mundo islâmico e repousa, em grande medida, sobre construções etnocêntricas que definiram o “Oriente” em oposição à identidade ocidental. No entanto, a própria história do Islã revela um campo marcado por disputas, interpretações concorrentes, experiências regionais distintas e diferentes formas de relação com o sagrado. Longe de constituir uma realidade uniforme, o Islã foi vivido de maneiras diversas por comunidades separadas no tempo e no espaço. Como observa Sahner:

[...]o islamismo de Abū Muslim em Khurasan na véspera da Revolução Abássida era diferente do islamismo de Aḥmad ibn Ḥanbal durante o Miḥna oitenta anos depois. O islamismo dos imãs Ibāḍī de Tahert no Norte da África era diferente do islamismo do grande místico e santo de Basra, Rābi‘a al-‘Adawiyya. O islamismo de al-Khaṣībī, o elaborador do xiismo Nuṣayrī-‘Alawī em Aleppo no século X, era diferente do islamismo de Ibn ‘Arabī, o mestre sufi que viveu em Sevilha durante o século XIII (Sahner, 2023, p.402-403, tradução minha)

Ainda que exista debate em torno do uso do termo “islamismos” no plural, a observação central permanece válida: ao longo da história desenvolveram-se múltiplas formas de interpretar, praticar e experienciar o Islã. Diferentes comunidades mobilizaram

repertórios próprios para dialogar com a tradição religiosa, produzindo interpretações variadas do texto sagrado, da autoridade e da prática ritual. Esse fenômeno também se manifestou de maneira particularmente rica no continente africano, onde o Islã foi apropriado e reinterpretado a partir de contextos sociais e culturais específicos. Nesse processo, a religião foi vivida por meio de diferentes repertórios políticos, intelectuais e espirituais, e foi justamente desse conjunto de interações históricas que emergiram, posteriormente, determinadas formulações de ortodoxia.

AFRICANIZAÇÃO DO ISLÃ

Por exemplo, a expansão islâmica que alcançou o Norte da África entre os séculos VII e VIII não produziu uma conversão uniforme nem imediata. As populações locais responderam de maneiras diversas à presença omíada. Em alguns casos houve alianças políticas e integração militar; em outros, resistência aberta. Um episódio frequentemente lembrado é o da líder amazigh conhecida como Kāhinah, que teria liderado a oposição às forças árabes na região. Esses episódios indicam que o encontro entre o Islã e as sociedades norte-africanas esteve longe de ser linear.

Com o passar do tempo, muitos grupos amazigh adotaram o Islã, mas nem sempre aceitaram passivamente as hierarquias estabelecidas pelos governantes árabes. A promessa de igualdade entre os crentes contrastava com a realidade de um sistema político que frequentemente privilegiava linhagens árabes. Esse conflito abriu espaço para apropriações locais da religião e para movimentos de contestação que mobilizavam o próprio vocabulário islâmico.

Nesse contexto, o Maghreb tornou-se um terreno fértil para experiências religiosas diversas. Correntes dissidentes que

permaneceram marginais no Oriente encontraram ali um ambiente receptivo. Entre elas destacou-se o kharijismo, cuja defesa de que qualquer muçulmano piedoso poderia liderar a comunidade atraiu muitos grupos amazigh descontentes com a ordem omíada. No interior do Norte da África, dinastias como a dos rustâmidas organizaram formas próprias de governo islâmico e desempenharam um papel importante na disseminação da religião para regiões que haviam permanecido à margem das primeiras conquistas.

Essa pluralidade religiosa caracterizou grande parte do período pré-almorávida. O Islã existia na região em múltiplas versões, articuladas a contextos tribais, redes comerciais e experiências políticas distintas. A definição de uma ortodoxia ainda estava em disputa. Mesmo correntes que mais tarde se tornariam dominantes, como o malikismo sunita, eram inicialmente apenas uma entre várias possibilidades de interpretação da lei e da tradição profética.

A situação começou a se transformar com a emergência de movimentos reformistas no século XI. Entre os grupos sanhaja do deserto, o pregador ‘Abd Allāh ibn Yāsīn procurou disciplinar as práticas religiosas locais e promover uma forma mais rigorosa de observância islâmica. A partir desse núcleo surgiu o movimento almorávida, que rapidamente se transformou em um poderoso estado capaz de dominar vastas áreas do Maghreb e da Península Ibérica.

Os almorávidas promoveram o malikismo como fundamento jurídico e religioso de seu projeto político. A escola malikita, já presente em centros como Qayrawān e em redes comerciais ligadas a al-Andalus, tornou-se um instrumento de unificação religiosa dentro do novo império. Por meio de juristas, juizes e instituições

religiosas, consolidou-se uma paisagem islâmica mais homogênea do que aquela que existira nas gerações anteriores.

Contudo, essa tentativa de estabilização não eliminou completamente a diversidade religiosa do Maghreb. No século seguinte, o movimento almóada surgiu como uma crítica direta à ordem almorávida. Inspirado pelas pregações de Ibn Tūmart, ele propunha uma renovação doutrinária que combinava elementos da teologia racional, do direito islâmico e de concepções messiânicas associadas à figura do mahdī. Os almóadas criaram um império igualmente vasto e introduziram novas formulações teológicas que buscavam redefinir a relação entre poder político e autoridade religiosa.

Apesar dessas mudanças, o malikismo permaneceu profundamente enraizado na sociedade maghrebina. Mesmo sob domínio almóada, muitos juristas continuaram a operar dentro de seus quadros jurídicos e intelectuais. Isso revela que a formação de uma ortodoxia no Norte da África não foi resultado de um único movimento reformador, mas de um longo processo de disputas, acomodações e continuidades.

Assim, o Islã que emergiu no Maghreb não foi simplesmente uma extensão das tradições religiosas do Oriente islâmico. Ele foi moldado por experiências locais, por rivalidades políticas e por negociações constantes entre diferentes atores sociais. Movimentos como os rustâmidas, almorávidas e almóadas podem ser compreendidos, nesse sentido, como respostas amazigh às questões colocadas pelo próprio Islã. Cada um deles reinterpreto a tradição religiosa à sua maneira, ao mesmo tempo em que buscava reivindicar para si a autoridade de definir o que seria o Islã legítimo.

A ortodoxia que acabou predominando na região, associada ao malikismo sunita deve ser entendida como o produto de

processos históricos, nos quais instituições políticas, redes intelectuais e disputas de poder desempenharam um papel decisivo. O Islã maghrebino formou-se, portanto, nesse espaço de tensão entre diversidade e tentativa de uniformização, entre apropriações locais e projetos imperiais.

Se no Maghreb o Islã foi progressivamente moldado pelas sociedades amāzīgh, algo semelhante ocorreu nas regiões ao sul do Saara. Ao atravessar o deserto, a religião encontrou um mundo já densamente estruturado por redes comerciais, centros urbanos e tradições religiosas próprias. Nesse contexto, o Islã foi sendo apropriado e reinterpretado por diferentes povos do Sahel e do chamado Bilād al-Sūdān, tornando-se parte de um processo mais amplo de africanização da fé.

Os primeiros contatos ocorreram sobretudo por meio de comerciantes e eruditos que circulavam pelas rotas transaarianas. Em cidades como Gao, Ghāna ou mais tarde Timbuktu, esses grupos muçulmanos frequentemente se estabeleciam como comunidades estrangeiras, mantendo vínculos com o norte da África ao mesmo tempo em que se inseriam nas sociedades locais. Desse encontro surgiram formas de convivência que não implicavam substituição imediata das estruturas religiosas existentes. Ao contrário, o Islã passou a integrar um repertório já diverso de práticas espirituais e políticas.

Nesse processo, muitas elites governantes adotaram a religião islâmica, em parte porque ela oferecia novas possibilidades de legitimação e integração às redes comerciais que ligavam o Sahel ao Mediterrâneo. Contudo, essa adesão não significou a rejeição completa das cosmologias locais. Chefes e governantes frequentemente operavam em dois registros simbólicos ao mesmo tempo: podiam aparecer como muçulmanos em certos rituais

públicos, enquanto continuavam a recorrer a sistemas tradicionais de divinação, especialistas rituais ou objetos dotados de poder espiritual.

Essa coexistência produziu um Islã profundamente enraizado nas sociedades africanas. Amuletos com inscrições árabes, mesquitas construídas com técnicas arquitetônicas locais e a circulação de textos religiosos lado a lado com práticas de proteção espiritual indicam como a tradição islâmica era reinterpretada dentro de universos culturais próprios. Mesmo elementos centrais da autoridade política podiam ser legitimados simultaneamente por genealogias islâmicas e por narrativas ancestrais ligadas às tradições regionais.

Esse processo envolveu negociações e acomodações contínuas entre diferentes formas de autoridade e conhecimento. O Islã oferecia novos recursos simbólicos, jurídicos e intelectuais, mas sua incorporação dependia das estruturas sociais existentes e das estratégias políticas das elites locais. Assim como no Maghreb, a religião não foi apenas recebida: ela foi reinterpretada, adaptada e inserida nas lógicas de poder das sociedades que a adotaram.

Por essa razão, estudiosos como Robinson (2004) passaram a falar de uma africanização do Islã. A expressão tem como intuito chamar atenção para a agência das sociedades africanas nesse processo. O Islã que se desenvolveu no Sahel não era simplesmente uma extensão do mundo árabe ou magrebino. Ele emergiu da interação entre comerciantes, eruditos, governantes e populações locais, formando uma cultura religiosa que refletia simultaneamente conexões transaarianas e tradições africanas.

Assim, tanto no Maghreb quanto no Bilād al-Sūdān, a história do Islã revela uma sucessão de apropriações locais. A religião tornou-se africana não porque perdeu seus fundamentos, mas

porque passou a ser vivida, interpretada e organizada dentro de contextos sociais específicos. Como resultado, aquilo que hoje se reconhece como Islã na África é fruto de um longo processo de encontros, adaptações e disputas que transformaram uma tradição religiosa global em múltiplas experiências locais.

Contar uma história única do Islã e dessas localidades jamais consideraria tamanhas nuances e formas de construir outra hermenêutica de si e do outro e que a religião também é um agente nesse processo.

CONCLUSÃO

O percurso apresentado ao longo deste texto permite perceber que o Islã, longe de constituir um bloco homogêneo e imutável, formou-se historicamente a partir de múltiplas experiências locais. No caso africano, sua presença resultou de encontros complexos entre tradições religiosas, estruturas políticas e redes comerciais que atravessavam o Saara. Assim como ocorreu no Maghreb com os povos amazigh, as sociedades do Sahel não receberam passivamente uma religião pronta, mas a reinterpretaram à luz de seus próprios repertórios culturais, produzindo formas específicas de vivência islâmica.

Esse processo evidencia que a chamada ortodoxia não é um ponto de partida e sim o resultado de disputas históricas, negociações e projetos de poder. Dinastias, juristas, comerciantes e comunidades locais participaram da construção das formas de autoridade religiosa que posteriormente seriam vistas como normativas. Ao mesmo tempo, práticas cotidianas, tradições espirituais e cosmologias regionais continuaram a dialogar com a linguagem islâmica, criando um campo religioso marcado pela adaptação e pela pluralidade.

Compreender essa trajetória também implica questionar as lentes através das quais o Islã foi tradicionalmente observado no Ocidente. Durante séculos, o orientalismo reduziu a diversidade do mundo islâmico a imagens simplificadas e hierarquizadas, frequentemente ignorando as vozes e experiências das próprias sociedades muçulmanas. Ao deslocar o olhar para processos como a africanização do Islã, torna-se possível reconhecer a agência histórica desses grupos e perceber que a religião sempre se desenvolveu em diálogo com contextos sociais específicos.

Assim, estudar o Islã na África não significa apenas acrescentar um capítulo regional à história da religião. Significa, sobretudo, questionar narrativas que o apresentam como algo externo ou monolítico e reconhecer que sua história é inseparável das múltiplas sociedades que o adotaram, transformaram e tornaram parte de suas próprias tradições.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BYERS, W. *How mathematicians think*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999.

ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SAHNER, Christian. What is Islamic history? Muslims, non-Muslims and the history of everyone else. *The English Historical Review*, v. 138, n. 592, p. 379–409, jun. 2023.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ALÉM DO HORIZONTE DE WAKANDA: UMA ANÁLISE CRÍTICA SOBRE OS DISCURSOS HEGEMÔNICOS NOS FILMES *PANTERA NEGRA* (2018) E *PANTERA NEGRA: WAKANDA PARA SEMPRE* (2022)

Ellen Alves

INTRODUÇÃO

O presente trabalho propõe uma análise crítica do país africano fictício Wakanda, apresentado nas obras *Pantera Negra* (Ryan Coogler, 2018) e *Pantera Negra: Wakanda Para Sempre* (Ryan Coogler, 2022). Esses filmes compõem um marco dentro do Universo Cinematográfico da Marvel, por exibirem personagens negros em posições de poder e protagonismo, algo historicamente raro nas produções hollywoodianas de super-heróis. No entanto, embora essas narrativas insiram corpos negros em espaços de centralidade, é preciso questionar quais discursos são reproduzidos e quais rupturas são realmente instauradas no interior dessas representações.

Wakanda é descrita como uma nação africana que, devido à abundância do metal fictício vibranium, desenvolveu-se de maneira autônoma, tecnologicamente avançada e livre da colonização europeia. O país simboliza uma utopia negra, um território preservado da violência colonial que marcou o continente africano. Essa configuração imagética, ao mesmo tempo que promove uma celebração da negritude e da ancestralidade, também levanta tensões teóricas e políticas: será que essa independência idealizada

realmente rompe com o imaginário hegemônico ou apenas o reconfigura dentro das regras do capitalismo global?

A partir dessa inquietação, o presente estudo busca problematizar o discurso hegemônico propagado pelos líderes militares de Wakanda. As falas e ações de figuras centrais, como W'Kabi e Okoye, são observadas sob o viés crítico de autores que investigam a permanência do racismo, do patriarcado e das estruturas coloniais no imaginário contemporâneo. Assim, tomamos como principais referenciais teóricos Grada Kilomba (2019) e Achille Mbembe (2018), cujas reflexões sobre racismo e necropolítica evidenciam como as hierarquias de poder continuam a operar mesmo em espaços aparentemente libertos da dominação colonial.

Além desses conceitos, o estudo dialoga com bell hooks (2023), que defende a importância do exercício de pensamento crítico diante do bombardeamento de imagens e discursos hegemônicos difundidos pela mídia. As reflexões de hooks reforçam a necessidade de analisar produções de grande alcance, como as da Marvel Studios. Embora *Pantera Negra* (2018) e sua sequência apresentem representatividade negra em escala internacional, o trabalho busca demonstrar que essas narrativas também podem veicular discursos alinhados ao neoliberalismo, esvaziando parte de seu potencial contra-hegemônico.

A metodologia adotada é *de Análise crítica da narrativa* de Luiz Gonzaga Motta (2013), considerando tanto os dados narrativos (diálogos, posicionamentos políticos, caracterização de personagens) quanto os dados visuais de direção de arte presentes nos filmes e no *making of Assembled: Black Panther; Wakanda Forever* (2022). Essa articulação entre imagem e discurso permite compreender como as representações de Wakanda são construídas

e quais valores simbólicos sustentam sua projeção como modelo de civilização africana idealizada.

Portanto, o objetivo central deste trabalho é examinar as contradições entre o imaginário de resistência negra e as permanências hegemônicas nas narrativas de Wakanda. Ao mesmo tempo em que exaltamos a importância simbólica de ver um país africano retratado como potência mundial, também questionamos as decisões criativas e discursivas que podem reforçar estruturas neoliberais, coloniais e patriarcais dentro dessa suposta utopia.

A RETÓRICA NEOLIBERAL DE W’KABI

Em *Pantera Negra* (2018), a narrativa de Wakanda é marcada por uma tensão interna entre o isolamento político e a abertura diplomática do país. Logo após a morte do antigo rei, T’Chaka, seu filho T’Challa assume o trono e passa a ser confrontado com a responsabilidade de definir o lugar de Wakanda diante do mundo. O novo rei representa uma liderança jovem, questionadora e aberta à mudança, enquanto W’Kabi, seu amigo e general, simboliza a defesa da tradição e da autossuficiência nacional.

Ao longo da narrativa, o conflito entre esses dois personagens ultrapassa o campo da amizade e assume um tom ideológico. W’Kabi, ao declarar que “uma vez que os refugiados entram, seus problemas vêm com eles”, revela uma postura de rejeição à entrada de imigrantes e à partilha dos recursos wakandanos com outros povos. Esse discurso se ancora na crença de que o isolamento garantiria a segurança e a pureza de Wakanda, uma lógica que ecoa retóricas políticas de cunho neoliberal, centradas na proteção da fronteira e no medo do outro.

A posição de W’Kabi ressoa a dinâmica observada na política norte-americana contemporânea, em especial nas ações anti-

imigratórias fortificadas por Donald Trump em 2025, que reforçaram o fechamento das fronteiras como sinônimo de soberania. Tal como o discurso de W’Kabi, essa retórica se estrutura na ideia de que o estrangeiro representa uma ameaça ao progresso e à estabilidade. No caso de Wakanda, essa ideia é ainda mais complexa, pois o país é uma nação africana que, ao se recusar a acolher povos afetados pela colonização, replica o mesmo mecanismo de exclusão que o Ocidente historicamente impôs sobre a África.

A postura do general evidencia, portanto, a presença de valores neoliberais dentro de um espaço fictício que inicialmente apresentou simbolizar a resistência negra. Ao propor que o desenvolvimento e a segurança dependem do isolamento e do controle de recursos, W’Kabi traduz o pensamento neoliberal em uma chave heroica de que o progresso é possível, mas apenas quando restrito a poucos. Essa concepção aproxima o personagem de um tipo de super-herói descrito por Liam Burke (2015): o super-herói neoliberalista, que atua em defesa da propriedade, da segurança nacional e da estabilidade do sistema, mascarando o individualismo sob a aparência de heroísmo coletivo. Assim, há aliança dos interesses bélico e militares como solução para os problemas sociais e econômicos.

Nesse sentido, o conflito entre T’Challa e W’Kabi também pode ser lido como um embate entre dois projetos políticos de nação. Enquanto o rei busca romper o isolamento e partilhar o conhecimento de Wakanda com outras populações, o general representa o medo de perder privilégios e o controle sobre a própria narrativa. Assim, o filme coloca lado a lado a solidariedade e o fechamento, a abertura e a manutenção do poder, tensionando o

que significa ser um herói dentro de um mundo globalizado e ainda marcado por desigualdades coloniais.

Essa contradição se intensifica quando observada à luz da necropolítica, conceito apresentado por Achille Mbembe (2018). O autor demonstra que, nas sociedades contemporâneas, o poder estatal e, por extensão, o poder político se define pela capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Em Wakanda, o discurso de W’Kabi traduz essa lógica: ao escolher quem merece ou não atravessar as fronteiras do país, o general reproduz uma forma de necropolítica revestida de heroísmo. Ao justificar a exclusão de imigrantes sob a alegação de proteção nacional, ele decide quais vidas têm valor e quais podem ser descartadas.

A retórica de W’Kabi revela que a soberania de Wakanda é construída sobre um paradoxo ético: um país africano que se orgulha de não ter sido colonizado adota mecanismos de dominação típicos do colonialismo. A fronteira, nesse contexto, torna-se o espaço onde a utopia negra se contamina com a lógica do poder ocidental. Essa contradição é fundamental para compreender o ponto de virada do protagonista. Ao longo do filme, T’Challa compreende que manter Wakanda isolada é perpetuar a exclusão que vitimizou outras populações negras e periféricas ao redor do mundo.

Quando o rei decide, ao final, abrir o país e compartilhar o conhecimento wakandano, ele rompe com a tradição imposta por seus antecessores e, simultaneamente, confronta a ideologia neoliberal sustentada por W’Kabi. Essa decisão desloca o eixo do heroísmo sobre o que seria ser herói e deixa de proteger as fronteiras e passa a reconhecer a interdependência entre os povos. O gesto político de T’Challa, portanto, não se limita ao campo da ficção, mas projeta um debate contemporâneo sobre a

solidariedade, a partilha e o papel da negritude diante das estruturas globais de poder.

Como desdobramento dessa transformação, T'Challa inaugura o Wakanda Outreach Center, um projeto social localizado no bairro de Oakland, nos Estados Unidos, o mesmo local onde o vilão, Killmonger, cresceu. O centro tem como objetivo financiar os estudos de crianças e adolescentes negros em situação de vulnerabilidade, oferecendo oportunidades de formação e acesso à tecnologia. Esse gesto marca o momento em que o rei compreende que a verdadeira força de Wakanda não está em seu isolamento, mas na capacidade de partilhar saberes e recursos com aqueles que, historicamente, foram privados deles. O Wakanda Outreach Center simboliza, assim, o compromisso de T'Challa com a humanidade e a superação do modelo neoliberal que restringe o poder à autossuficiência individual.

OKOYE E O RETORNO ÀS TRADIÇÕES DE WAKANDA

O ator Daniel Kaluuya é amplamente reconhecido por sua contribuição ao cinema contemporâneo, especialmente em produções que abordam a negritude e a resistência racial. Entre suas atuações mais marcantes estão o protagonista Chris Washington, em *Corra* (Jordan Peele, 2017), o ativista Fred Hampton, em *Judas and the Black Messiah* (Shaka King, 2021) que lhe rendeu o Oscar de Melhor Ator Coadjuvante e o papel principal em *Nope* (Jordan Peele, 2022). Em todas essas obras, Kaluuya representa personagens que desafiam estruturas racistas e revelam as tensões entre o corpo negro e o olhar branco.

Entretanto, em *Pantera Negra* (2018), o ator interpreta um personagem que caminha na direção oposta dessas representações libertárias. W'Kabi, o general wakandano e amigo de T'Challa,

incorpora o discurso da exclusão e da autossuficiência, alinhando-se a uma perspectiva neoliberal que nega a solidariedade e a partilha. Essa performance carrega uma ironia simbólica: um ator que, em outros contextos, dá corpo a personagens insurgentes e críticos da opressão, aqui assume o papel de um homem negro que reproduz a lógica de dominação. Em vez de combater estruturas de poder, W'Kabi as reafirma, tornando-se um mediador do autoritarismo dentro de uma nação idealizada como livre da colonização.

A personagem Okoye é interpretada pela atriz Danai Gurira, nascida nos Estados Unidos e criada no Zimbábue, o que faz dela uma artista que transita entre o contexto africano e o ocidental, uma condição que ecoa a própria dualidade de Wakanda, dividida entre tradição e modernidade. Antes de alcançar projeção internacional com *Pantera Negra* (2018), Gurira já era reconhecida por seu papel como Michonne na série *The Walking Dead* (AMC, 2012-2020), onde interpretava uma mulher negra forte, estrategista e emocionalmente complexa. Essa trajetória contribui para que sua atuação como Okoye carregue camadas de resistência e disciplina, reafirmando a presença da mulher negra em espaços de poder e comando. A performance de Danai Gurira, portanto, transcende o papel de general wakandana: ela simboliza a continuidade de uma carreira comprometida com personagens que desafiam estereótipos e ampliam as representações do corpo negro no audiovisual contemporâneo.

Em *Pantera Negra: Wakanda Para Sempre* (2022), Okoye emerge como uma das figuras centrais da trama e símbolo de continuidade entre os dois filmes. A personagem, general das Dora Milaje, demonstra um profundo apego às tradições wakandanas, principalmente no que diz respeito à forma de lutar e de

compreender a função militar dentro do país. Enquanto Shuri assume o papel de cientista e inventora, criando aparatos tecnológicos para proteger Wakanda, Okoye insiste em utilizar a lança como seu principal método de ataque. Esse contraste entre as duas mulheres não se reduz a uma diferença de gerações, mas evidencia duas visões de mundo em conflito: de um lado, a crença na inovação como caminho progressista; de outro, a fidelidade às tradições como sinal de honra e pertencimento.

A escolha de Okoye de permanecer vinculada às práticas do passado revela como a tradição pode funcionar como instrumento de poder, reproduzindo dinâmicas semelhantes às do imperialismo europeu. Assim como o império colonial justificava suas ações pela preservação de valores e hierarquias, Okoye recorre ao passado como forma de manter o controle e a estabilidade dentro de Wakanda. A personagem, portanto, incorpora uma contradição importante: ao defender sua cultura, acaba reproduzindo uma noção de autoridade que espelha a estrutura imperial que o filme pretende superar.

Essa leitura permite compreender Okoye como um elo entre a memória e a rigidez institucional, o que dialoga com as reflexões de Grada Kilomba (2019) e bell hooks (2023) sobre o papel da mulher negra na sustentação das estruturas sociais. Ambas as autoras destacam que, em muitos contextos, as mulheres negras são convocadas a garantir a continuidade do sistema, mesmo quando esse sistema é opressor. Em *Wakanda Para Sempre* (2022), Okoye cumpre exatamente essa função e mantém viva a tradição e protege a soberania de Wakanda, mas o faz dentro dos limites de uma hierarquia militar que reflete valores autoritários.

A ESTÉTICA DE WAKANDA E A REPRESENTAÇÃO DO ESPAÇO AFRICANO

O filme *Pantera Negra* (Ryan Coogler, 2018) conquistou três prêmios no Oscar: Melhor Direção de Arte, Melhor Figurino e Melhor Trilha Sonora Original. Esses reconhecimentos consolidaram a produção como um marco cultural e estético dentro do cinema mainstream, especialmente por se tratar de uma narrativa centrada em personagens negros e em um país africano fictício que não foi colonizado. A vitória de *Pantera Negra* (2018) nas categorias artísticas reforça a potência visual da obra, que combina tecnologia e ancestralidade em uma estética afrofuturista que reconfigura o olhar sobre a África.

A direção de arte e o figurino desempenham papel essencial na construção simbólica de Wakanda. A diretora de arte Hannah Beachler e a figurinista Ruth E. Carter elaboraram um projeto visual que une elementos inspirados em diferentes culturas africanas, como Gana, Nigéria, Etiópia e Quênia, com o imaginário da ficção científica. O resultado é uma estética singular: a cidade se apresenta como o ponto de encontro entre passado e futuro, onde a tradição e a inovação coexistem em harmonia. Esse cuidado visual explica o reconhecimento da Academia e o impacto que o filme teve sobre o imaginário da cultura pop.

Entretanto, apesar da beleza dos cenários e da originalidade do design, o espaço urbano de Wakanda é pouco explorado ao longo das narrativas. Os filmes privilegiam imagens de campos abertos, paisagens naturais e o castelo dos reis, apresentando apenas fragmentos do cotidiano da população. O espectador vê de perto o trono, as montanhas e o ritual de combate, mas raramente é convidado a percorrer as ruas, as casas ou os mercados do país. A ausência de uma representação mais ampla da vida civil wakandana

cria uma lacuna simbólica, pois a nação que deveria ser o retrato da diversidade africana se torna um espaço idealizado e restrito às esferas do poder.

Essa escolha estética reforça um olhar hierárquico sobre a própria utopia de Wakanda. Ao privilegiar os espaços da realeza e os rituais da elite, a narrativa acaba distanciando o público da experiência do povo comum. O país africano tecnologicamente avançado é mostrado, sobretudo, a partir da perspectiva do trono que é uma visão enaltecida da soberania, mas que também limita o acesso ao cotidiano e às múltiplas vozes que poderiam compor esse território. Assim, mesmo que o filme rompa com estereótipos raciais ao apresentar uma África futurista e independente, ele ainda reproduz uma estrutura de representação vertical, na qual o poder e o protagonismo estão concentrados nas figuras monárquicas.

Desse modo, a consagração estética de *Pantera Negra* no Oscar evidencia tanto o avanço simbólico quanto as contradições da obra. Se, por um lado, o filme celebra o potencial criativo da cultura negra e amplia a presença de artistas negros em grandes premiações, por outro, ainda limita a representação do espaço africano a uma dimensão estética e idealizada, que privilegia o olhar do poder e silencia o cotidiano do povo. Wakanda, portanto, continua sendo um horizonte de beleza e resistência, mas também um território onde a luta por representação plena ainda está em curso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos filmes *Pantera Negra* (2018) e *Pantera Negra: Wakanda Para Sempre* (2022) revela um conjunto de contradições simbólicas e políticas que atravessam o universo de Wakanda. Ainda que essas produções tenham representado um marco para o

protagonismo negro em obras de grande alcance, é necessário reconhecer que a representatividade, quando isolada, não é suficiente para romper com o imaginário hegemônico. Personagens como W'Kabi e Okoye evidenciam que, mesmo em um país africano idealizado como independente, persistem discursos ligados à exclusão, à rigidez institucional e à manutenção de valores neoliberais e patriarcais.

Essas contradições também se manifestam na forma como o espaço de Wakanda é representado. Apesar da beleza visual e da inovação estética que renderam ao primeiro filme os prêmios do Oscar de Melhor Direção de Arte, Melhor Figurino e Melhor Trilha Sonora Original, o território wakandano aparece de modo restrito e hierarquizado. Os cenários privilegiam campos abertos, paisagens naturais e o castelo dos reis, enquanto o cotidiano da população permanece quase invisível. O espectador é conduzido a admirar o esplendor da realeza e a monumentalidade da arquitetura, mas raramente tem acesso à vida comum, aos espaços de convivência ou às práticas sociais da cidade.

A utopia de Wakanda, portanto, é construída a partir de uma perspectiva que enaltece a soberania e a tecnologia, mas que pouco revela das relações humanas que sustentam esse imaginário. Mesmo quando a estética rompe com estereótipos raciais, o discurso visual ainda reproduz uma hierarquia simbólica: o que é mostrado como “futuro africano” é mediado pelo olhar do poder.

Esse é um debate complexo e necessário. Como aponta bell hooks (2023), o exercício do pensamento crítico é essencial para que não sejamos capturados pelo bombardeamento constante de imagens e narrativas que consumimos no cotidiano. É preciso reconhecer o avanço representativo que *Pantera Negra* (2018) e *Wakanda Para Sempre* (2022) significam, mas também questionar

o modo como essas representações são construídas e o que elas silenciam. As obras que se passam em Wakanda têm valor simbólico inegável, pois projetam corpos negros em papéis heroicos, deslocam o centro da narrativa e reafirmam a potência da cultura africana.

No entanto, a crítica se faz necessária justamente porque essas produções operam dentro de um sistema de poder que continua a selecionar quais histórias merecem ser contadas e quais espaços podem ser mostrados. Assim, a força de Wakanda está tanto naquilo que representa quanto naquilo que nos faz problematizar. As imagens de seus palácios e montanhas continuam a alimentar o imaginário da cultura pop mundial, mas também nos convidam a refletir sobre o que ainda falta ser visto: o cotidiano, a coletividade e a pluralidade de vozes que constituem, de fato, a ideia de um futuro negro possível.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e a Bolsa de aperfeiçoamento para Doutorado da Capes.

REFERÊNCIAS

BURKE, Liam. *The Comic Book Film Adaptation: Exploring Modern Hollywood's Leading Genre*. Jackson: University Press of Mississippi, 2015.

HOOKS, bell. *Cinema vivido: raça, classe e sexo nas telas*. São Paulo: Elefante, 2023.

HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOTTA, Luiz Gonzaga. *Análise Crítica da Narrativa*.

PANETRA NEGRA. Direção: Ryan Coogler. Produção: Kevin Feige. Intérpretes: Chadwick Boseman, Lupita Nyong'o, Danai Gurira, Michael B. Jordan, Daniel Kaluuya. Los Angeles: Marvel Studios, 2018. 1 DVD (134 min), son., color.

PANETRA NEGRA: Wakanda para sempre. Direção: Ryan Coogler. Produção: Kevin Feige. Intérpretes: Letitia Wright, Angela Bassett, Danai Gurira, Tenoch Huerta, Lupita Nyong'o. Los Angeles: Marvel Studios, 2022. 1 DVD (161 min), son., color.

ASSEMBLED: The Making of Black Panther – Wakanda Forever. Direção: Brad Baruh. Los Angeles: Marvel Studios, 2022. (Documentário).

“O ÚNICO MULATO DO MUNDO”: AS IMAGENS CRISTALIZADAS DE FRANCISCO SALLES TORRES HOMEM

Maria Eduarda Abreu Cavalcante

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar as diferentes biografias escritas sobre Francisco Sales Torres Homem, o Visconde de Inhomirim, um homem de cor que, ao longo de sua trajetória profissional e política, publicou diversos jornais e assumiu importantes cargos políticos, de sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro a Conselheiro de Estado.

O estudo das biografias sobre Torres Homem será feito com o intuito de analisar as diferentes formas como esta personagem histórica foi retratada, visando compreender como, quando e quem escreveu suas biografias e a partir de quais demandas e interesses elas foram escritas, relacionando-as ao contexto social, político e econômico em que se inserem.

Sendo assim, compreendendo que diversos autores, em diferentes contextos históricos, retrataram Torres Homem, à luz de visões particulares sobre o mesmo, esta monografia seguirá o caminho de analisar as diferentes representações de Torres Homem construídas por: Sacramento Blake (1883), Padre João Manuel (1894), Dr Luís Gastão Escragnolle Doria (1908), Magalhães Junior (1956), Helio Vianna (1968) e Maria Orlanda Pinassi (1982). O intuito é observar qual imagem de Torres Homem foi promovida por cada um destes biógrafos e como essas imagens contribuíram

para a cristalização de uma narrativa específica sobre a personagem histórica. Existem diversas imagens cristalizadas sobre a personagem Francisco Salles Torres Homem. Ao todo, seis biógrafos se ocuparam de destrinchar sua trajetória e acabaram por criar imagens específicas desse sujeito. Alguns destacaram seu papel como jornalista, outros como médico, antiescravista ou como um homem de cor oportunista. Contudo, estas biografias não se preocuparam em relacionar o personagem com o contexto em que vivia.

Torres Homem foi jornalista, médico e político, mas foi também, um homem de cor livre vivendo no século XIX escravista, o que certamente impactou sua trajetória. Por isso, este trabalho almeja inserir as principais “imagens” cristalizadas sobre Torres Homem no contexto histórico do Rio de Janeiro escravista do século XIX, entendendo que o personagem é perpassado por essa realidade e buscando compreender como esta influenciou sua trajetória e as imagens criadas sobre ele. Antes de entrarmos nesta análise, vejamos o contexto em que Torres Homem viveu.

No Rio de Janeiro, as primeiras décadas do século XIX foram marcadas por grandes transformações políticas, sociais e econômicas. A instalação da Corte na cidade, em 1808, tornou o Rio de Janeiro a sede do Império Português, o que implicava em fazê-la parecer com uma cidade europeia. Para adequar a cidade à sua nova condição, foi necessário estabelecer uma sociedade de corte, copiando hábitos das cortes europeias e condenando os costumes do período colonial, iniciando um processo civilizador que emanava da Corte.²⁷

²⁷ Sergio Hamilton Barra. “A cidade corte: o Rio de Janeiro no início do século XIX.” In *Anais do I Colóquio Internacional de História Cultural da Cidade - Sandra Jatahy Pesavento*. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015 (Porto Alegre: Marca Visual, 2015) 791-805 (794).

Nesse processo civilizador, os habitantes deveriam reproduzir o comportamento da Corte, mas havia conflitos entre o que Sérgio Hamilton Barra chama de “a corte dos brancos e a corte dos negros”.²⁸ Em outras palavras, havia uma parcela da população de imigrantes europeus, sobretudo portugueses, que formava uma população de comerciantes e proprietários de terra. A Corte, composta em sua maioria por portugueses e brancos, coexistia com uma população escravizada e uma população de pretos, pardos e indígenas livres ou libertos, que viviam uma ambiguidade de não pertencer ao mundo dos senhores nem ao dos escravizados.

A rua era o principal espaço de sociabilidade em que todas essas identidades se encontravam e se confundiam. Na rua, escravizados que trabalhavam se misturavam com trabalhadores livres, podendo se passar por livres ou libertos. Ao mesmo tempo, os pardos ou pretos livres buscavam se diferenciar dos escravizados para não serem reescravizados. Neste cenário, trabalhadores negros e brancos disputavam oportunidades de emprego.²⁹

Diante dessa confusão de cores e funções sociais, havia uma “necessidade de impor uma ordem à circulação dessa população no espaço público”³⁰, o que levou a uma repressão das autoridades contra os negros, considerados suspeitos apenas por sua cor. Assim, diversos negros libertos foram reescravizados ou presos apenas por serem considerados suspeitos pela polícia.

A imprensa teve um papel-chave nesta tentativa de controle social, ao divulgar anúncios sobre escravizados fugitivos, descrevendo sua aparência, jeito de falar e de se comportar. Por causa disso, além da polícia, a população de cor também era vigiada

²⁸ Barra, “A cidade corte”, 803.

²⁹ Silvia Hunold Lara, *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa* (São Paulo: Companhia das Letras, 2007).

³⁰ Lara, *Fragmentos setecentistas*, 803.

pelos caçadores de escravizados fugitivos. Nessa época, a imprensa também servia como uma das ferramentas de controle utilizadas para educar a população, transmitindo os princípios morais, religiosos e políticos da Corte aos demais habitantes.

Assim, entre 1808 e 1820, existia uma imprensa de caráter pedagógico, dirigida por uma elite de liberais conservadores e moderados que visavam educar a população, transmitindo os valores da Corte através das Relações de festas e cerimônias reais.³¹ Porém, Schiavinatto relata que, aos poucos, as Relações que continham lisonjas ao Rei foram substituídas por jornais que aderiam à cultura política do liberalismo constitucional, que, por sua vez, condenava esse gênero.³² Segundo Gladys Sabina Ribeiro³³, essa mudança foi certamente impulsionada pelo contexto histórico em que as ideias dos filósofos franceses e ingleses, bem como as notícias das revoluções americana e de São Domingos, chegavam ao público através da imprensa.

Como resultado, cresceram no âmbito local movimentos nacionalistas e anticoloniais, como a Inconfidência Mineira, enquanto no Rio de Janeiro houve lutas entre portugueses e brasileiros, brancos e negros, indivíduos que desejavam a sujeição

³¹ Iara Lis Schiavinatto. “Entre os manuscritos e os impressos.” In *Entre a monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia* (1822-1889), organizado por Mônica Leite Lessa et al., (Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008) 13-35 (17).

³² Schiavinatto, “Entre os manuscritos e os impressos”, 30.

³³ Gladys Sabina Ribeiro. “Nação e cidadania em alguns jornais da época da Abdicação: uma análise dos periódicos O Repúblico e o Tribuno do Povo.” In *Entre a monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia* (1822-1889), organizado por Mônica Leite Lessa et al., (Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008) 35-61 (35)

a Portugal contra os que desejavam a “liberdade”, que significava a emancipação política.³⁴

A emancipação se concretizou em 1822, firmando um contrato social entre o povo e o monarca, que foi selado pela Constituição de 1824. Nessa época, um grupo de liberais moderados e conservadores (luzias e saquaremas) que formavam a elite intelectual e política do país elaborou a Carta, mantendo a herança colonial da escravidão e reconstruindo-a a partir do direito moderno, em um país independente.³⁵ Esses intelectuais assumiram a missão de educar o povo para manter a ordem imperial, utilizando dois meios: a imprensa e a instrução pública.³⁶

Assim, entre 1824 e 1837, a Imprensa Régia, que publicava Relações para transmitir os valores da sociedade de Corte, evoluiu para uma imprensa de caráter liberal pragmático, formada por uma elite liberal que visava construir o mundo do governo, ou seja, a ordem imperial, através da imposição do governo do Estado sobre o governo da Casa.³⁷

Por outro lado, a educação também foi usada como ferramenta pela elite liberal saquarema para perpetuar a ordem colonial, diferenciando o mundo do trabalho/da desordem, composto por homens brancos e negros pobres livres, do mundo da ordem/do governo/senhorial, formado por homens brancos donos de terras e funcionários do Estado. A elite usou a instrução e a educação para unificar a elite senhorial com a do governo em torno dos valores liberais, criando uma consciência comum de classe

³⁴ Ribeiro, “Nação e cidadania em alguns jornais da época da Abdicação”, 38.

³⁵ Adriana Maria Paulo da Silva, *Aprender com perfeição e sem coação: uma escola para meninos pretos e pardos na corte* (Brasília: Editora Plano, 2000), 43.

³⁶ Silva, *Aprender com perfeição e sem coação*, 50.

³⁷ Ibidem, p. 49.

dirigente, diferenciando-se do mundo da desordem, os homens pobres livres.

Nesse sentido, a imprensa e a educação foram instrumentos ideológicos utilizados pela elite dirigente para exercer uma direção intelectual e moral sobre a sociedade, coagindo e persuadindo os sujeitos a aceitarem os valores e a ordem imposta verticalmente, interferindo nos poderes locais e no governo da Casa. Isso permitia dirigir intelectual, moral e politicamente o povo, pela adesão à sua ideologia ou pela aceitação das hierarquias, diminuindo a delinquência e as revoltas.³⁸

Entretanto, ao criarem escolas públicas, abrirem concursos para professores e incentivarem a leitura e a instrução pelos jornais, ainda que como forma de controle social e manutenção das hierarquias rígidas, a elite provocou o efeito contrário. Pois, apesar de a grande maioria do povo – o mundo da desordem – ter permanecido analfabeta ou iletrada pelas dificuldades impostas ao acesso à educação, muitos homens e mulheres de cor, escravizados e livres, utilizaram a educação como forma de ascensão social e diferenciação nesta época.

Portanto, ainda que tenha ajudado a construir uma elite dirigente unificada sobre os ideais liberais (classe senhorial) e reforçado as hierarquias da ordem imperial, a elite dirigente, com seu projeto pedagógico, acabou potencializando as possibilidades de ascensão social de partes do mundo da desordem e do trabalho.³⁹ No século XIX, muitos homens e mulheres negros, escravizados e livres (sujeitos do mundo da desordem), usaram a educação para ingressar no mundo do trabalho livre, e outros utilizaram a

³⁸ Silva, *Aprender com perfeição e sem coação*, 50.

³⁹ Ibidem, p. 61.

educação e a imprensa como trampolim para ascender ao mundo do governo, ingressando em cargos públicos.⁴⁰

Esse foi o caso de Francisco Salles Torres Homem, um homem de cor, neto de escravizados, oriundo do mundo da desordem, que estudou Medicina e se tornou jornalista na década de 1830. Com o prestígio conquistado por suas publicações em periódicos durante a Regência, foi eleito para cargos públicos e obteve o título de Visconde, ascendendo ao mundo do governo.

Assim como Torres Homem, vários homens de cor, como Montezuma, Paula Brito, José do Patrocínio, Maurício José de Lafuente, Machado de Assis e muitos outros, utilizaram a educação e/ou a imprensa como mecanismos de ascensão e manifestação, desafiando as hierarquias raciais e a escravidão.

A seguir, veremos como a trajetória de Torres Homem nos serve de fio condutor para compreendermos os desafios de ser um homem de cor livre no início do século XIX. Utilizaremos como fontes neste artigo trechos de jornais e as seguintes biografias: o livro escrito pelo Padre João Manuel de Carvalho *Reminiscências sobre Vultos e Fatos do Império e da República* (1894); o livro do Dr. Luís Gastão Escragnolle Doria *Cousas do passado* (1908) ; *Três panfletários no segundo reinado: Francisco Sales Torres Homem e o 'Libelo do Povo', Justiniano José da Rocha e 'A conferência dos divinos* (1956) de Raymundo Magalhães Junior; *Vultos do Império*, de Helio Vianna e; *Três devotos, uma fé, nenhum milagre* de Maria Orlanda Pinassi.⁴¹

⁴⁰ Marcello Basile, *A politização nas ruas: projetos de Brasil e ação política nos tempos de Regências* (Brasília: Senado Federal, 2022), 66.

⁴¹ João Manuel, “Reminiscências sobre Vultos e Fatos do Império e da República” (Amparo: Correio Amparense, 1894); Luís Gastão, 1908. “Cousas do passado (sic)”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 2 (2): 185-403; Raimundo Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*:

Para tanto, adotaremos a metodologia de historicização da biografia, compreendendo-a como fonte histórica. Segundo a historiadora Maria Aparecida Oliveira Silva⁴², a biografia deve ser vista como fonte histórica quando a vida de um indivíduo é retratada como um pretexto para a abordagem histórica da sociedade na qual ele está inserido. Nesse sentido, as biografias são importantes fontes que merecem ser analisadas, na medida em que os acontecimentos biográficos “são alocações e deslocamentos no espaço social”⁴³ e, por isso, criam imagens tanto do biografado quanto da sociedade em que este se movimenta. Como consequência, estas “imagens” dos biografados são repetidas e reafirmadas até se tornarem cristalizadas, formando memórias institucionalizadas sobre o passado.

A origem “infame” e o acidente da cor:

Francisco Salles Torres Homem nasceu no dia 29 de janeiro de 1812 no Rio de Janeiro, na época, o Rio já havia deixado de ser apenas uma cidade dominada por um vice-rei e se tornado a sede do Império Português. Nessa época, a população da Corte recebeu,

Francisco Salles Torres Homem e o “Libelo do Povo”, Justiniano José da Rocha e “A conferência dos divinos” (Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1956); Hélio Vianna, *Vultos do Império* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968); Maria Orlanda Pinassi, *Três devotos, uma fé, nenhum milagre: Nitheroy Revista Brasiliense de Ciências e Artes* (São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998).

⁴² SILVA, Maria Aparecida Oliveira. *Biografia como fonte histórica*. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, 2007, p. 9-15.

⁴³ Bourdieu, Pierre. A ilusão biográfica. In: *Razões práticas: Sobre a Teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996. p. 81.

junto à família real 10.000 portugueses, dentre eles a nobreza e os funcionários públicos⁴⁴.

Como consequência, a Corte se tornou uma “cidadela portuguesa”⁴⁵, cercada por um campo negro, uma “cidade mestiça”⁴⁶, na qual as cores e as hierarquias se confundiam. Pretos, pardos e brancos circulavam pelo espaço público reivindicando seus lugares na hierarquia social por meio de elementos visuais e linguísticos.

Se para os brancos, a condição liberdade era óbvia, a de nobreza, bem como, de pureza de sangue, deveria ser ostentada por meio da vestimenta, dos títulos e do sobrenome. Por sua vez, os pretos eram associados automaticamente a escravidão, de maneira que, os pretos forros precisavam de uma série de recursos para provar sua liberdade diante da sociedade⁴⁷.

No que se refere aos pardos, imperava a ambiguidade, de modo que estes sujeitos precisavam utilizar todos os recursos possíveis para se afastar da escravidão⁴⁸. Se o escravizado andava descalço, com vestes rasgadas, os pardos livres buscavam andar bem vestidos. Os pardos livres também buscavam ter uma ocupação que lhes desse prestígio e pecúlio, ingressando as ordens militares e religiosas, ou, exercendo profissões liberais de botânicos, professores, médicos e advogados.

⁴⁴ MEIRELLES, J.G. *A família real no Brasil: política e cotidiano (1808-1821)*. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2015, p. 12.

⁴⁵ RIBEIRO, Gladys Sabina. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no Primeiro Reinado*. Orientador: Robert Wayne Slenes. 1997. 550 p. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997, p. 218.

⁴⁶ Termo utilizado por Jean-Baptiste Debret para descrever o Rio de Janeiro do início do século XIX.

⁴⁷ LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas*. Op. cit. p. 124-127.

⁴⁸ Ibidem, p. 147.

Mesmo após uma longa pesquisa nos registros eclesiásticos das principais igrejas do Rio de Janeiro, não foi possível encontrar o registro de batismo de Torres Homem, ou de matrimônio de seus pais, entretanto, biógrafos e jornais contemporâneos afirmam que Torres Homem era filho legítimo de Maria Patrícia da Conceição e do Padre Apolinário Torres Homem. Nos mesmos registros encontramos a descrição da origem de seus pais.

Em 1848 o jornal *A Contrariedade Pelo Povo* ⁴⁹ publicou a genealogia de Torres Homem afim de escarnecê-lo por sua origem “infame”. Apesar de ter sido exposta com a intenção de ofender o personagem, tanto outros jornais, quanto biógrafos confirmaram a história da origem de Torres Homem. O próprio Torres Homem também nunca desmentiu as afirmações sobre sua origem.

Na *Contrariedade*, a genealogia de Torres Homem começa em Eva, creoula, escravizada natural de Taubaté, que deu à luz a uma filha mestiça chamada Anna, sendo compradas pelo negociante José Francisco Cardoso e trazidas para o Rio de Janeiro. No Rio, Eva recebeu novo nome de Eva da Serra, pois já havia uma escravizada com o mesmo nome e também creoula.

A filha de Eva, Anna deu à luz a uma “parda muito clara” chamada Maria Patrícia e, anos depois à Manoel, também pardo. Em 1805, Cardoso faleceu deixando todos os escravizados forros, com isso a família de libertos mudou-se para o Beco do Fisco. Com suas cartas de alforria em mãos, Eva, Anna, Maria Patrícia e Manoel puderam viver de seu próprio trabalho. Pouco tempo depois, a matriarca Eva e seu neto Manoel morrem. Deixando Anna e Maria Patrícia sozinhas. No jornal, Maria é retratada como uma jovem que vivia às custas de seus parceiros, na prostituição seu

⁴⁹ *A Contrariedade Pelo Povo*. Rio de Janeiro, n.1, 13 de março de 1848. Disponível em: <http://memoria.bn.br/>. Acesso em: 18 dez. 2024. p. 1.

apelido era Maria você me Mata. Alguns biógrafos como João Manuel⁵⁰ e Hélio Vianna⁵¹ e Magalhães Junior⁵², afirmam que Maria Patrícia era uma mulher preta forra que trabalhava como quitandeira no Largo do Rosário, já o jornal *O Caboclo*⁵³, confirma que Torres Homem era resultado da Luxúria de um padre corrupto – seu pai.

Além de dizer que Maria Patrícia era prostituta, o autor da *Contrariedade Pelo Povo* também acusou a mesma de ser ladra e, segundo o jornalista, foi desta forma que ela conheceu o padre Apolinário Torres Homem, o pai de Torres Homem. A acusação do jornal é de que os dois eram parceiros amorosos e criminosos, que viviam praticando “ladroeiras”, ambos não eram casados no papel – o que explica a falta de registro do matrimônio – mas viviam publicamente como tal.⁵⁴ Segundo o jornal, Maria Patrícia da Conceição e o Padre Apolinário Torres Homem viviam como casados na rua dos Latoeiros na casa de número 34, imóvel que na década de 1850 pertencia à Tipografia Econômica.

Em 1810, o casal teve a primeira filha, Apolinária Maria da Conceição, dois anos depois, tiveram Francisco Salles Torres Homem. Não há registros do casamento de Apolinário e Maria Patrícia, o que reafirma o argumento do redator da *Contrariedade* de que o casal apenas vivia como se fossem casados, mas não eram oficialmente. Além disso, não foram encontrados registros de batismo de Torres Homem ou de sua irmã.⁵⁵

⁵⁰ Manuel, *Reminiscências sobre Vultos e Fatos do Império e da República*, 91.

⁵¹ Vianna, *Vultos do Império*, 354.

⁵² Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 10-11.

⁵³ *O Caboclo: Periódico Político Patriótico Liberal e Universal*, 3 de março de 1849, p. 4.

⁵⁴ Ibidem, p. 3.

⁵⁵ Após pesquisar nos registros de batismo das principais igrejas do Rio de

No entanto, ao registrar seus filhos ao contrário de Torres Homem que não mencionou os nomes dos avós paternos, sua irmã, Apolinária Maria, registrou no batismo de seu filho, o nome dos avós Apolinário Torres Homem e Maria Patrícia da Conceição, da qual herdou o sobrenome. Nesse sentido, ao contrário de seus filhos, o sobrinho de Torres Homem, João da Silva Torres Neto, carregou em seu registro de batismo, o nome dos avós. Portanto, o registro de João da Silva Torres Neto comprova a existência da família de Torres Homem, compreendida por seus pais, Apolinário e Maria Patrícia, sua irmã Apolinária e, ele mesmo.⁵⁶

Ao chamar a origem de Torres Homem de “infame”, o autor da *Contrariedade* remetia ao pensamento da época. No início do século XIX, apesar de surgirem novas ideias a respeito da liberdade e igualdade, ainda se mantinham os critérios raciais de qualificação dos indivíduos conforme as lógicas do Antigo Regime e, nas sociedades do Antigo Regime, o nascimento era um critério relevante de classificação social.

De acordo com Silvia Hunold Lara, naquela época, havia algumas percepções sobre a cor e o nascimento das pessoas não brancas. O “mestiço era considerado alguém de ‘baixo nascimento’, cujo ‘defeito de sangue’ constituía evidência de que

Janeiro do século XIX, não encontrei o registro de batismo de Francisco Salles Torres Homem ou de sua irmã Apolinária Maria da Conceição. Ao pesquisar nos mesmos acervos, também não encontrei registros de casamento de Apolinário e Maria Patrícia. No entanto, um registro de batismo de um homem chamado João da Silva Torres Neto, contém o nome de sua mãe Apolinária Maria da Conceição e de seus avós maternos, Maria Patrícia da Conceição e Apolinário Torres Homem. Sendo este, o sobrinho de Francisco Salles Torres Homem.

⁵⁶ O registro de batismo de João da Silva Torres Neto, filho de Apolinária Maria da Conceição e, sobrinho de Francisco Salles Torres Homem se encontra disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939F-KVSM-6D?i=320&cc=1719212>. Acesso em: 11 dez. 2024.

a origem da pessoa estava ligada a alguém de ínfima condição”⁵⁷. Ser chamado de “mulato” ou “mestiço” era uma ofensa, uma injúria que gerava processos judiciais.

Por outro lado, havia aqueles que viam a cor como um acidente. Por isso, os indivíduos não deveriam ser qualificados por sua cor, mas por seus méritos. Silvia Lara⁵⁸ aponta que, apesar de raro, esse ponto de vista não era excepcional e foi utilizado por muitos homens de cor para justificar seus méritos.⁵⁸

A lógica do “acidente da cor” também era empregada por mestiços que tinham pais brancos e nobres. Segundo Lucilene Reginaldo⁵⁹, o estatuto da nobreza do Antigo Regime é patrilinear, ou seja, herda-se a nobreza ou a infâmia do lado paterno. Portanto, sendo a origem paterna mais relevante do que a materna, muitos mestiços reclamavam ter herdado a nobreza de seus pais, dizendo que “o acidente da cor não tirava a nobreza a quem a tem por seus pais”.⁶⁰

Nesse sentido, muitos homens de cor, na tentativa de obter algum cargo ou distinguir-se dos escravizados, ocultavam sua ascendência africana e sua ligação com a escravidão, não mencionando serem filhos de mulheres negras, dando preferência à origem paterna, caso fosse branca. Um exemplo citado por Lara foi o do filho da liberta Chica da Silva, que, para receber o título de

⁵⁷ Silvia Hunold Lara. “Pretos, pardos e mulatos: cor e condição social no Brasil da segunda metade do século XVIII”. In: *Marcadores da diferença: Raça e racismo na história do Brasil*, organizado por Ivana Stolze Lima et al., (Salvador: EDUFBA, 2019) 17-41 (18).

⁵⁸ Lara, “Pretos, pardos e mulatos”, 21.

⁵⁹ Lucilene Reginaldo. “ ‘Infâmia dos mulatos’ e ‘descendência dos pretos’: impedimentos e ascensão acadêmica na Universidade de Coimbra (1700-1771)”. In *Marcadores da diferença: Raça e racismo na história do Brasil*, organizado por Ivana Stolze Lima et al., (Salvador: EDUFBA, 2019) 41-69.

⁶⁰ Lara, “Pretos, pardos e mulatos”, 20.

cavaleiro da Ordem de Cristo, teve que esconder sua condição de filho ilegítimo de uma ex-escravizada com seu senhor.

Logo, mesmo sendo filho de uma mulher de cor e de origem ligada à escravidão, herdando dela “o acidente da cor”, o que o tornava um sujeito “infame” na lógica do Antigo Regime, por ser também filho do Padre Apolinário Torres Homem, homem branco e membro do clero, Torres Homem poderia, como outros homens de cor fizeram, driblar as hierarquias reclamando a nobreza herdada pelo sangue de seu pai.

Portanto, é perceptível que, apesar das hierarquias raciais impostas pelo Estatuto da Pureza de Sangue e pela escravidão serem bastante excludentes em relação a pessoas de origem africana, esse sistema tinha brechas. Utilizando argumentos e estratégias como o “acidente da cor”, a “nobreza paterna” ou ainda a ocultação de sua origem afrodescendente, os homens e mulheres de cor conseguiram ultrapassar as hierarquias, fosse para apenas sobreviver em liberdade, ou para ascender a cargos políticos e públicos e obter títulos e honrarias.

O MÉDICO SEM DOENTES:

De alguma forma – que não se sabe por falta de registros – o menino Torres Homem obteve grau de letramento suficiente para ingressar na Faculdade de Medicina no Rio de Janeiro no final da década de 1820 e, em 1832, aos 19 anos, escrever um jornal em francês, inglês e português.

Algumas biografias relatam que Torres Homem não tinha condições financeiras de estudar Direito fora do país, por isso, optou pelo curso de Medicina. Em 3 de outubro de 1832, uma lei transformou as Academias Médico-Cirúrgicas do Rio de Janeiro e da Bahia em Faculdades de Medicina, sendo opções mais viáveis

para jovens que, como Torres Homem, não podiam bancar os estudos no exterior.

De acordo com a biografia Maria Orlanda Pinassi, o desejo de Torres Homem era se formar em Direito, mas suas condições financeiras e sociais – seu nascimento não nobre, nem rico, e sua ascendência – o impossibilitavam de pagar seus estudos nos Cursos de Ciências Jurídicas e Sociais em São Paulo ou Olinda. Sendo assim, cursar uma faculdade no Rio de Janeiro, onde morava, lhe custaria menos, o que justifica sua opção pela Medicina.⁶¹

Apesar de ser uma opção territorialmente mais próxima e, portanto, menos custosa financeiramente, o concurso para o ingresso às Academias exigia certo grau de letramento. O curso tinha duração de 6 anos, e exigia-se a idade mínima de 16 anos, bem como a fluência em latim, francês ou inglês. Para obter o título de médico, era necessária ainda a defesa pública de uma tese.

Não se sabe quando Torres Homem iniciou os estudos na Academia Médico-Cirúrgica, mas o que se sabe é que em 1832, aos 19 anos, o jovem já era formado em Medicina pela Academia Médico-Cirúrgica do Rio de Janeiro e já possuía o título de médico. Provavelmente, Torres Homem ingressou na Academia ainda mais jovem e se formou no período da transformação da Academia em Faculdade, por isso, conseguiu o título de médico.

A biografia de Magalhães Junior⁶² e o jornal *O Caboclo*⁶³ retratam a carreira médica de Torres Homem como sem sucesso, chegando a obter o apelido de “médico sem doentes”. Contudo, não podemos deixar de evidenciar que, para um homem de cor no século XIX escravista, apenas o fato de ter uma profissão já era

⁶¹ Pinassi, *Três devotos, uma fé, nenhum milagre*, 33.

⁶² Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 19.

⁶³ *O Caboclo: Periódico Político Patriótico Liberal e Universal*, 3 de março de 1849. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

uma forma de se diferenciar socialmente e, obviamente, se afastar da escravidão.

Assim como Torres Homem, outros homens de cor também buscaram uma profissão como forma de se diferenciar socialmente, utilizando a educação como meio para obtê-la. Seu contemporâneo, Francisco Gê Acabaia Montezuma, se formou em Direito em Coimbra, e a profissão de advogado lhe abriu portas para ingressar no mundo do jornalismo e da política ⁶⁴. Enquanto isso, o jovem Francisco Paula Brito trabalhou como aprendiz de tipógrafo até que conseguiu comprar sua própria tipografia⁶⁵.

Acima, descrevemos a tríade que deu início ao que chamamos de “imprensa negra” do século XIX. Estes três homens de cor utilizaram a educação como mecanismo de ascensão e diferenciação social, exercendo profissões que lhes abriram as portas para o mundo da imprensa política. Já nos meados do século XIX, estes homens tinham carreiras e fortunas consolidadas: Montezuma como Visconde de Jequitinhonha, Torres Homem como Visconde de Inhomirim e Paula Brito como um rico e prestigiado tipógrafo, patrocinado pelo próprio Imperador.

Se incluirmos nesta análise também as trajetórias de outros homens de cor que se destacaram no fim do século XIX, como Machado de Assis, José do Patrocínio, Luiz Gama e José Ferreira de Menezes, veremos que, mesmo que alguns destes personagens não tivessem recursos financeiros para frequentar o Ensino

⁶⁴ Celia Maria Marinho Azevedo. 2005. “A recusa da ‘raça’: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre 11 (24): 297-320. <https://www.redalyc.org/toc.oa?id=4019&numero=76662>.

⁶⁵ Rodrigo Camargo de Godoi. “Um editor no Império: Francisco de Paula Brito (1809-1861)”. (Tese de Doutorado em História Social, Universidade Estadual de Campinas, 2014), 32.

Superior, eles usaram o máximo nível de letramento que tinham para exercer profissões de jornalista, farmacêutico e advogado.⁶⁶

Nesse sentido, percebe-se que há uma escolha comum entre estes homens de cor livres do século XIX pela área da saúde (optando por farmácia ou medicina), pelo jornalismo (seja como tipógrafo, editor ou redator) e pela advocacia. É claro que existiram homens de cor que optaram por outras profissões; a de professor, por exemplo, era exercida por homens e mulheres negras. Mas nota-se, em particular, que profissões como a medicina, a advocacia e o jornalismo deram maior projeção social a estes sujeitos, os fazendo conquistar, para além de riqueza e prestígio, cargos políticos relevantes e até títulos de nobreza.

Logo, se as biografias nos apresentam um jovem de cor, recém-formado em Medicina e sem sucesso em exercer a profissão, o cruzamento da trajetória de Torres Homem com a de outros homens de cor nos mostra uma outra realidade: a da profissão como forma de distinção social que os afastava da reescravização e marginalização, mas também como uma abertura de portas para o “mundo senhorial” ou “mundo do governo”.

DO INDEPENDENTE AO LIBELO DO POVO:

Como explicado acima, apesar de ter se formado médico, Torres Homem optou pela profissão de jornalista. Como se sabe, no início do século XIX a imprensa brasileira era formada por uma elite de liberais moderados e conservadores (Luzias e Saquaremas) que disputavam a hegemonia política e se viam na missão pedagógica de levar os princípios e valores liberais ao povo, considerado inculto.

⁶⁶Ana Flávia Magalhães Pinto. *Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista*. (Campinas: Editora da Unicamp, 2018).

Aos poucos, devido ao contexto político da Abdicação e da Regência, a imprensa foi se tornando um espaço mais aberto ao público, seja pela leitura em silêncio ou em voz alta, das bibliotecas às ruas, seja pelo ingresso de novos personagens na atividade tipográfica e jornalística. Montezuma, Paula Brito e Torres Homem representam a tríade da iniciante imprensa dos homens de cor da década de 1830.

Os caminhos que levaram estes personagens ao jornalismo foram diversos, no caso de Torres Homem, a aliança com sujeitos que já faziam parte da elite liberal moderada foi a chave usada para entrar no meio do jornalismo político.

Entre 1831 e 1832, Torres Homem foi convidado por Evaristo da Veiga para participar da Sociedade Defensora da Liberdade e Independência Nacional. Veiga, que na época já era um famoso jornalista, dono de uma livraria, deputado e figura política relevante da facção moderada, o incentivou a publicar artigos em jornais, dando-lhe o cargo de redator do jornal moderado *O Homem e a América* em 1831. Os artigos de Torres Homem foram rapidamente reconhecidos, o que levou Evaristo a publicá-los no *Aurora Fluminense* em 1827, o principal jornal da facção moderada.⁶⁷

Em 1832, Torres Homem se tornou o redator de o *Independente*, que já circulava desde 1831, sendo redigido por Joaquim José Rodrigues Torres, o jornalista e futuro Visconde de Itaboraí. Inspirando-se em Benjamin Constant e outros relevantes filósofos da época, Torres Homem publicava em inglês, francês e português em defesa das ideias moderadas, o jornal foi relevante para projetar o personagem nas disputas políticas do período

⁶⁷ Vianna, *Vultos do Império*, 116.

regencial e torná-lo ainda mais conhecido, mesmo que sob o pseudônimo de O Independente.⁶⁸

Evaristo da Veiga não apenas foi o impulsionador da carreira jornalística de Torres Homem, ele também o inseriu no meio político dos liberais moderados. Assim, em 1833, Evaristo, então deputado por Minas Gerais, enviou uma Legação Brasileira à Paris, mandando Torres Homem como um dos adidos (diplomatas). Lá, Torres Homem estudou Direito, se formando advogado pela Universidade de Paris.⁶⁹

Na França, Torres Homem não deixou de lado o ofício de jornalista, publicando em conjunto com Gonçalves de Magalhães e Manuel de Araújo Porto-Alegre a *Revista Nitheroy* em 1836 que, num discurso anti-lusitano e com fortes influência das ideias iluministas francesas, estabelecia a necessidade do Brasil romper com as amarras coloniais de Portugal e, caminhar para o desenvolvimento da civilização por meio da ilustração.⁷⁰

Retornando ao Rio de Janeiro em 1837, Torres Homem retomou as publicações no *Jornal dos Debates Políticos e Literários*. Já em 1838, como parte dos moderados se juntavam, pouco a pouco, aos antigos restauradores, fundando o Partido Conservador, que tinha como importante ponto de pauta a abolição da lei do fim do tráfico de 1831, Torres Homem aderiu a posição contrária, ingressando no Partido Liberal, defendendo os posicionamentos do Partido no *Despertador*.⁷¹

No *Despertador*, Torres Homem iniciou uma campanha em defesa da Maioridade, movimento que buscava antecipar a idade

⁶⁸ Ibidem, p. 116.

⁶⁹ Vianna, *Vultos do Império*, 117.

⁷⁰ Pinassi, *Três devotos, uma fê, nenhum milagre*, 23.

⁷¹ Vianna, *Vultos do Império*, 118.

de ascensão ao trono de D. Pedro II de 18 anos para 15 anos. As publicações no jornal renderam a Torres Homem a fama necessária para ser eleito deputado pela província do Ceará em 1841, iniciando sua carreira política.⁷²

De volta ao Rio de Janeiro em 1843, Torres Homem voltou a publicar em periódicos como forma de tentar reingressar na política através de jornais liberais como o *Minerva Brasiliense* (1843), publicando artigos ligados à ciência, à política e às artes. Entre estes, destacam-se seus estudos ligados à medicina, como: “As plantas, os animais e o homem não são mais do que o ar atmosférico condensado”⁷³.

Deixando o *Minerva* em 1844, Torres Homem redigiu o panfleto *A Oposição e a Coroa* de 1848, destacando as qualidades do Partido Liberal e defendendo-o das acusações dos conservadores. No mesmo ano, no *Correio Mercantil*, publicou mais ideias ligadas ao liberalismo.⁷⁴

Em 1849, Torres Homem publicou seu novo jornal, *O Libelo do Povo*. Nele, sob o pseudônimo de “Timandro”, manifestou todos os seus desgostos em relação à política conservadora e fez duras críticas à monarquia.

De acordo com Helio Vianna, é possível identificar quatro fases na vida de Torres Homem: o jovem jornalista moderado; o liberal Timandro; o conciliador Torres Homem e, por fim, o conservador Visconde de Inhomirim. As fases são distinguidas tanto pelos cargos e pseudônimos assumidos por Torres Homem quanto pela mudança de posicionamento político: entre 1832 e

⁷² Ibidem, p. 119.

⁷³ Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 9.

⁷⁴ Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 122.

1837, moderado; depois (1841-1852), liberal; entre 1852 e 1856, conciliador; e, por fim, de 1856 a 1872, conservador.⁷⁵

A maior parte dos biógrafos considera que *O Libelo do Povo* foi a publicação mais relevante de Torres Homem. Este jornal teria consolidado sua carreira como jornalista, tal como sua identidade diante do público. *O Libelo do Povo* foi, segundo Magalhães Junior e Hélio Vianna⁷⁶, um divisor de águas na vida de Torres Homem. Esse folheto consagrou sua identidade como Timandro, o crítico da monarquia e dos conservadores, além de permitir a Torres Homem angariar prestígio social suficiente para obter cargos públicos.

De acordo com Helio Vianna, no periódico em questão, Torres Homem defendia o antagonismo entre a soberania nacional e a prerrogativa real, exaltando a experiência das Regências e condenando a monarquia. Ele fez duras críticas aos anos iniciais do reinado de D. Pedro II, além de atacar a política do Partido Conservador e defender os ideais liberais.⁷⁷

O biógrafo Magalhães Junior, por sua vez, salienta que Torres Homem também criticava a Casa de Bragança e seus principais representantes, acusando D. Pedro II de ser um libelista (acusador). Dessa maneira, Timandro faz jus ao nome do panfleto, exercendo, de fato, um libelo, que significa “acusação” do povo à monarquia e aos conservadores.⁷⁸

Foi através dos jornais que Torres Homem obteve fama para chegar aos cargos públicos, sobretudo como Timandro, mas a fama despertou no público várias reações, entre elas a curiosidade: quem

⁷⁵ Ibidem, p. 117-124.

⁷⁶ Sobre o sucesso do *Libello do Povo* ver: Hélio Vianna, *Vultos do Império*, 123; Raimundo Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 19.

⁷⁷ Vianna, *Vultos do Império*, 124.

⁷⁸ Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 17.

é o homem por trás do Timandro? Quando a verdadeira identidade do autor foi descoberta, os ataques passaram de críticas ao panfleto para ofensas pessoais a Torres Homem, pela sua origem e cor.

TORRES HOMEM, O OPORTUNISTA?

Para Vianna (1968), Torres Homem é o exemplo típico de utilização dos jornais como meio de ascensão social. Sendo filho de um padre negociista briguento, Apolinário Torres Homem, e de uma mulata forra quitandeira, chamada Maria Patrícia, neto de escravizados e mulato, ele precisava utilizar todos os meios possíveis para ascender socialmente.⁷⁹

Sua primeira tentativa de subir na escala social foi o estudo da medicina, mas aparentemente não obteve sucesso em exercer a profissão. Não por acaso, como salientou Magalhães Junior, Torres Homem ficou conhecido entre seus contemporâneos como “médico sem doentes em busca de fortuna”.⁸⁰

A “malandragem” e a “busca por fortuna” das quais Torres Homem era acusado podem ser explicadas se considerarmos que pretos e pardos só puderam ter acesso aos cargos públicos a partir da Constituição de 1824, que em seu art. 179, XIV dizia: “Todo o Cidadão pode ser admitido aos cargos públicos civis, políticos, e militares, sem outra diferença que não seja a de seus talentos e virtudes”.⁸¹

Ainda assim, conforme denunciado por Paula Brito em *O Homem de Cor*, era necessário que as pessoas de cor provassem, por meio de inúmeros esforços, seus talentos e virtudes para acessar

⁷⁹ Vianna, *Vultos do Império*, 354.

⁸⁰ *O Caboclo: Periódico Político Patriótico Liberal e Universal*, 3 de março de 1849. <https://bndigital.bn.gov.br/>

⁸¹ *O Homem de Cor*, 14 de setembro de 1833. <https://bndigital.bn.gov.br/>

a esses cargos, ao contrário dos brancos, que os obtinham por nascimento e laços de sociabilidade.

Apesar disso, diversos biógrafos e jornalistas retrataram Torres Homem como um sujeito oportunista porque ele alternou seu posicionamento político diversas vezes, o que, segundo esses biógrafos, foi uma tentativa de se manter no poder político, primeiro como deputado e, posteriormente, como senador.

Figura 1: Torres Homem no Senad



Fonte: *Semana Ilustrada*, 3 de maio de 1870.

TIMANDRO VENCIDO

Fúria implacável! pesadelo horrível!

Timandro, a quem outrora acalentei!

‘stás vencido, por mim, monstro nefando!

Hoje sou Senador! Barão serei! (Semana Ilustrada, 3 de maio de 1870).

A *Semana Ilustrada*, em sua edição número 491, não perdoou a mudança de posicionamento político de Torres Homem: o velho Timandro, defensor do Partido Liberal, passou, em 1870, na ocasião de sua eleição para o Senado do Império, a se declarar conservador.⁸²

Essa mudança de lado político levou muitos liberais a criticarem Torres Homem em seus jornais. O autor das caricaturas na *Semana Ilustrada*, por exemplo, registrou em forma de poesia e imagem o abandono do Timandro liberal, que aparece na imagem desnutrido, se agarrando ao bem vestido e orgulhoso senador Torres Homem. Segundo o autor, o liberal e aclamado Timandro foi vencido pelo monstro ambicioso Torres Homem, que desejava acumular cargos políticos, dizendo: “hoje sou senador, amanhã Barão serei”⁸³.

Essa imagem de Torres Homem como um sujeito oportunista e ambicioso logo se espalhou por diversos jornais da época. O biógrafo Magalhães Junior transcreveu o poema que o liberal Luís Gama escreveu sobre a mudança de posicionamento de Torres Homem em sua obra *Primeiras Trovas Burlescas de Getulino*:

Se ardente campeão da liberdade,
Apregoa dos povos a igualdade,
Libelos escrevendo formidáveis,
Com frases de peçonha impenetráveis;
Já do Céu perscrutando alta eminência
Abandona os troféus da inteligência;
Ao som d’argent se curva, qual vilão,

⁸² Vianna, *Vultos do Império*, 138-139.

⁸³ *Semana Ilustrada*, 3 de maio de 1870. <https://bndigital.bn.gov.br/>

O nome vende, a glória, a posição:
É que o sábio, no Brasil, só quer lambança,
Onde possa empantufar a larga pança!(Magalhães, 1956, p. 37).

O autor enfatiza o fato de que Torres Homem fazia tudo para obter glória e posição, chegando a vender até seu “nome”. Nesse caso, sua identidade de Timandro, o liberal convicto, contribuía para a imagem de “interesseiro”. Os ataques da oposição continuavam, com a publicação do jornal *O Filho do Timandro* em 1854 por liberais que visavam expor as contradições de Torres Homem, que, à época, defendia a conciliação dos partidos.⁸⁴

Uma das contradições expostas no jornal foi a bajulação de Torres Homem a D. Pedro II, mesmo após ter ofendido toda a Casa de Bragança no *Libelo do Povo* “Outrora cognominava aos reis – D. Fulano, o gordo, o ruivo, o cruel, o imbecil, etc – mas à posteridade dirá, D. Pedro, o conciliador”⁸⁵.

No soneto publicado no jornal *A Actualidade* em 1859, os liberais ironizavam a nova posição política de Torres Homem, especialmente nos versos: “Já não mais contra os reis late o Timandro, limpou na pasta as emprestadas prezas, já lambe a mão do rei, rasteiro e brando”⁸⁶. Na mesma edição, ao comentar sobre o cargo assumido por Torres Homem como Ministro da Fazenda, o jornal afirmava “Professor de filosofia, escritor público, libelista, novo Jeronimo, a procura de uma posição social, deputado e ministro do estado, Timandro nunca obedeceu senão as aspirações e a vaidade infantil”⁸⁷.

⁸⁴ Vianna, *Vultos do Império*, 126.

⁸⁵ *O Filho do Timandro*, 4 de setembro de 1854. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

⁸⁶ *A Actualidade*, 19 de março de 1859. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

⁸⁷ Ibidem.

De maneira semelhante, em 1854 *O Republico* publicou: “não pode deixar de atormentar esse pobre Torres Homem e, tanto mais quando, tendo pela política do Timandro, adquirido nome e fortuna”⁸⁸. Enfatizando como, apesar de Torres Homem ter abandonado a sua identidade de Timandro e de liberal, ele havia adquirido sua fortuna e prestígio através disso, não pelo Partido Conservador.

As biografias de Magalhães Junior e Hélio Vianna, mencionam como Torres Homem foi atacado por diversos jornais das décadas de 1850 e de 1860 pela sua mudança de posicionamento político. Magalhães, em particular, cita em sua biografia um soneto que demonstra claramente a repercussão dessa ruptura na vida do biografado:

SONETO

(Ao autor dos meus dias, o ingrato Timandro)

Timandro, ingrato pai, que te partiste,

E o filho renegaste infielmente

Repousa no Senado eternamente

E viva eu cá na estante agora triste.

Se lá nessa cadeira onde subiste

Memória de um libelo se consente,

Não te esqueças daquele amor ardente

Com que as páginas minhas imprimiste.

E se vires que pode merecer-te,

Alguma coisa a dor, que me deixaste,

Da mágoa, renegado, de perder-te,

Com a quem, por meus lábios, infamaste...

Que anda o povo a dizer – que inda há de ver-te

Renegar do perdão que lhe imploraste,

Por Seu filho obediente,

O LIBELO DO POVO. (Magalhães, 1956, p. 42).

⁸⁸ *O Republico*, 21 de janeiro de 1854. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

A origem do soneto não é totalmente esclarecida pelo biógrafo; ele apenas menciona que foi publicado pela “imprensa liberal” – ex-colegas e, na época, opositores de Torres Homem. No entanto, é evidente no soneto e nos jornais mencionados que a repercussão do *Libelo do Povo* foi significativa. O panfleto não apenas conferiu “fortuna” a Torres Homem, mas também resultou em sua fama. Como escreveu o *A Actualidade* na época: “Timandro é assunto que todos se ocupam”⁸⁹. O panfleto cristalizou uma imagem de Torres Homem: a do Timandro, o libelista liberal que acusava a monarquia e os conservadores.

De certo modo, como enfatizam os biógrafos, essa “fama” foi positiva para Torres Homem, pois lhe trouxe prestígio e sucesso como jornalista. No entanto, houve um momento em que Torres Homem desejou dissociar-se do Partido Liberal, o que significava romper com a identidade de Timandro, já consolidada na mentalidade de muitos que o conheciam pelo *Libelo*.

Além da ruptura com o Partido Liberal, Torres Homem tornou-se seu opositor ao defender a conciliação dos partidos, o que levou os liberais a lembrarem sua antiga identidade, publicando mais cópias do *Libelo do Povo* em jornais como o *A Actualidade* e comparando seus antigos posicionamentos com os novos. Isso levou Torres Homem a pedir, “depois de sua apostasia que se subtraísse do domínio público”⁹⁰, as cópias do *Libelo*.

Apesar das críticas dos opositores, a transição entre Timandro e Salles Torres Homem não foi marcada por um abandono abrupto do Partido Liberal pelo Conservador. Antes de se tornar conservador, Torres Homem foi defensor da conciliação. De acordo com Magalhães Junior, a ideia de Conciliação surgiu em 1852,

⁸⁹ *A Actualidade*, 26 de março de 1859. <https://bndigital.bn.gov.br/>

⁹⁰ Ibidem.

quando ficou evidente que os conservadores haviam derrotado os liberais devido às sucessivas derrotas destes nas revoltas e à longa permanência dos conservadores no Ministério, além das suas conquistas, como a abolição do tráfico em 1850 e a vitória na guerra uruguaiana.⁹¹

Esses fatores motivaram alguns liberais e conservadores a acreditarem que a conciliação dos partidos seria mais benéfica para o país do que o conflito constante entre eles. Os conciliadores propunham o esquecimento das lutas e divisões partidárias para que ambos colaborassem em políticas para o progresso do país.

Ciente das derrotas do Partido Liberal e dos seus próprios interesses em continuar na carreira política, Torres Homem aderiu à Conciliação em 1853, declarando no *Correio Mercantil* e no *Jornal do Commercio*, nas crônicas intituladas “A Semana”, seu apoio à conciliação. Além da defesa da conciliação, Torres Homem também discursava sobre a corrupção dos partidos.

Como pontuou Magalhães Junior, “o rebelde de *O Libelo do Povo* mudara singularmente de pesar e era, agora, o grande pregoeiro da conciliação dos partidos.”⁹² Esta mudança de posicionamento de Torres Homem foi amplamente criticada pelos liberais que, como mencionado anteriormente, constantemente lembravam suas publicações no *Libelo* em oposição à Coroa e aos conservadores, para mostrar a contradição de seu comportamento. Isso é evidenciado no trecho do jornal *O Filho do Timandro*, onde Torres Homem é criticado por ter ofendido os reis da Casa de Bragança e depois exaltar o papel de D. Pedro II como conciliador.⁹³

⁹¹ Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 37.

⁹² Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 37.

⁹³ *O Filho do Timandro*, 4 de setembro de 1854. <https://bdigital.bn.gov.br/>.

Para muitos liberais, a conciliação transmitia a ideia de falsa bajulação entre os partidos. Apesar disso, houve “entendimentos cordiais” entre membros de diferentes partidos, com muitos liberais passando para o lado dos conservadores e vice-versa. Torres Homem também fez essa transição, passando para o lado dos conservadores em 1860.⁹⁴

Como resultado de suas crônicas no *Jornal do Commercio*, Torres Homem ganhou fama como defensor da conciliação, o que lhe permitiu ser nomeado Diretor-geral das Rendas Públicas em 1854. Após sua demissão do Tesouro Nacional, foi nomeado para a presidência do Conselho de Ministros, no chamado Ministério ou Gabinete da Conciliação, em 1856.

Em 1857, ao encerrar seu tempo no Ministério, Torres Homem foi eleito deputado pelo Rio de Janeiro. Seu mandato foi marcado pelo combate à política do Visconde de Sousa Franco no Ministério da Fazenda, que gerou o encilhamento e a inflação. No mesmo ano, o Ministro Sousa Franco foi substituído por Torres Homem, nomeado por seu companheiro das lutas de 1842 e 1843, Limpo de Abreu, então presidente do novo gabinete. Torres Homem tornou-se Ministro da Fazenda.

Em 1860, já fora do Ministério da Fazenda, Torres Homem foi reeleito deputado pelo Rio de Janeiro, agora com seu novo posicionamento político: o conservador. Seu mandato se encerrou em 1863. No entanto, em 1864, sua fama como financista lhe rendeu a nomeação para a presidência do Banco do Brasil.

Finalmente, em 1867, Torres Homem se candidatou às eleições para o Senado pelo Rio Grande do Norte. A concorrência com o liberal Cavalcanti de Albuquerque gerou mais ataques dos liberais a Torres Homem. Infelizmente para ele, a eleição foi

⁹⁴ Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 31.

declarada inválida em 1868 devido a irregularidades, impedindo-o de obter o cargo desejado no Senado.

Não desistindo de suas ambições, em 1869, Torres Homem se candidatou novamente ao Senado, desta vez sendo eleito em primeiro lugar⁹⁵. Como Senador vitalício, um dos feitos mais destacados nas biografias de Torres Homem foi sua defesa da Lei de 1871, que estabelecia a liberdade para todas as pessoas escravizadas nascidas a partir daquele ano, conhecida como a Lei do Ventre Livre. Foi sua atuação no Senado que lhe garantiu o título de Visconde de Inhomirim.

Os jornais, por sua vez, aproveitaram a ocasião para apontar o oportunismo de Torres Homem. Uma das críticas à sua mudança constante de posicionamento político aparece na *Semana Ilustrada* em 1871. Sobre os panfletos partidários e a recorrente mudança de posicionamento de seus autores após a conciliação, o jornal escreveu:

O que é, porém, o panfleto entre nós?

Se o seu assumpto é político, é uma publicação lida apenas pelos membros do partido que diz pertencer, invectivada, coberta de injúrias (mesmo sem ser lida) pelos do partido contrário.

Dissemos do partido a que diz pertencer e o fizemos adrede, porque se o panfleto não muda de partido, o seu autor depois de escrever o Timandro ou a Conferência dos Divinos em um dia, amanhece no outro, armado da robusta penna para escrever o contrário! (*Semana Ilustrada*, 21 de maio de 1871).

Na ocasião da concessão do título de Visconde de Inhomirim de Torres Homem por D. Pedro II, o jornal *A Reforma* publicou em 1872 os seguintes versos:

⁹⁵ Vianna, *Vultos do Império*, 139.

A pequenez da grandeza
Outrora, quando advogava
Boa causa popular
Torres Homem se chamava
Um nosso parlamentar.
Parecia bem cabido
E devia parecer
O volumoso apelido
Que, enfim, veio a fenecer.
Que inversão! Deus nos acuda!
Mudam-se os tempos – ó dor! –,
O nome também se muda
Ao eloquente orador
Vós, gramáticos defuntos,
Não vistes o que hoje vi!
Dois diminutivos juntos,
Uni português e um tupi!
Inho, até aqui desinência,
Já se antepõe a mirim
Simbolizando a eminência
Do senhor Inho... mirim! (*A Reforma*, 15 de novembro de
1872.)

Ainda em 1849, o folheto *O Caboclo* publicou um soneto de caráter depreciativo sobre Timandro, intitulado “O Creoulo Malandro”, que criticava a origem e a cor do personagem, acusando-o de malandragem:

O CREOULO MALANDRO
Esse grave doutor da mula ruça
Que nos lombos levou tremenda coça,
E de Paris nos trouxe aquela moça
Sobre a qual muita gente se debruça;
Esse inchado pavão, que se empapuça
Por ter casado rico, lá na roça,

É doutor mesmo próprio de carroça,
Servindo-lhe-a c'rapinha de c'rapuça.
Da anarquia feroz o facho atíça
Tratando a monarquia de chalaça
Sem lembrar-se do pai, Padre de Missa!
Eu já vi o Libelo inflamatório!
Do filho do Rev'rendo Apolinário;
Dez tostões me custou o calendário
Por ser obra do sábio João Tenório.
Poucas ideias, vasto palanfrório;
O diabo leve o trono hereditário!
É um tição que sopra o salafrário
P'ra acender o furor republicório!
O miolo esgotou nesta matéria;
À Casa Bragantina fez injúria,
O capadócio diz-lhe muita léria!
Leia todo o Brasil essa lamúria;
A Musa que a inspirou foi a Miséria
E o autor quem o fez foi a Luxúria! (*O Caboclo : Periódico
Político Patriótico Liberal e Universal*, 10 de março de
1849)

Como se pode observar, alguns biógrafos e jornalistas ajudaram a construir uma imagem pejorativa de Torres Homem, interpretando sua mudança de profissão e de posicionamento político como uma manobra de malandragem de um homem de cor e de origem infame para ascender socialmente e se manter no poder.

A injúria e as acusações faziam parte do jogo político da época, mas, quando se referiam à origem e à cor das pessoas, podiam significar mais do que isso. Acusar Torres Homem de oportunismo e malandragem remetia às características atribuídas aos “mestiços” e “mulatos”, que eram vistos como sujeitos degenerados, híbridos e naturalmente desconfiáveis. Um dos atributos frequentemente associados ao “mulato” era a malandragem.

O objetivo dessas injúrias era demonstrar que, ao ser um “mulato”, Torres Homem era alguém que não merecia confiança, um oportunista nato que, justamente por sua cor, não deveria estar ocupando cargos públicos ou escrevendo em jornais. O “lugar social” de pessoas como ele, segundo essa visão, não era aquele. Chamar Torres Homem de “creoulo malandro” visava afirmar que sua ascensão social se deu apenas por meio da malandragem, desconsiderando qualquer mérito em sua trajetória e enfatizando que sua natureza e origem eram infames.

TORRES HOMEM, O VAIDOSO E ARROGANTE:

Outra imagem cristalizada pelos biógrafos e jornalistas que falaram sobre a trajetória de Torres Homem é a de um sujeito arrogante, que se achava “o único mulato do mundo”. O Padre João Manuel, o descrevia como:

Um personagem de estatura abaixo de mediana, quasi rotundo, de calbelleira postiça, um formidavel par de beijos grossos, oculos de' ouro com vidro de chrystal, cara de poucos amigos. Carrancudo, aprumado, teso, parecendo respirar orgulho, vaidade e impostura, encarar o resto da humanidade com o mais soberano desprezo, caminhando com o passo lento e firme, sem olhar para os lados, sempre empavesado, trajando caprichosamente, com apuro irreprehensivel, suppondo talvez que ellle fosse e o “único mulato do mundo” (Manuel, 1894, p. 88).⁹⁶

Assim como o padre, o Visconde de Taunay também apontou a enorme vaidade de Torres Homem, que procurava vestir-se como

⁹⁶ Manuel, *Reminiscências sobre Vultos e Fatos do Império e da República*, 87-88.

nobre, usando roupas e acessórios caros, além de perucas para “ocultar a mulatice”:

Usava óculos fixos de aro de ouro sobre os olhos pardacentos, esbugalhados, e basta cabeleira postiça, sob um chapéu alto de abas um tanto largas, com o rosto liso e a barba sempre escanhoadada em regra, aspecto de comodista e gordalhudo pastor protestante. Vestia-se, porém, com o maior apuro, buscando conservar certa elegância de bom cunho parisiense, na sobrecasaca rigorosamente abotoada e bem assente ao corpo, nas gravatas de gosto com alfinetes artísticos, nas botinas envernizadas, sem nunca dispensar luvas, que trazia quase todo o dia calçadas. Gostava de bengalas de valor e delas tinha grande variedade; nem jamais se o via de guarda-sol ou de chapéu-de-chuva, como é tão geral no Brasil, hoje ainda mais do que outrora (Magalhães, 1956, p. 12).

Desse modo, a arrogância atribuída a Torres Homem estava associada ao seu modo de vestir e de se comportar. Entretanto, Silvia Hunold Lara nos mostra que a vestimenta era uma das formas de diferenciação social. Segundo a historiadora, no século XIX, os brancos eram naturalmente associados à liberdade, enquanto aos negros se presumiam o cativo. No entanto, em relação aos “mulatos” ou pardos, imperava a ambiguidade, e outros fatores, como nascimento, riqueza, ocupação e modo de apresentação pública deveriam ser analisados para classificar uma pessoa em uma determinada condição social.⁹⁷

Como apontado por Lara, as pessoas livres – os brancos – ostentavam sua condição pelo modo de viver e pela maneira de se apresentarem publicamente. Assim, numa sociedade que prestava muita atenção ao vestuário, e em que o luxo era uma fronteira entre

⁹⁷ Lara, *Fragmentos setecentistas*, 131.

brancos e negros, os homens e mulheres pretos e pardos libertos ou livres, que tinham condições, “vestiam-se do mesmo modo que as pessoas brancas”⁹⁸, usando a vestimenta como forma de afirmar sua posição social.

Logo, portar bengalas de valor, óculos de ouro e andar trajado caprichosamente pode ser interpretado como símbolo de vaidade e arrogância se não considerarmos o contexto histórico, em que elementos estéticos eram ferramentas de distinção social. Esses aspectos eram extremamente relevantes para um homem de cor, que, vivendo sob a suspeição generalizada, precisava constantemente afirmar sua liberdade e independência.

Além das acusações de vaidade e arrogância, alguns contemporâneos e biógrafos afirmaram que Torres Homem usava recursos estéticos para ocultar sua negritude.

Figura 2: Torres Homem de comenda



⁹⁸ Ibidem, p. 122.

Fonte: *Semana Ilustrada*, 21 de maio de 1871.

A imagem⁹⁹ retrata Torres Homem se olhando no espelho com a condecoração que recebeu do Imperador, pouco antes de receber o título de Visconde. É possível ver, além da vestimenta de nobre, os óculos de cristal e a peruca que usava para “ocultar a mulatice” escondendo o cabelo crespo, além do “pó de arroz” para disfarçar a cor da pele, como retratado nos trechos mencionados anteriormente.

Abaixo da caricatura, o jornalista escreveu:
Toda a gente se admira
do macaco fazer renda,
quanto mais de ver Cupido
ser caixeiro de uma venda,
quanto mais de ver Timandro
andar hoje de comenda!
(*Semana Ilustrada*, 21 de maio de 1871).

Apesar das constantes acusações, Torres Homem não se declarava mulato, pardo ou homem de cor, nem falava sobre sua origem. Mesmo assim, apenas dois dos seis biógrafos de Torres Homem não mencionam sua cor. Conforme apontaram Magalhães Junior, João Manuel e Hélio Vianna, Torres Homem não se identificava como mulato, pardo ou branco, mas utilizava diversos recursos estéticos para “ocultar sua mulatice”. A cor do personagem só é mencionada nas biografias quando seus opositores a utilizam para diminuí-lo.

⁹⁹ Imagem retirada do jornal: *Semana Ilustrada*, 21 de maio de 1871.
<https://bndigital.bn.gov.br/>.

Embora seja um consenso entre biógrafos e contemporâneos que Torres Homem desejava ocultar sua origem e cor, um olhar mais atento à realidade de ambiguidade e constante suspeição que os “mulatos” vivenciavam leva a crer que essas eram formas de sobrevivência encontradas pelo personagem no século XIX escravista, mais do que estratégias para se desvencilhar de sua raça.

TORRES HOMEM, O ANTIESCRAVISTA

Em conjunto com Gonçalves de Magalhães e Manoel José de Araújo, Torres Homem redigia na França a *Revista Nitheroy* em 1836. Os três jovens escreviam sobre os elementos do passado colonial que perpetuavam a “nova realidade” brasileira, propondo o abandono das estruturas que prendiam o Brasil ao Antigo Regime e ao passado colonial. Inspirados nas ideias iluministas francesas, os redatores propunham caminhos para que o Brasil alcançasse o progresso e a civilização.

Na Revista, é proposta uma ruptura com os valores coloniais, incluindo o sistema escravista, considerado pelos autores uma “desigualdade residual” – ou seja, um resultado da dominação portuguesa baseada na opressão estética e material, bem como, na exploração da mão-de-obra africana.¹⁰⁰

Uma das contribuições de Torres Homem na Revista sobre esse assunto foi o tópico “Considerações sobre a Escravatura”. Para Pinassi, o posicionamento anti-escravista dos redatores da Revista pode ser explicado pelo fato de que seus editores tinham “origens de classe semelhantes” e, provavelmente por isso, “aproximaram-se dos mesmos homens e locais em que debatiam ideias ilustradas e criticavam instituições seculares, como a

¹⁰⁰ Pinassi, *Três devotos, uma fé, nenhum milagre*, 22.

escravidão e a mentalidade atrasada da aristocracia agrária”¹⁰¹. Dessa forma, é possível que, motivado por sua origem e cor, assim como pelos obstáculos enfrentados por tê-las, Torres Homem tenha se envolvido, no começo de sua carreira jornalística, na causa antiescravista, ainda como um liberal moderado, propondo transformações pacíficas e paulatinas.

O mais conhecido ato antiescravista de Torres Homem foi seu discurso no dia 5 de setembro de 1871, em que ele dizia:

Os proprietários a atacam a liberdade dos nascituros em nome do direito da propriedade violada; relutam contra a indenização como insuficiente e ineficaz para o afeito. Se lhes perguntarem, porém, porque o legislador, que pode reformar e alterar todas as leis, não pode alterar a da propriedade, responderão Sem dúvida que a propriedade é inviolável, porque se funda no direito natural, anterior à lei civil; e deriva-se de um princípio imutável de justiça, o qual consagra e mantém a cada um o fruto do próprio trabalho, princípio sem o qual o estado social seria impossível. Eis-nos, pois, transbordados à esfera do direito e da justiça, onde realmente se encontra a base racional da inviolabilidade, em geral. Pois bem, se provarmos que a propriedade da criatura humana, longe de fundar-se no direito natural, é pelo contrário a sua violação mais monstruosa, se em vez de apoiar-se na justiça unicamente se apóia na iniquidade da força então caduca e desaparece o alegado fundamento da inviolabilidade dessa propriedade especial; e a lei, que a protegeu, reduzida a não ser mais que um erro ou crime social, está sujeita a ser mudada, como qualquer outra, funesta ao interesses da nação (Vianna, 1968, p. 140).

Assim, Torres Homem rompia com a tese dos senhores de que conceder liberdade aos filhos nascidos de escravizados seria

¹⁰¹ Ibidem, p. 81.

uma violação da propriedade privada, considerada um direito natural da população livre. Alegando que a propriedade da criatura humana não poderia estar fundada no direito natural, ele a descrevia como uma “violação mais monstruosa”.

Um dos trechos famosos dos discursos de Torres Homem nas sessões de discussão sobre liberdade dos nascituros de escravizadas foi: “a pirataria exercida à roda dos berços nas águas da jurisdição divina e debaixo das vistas imediatas de um povo cristão”¹⁰². Conhecido como “o canto do cisne”, Torres Homem apresentava o paradoxo brasileiro da manutenção da escravidão e do cristianismo como base da sociedade.

Devido às críticas enfrentadas por seu posicionamento antiescravista, Torres Homem entregou o comando do gabinete de São Vicente ao Visconde do Rio Branco. No entanto, no mesmo ano, voltou ao Senado e apoiou as ideias de Rio Branco, incluindo a proposta da Lei do Ventre Livre. Torres Homem buscava “persuadir as grandes empresas da necessidade da liberdade”¹⁰³.

Em 27 de setembro de 1871, a Lei do Ventre Livre foi aprovada e, segundo Magalhães Junior “a lei de 1871 muito devia a Torres Homem”¹⁰⁴. Provavelmente, sua atuação no Senado em defesa da liberdade dos filhos de escravas contribuiu para elevá-lo aos olhos do soberano, que o nomeou Visconde de Inhomirim em 1872.

CONCLUSÕES

A partir dessa análise, compreendemos que a trajetória de Torres Homem não pode ser analisada de forma isolada do contexto

¹⁰² Vianna, *Vultos do Império*, 140.

¹⁰³ Gastão, “Cousas do passado (sic)”, 381.

¹⁰⁴ Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado*, 44.

histórico em que o personagem viveu, para evitar a criação de imagens equivocadas sobre ele. Nesse sentido, retratar Torres Homem como um jornalista, médico ou político, ignorando sua cor e origem, promove um embranquecimento do personagem, e contribui para a elaboração de interpretações equivocadas de sua trajetória.

Ao desconsiderarmos o contexto, veremos Torres Homem como um sujeito que desejava ocultar sua ascendência, não falando sobre sua origem e usando recursos estéticos para passar-se por branco. Contudo, ao mergulharmos na realidade de uma sociedade racialmente hierarquizada que reconhecia a liberdade dos brancos, a escravidão dos negros e condenava os mestiços à ambiguidade e marginalização, percebemos que não falar sobre a própria cor e origem e ocultá-la através de recursos estéticos eram estratégias de sobrevivência em um ambiente hostil imposto pelo regime escravocrata, significando mais do que “malandragem” ou “ vaidade”.

Na primeira metade do século XIX, homens de cor livres evitavam falar sobre a sua cor porque buscavam ser vistos apenas como cidadãos. Portanto, acabar com a distinção de cores era uma estratégia adotada por estes homens para obter a cidadania. E esta estratégia não pode ser interpretada como uma simples negação da própria cor ou como vaidade, como os biógrafos o fizeram.

Além disso, a constante mudança de partido político era uma estratégia de sobrevivência política muito comum entre os homens de cor livres na época. No entanto, desconsiderando isto, os biógrafos e jornalistas contemporâneos de Torres Homem interpretaram sua atitude como “oportunismo” e “malandragem” — características geralmente atribuídas aos mulatos no século XIX para colocá-los sob suspeição social.

Além disso, observamos que as mudanças de posicionamento político de Torres Homem foram, na maioria das vezes, estratégias para manter-se fiel à causa antiescravista. Por exemplo, sua primeira mudança de partido, do moderado para o liberal, ocorreu porque os moderados estavam alinhados com os conservadores que defendiam a manutenção da lei que proibia a abolição do tráfico de 1831—uma posição contrária aos princípios antiescravistas de Torres Homem. A segunda mudança de posicionamento, de liberal para conciliador, foi motivada pelo enfraquecimento do partido liberal na década de 1850. A última mudança ocorreu quando Torres Homem percebeu que os liberais tinham poucas chances de superar os conservadores e notou que o partido conservador havia abolido o tráfico em 1850, o que se alinhava com suas ideias antiescravistas. Ao ser eleito Senador pelo Partido Conservador, ele continuou a defender a causa antiescravista que abraçara desde o início de sua carreira como jornalista.

Portanto, embora as manobras políticas de Torres Homem possam parecer evidências de uma inconstância em seu posicionamento, ora como liberal, ora como conservador, elas refletem sua lealdade contínua à causa antiescravista. Essa lealdade exigiu que ele alternasse de lado no espectro político, buscando garantir sua sobrevivência e manter sua influência, sempre com o objetivo de promover a causa antiescravista e a cidadania dos homens de cor.

Nesse sentido, concluímos que as principais imagens cristalizadas de Francisco Salles Torres Homem, foram a de um jornalista e médico sem cor e sem origem e, a de um “mulato” vaidoso e malandro, que ascendeu socialmente pulando de partido em partido. No entanto, essas imagens constituem muito mais caricaturas embranquecidas e racistas sobre o personagem.

Logo, qualquer tentativa de reconstruir a trajetória de Torres Homem deve mergulhar no contexto histórico do século XIX, para perceber que ele foi um homem de cor que utilizou a educação, a vestimenta, a imprensa e as alianças políticas como estratégias de ascensão social. Encontrando “brechas” nas hierarquias do sistema escravista do século XIX, o jovem descendente de escravizados se tornou Visconde de Inhomirim, A trajetória do Visconde que nunca se declarou negro, mas foi constantemente ofendido por sua cor e origem, é uma dentre as muitas trajetórias dos grandes intelectuais de cor do século XIX. De Antônio Rebouças à Luiz Gama, essas trajetórias nos ajudam a entender o que significava ser intelectual, mestiço ou homem de cor no século XIX escravista.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que apoiou este trabalho com financiamento da pesquisa por meio de bolsa de estudo de Doutorado à autora deste texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

A Actualidade, 19 de março de 1859. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

A Actualidade, 26 de março de 1859. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

A Contrariedade pelo Povo, 13 de março de 1848. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

A Reforma, 15 de novembro de 1872. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

Ana Flávia Magalhães Pinto. *Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista*. (Campinas: Editora da Unicamp, 2018).

Pierre Bourdieu. A ilusão biográfica. In: *Razões práticas: Sobre a Teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papirus. 1996.

O Caboclo: Periódico Político Patriótico Liberal e Universal, 3 de março de 1849. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

O Caboclo: Periódico Político Patriótico Liberal e Universal, 10 de março de 1849. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

O Filho do Timandro, 4 de setembro de 1854. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

O Homem de Cor, 14 de setembro de 1833. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

Adriana Maria Paulo da Silva, *Aprender com perfeição e sem coação: uma escola para meninos pretos e pardos na corte* (Brasília: Editora Plano, 2000).

Celia Maria Marinho Azevedo. 2005. “A recusa da ‘raça’: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre 11 (24): 297-320. <https://www.redalyc.org/toc.oa?id=4019&numero=76662>.

Gladys Sabina Ribeiro. “Nação e cidadania em alguns jornais da época da Abdicação: uma análise dos periódicos O Repúblico e o Tribuno do Povo.” In *Entre a monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia* (1822-1889), organizado por Mônica Leite Lessa et al., (Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008) 35-61.

Hélio Vianna, *Vultos do Império* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968).

Iara Lis Schiavinatto. “Entre os manuscritos e os impressos.” In *Entre a monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia* (1822-1889), organizado por Mônica Leite Lessa et al., (Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008) 13-35.

João Manuel, “Reminiscências sobre Vultos e Fatos do Império e da República” (Amparo: Correio Amparense, 1894).

Lucilene Reginaldo. “ ‘Infâmia dos mulatos’ e ‘descendência dos pretos’: impedimentos e ascensão acadêmica na Universidade de Coimbra (1700-1771) In *Marcadores da diferença: Raça e racismo na história do Brasil*, organizado por Ivana Stolze Lima et al., (Salvador: EDUFBA, 2019) 41-69.

Luís Gastão, 1908. “Cousas do passado (sic)”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 2 (2): 185-403.

Marcello Basile, *A politização nas ruas: projetos de Brasil e ação política nos tempos de Regências* (Brasília: Senado Federal, 2022).

Maria Orlanda Pinassi, *Três devotos, uma fé, nenhum milagre: Nitheroy* *Revista Brasiliense de Ciências e Artes* (São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998).

O Republico, 21 de janeiro de 1854. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

Raimundo Magalhães Junior, *Três panfletários do Segundo Reinado: Francisco Salles Torres Homem e o “Libelo do Povo”, Justiniano José da Rocha e “A conferência dos divinos”* (Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1956).

Rodrigo Camargo de Godoi. “Um editor no Império: Francisco de Paula Brito (1809-1861)”. (Tese de Doutorado em História Social, Universidade Estadual de Campinas, 2014).

Sergio Hamilton Barra. “A cidade corte: o Rio de Janeiro no início do século XIX.” In *Anais do I Colóquio Internacional de História Cultural da Cidade - Sandra Jatahy Pesavento*. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015 (Porto Alegre: Marca Visual, 2015) 791-805.

Semana Ilustrada, 3 de maio de 1870. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

Semana Ilustrada, 21 de maio de 1871. <https://bndigital.bn.gov.br/>.

Silvia Hunold Lara, *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa* (São Paulo: Companhia das Letras, 2007).

Silvia Hunold Lara. “Pretos, pardos e mulatos: cor e condição social no Brasil da segunda metade do século XVIII”. In: *Marcadores da diferença: Raça e racismo na história do Brasil*, organizado por Ivana Stolze Lima et al., (Salvador: EDUFBA, 2019) 17-41.

Maria Aparecida Oliveira Silva. “Biografia como fonte histórica”. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, 2007.

ENCRUZILHADAS NO CABULA: QUILOMBOS, TERREIROS E MEMÓRIAS (1980-1990)

Amanda Cunha da Silveira

INTRODUÇÃO:

O Cabula é um território em encruzilhada; suas reminiscências quilombolas, laranjais, fazendas, prédios, periferias, avenidas, vaivém de carros e transeuntes. A encruza tem seus rastros na Bahia de XVI - XVII, onde tinham locais com arraiais, moradias de libertos, presença de desertores militares, indígenas, brancos pobres e negros fugidos foram denominados de quilombos por senhores e autoridades dos períodos Colonial e Imperial, a exemplo do quilombo do cabula. (Martins,2017,p.48). Não obstante, o território enraizado pela ancestralidade e cultura negra se estendem com a fundação do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em 1910 no São Gonçalo do Retiro e o Bate Folha ou Mansu Bandu Kenkê (Manso Banduquenqué), fundado seis anos depois na região da Mata Escura e tantos outros. A fundação dos terreiros no início do século XX, evidenciam os mecanismos de resistência das Comunidades ao preservar os elementos da cultura e memórias negras no território. Por isso, pensamos nessa encruzilhada como lugar de criação como defende Lélia Gonzalez (2020), eles recriam e enfrentam no campo simbólico e geográfico as políticas de modernização da cidade.

Assim,o texto aqui apresentado, parte da pesquisa realizada no Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras -PPPGEAFIN a respeito do território do Cabula. Tendo, como objetivo analisar os vestígios da cultura afro diaspórica na construção territorial do Miolo do Cabula, ao

considerar as memórias e a etnografia como trilhas teórico-metodológicas do debate. Para isto, utiliza-se o cruzamento das leituras, discussões e fontes, como: fotografias e planejamento urbanos. O recorte temporal aqui estabelecido, de 1980 a 1990, percorre o contexto histórico do aumento de Terreiros com o reconhecimento do candomblé como religião na luta do povo preto por liberdade religiosa, ao mesmo tempo, as intensas mudanças na paisagem. Dito isto, começaremos este texto abordando o “Quilombo do Cabula e Terreiros”, mostrando a historicidade da palavra Cabula e no segundo momento, analisaremos as “Memórias Cabuleiras: as ruas contam histórias” a partir do diálogo das andanças com a bibliografia e as heranças da cultura afro diaspórica no território. Nesse sentido, o texto visa contribuir na ampliação dos estudos sobre o Cabula e suas Comunidades de Terreiro, ainda tão pouco investigadas na historiografia brasileira.

QUILOMBO DO CABULA E TERREIROS

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território. (Nascimento, 1989)

A historiadora quilombola, Beatriz Nascimento dedicou seus estudos sobre quilombos, cultura negra e a relação África - Brasil que abriram caminhos para debates e políticas de reconhecimento dos quilombos. O quilombo do Cabula é um pedaço importante da cidade de Salvador; é o meu espaço social desde a infância. E investigar as relações no pós-abolição e a cultura negra nesse território é atravessar a inquietude na condição de cabuleira e candomblecista. Nessas primeiras palavras a necessidade de

desbravar memórias de resistência que também são minhas memórias e, parafraseando a historiadora Edinelia Maria Oliveira (2024,p.33), memórias de um lugar que ainda guarda os ecos das falas do passado. Por isso, nos debruçamos nos ecos do quilombo aos terreiros.

Os quilombos constituídos na Cidade de Salvador no século XVIII e XIX foram espaços de resistência a escravidão, ao conceberem economias coletivas e a salvaguarda da cultura afrodiaspórica. Como afirma (Gomes, 2018,p.368) nunca isolados, mocambos e quilombos realizavam trocas econômicas com escravos e a população livre. E ainda acrescenta;

Os quilombos suburbanos de Salvador foram os mais famosos desde o século XVIII, com destaque para os mocambos do Urubu e outros estabelecidos próximo a Itapuã, cujos integrantes se comunicavam com escravos urbanos que trabalhavam ao ganho.(Gomes, 2018,p.373)

Essas conexões se estenderam com outros quilombos pela cidade, tal como, o quilombo do Cabula, visto por autoridades coloniais no século XIX, como local de perigo, pois muitos escravizados refugiavam-se no morro coberto por mata atlântica. Como destaca, Martins (2018, p.65) a partir dos manuscritos expedidos por autoridades com objetivo de extinguir esses locais, a exemplo do quilombo do Urubu que possuía ligações territoriais com ajuntamentos em Pirajá e Cabula foi desarticulado, em 1826 pelo Coronel Francisco da Costa Branco, após várias tentativas de insurreição com os ataques de capitães-do-mato. Nesse contexto, a mata que caracteriza o lugar de guarda das heranças da ancestralidade guerreira, arkhé que enfrentou obstáculos etnocêntricos, recusou-os e imprimiu (Nicolin,2014.p,104) no

quilombo do Cabula desde a toponímia aos saberes ancestrais impressos no corpo negro. A desarticulação do quilombo em 1826 não foi o fim dos quilombolas, mas existiram formas de resistir e permanecer enraizados na memória-território, como diz Nego Bispo “mesmo queimando nosso povo, não queimaram nossa ancestralidade”.

Portanto, a polissemia da palavra Cabula remete ao chão das resistências negras, principalmente, os primeiros povos africanos que se estabelecerem na região, isto é evidenciado no estudo etnolinguista Yeda Castro, no livro “Falares africanos na Bahia” (2001), *Kimbulá* era reconhecido por escravizados da comunidade africana congo-angola, como lugar de afastamento dos males. Nos provoca a pensar no território como local de acolhimento do *banzo*, como defendido por Davi Nunes (2017) como estado de espírito negro, não apenas expresso na melancolia, mas é o pensamento e a dor que acomete os negros no pós-abolição. De maneira que, musicalidade negra afaga os momentos de banzo, através do toque Cabula dedicado aos nkisis da terra e das águas (Kavungo e Angorô) que espelham a formação territorial composta pelo rio das Pedras e a nascente do rio Camurujipe (Santos,2010). Cabula também é a denominação de uma religião descrita no período colonial na região Sudoeste do Brasil e, no entanto, permanece a partir da língua e da linguagem na Umbanda e nos candomblés da nação Angola (Nogueira, & Nogueira, 2017). Nesse emaranhado, A Cabula religião afro-capixaba, a cabula toque, a cabula-território, todas se entrelaçam e em comum afirmam a presença da cultura e religiosidade negra do período colonial ao contemporâneo.

Nesse emaranhado, podemos afirmar que as Cabulas são manifestações da presença dos africanos-centrais no território

brasileiro. De maneira que, os terreiros podem ser vistos como extensão dos quilombos, especificamente, no território do Cabula em Salvador com a intensa composição de matas, rios e plantações no início do século XX. Estes espaços foram propícios para realizar os rituais, como ao Nkissi das matas, nas palavras de Makota Valdina (p.274) , o dono do segredo, da essência das folhas é Katendê, também chamado de Kaité, Kaitumba. Katendê, como os Nkisi ligados à água, à terra, tem uma importância muito grande para nós do candomblé porque folhas, plantas e água são fundamentais para a nossa religião, Katendê é o equivalente a Ossaim no queto e Agué do jeje.

De modo que, a toponímia mais uma vez, tornar-se o indício das presenças negras no território, tal como, o bairro mata escura, local de fuga de escravizados e o nascedouro do Terreiro Bate Folha, fundado em 1916 por Tatá Manuel Bernardino da Paixão filho de santo de Maria Neném do Beiru. o Terreiro Congo-Angola *Manso Banduquenqué*, ou do Bate Folha, segundo Altas do Chão (2022) abriga a maior área urbana remanescente da Mata Atlântica, instituindo como espaço de preservação ambiental e salvaguarda de saberes. Dessa maneira, os terreiros se estendem a perspectiva patrimonial, pois remetem ao coletivo e corroboram na reconstituição das linhagens, diante das violências do período escravista (Sodré,2019).

E nos ensina, como no período do pós-abolição são lugares da comunhão, coletividade e circulação dos saberes ancestrais. Numa relação simbiótica, o território e esses saberes refletem na nomeação de ruas, avenidas, a cultura afro diaspórica. E os terreiros tornam-se ponto de referência no bairro entre moradores e transeuntes, constituindo lugares de memória como diz Pierre Nora

(2000) “São bastiões sobre os quais se escora.” e a História se apodera para registrar e contar seus cruzamentos.

MEMÓRIAS CABULEIRAS: AS RUAS CONTAM SUAS HISTÓRIAS

Os eurocristãos colonialistas só podem ir e refluir, porque não circulam, como nós. O transporte vai e volta, em linha reta. (Bispo,2023,p.50)

O entendimento e a construção da Cidade sob a ótica eurocristão é a partir da linearidade, como nas palavras do quilombola Nego Bispo. As linhas retas, a cartografia homogênea, às avenidas e o asfaltar dos espaços verdes são práticas dessa perspectiva. E os territórios no Cabula foram atravessados por políticas e técnicas urbanas que não levaram em consideração os saberes da cultura negra e suas comunidades de terreiro na metade do século XX, principalmente, nas últimas décadas (Silveira, 2024). A partir do discurso de ordenamento do solo, em 1985 o Governo do Estado da Bahia e a Prefeitura Municipal do Salvador, publicaram o Plano de Ocupação para a Área do Miolo de Salvador o que já indica a importância de uma área que cresce exponencialmente (BAHIA; SALVADOR, 1985). A região do Miolo do Cabula composta por vários bairros, dentre eles; o saboeiro que possui a nascente do Rio das Pedras (Nicolin, 2016) e ainda na década de 80, regiões de mata atlântica e cerrada que compuseram sua paisagem, como na imagem abaixo;

Figura 1: Estrada do Saboeiro -Cabula.



Fonte: Fundação Mário Leal - 1982

Observa-se que a fotografia aérea é composta por várias camadas territoriais com relevos, morros, casas ao fundo, pista entre um espaço de mata e outro. A região do Saboeiro tornou-se ponto estratégico nos planejamentos urbanísticos, pois estabeleceu ligações com Avenida Paralela, uma importante via de fluxo comercial para Salvador. Esse território com conexões com a Avenida Silveira Martins, era composto segundo Nicolin (2016), por uma sociedade da mata africano-brasileira, a tradição africana com roças e pequeno plantio de sobrevivência comunitária. Em contrapartida, as grandes fazendas e chácaras que ocupavam o Cabula em produção de larga escala da Laranja Bahia, até 1950. Tendo, a coalizão de dois espaços; rural e urbano, modos de habitar

que conduziram a urbanização, pois como diz Krenak (2022, p.57) “o capitalismo precisa de uma plataforma – que é urbana”. E assim, se fez durante o século XX com empreendimentos, especulação imobiliária e aglomeração do povo preto nas periferias do Miolo.

No entanto, os ecos de Katendê resistiram à plataforma urbana. E a partir do culto aos ancestrais, a terra e a natureza, onde se organizam as liturgias afro diaspóricas, recriaram caminhos contracoloniais, conceito defendido por Nego Bispo (2023). O contracolonial é vivenciado por Comunidades Tradicionais, como; quilombolas, povos indígenas, comunidades de terreiro que por meio de suas práticas, vivências e oralidades formulam seus territórios e saberes. No caso do Saboeiro, espaços contracoloniais como os terreiros, Zazi Congo-Angola, fundado em 1993 e o Ilé Axé Jaomin Omo Dinda, em 2004, nação angola e ketu respectivamente que imprimiram no cotidiano a cultura africana. No período de aumento no número de Casas de axé entre 1970 a 1990, segundo o Levantamento dos Terreiros realizado pelo Centro de Estudos Afro-asiáticos - CEAO, foram ocasionadas pela luta por liberdade religiosa do Movimento Negro e a liberação da Delegacia de Jogos e Costumes, em 1976. E para Santos (2008, p.17) nesse mesmo ano foram criados 46 terreiros, o que representou uma média acima de três terreiros a cada mês.

A territorialização dos candomblés nessa conjuntura é parte da resistência do povo-de-santo contra as perseguições e demonização de seus rituais. Como afirma, Sodré (2019) o terreiro é constituído por axé que reverbera na concepção pluralista de espaço. Os espaços possuem e irradia forças, ou seja, inscritos na essência do poder, mas longe da ideia imperialista ou simplesmente político-econômica, pois as culturas africanas consideram a

totalidade das coisas e o diálogo das diferenças, como; as plantas, pessoas, ervas, árvores, animais, casas que interagem e se relacionam no espaço. Notamos essas relações com a nomeação das fontes, rios e nascentes que integram o território do Cabula, como: Lagoa da Vovó na Estrada da Barreiras, soterrado em 1970 para erguer o Condomínio Orixás Center e a Baixa de Nanã na Engomadeira (Nicolin, 2016.p,98). Esse último espaço é reconhecido e frequentado por moradores da região, mas em desuso pelas casas de axé por se encontrar poluído.

Dizem os antigos do Cabula que a Baixa de Nanã era utilizada por lavadeiras e ganhadeiras da região para sobrevivência de suas famílias. E o nome dado ao local é o enraizamento da cosmovisão africana-nagô relacionado a força mítica-sagrada da orixá Nanã, onde as vivências e estudos de Mãe Stella (2010), considera essa orixá a mais antiga das divindades das águas, mas das águas paradas, lamacentas, dos lagos, charcos e pântanos. Dessa forma, as memórias cabuleiras fincam no território elementos simbólicos e culturais da presença e continuidade da afro-diáspora, nos modos de vida Bantu, iorubá e suas confluências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O confluir dos diferentes modos de habitar no Cabula são narrados e grafados na toponímia, por moradores, fotografias e por minhas andanças no território. Estes, se entrecruzam e tomam o lugar-memória como importante referência de resistência contra a homogeneização das políticas urbanas do século XX. O quilombo resiste, mesmo diante da deterioração do solo e dos empreendimentos imobiliários. Os terreiros resistem, mesmo com toda a violência urbana e religiosa. E suas histórias precisam ser

contadas e preservadas, nisto a pesquisa está em curso. Com efeito, a busca pelos fios das memórias cabuleiras recomeçam.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico -CNPQ, que apoiou com o financiamento da pesquisa de mestrado no Programa de Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras -PPGEAFIN da Universidade do Estado da Bahia -UNEB.

REFERÊNCIAS

AMADO, Janaina. FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos & abusos da história oral**. 8º ed. Editora: FGV, 2006. p. 65 –149

Altas do Chão. Disponível em: <https://www.atlasdochao.org/ponto/terreiro-do-bate-folha/> . Acesso em: 28 de set.2025

BAHIA; SALVADOR. **Plano de Ocupação para a Área do Miolo de Salvador**. Salvador, 1985.

BRAGA, Júlio Santana. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador, BA: EDUFBA, 1995.

DA SILVEIRA, Amanda Cunha. **CAMINHOS INSCRITOS NO CABULA: TERREIROS E INTERVENÇÕES URBANAS 1970-1980**. Baraúnas: Revista de História, v. 2, n. 3, p. 60-83, 2024.

DE SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano. **Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938-1976)**. SciELO-EDUFBA, 2018.

De Almeida Martins, L. C., & de Almeida Rego. **Histórias de Resistências no Cabula: dos indícios da presença indígena aos arraiais quilombolas**. Encontro Turismo de Base Comunitária e Economia Solidária - X ETBCES, 2020. Disponível:

https://etbces.net.br/arquivos/anais/2020/2020_ETBCES_Luciana_Andr.pdf. Acesso: 17 de jul. 2024.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

NASCIMENTO, Maria Beatriz (1989). **Textos e narração de Orí**. Transcrição (mimeo)

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. Companhia das Letras, 2022.

MARTINS, Luciana Conceição de Almeida. **História pública do Quilombo do Cabula: representações de resistências em museu virtual 3D aplicada à mobilização do turismo de base comunitária**. 2017. Tese de Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento –Universidade Federal da Bahia, Salvador. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/25204>

NICOLIN, Janice de Sena; **CABULEIRO, Kipovi. Um tom de Memória do Cabula**. 2016. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) –Universidade Estadual da Bahia, Salvador. <http://www.cdi.uneb.br/site/wp-content/uploads/2016/09/Janice-de-Sena-Nicolin.pdf>.

NORA, Pierre et al. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 10, 1993.

NUNES, Davi. **Banzo: um estado de espírito Negro**. Duque dos banzos, 2017. Disponível em: <https://ungareia.wordpress.com/2017/12/23/banzo-um-estado-de-espirito-negro/>. Acesso em: 28 de set. 2025

PINTO, Valdina. **A nação angola no II Encontro de nações de candomblé**. In: Através das águas: os Bantu na formação do Brasil, - São Paulo: FEUSP, 2023, p. 263-279

SANTOS, Antonio Bispo dos. 2023. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama. 112 p. 2025.

SANTOS, Elisabete et al. **O caminho das águas em Salvador: bacias hidrográficas, bairros e fontes** (Org.). Salvador: CIAGS/UFBA: SEMA, 2010.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SCHWARCZ, Lília M.; GOMES, Flávio. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

SOUZA, Edinéia Maria Ol. **Memórias de mundos infames: subalternidades e (re)existências negras no Recôncavo Sul da Bahia**. Salvador: EDUFBA, EDUNEB, 2024.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Mauad Editora Ltda, 2019.

DO PORTO AO ALTAR: A TRAJETÓRIA DE AFRICANOS ESCRAVIZADOS E AS HERANÇAS CULTURAIS NA IRMANDADE DO ROSÁRIO NO RECIFE SÉCULO XIX.

Tiago dos Santos Silva

INTRODUÇÃO

O proposto artigo analisa a trajetória de africanos escravizados trazidos durante o tráfico negreiro entre homens e mulheres foram submetidas as piores condições da escravidão nas Américas, mais precisamente no Brasil, país esse que recebeu uma grande quantidade de escravizados ao longo de sua história, buscamos como recorte temporal o século XIX de profundas mudanças no Recife oitocentista, como também contribui para os estudos sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos , em suas festas a padroeira da mesma igreja. Os objetivos presentes nesse artigo refere-se a Objetivo geral: Investigar a trajetória de africanos escravizados no Recife durante o século XIX destacando suas vivências , processos de inserção social e as heranças, manifestas na Irmandade do Rosário, objetivos Específicos: Analisar os elementos culturais de matriz africana incorporados as práticas religiosas e festivas da Irmandade, compreender o pape social e espiritual desempenhado pela Irmandade do Rosário para os africanos e seus descendentes.

A história da diáspora africana no Brasil é marcada por uma complexa teia de violências, resistências, ressignificações e reelaborações culturais que moldaram a formação social e identitária do país. Entre os inúmeros espaços em que essa dinâmica se manifestou de maneira contundente, as irmandades religiosas,

especialmente a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, assumem um papel singular. No Recife do século XIX, essa confraria católica se tornou um dos principais núcleos de vivência coletiva e preservação das identidades africanas, ao mesmo tempo em que funcionava como um espaço de negociação simbólica e política entre africanos escravizados, libertos e a sociedade colonial escravocrata.

A proposta desse artigo é levar a sociedade o papel dos escravizados na história brasileira através das travessias no Oceano Atlântico que muitas vezes os livros didáticos não abordam as culturas e elementos presentes na cultura brasileira e uma dela como as festividades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos igreja criada por irmandades negras que deixaram grandes legados na história sejam nas grandes cidades e centros urbanos, como em pequenas comunidades.

O título “Do Porto ao Altar” alude a um trajeto profundamente simbólico e material: o percurso forçado de milhões de africanos, arrancados de seus territórios de origem e desembarcados nos portos da América, como o do Recife, onde foram submetidos ao regime escravista. Esse trajeto, contudo, não se encerra nos navios negreiros ou nas lavouras, nas ruas e nos engenhos. Ao alcançar o altar da religiosidade católica frequentemente adaptado e ressignificado à luz das cosmologias africanas esses sujeitos históricos construíram um espaço de pertencimento, onde era possível não apenas exercer a fê, mas também reconstruir laços comunitários e reafirmar identidades. Por outro lado, é importante ressaltar essa trajetória e homens e mulheres que vieram nas condições de escravizados para as Américas trouxeram consigo mais do que uma identidade, valores, costumes e crenças.

As irmandades do Rosário, criadas e dirigidas por homens e mulheres negros, surgiram em várias regiões do Brasil como uma resposta à exclusão social e religiosa imposta aos africanos e seus descendentes. Elas forneciam auxílio mútuo, organizavam festas, sepultamentos e cultos, e eram reconhecidas oficialmente pela Igreja Católica e pelo Estado, ainda que muitas vezes marginalizadas ou subordinadas às irmandades de brancos e pardos.

No Recife, capital de Pernambuco e um dos principais centros urbanos e comerciais da colônia e do império, a Irmandade do Rosário tornou-se um dos espaços mais significativos de atuação e organização da população negra, sobretudo no século XIX, quando as transformações políticas, econômicas e sociais do Brasil impactaram profundamente as relações raciais e religiosas de acordo com o historiador Flávio Cabral “ Nossa Senhora do Rosário se tornando protetora dos homens de cor por esse brasis a fora” (Cabral, 2012,p.98).

Durante esse período, marcado pela intensificação do tráfico atlântico até meados do século e pelo crescimento do movimento abolicionista nas décadas finais, a presença africana no Recife se fazia sentir em múltiplos aspectos da vida urbana. Os africanos e seus descendentes desempenhavam funções centrais na economia da cidade – como trabalhadores de rua, carregadores, quitandeiras, artesãos – e no campo simbólico, como agentes culturais, religiosos e políticos. Nesse cenário, a Irmandade do Rosário se destacava como um ponto de convergência dessas expressões, ao mesmo tempo que revelava as tensões entre a imposição do catolicismo oficial e a permanência de elementos das religiões africanas.

METODOLOGIA

A pesquisa adota uma abordagem histórica voltada para compreensão e trajetória de africanos escravizados presentes na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Recife, durante o século XIX. Para construção de uma pesquisa assim é necessário o deslocamento para determinados arquivos em busca de material que atestem a importância e papel da Irmandade do Rosário dos Pretos o legado dos africanos e suas heranças deixadas por eles.

Pesquisa documental entre estatutos, atas, livros de compromisso da Irmandade, visando identificar a participação de africanos escravizados e libertos.

Patrimônio imaterial e manifestação culturais de matriz africana, busca por livros artigos, teses etc., visando construir um referencial teórico consistente.

A IMPORTÂNCIA DE COMPREENDER O PAPEL DOS AFRICANOS

É importante compreender que o engajamento dos africanos escravizados e libertos nas irmandades não se dava apenas por imposição do modelo colonial de catequese, mas também como forma estratégica de garantir dignidade, proteção e algum nível de reconhecimento social. As irmandades, portanto, não devem ser vistas apenas como instrumentos de controle social, mas como espaços ambíguos, onde coexistiam submissão e agência, repressão e resistência. Nelas, os negros encontravam oportunidades para realizar rituais fúnebres condizentes com seus valores culturais, promover festividades com forte componente afro-brasileiro, como a coroação de reis do Congo, e disputar espaços de poder simbólico dentro da estrutura eclesiástica.

A escolha da devoção à Nossa Senhora do Rosário é outro aspecto significativo. Embora vinculada ao panteão católico, essa

figura mariana foi reinterpretada de forma a dialogar com divindades africanas, como Oxum ou Iemanjá, em uma operação de sincretismo que permitia manter viva a religiosidade de origem africana sob a aparência da ortodoxia cristã.

As festividades da Irmandade do Rosário, realizadas com pompa e ampla participação popular, tornavam-se, assim, verdadeiros palcos de afirmação cultural, nos quais a música, a dança, os trajes e os símbolos africanos ganhavam destaque. Essas manifestações, longe de serem apenas folclóricas, possuíam forte carga política e espiritual, funcionando como atos de resistência à desumanização imposta pela escravidão.

Além disso, a estrutura organizacional da Irmandade do Rosário permitia aos negros exercitarem práticas de liderança, gestão e solidariedade, algo raro em outras esferas da sociedade escravocrata. Cargos como juiz, tesoureiro, secretário e procurador eram ocupados por membros da própria comunidade negra, que geriam os recursos, organizavam os cultos e zelavam pelo patrimônio da irmandade.

Essa autonomia relativa contribuía para fortalecer os laços internos e criar uma memória coletiva resistente às tentativas de apagamento cultural. Por isso, estudar a trajetória dos africanos escravizados a partir das experiências religiosas na Irmandade do Rosário permite lançar nova luz sobre os modos de sobrevivência, resistência e reconstrução identitária no contexto da escravidão urbana.

No caso do Recife, esse estudo ganha contornos ainda mais complexos. A cidade, ao longo do século XIX, vivenciou processos como o declínio do tráfico atlântico, a intensificação da migração interna de negros libertos, a crescente repressão às manifestações culturais afro-brasileiras e, por fim, a promulgação da Lei Áurea

em 1888. A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, portanto, atravessou décadas de intensas mudanças, tendo que adaptar suas práticas e disputas aos novos cenários sociais e políticos. Nesse contexto, a análise de documentos históricos, registros eclesiásticos, atas de irmandade, inventários e relatos de viajantes oferece uma janela privilegiada para compreender como os africanos e seus descendentes resistiram, recriaram e preservaram suas heranças culturais.

Ao fazer isso, busca-se contribuir para uma compreensão mais ampla da presença negra na formação do Brasil urbano, destacando não apenas os horrores da escravidão, mas também a força criativa, espiritual e organizativa dos sujeitos africanos diante da opressão. A partir dessa perspectiva, a Irmandade do Rosário deixa de ser vista como mero apêndice do catolicismo oficial e passa a ser reconhecida como um espaço de protagonismo negro, onde a fé se transforma em resistência e a cultura em herança viva.

A CHEGADA AO PORTO

Logo após a saída do continente africano em rumo as Américas mais precisamente ao Brasil a chegada dos africanos aos portos das diversas províncias brasileiras foram marcadas por vários aspectos sociais e culturais, ao desembarcar no litoral nessas regiões muitos africanos trouxeram consigo um identidade cultural muito importante de cada região africana, dentre eles podemos citar Angola, Congo, Moçambique entre outros que estiveram presentes nas travessias no atlântico nos grandes navios negreiros carregadores de homens em mulheres.

Nas piores condições desumanas possíveis que pode imaginar esses grupos de pessoas foram traficados e oriundos da costa africana e outros locais do continente africano, muitos desses

morriam nas travessias amontoados em grandes números, e atirados em alto mar, o Oceano Atlântico foi palco dessas atrocidades cometidas nos porões dos navios negreiros.

O Recife foi um dos principais portos do Brasil colonial, isso vinha acontecendo desde do século XVI quando os portugueses chegaram numa ilha de pescadores no litoral pernambucano, favorecendo aos comerciantes de escravizados um enriquecimento com a mão de obra escrava, para Marcus de Carvalho “ Vale ressaltar que a historiografia tem demonstrado que a propriedade escrava no Brasil era muito pulverizada , havia aqui bem ais pequenos e médios proprietários de cativos do que em qualquer outro país das Américas” (Carvalho,2020,p.50). Análise do historiador nos da uma dimensão de quantas pessoas ou famílias mantinham o comércio de escravizados no Recife.

Outro fator que importante é com a chegada desses escravizados muitos foram direcionados a diversos trabalhos além daqueles que eram separados para a agricultura, haviam aqueles que praticavam serviços domésticos , tinham funções de artesanato, comércio ambulante, fazendo desses serviços uma rede de sociabilidades próprias e reorganizando elementos presentes na cultura no novo território recém chegado, ainda corroborando com Marcus de Carvalho “No Brasil ate libertos africanos podiam se tornar proprietários de cativos , há casos de cativos que chegaram a possuir escravizados , o resultado disso foi o envolvimento de uma parcela muito grande da sociedade com a escravidão” (Carvalho,2020,p.50).

Figura 1: Rua do Bom Jesus, antiga Rua dos Judeus, um dos principais pontos de vendas e quarentena de escravizados africanos que entravam pelo porto do Recife.



Fonte: Aquarela de Zacharias

Na obra do pintor podemos perceber o número de pessoas escravizadas esses amontoados de pessoas estavam ali para serem comercializados e levados aos trabalhos que assim seriam submetidos nas condições de escravizados, o comercio que gerou lucros e riquezas nesse imenso Brasil. Como já foi dito anteriormente da contribuição desse pessoal para história brasileira em diversas áreas do conhecimento, os escravizados além dos trabalhos desumanos aos quais estavam ligados, desempenham papel importante na formação do Brasil, não podemos admitir em pleno século XXI as ideias que estiveram aqui para trabalhos.

O papel dos homens e mulheres africanos seus descendentes dentro da história temos percebidos o quão árduo foram os dias de escravidão nesse imenso país chamado Brasil.

A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DO RECIFE UMA HERANÇA CULTURAL

As Irmandades e Confrarias de negros do Brasil ganharam notoriedade ainda em séculos anteriores , principalmente em Olinda onde há registro da primeira Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Brasil desempenhou com grande maestria sua função pela qual foi fundada ainda no século XVII , não podendo provocation de sua fundação ainda segundo o historiador Robson Pedrosa Costa “ Não há um consenso entre os historiadores sobre a data da fundação nem da Irmandade dos Homens Pretos de Olinda , nem de sua igreja, localizada no Largo de Bonsucesso , na periferia da antiga vila” (Costa, 2022, p.105).

Figura 2: Igreja do Rosário dos Homens Pretos de Olinda



Fonte: Prefeitura de Olinda

Partindo para o Recife nos deparamos com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos localizada no bairro de Santo Antônio área central da capital pernambucana. A história da Irmandade e Confraria do Rosário tem suas origens ainda na

segunda metade do século XVII entre anos de 1662 e 1667, sob autorização do Rei de Portugal D. Afonso VI, o projeto da construção teve início, salientamos que os irmãos presentes na Irmandade do Rosário sua grande maioria eram escravizados africanos vindos de diversas regiões do continente africano, Angola, Congo, Moçambique entre outros locais, ainda nesse templo coroou Reis e Rainhas do Congo no dia da festas de Nossa Senhora do Rosário, geralmente no segundo domingo do mês de outubro.

As festividades de N.S do Rosário comemorada em diversas regiões do Brasil ao longo de sua história, foram bastante disputadas principalmente quando se trata de umas das Irmandades mais atuante na compra de alforrias, ajudas mútuas em missas, funerais e assistências aos irmãos cativos, a devoção a N.S do Rosário estar ligada ao período colonial brasileiro associada tradicionalmente a população negra, segundo a historiadora Lídia Rafaela Nascimento dos Santos “As festas eram grandes possibilidades para isso por outro lado , eram espaços importantes para diversão do início do século XIX” (Santos, 2018,p.143)

Figura 3: Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife



Fonte: Acervo pessoal

Ainda ligada as festividades do Rosário dos Homens Pretos estavam os Santos Negros que tinham nas igrejas, são eles São Elesbão, São Benedito, Santa Efigênia, faziam parte da liturgia nas Irmandades e Confrarias dos Pretos, cada santo tinha suas funções dentro desses espaços religiosos, que podiam ser utilizados por outras irmandades, ou seja, havia também disputas por espaços dentro da Igrejas, era normal uma confraria ceder um local para veneração de seus santos.

Figura 04: Festa de N.S do Rosário em Minas Gerais



Fonte: Johann Moritz Rugendas

Ao analisarmos a figura de Rugendas podemos observar como era as festas de Nossa Senhora do Rosário, olhando vemos com alegria, diversão, socialização, instrumentos como tambores entre outros, o que nos chama atenção é o controle por parte das autoridades civis e eclesiásticas nesses momentos de diversão, analisando a historiadora Lídia Rafaela Nascimento dos Santos “Outra prática festiva que envolvia cortejos pelas ruas da cidade eram as esmolos para os presos pobres” (Santos, 2018, p.135).

No decorrer do século inúmeras foram as festas dedicadas a N.S. do Rosário promovida por sua Irmandade e Confraria, uma das manifestações religiosas e significativas através de escravizados africanos, esses espaços transcendeu e consolidou uma cultura e importante coesão social através de elementos presentes em seus festejos. A devoção a N.S. do Rosário era muito importante para quem buscava acalento e conforto nesses espaços muitas vezes dominados pelas expressões e laços de valores cristão.

Uma vez que podemos observar nesses momentos de festas a religiosidade popular brasileira é muito forte traz elementos africanos para os cultos afrocatólicos num local importante destacarem a participação de toda comunidade sobre aqueles via uma oportunidade de ser livre. Por isso a importância das escolas aos que mais precisavam era características dessas Irmandades e confrarias, uma que se entravam no Rosário através das devidas escolas ou doações.

É relevante destacar o protagonismo da Irmandade e Confraria de N.S do Rosário dos Homens Pretos do Recife, pois sua contribuição para a história local da cidade , como também para o Brasil e a historiografia brasileira , buscando fortalecer os laços de sociabilidades, devoção e diversão em sua longa trajetória dedicada a Virgem do Rosário naquilo que tem em seus estatutos e registro de documentos, compreendemos que esses espaços não sejam apagados pela história, mas mantenham vivos o legados de homens e mulheres africanos que atravessaram o Oceano Atlântico nas péssimas condições , forçados a deixarem suas terras natais e aqui construir um legado tão importante para a história do Brasil.

Figura 05: Última rainha do rosário

Mãe Elda de Oxóssi, guardiã da Nação Porto Rico.

1939-2025



Mãe Elda de Oxóssi foi a última mulher coroada como Rainha do Rosário na centenária Igreja do Rosário dos Homens Pretos do Recife, em 1980. A morte dela marcou o fim de um ciclo de mulheres negras à frente de uma das irmandades de resistência do povo negro no Brasil.



Fonte: Fabio Luiz/Divulgação

Última Rainha do Rosário abro esse espaço para fazer uma homenagem a senhora Elda Viana (1939-2025), mais conhecida como Elda de Oxóssi, foi coroada Rainha do Rosário na Igreja dos Pretos no Recife bairro de Santo Antônio na década de 1980. Era Rainha da Nação do Maracatu Porto Rico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença de africanos escravizados no Recife desde sua chegada ao Porto até a inserção na Irmandade do Rosário dos Homens Pretos tem uma história marcada pela dor, mas também de resistência, criatividade, e herança cultural deixada por todos aqueles que fizeram desse local um momento de história, assim podemos perceber o quanto os estudos sobre a trajetória dos africanos e as heranças do Rosário puderam nos dar dimensão de quanto foi construído através de muitas resistências e práticas de sociabilidades entre os irmãos que faziam parte dessa Irmandade e Confraria.

Dentro da Irmandade do Rosário local de conhecimento através das devidas esmolas e devoções e afirmação indentaria, através das festas da padroeira em prol dela no dia eram coroados reis e rainhas do Congo, mantendo assim a tradição e costumes africanos presentes no Recife oitocentista. Espera-se que o artigo possa contribuir para uma trajetória de resistência, e promoção da igualdade racial nos espaços escolares, igrejas, praças, possa ajudar nas aulas de história, com a lei 10.639/03, e trazer novo olhar pra as Irmandades do Rosário dos Pretos não apenas do Recife, mais de todo o Brasil levando um conceito de estudos que possam fazer esses espaços de cultura e preservação da ancestralidade africana.

REFERÊNCIAS

GUILLEN, Isabel Cristina Martins (Org.). **Irmandades negras em Pernambuco**: lugares de memória da escravidão e da cultura negra em Pernambuco. Marcelo Mac Cord. Pernambuco: Editora CEPE, 2023.

SANTOS, Lídia Rafaela Nascimento dos. **Das festas** aos botequins: organização e controle dos divertimentos no Recife (1822 – 1850). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

SANTOS, Lídia Rafaela Nascimento dos. **Luminárias, músicas e sentimentos patrióticos: festas e política no Recife (1817-1848)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2018.

SCARANO, Julita. Devoção e escravidão. **Devoção** e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

VIANA, Larissa. **Festas** e irmandades negras no Brasil. In: MATTOS, Hebe; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). O negro no Brasil. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2012.

VIANA, Larissa. Moreira. **As festas negras**. In: ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (Org.). O negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA E AÇÕES AFIRMATIVAS: O PAPEL DOS NEABIS E DAS COMISSÕES DE HETEROIDENTIFICAÇÃO NO IFES

Mauricio Soares do Vale

INTRODUÇÃO

As marcas do racismo estrutural e institucional ainda moldam de forma contundente o acesso à educação pública no Brasil. Mesmo com os avanços recentes promovidos por políticas de ações afirmativas, como a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, atualizada pela Lei nº 14.723, de 13 de novembro de 2023, persistem desigualdades historicamente construídas que afetam, de maneira desproporcional, os estudantes negros, indígenas e quilombolas. A nova legislação reafirma o compromisso do Estado com a inclusão desses grupos, estendendo os mecanismos de reserva de vagas às pessoas com deficiência, tendo obrigatoriamente a necessidade de terem cursado integralmente o ensino médio ou fundamental em escolas públicas, tanto para o ensino superior quanto para a educação técnica de nível médio nas instituições federais de ensino.

Este artigo apresenta um recorte de uma investigação mais ampla, vinculada ao processo de análise das ações afirmativas raciais na Rede Federal, com ênfase no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (Ifes). O objetivo central é examinar a atuação dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABIs) e das Comissões de Heteroidentificação, compreendendo-os como dispositivos institucionais estratégicos para a efetivação das políticas de cotas

e para a consolidação de uma educação antirracista. Parte-se da compreensão de que tais instâncias não apenas operacionalizam tecnicamente a reserva de vagas, mas, sobretudo, tensionam estruturas institucionais historicamente marcadas pela branquitude normativa, promovendo a revisão crítica de práticas, currículos e culturas organizacionais no interior das instituições públicas de ensino.

A abordagem metodológica adotada nesta investigação é qualitativa, de natureza descritiva e interpretativa, sustentada pela análise documental e pela sistematização de vivências institucionais no âmbito do Ifes. O corpus documental compreende resoluções, portarias, editais e relatórios institucionais, que permitiram mapear o percurso normativo e organizacional das políticas de ações afirmativas, com ênfase na atuação dos NEABIs e das Comissões de Heteroidentificação. A seleção e a análise dos documentos foram orientadas pela busca de elementos que evidenciem os processos de institucionalização da política de cotas raciais e de fortalecimento da Educação para as Relações Étnico-Raciais (ERER), considerando sua inserção nos diferentes níveis de ensino da Rede Federal. Essa triangulação documental permitiu reconhecer tanto os avanços normativos quanto as lacunas estruturais que ainda dificultam a consolidação de uma política educacional comprometida com a equidade racial.

Complementarmente, o estudo ancora-se na observação participante e na experiência direta do autor, enquanto servidor atuante nas instâncias mencionadas, o que possibilitou o entrecruzamento entre os dados oficiais e os sentidos produzidos na prática cotidiana das formações, dos procedimentos de validação e das ações de sensibilização institucional. Essa atuação se deu, de forma mais sistemática, por meio da participação na equipe gestora

do Fórum dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Foneabi) e na Comissão Permanente de Verificação da Autodeclaração (CPVA) do Ifes, instâncias que articulam e operacionalizam políticas institucionais voltadas à justiça racial. A análise dialoga, ainda, com os fundamentos da EREER, conforme estabelecido pela Lei nº 10.639/2003, compreendida aqui para além de uma diretriz curricular, mas como fundamento epistêmico para a construção de uma justiça cognitiva no interior da Rede Federal. Essa perspectiva metodológica permite, portanto, evidenciar os tensionamentos, os avanços e as limitações da política de cotas e da heteroidentificação, considerando a realidade concreta do Ifes e a complexidade que envolve sua implementação cotidiana.

A justificativa se ancora na urgência de institucionalizar, de forma ampla, articulada e permanente, políticas públicas que reconheçam formalmente a diversidade étnico-racial da sociedade brasileira, assim como se apresentem como efetivamente capazes de enfrentá-la com base em uma lógica de equidade, justiça social e reparação histórica. Em um contexto ainda marcado por resistências institucionais, subfinanciamento das ações voltadas à promoção da igualdade racial e ausência de diretrizes nacionais unificadas para a formação e atuação das comissões de heteroidentificação, refletir sobre o papel dos NEABIs e dessas comissões no âmbito do Ifes configura-se como um exercício que extrapola a análise técnica ou normativa. Trata-se, sobretudo, de uma ação de natureza político-pedagógica, que se inscreve nos campos da contestação, do enfrentamento às estruturas de exclusão e da reivindicação por práticas institucionais comprometidas com a justiça racial. Ao eleger a educação antirracista como eixo estruturante de sua reflexão, este estudo busca contribuir para o fortalecimento de uma concepção de educação pública que seja, ao

mesmo tempo, espaço de reconhecimento identitário e de produção de uma justiça cognitiva, capaz de reposicionar saberes, vozes e trajetórias negras, indígenas e quilombolas no centro das políticas educacionais da Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica.

ENCRUZILHADAS DO ATLÂNTICO: MEMÓRIAS, RUPTURAS E O IMPERATIVO DA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

A escolha da metáfora das “encruzilhadas do Atlântico”, proposta como eixo conceitual do I Simpósio de Estudos Africanos e Afrodiaspóricos, convoca a memória coletiva das travessias forçadas, das violências estruturantes e das resistências forçadas no bojo da diáspora negra. O Atlântico, neste contexto, não se configura apenas como um espaço geográfico de separação, mas como um território simbólico onde se fundam as desigualdades raciais contemporâneas, sustentadas por epistemologias coloniais, pelo silenciamento da história negra e pela reprodução de um projeto de branquitude enquanto norma institucional. As encruzilhadas, por sua vez, remetem a pontos de decisão, confronto e travessia, exigindo escolhas éticas e políticas frente aos dilemas postos pela permanência das desigualdades raciais nas estruturas educacionais brasileiras.

A educação, nesse campo, assume um papel central como arena de disputa e como campo de (re)existência. O enfrentamento ao racismo no interior das instituições educacionais exige mais do que o reconhecimento simbólico das culturas africanas e afro-brasileiras; requer um compromisso ativo com a superação das desigualdades materiais, curriculares e identitárias que historicamente afastaram os sujeitos racializados do centro das

políticas públicas de ensino. Portanto, a implementação de ações afirmativas constitui uma resposta institucional importante, mas não suficiente, às múltiplas camadas do racismo estrutural existente no Brasil e entranhada de forma crônica em sua sociedade. A própria efetividade dessas políticas depende, em larga medida, da capacidade das instituições de romper com a lógica reprodutiva da exclusão e de construir práticas pedagógicas e administrativas orientadas pela equidade racial.

É nesse ponto que a atuação dos NEABIs e das Comissões de Heteroidentificação ganha centralidade, ao tensionar cotidianamente os limites da institucionalidade e ao propor deslocamentos epistêmicos que confrontam as naturalizações da branquitude. Essas instâncias representam, no interior das encruzilhadas institucionais, possibilidades de transformação e deslocamento, ao resgatar as narrativas silenciadas, promover formações críticas e reivindicar uma educação comprometida com a memória, a justiça e a dignidade dos povos historicamente subalternizados. Mais do que responder a exigências legais, trata-se de reorientar os sentidos da educação pública, a partir de um pacto ético com a justiça racial e a pluralidade epistêmica.

AÇÕES AFIRMATIVAS E INSTITUCIONALIZAÇÃO DA EQUIDADE RACIAL NO IFES

A experiência do Ifes com a implementação das ações afirmativas raciais reflete um processo gradual, porém significativo, de institucionalização do compromisso com a equidade. Esse processo ganhou força com a aprovação da Resolução do Conselho Superior (CS) nº 10/2017 (IFES, 2017), que regulamentou, no âmbito da pós-graduação, a aplicação das cotas raciais e o funcionamento das comissões de

heteroidentificação. A norma local foi elaborada em consonância e em resposta a Portaria Normativa nº 13/2016 (BRASIL, 2016) do Ministério da Educação, que estabeleceu parâmetros para a validação da autodeclaração étnico-racial nos processos seletivos, a fim de garantir a efetividade e a lisura das políticas afirmativas. A partir desse marco, o Ifes passou a ampliar progressivamente o uso da heteroidentificação para os cursos técnicos e superiores, conforme aprovação da Resolução do Conselho Superior (CS) nº 61/2019 (IFES, 2019), consolidando a prática como etapa indispensável na implementação da Lei nº 12.711/2012 e, mais recentemente, a partir de sua atualização pela Lei nº 14.723/2023.

Esse movimento institucional, contudo, não se resume à adoção de procedimentos técnicos. Ao legitimar as comissões de heteroidentificação como instâncias operacionais e formativas, o Ifes reconhece que a garantia do acesso às cotas raciais exige mais do que critérios formais: requer uma compreensão crítica dos marcadores fenotípicos, das dinâmicas de exclusão racial e da reprodução do racismo institucional no cotidiano educacional. Nesse sentido, as comissões desempenham uma função pedagógica relevante, pois atuam na sensibilização da comunidade acadêmica e na afirmação de que a política de cotas é, antes de tudo, uma política de reparação. Sua existência desafia o mito da democracia racial e desestabiliza lógicas históricas de privilégio racial, especialmente em contextos marcados pela naturalização da branquitude.

Apesar dos avanços normativos e da consolidação dos procedimentos, ainda persistem entraves relevantes na implementação plena da política de heteroidentificação. A ausência de diretrizes nacionais unificadas compromete a padronização e a segurança jurídica dos processos; as dificuldades na formação

continuada dos membros das comissões impactam diretamente a qualidade das análises realizadas; e a resistência de setores da própria instituição revela disputas políticas, simbólicas e epistemológicas que atravessam o campo das ações afirmativas. Embora o procedimento esteja consolidado do ponto de vista operacional (IFES, 2019), sua legitimidade e continuidade ainda são frequentemente colocadas em questão, tanto por desconhecimento quanto por desconforto com a desconstrução dos privilégios racialmente estabelecidos ao longo da história brasileira. Em muitos casos, essa resistência se expressa por meio de tentativas de desqualificar as comissões ou de relativizar a existência do racismo como fator estruturante das desigualdades de acesso à educação pública.

Nesse cenário, a atuação institucional do Ifes, ao articular comissões estáveis, normativas próprias e integração com os NEABIs, representa um esforço concreto na construção de um modelo comprometido com a justiça racial e com a democratização do acesso à educação pública de qualidade. Ainda assim, é necessário reconhecer que tais esforços enfrentam tensões internas significativas, que não são exclusivas da instituição, mas refletem aspectos estruturais da sociedade brasileira. A dificuldade de compreensão e aceitação da política de cotas raciais e do procedimento de heteroidentificação está ancorada em um imaginário social que, embora reconheça amplamente a existência do racismo, resiste em nomeá-lo nas suas expressões institucionais mais concretas, principalmente quando relacionada a direitos a este público historicamente subalternizado.

Tal contradição evidencia a persistência do mito da igualdade racial, o qual, ao invisibilizar os marcadores fenotípicos e a desigualdade histórica, dificulta a construção de uma cultura

institucional efetivamente comprometida com a equidade. Superar essa barreira exige não apenas regulamentação e formação, mas sobretudo engajamento político e coragem institucional para enfrentar o racismo como fenômeno estrutural que demanda ações contínuas, reparadoras e radicalmente democráticas.

NEABIS COMO QUILOMBOS INSTITUCIONAIS: TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA, FORMAÇÃO E ARTICULAÇÃO POLÍTICA

Os NEABIs instituídos em diversos campi do Ifes (IFES, 2020), constituem espaços estratégicos de atuação antirracista, cuja importância tem se ampliado diante dos desafios de implementação das políticas de ações afirmativas. Mais do que estruturas administrativas, os NEABIs configuram-se como quilombos institucionais — territórios de resistência, cuidado, formação crítica e produção de saberes contra-hegemônicos. Seu papel vai além da promoção de eventos pontuais: eles tensionam o cotidiano institucional, promovem deslocamentos epistemológicos e enfrentam diretamente as omissões históricas das políticas públicas de educação em relação às populações negras e indígenas. Nessa perspectiva, atuam como interseção entre as diretrizes da ERE, as normativas internas de ações afirmativas e as práticas de mobilização política no interior da Rede Federal.

No Ifes, os NEABIs têm se consolidado como elos fundamentais entre os diferentes setores da instituição, contribuindo para a formação de servidores, o acompanhamento de estudantes cotistas, o fortalecimento das Comissões de Heteroidentificação e a promoção de uma cultura institucional antirracista. Ainda que muitas vezes operem em condições precárias, com ausência de financiamento contínuo, sobreposição

de funções e falta de reconhecimento formal por parte das gestões, esses núcleos resistem. Sua força política reside justamente na capacidade de articular saberes acadêmicos, vivências comunitárias e lutas históricas por reconhecimento e redistribuição. Ao propor ações formativas, revisar conteúdos curriculares, integrar comissões e participar da elaboração de normativas, os NEABIs tornam-se protagonistas de uma pedagogia da presença negra no espaço público educacional, questionando os silenciamentos, os apagamentos e a colonialidade que persistem nos discursos e práticas institucionais.

EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO IFES: FUNDAMENTOS PARA UMA JUSTIÇA COGNITIVA

A implementação da EREER, prevista na Lei nº 10.639/2003 (BRASIL, 2003), representa um marco no processo de enfrentamento ao racismo no interior das instituições educacionais brasileiras. No entanto, sua efetivação ainda encontra obstáculos significativos, especialmente quando tratada apenas como diretriz curricular e não como princípio estruturante da política institucional. No Ifes (IFES, 2016), a EREER tem sido mobilizada em diferentes frentes — formações pedagógicas, revisão de práticas docentes, atuação dos NEABIs, integração com as comissões de heteroidentificação — o que aponta para a sua potência como eixo transversal e indissociável das ações afirmativas. Mais do que um conteúdo a ser ministrado, a EREER deve ser compreendida como um compromisso ético-político com a desconstrução das hierarquias raciais que operam no campo do saber, da gestão e da convivência educacional.

A partir dessa concepção, a EREER assume um papel fundamental na construção daquilo que Santos (2010) denomina

de “justiça cognitiva”: o reconhecimento da legitimidade de múltiplas epistemologias, narrativas e experiências historicamente silenciadas pelos sistemas de conhecimento eurocentrados. No contexto do Ifes, a ERER tem servido como base teórica e formativa para as comissões de heteroidentificação, orientando-as quanto aos critérios fenotípicos, mas também, e principalmente, quanto à dimensão simbólica e política da validação da autodeclaração racial. Além disso, sua inserção em cursos de formação de professores e no currículo das licenciaturas tem contribuído para ampliar o debate sobre raça, identidade e desigualdade, tensionando a neutralidade racial que ainda predomina em muitas práticas educativas. É nesse horizonte que a ERER deve ser reafirmada: como campo de disputa e reexistência, capaz de sustentar uma pedagogia comprometida com a equidade racial, a valorização das africanidades e a reconstrução de um projeto educacional plural, democrático e antirracista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA INSTITUCIONALIDADE ANTIRRACISTA E PLURIEPISTÊMICA

A trajetória do Ifes no enfrentamento das desigualdades raciais, por meio da implementação das ações afirmativas, da consolidação das Comissões de Heteroidentificação e do fortalecimento dos NEABIs, evidencia a potência transformadora das políticas públicas quando articuladas ao compromisso ético com a justiça social. Ao longo deste artigo, buscou-se demonstrar que tais mecanismos não operam isoladamente, tampouco de maneira neutra: são atravessados por disputas, resistências e contradições que refletem a complexidade da sociedade brasileira e de suas instituições educacionais. A institucionalização dessas

práticas não se reduz ao cumprimento normativo, mas deve ser compreendida como um movimento político-pedagógico de deslocamento das lógicas de exclusão e de afirmação de novos marcos de pertencimento, reconhecimento e reparação.

Reafirmar a centralidade dos NEABIs como quilombos institucionais, das Comissões de Heteroidentificação como dispositivos de validação crítica da autodeclaração racial, e da ERER como fundamento epistêmico e formativo, é também convocar as instituições públicas à construção de um novo pacto civilizatório. Um pacto que reconheça os saberes e existências negras, indígenas e quilombolas como parte constitutiva e inegociável do projeto educativo nacional. Para isso, é imprescindível investir em formação continuada, alocação de recursos, reconhecimento político-institucional e na consolidação de políticas que se sustentem para além das gestões. Afinal, promover uma educação antirracista não é um favor, é uma responsabilidade do Estado e um direito dos povos historicamente subalternizados. Que as encruzilhadas discutidas neste simpósio nos sirvam, portanto, como marcos de reinvenção coletiva e de compromisso radical com a equidade racial e a pluralidade epistêmica no interior das instituições públicas de ensino.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (Ifes), instituição à qual estou vinculado na condição de servidor público federal, atuando como Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT), pela oportunidade de desenvolver este trabalho a partir da vivência direta com as políticas de ações afirmativas e com os núcleos de promoção da equidade racial no âmbito institucional. Também

manifesto reconhecimento à Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) pela realização do I Simpósio de Estudos Africanos e Afrodiaspóricos – As encruzilhadas do Mundo Atlântico, espaço de encontro, partilha e resistência, que possibilitou a apresentação e o amadurecimento das reflexões aqui sistematizadas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 30 set. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012.** Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 30 ago. 2012a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 30 set. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.723, de 13 de novembro de 2023.** Altera a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre o programa especial para o acesso às instituições federais de educação superior e de ensino técnico de nível médio de estudantes pretos, pardos, indígenas e quilombolas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio ou fundamental em escola pública. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 nov. 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14723.htm. Acesso em: 30 set. 2025.

BRASIL. **Ministério da Educação. Portaria Normativa MEC nº 13, de 11 de maio de 2016.** Estabelece orientações para o processo de verificação da autodeclaração étnico-racial nos processos seletivos das instituições federais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 12 maio 2016.

Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/22214536. Acesso em: 30 set. 2025.

IFES. Instituto Federal do Espírito Santo. **Resolução do Conselho Superior (CS) nº 202, de 09 de dezembro de 2016**. Dispõe sobre a Instituição da Política de Educação para as Relações Étnico-Raciais do Instituto Federal do Espírito Santo. Vitória: Conselho Superior, 2016. Disponível em: https://www.ifes.edu.br/images/stories/files/Institucional/conselho_superior/2016/Resolu%C3%A7%C3%B5es_2016/Res_CS_202_2016_-_Autorizar_a_Pol%C3%ADtica_de_Educa%C3%A7%C3%A3o_para_a_s_Rela%C3%A7%C3%B5es_%C3%A9tnico-raciais_do_Ifes.pdf. Acesso em: 30 set. 2025.

IFES. Instituto Federal do Espírito Santo. **Resolução do Conselho Superior (CS) nº 10, de 16 de maio de 2017**. Dispõe sobre a regulamentação do procedimento de heteroidentificação nos processos seletivos de pós-graduação do Ifes. Vitória: Conselho Superior, 2017. Disponível em: https://www.ifes.edu.br/images/stories/publicacoes/conselhos-comissoes/conselho-superior/2017/Res_CS_10_2017_-_Regulamenta_a_ado%C3%A7%C3%A3o_de_a%C3%A7%C3%B5es_afirmativas_nos_cursos_e_Programas_de_P%C3%B3s-gradua%C3%A7%C3%A3o_do_Ifes.pdf. Acesso em: 30 set. 2025.

IFES. Instituto Federal do Espírito Santo. **Resolução do Conselho Superior (CS) nº 61, de 13 de dezembro de 2019**. 2019. Institui a Comissão Permanente de Verificação da Autodeclaração (CPVA) e estabelece e regulamenta os procedimentos e os critérios de verificação da veracidade da autodeclaração em Processo Seletivo Discente do Instituto Federal do Espírito Santo. Disponível em: https://www.ifes.edu.br/images/stories/Res_CS_61_2019_-_Comiss%C3%A3o_Permanente_de_Verifica%C3%A7%C3%A3o_Autodeclara%C3%A7%C3%A3o_CPVA.pdf. Acesso em: 30 set. 2025.

IFES. Instituto Federal do Espírito Santo. **Resolução do Conselho Superior (CS) nº 27, de 28 de julho de 2020**. 2020. Aprova regulamento

interno dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (Neabi).
Disponível em:
https://www.ifes.edu.br/images/stories/Resolu%C3%A7%C3%A3o_CS_27_2020_-_Regimento_do_Neabi.pdf. Acesso em: 30 set. 2025.
SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula.
Epistemologias do sul. In: Epistemologias do sul. 2010.

RACISMO INSTITUCIONAL E JUSTIÇA PÓS-ESCRavidÃO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: UMA ANÁLISE DO CASO DOS SANTOS NASCIMENTO E FERREIRA GOMES VS. BRASIL

Lais Cristina Neiva de Sousa

INTRODUÇÃO

O caso *Dos Santos Nascimento e Ferreira Gomes vs. Brasil* (Corte IDH, 2024) tem origem na demanda apresentada por Neusa dos Santos Nascimento e Gisele Ana Ferreira Gomes em face do Estado brasileiro perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos (doravante denominada Corte IDH, ou simplesmente Corte) em decorrência da negativa de acesso a um posto de trabalho por motivo de preconceito racial, a despeito de as vítimas possuírem o mesmo nível de escolarização e experiência que as demais candidatas brancas. Os fatos ocorreram em 26 de março de 1998, no contexto de um processo seletivo realizado por uma empresa privada para o cargo de pesquisadora. Diante dessa situação, as vítimas acionaram o sistema judicial brasileiro, denunciando criminalmente o racismo sofrido. No entanto, entre os trâmites e recursos do sistema de justiça nacional, o caso acabou desestimado, configurando violação do acesso à justiça. Por tais razões, o Brasil foi considerado responsável pela falta de diligência devida reforçada na investigação da violação dos direitos à igualdade e não discriminação por raça e cor em face das vítimas acima (Corte IDH, 2025a, p.1-2). O caso foi julgado em 7 de outubro de 2024 e comunicado ao Estado brasileiro em 20 de fevereiro de 2025.

A importância do estudo dessa sentença da Corte IDH reside no fato de que, como destacou o voto do Juiz Eduardo Ferrer MacGregor Poisot (Corte IDH, 2024, p. 75), trata-se do primeiro caso em que a Corte, de forma expressa e direta, analisa detalhadamente as categorias *raça* e *cor de pele* como fatores determinantes em violações que impactaram o direito ao trabalho e o acesso à justiça, configurando discriminação racial no âmbito laboral. O reconhecimento jurídico dessas categorias é fundamental para que esse entendimento penetre nas jurisdições nacionais, impulsionando a adaptação das legislações internas e promovendo maior efetividade na garantia dos direitos humanos na região. Do ponto de vista acadêmico, esta investigação contribui para avaliar, sob a perspectiva dos direitos humanos, a qualidade dessa construção no reconhecimento e aplicação de tais direitos, em primeiro lugar, para as populações diretamente afetadas e, em segundo, como um ganho coletivo em direção a uma sociedade mais igualitária e antirracista.

A abordagem crítica decolonial adotada neste trabalho decorre da necessidade concreta e urgente de modificar práticas institucionalmente cristalizadas que, de maneira consciente ou inconsciente, reproduzem um sistema racial excludente herdado do período colonial e que contribui para a perpetuação das desigualdades socioeconômicas. Nesse contexto, o caso das vítimas evidencia como a justiça civil brasileira ainda opera segundo lógicas coloniais, ignorando a memória viva da escravidão e perpetuando a subordinação da raça à classe. Observa-se, assim, que a omissão judicial, frequentemente mascarada por técnicas como a prescrição, constitui um ato culturalmente racializado, que nega às mulheres negras o direito ao cuidado

institucional, à reparação plena e ao reconhecimento de seus projetos de vida.

Desse modo, este artigo adota uma abordagem qualitativa de natureza analítico-interpretativa, centrada na análise documental da sentença proferida pela Corte IDH no caso acima referido. A leitura do documento jurídico é realizada à luz de um referencial teórico crítico que articula os conceitos de colonialidade, racismo institucional e memória da escravidão. Nesse sentido, a análise é informada por autoras e autores negros e não negros, nacionais e internacionais, provenientes de diversas áreas do saber, como Peter Wade, Aníbal Quijano, Rosa Campoalegre Septién, Silvio de Almeida, Lélia Gonzalez, Myriam Cottias, entre outros, cujas contribuições permitem compreender como práticas contemporâneas de exclusão racial são atravessadas por heranças coloniais e estruturadas social e juridicamente, bem como aprofundar o entendimento da interseccionalidade entre raça, gênero e classe no contexto brasileiro. Assim, o estudo busca não apenas descrever os elementos formais da decisão judicial, mas interpretá-los a partir de uma perspectiva decolonial e comprometida com a justiça racial.

RACISMO INSTITUCIONAL E DESIGUALDADE

O racismo é uma lente de leitura do mundo intrinsecamente ligada ao capitalismo (inclusive é sua base propulsora e de manutenção), que busca, a partir da racialização, estabelecer uma hierarquização econômica, política, social e cultural entre os diferentes grupos étnicos existentes no mundo a partir dos seus seres, saberes e práticas. Esse modo de racionalidade utiliza o mecanismo da dominação (violência) física, psicológica e cultural para submeter as pessoas pertencentes aos demais grupos, no qual

o estandar máximo se encontra cristalizado na figura do homem, branco, europeu e heterossexual.

A partir dessa síntese conceitual, pode-se observar que o negro, enquanto parte dessas comunidades subalternizadas, foi historicamente apagado das narrativas oficiais, desde os princípios da colonização europeia no Brasil (Gonzalez, 2020, p. 202). Essa invisibilização no decorrer dos séculos foi sendo trasladada para a política, as mídias e a construção simbólica da identidade nacional (Gonzalez, 2020, p. 202). É percebendo essa perpetuação da invisibilização nos acontecimentos de seu tempo que Lélia Gonzalez (2020) caracterizou o racismo nacional como um *racismo por omissão*. Nesse sentido, ele se caracteriza por não ser direto ou violento, embora nos últimos anos tenhamos visto denúncias de casos que assim o são; mas por seu silenciamento, pelo não reconhecimento (*por denegação*) e, principalmente, pelo não enfrentamento das desigualdades raciais (Gonzalez, 2020, pp. 202-203).

Esse contexto reforça a ideologia do branqueamento à medida que formata na subjetividade da população o imaginário de que o Brasil é um país "branco" e "ocidental", negando sua verdadeira diversidade étnico-cultural e suas raízes africanas e indígenas (Gonzalez, 2020, p. 203). Ao mesmo tempo, Gonzalez (2020, p. 203) menciona um colega africano, Manuel Faustino, que reforça que o racismo não pode ser reduzido a um problema de classe social. Ainda que se relacione com desigualdades econômicas, o racismo tem autonomia, ou seja, ele persiste mesmo entre pessoas da mesma classe social, e precisa ser enfrentado como estrutura própria.

Percebendo a necessidade de sistematização da análise do fenômeno racial, Silvio de Almeida (2019) propõe, de forma

didática, três modalidades: o individual, ligado à subjetividade; o institucional, atrelado às práticas do Estado; e o estrutural, associado às dinâmicas econômicas, sociais e políticas que sustentam o racismo como norma. No plano individual, o racismo aparece como uma espécie de patologia de caráter ético ou psicológico, em que a pessoa age de forma irracional, guiada por preconceitos, devendo sua violação ser reparada na esfera jurídica (Almeida, 2019, p. 25). Contudo, o autor adverte que essa modalidade é reducionista e insuficiente diante da complexidade do problema, pois ignora fatores históricos e a reflexão sobre seus efeitos na contemporaneidade (Almeida, 2019, p. 25). Já na modalidade institucional, Almeida dá um salto conceitual importante ao destacar que:

O racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça. (Almeida, 2019, pp. 25-26).

Ou seja, ele compreende que a sociedade é racista não por conta de grupos ou indivíduos isolados, e sim, por derivar de formas sociais que, uma vez dentro do Estado, são materializadas nas instituições. Essas instituições são compostas por esses indivíduos que, sendo detentores do poder, normalizam em suas rotinas administrativas práticas racistas, naturalizando-as com o objetivo de resguardar seus interesses econômicos e políticos (Almeida, 2019, p.27). Fora do âmbito institucional, o indivíduo reproduz essas mesmas práticas nas disputas e contradições da sociedade, de modo que as formas sociais institucionais encontram ressonância no social, forjando padrões estéticos, simbólicos, culturais e de

poder. Assim, ao entender o poder como elemento central do racismo, Almeida (2019) identifica no racismo institucional uma forma de *racismo de dominação*.

É nesse contexto que nasce o que convencionou-se chamar de *racismo estrutural*, já que, para Almeida (2019, p. 31), o racismo não nasce da instituição *per se*, mas como forma social, ele é um catalisador e reproduzidor de um padrão já presente na ordem social, de modo que “as instituições são racistas porque a sociedade é racista.”(Almeida, 2019, p. 31). Por outro lado, Muniz Sodré (2023) aprofunda essa discussão ao identificar o racismo nacional como *paraestrutural*, “significa estar fora da estrutura jurídico-política, mas dentro das vontades e das práticas, na medida em que para isso houver margem institucional ou então oportunidade social.” (Sodré, 2023, p. 36). Isso demonstra o caráter ambíguo das representações sociais e a permanência de uma estrutura hierárquica racial nas subjetividades e nas instituições. Como ele destaca, no pós-abolição, o racismo deixa de ser uma tecnologia de poder normativamente organizada (com leis explícitas de segregação), mas permanece como prática simbólica e cultural, marcada pelo encobrimento e pela negação (Sodré, 2023, pp. 32-33).

Nessa conjuntura, o racismo pós-escravidão continua a operar na desvalorização do corpo negro, seus saberes e práticas, por meio de condutas que introjetam nas subjetividades uma pseudo inferioridade do negro, usando como dogma de sustentação teorias científicas raciais. A hierarquização imposta busca justificar a menos valia do trabalho livre dos afrodescendentes, pagando-lhes menos. Essa repercussão econômica, sem dúvida, corrobora para não apenas manter o *status quo* já estabelecido, como também alargar essas desigualdades socioeconômicas, impedindo a ascensão social do negro. Esta lógica pode ser observada no caso

Dos Santos Nascimento e Ferreira Gomes vs. Brasil, onde tem-se o reconhecimento pelo sistema jurídico interamericano de que o racismo no mercado de trabalho opera sob essa lógica institucionalizada, posto que nega acesso a melhores postos a pessoas negras, apenas pela cor de sua pele, apesar de possuir a mesma qualificação técnica para a função. Isto reforça a ideia de que corpos negros não devam habitar certos espaços, operando sobre a *lógica de lugar*, conforme ensina Sodré (2023, p. 169).

A justiça brasileira, enquanto agentes inseridos nessa cultura racializada, também mantém as mesmas posturas em suas práticas institucionais. No caso em análise, ela pode ser observada quando se desestima a palavra das vítimas do crime de racismo, considerando-as fato de menor importância ou sequer considerando-as como crime. Também se pode identificá-las quando se submete às vítimas a longos anos de trâmites processuais que ora reconhecem, ora negam o racismo presente nos fatos denunciados, externalizando a própria ambiguidade e contradição presente no racismo nacional. Além disso, a demora excessiva no fazer justiça dá ao ofensor a certeza da impunidade, de modo a naturalizar esse tipo de conduta. Desse modo, as autoridades judiciárias apenas homogeneizam essas práticas em suas rotinas institucionais, normalizando o racismo de dentro para fora ao mesmo tempo que o recebem de fora para dentro.

As autoridades judiciárias, por anos, e muitas ainda hoje, seguem negando a existência do racismo, seja no seio nacional, seja em suas práticas, em consonância com o contexto social. Como exemplo, uma pesquisa de opinião realizada em 2023 mostrou que 81% dos entrevistados concordavam que o Brasil é um país racista e 51% disseram já ter testemunhado ataques de racismo. Contudo, apenas 11% deles admitiram ter atitudes ou práticas racistas (Jornal

da Cultura, 2023). Ou seja, a sociedade reconhece sua prática coletiva, mas a nega como sua. Essa dissonância, segundo Sodré, reflete o caráter de *duplo vínculo* e a contradição do racismo nacional: “Eu amo/gosto/aceito o sujeito da pele escura, mas ao mesmo tempo amo/gosto/aceito que permaneça afastado” (Sodré, 2023, p. 169). De igual modo, Darcy Ribeiro (1995, p. 226) já apontava em seus estudos que o racismo nacional era do tipo assimilacionista, fingindo integrar socialmente o negro, mas mantendo, de fato, a mesma hierarquização social herdada do período colonial.

Nessa linha de raciocínio, Almeida conclui que “não se pode compreender o racismo apenas como derivação automática dos sistemas econômicos e políticos” (Almeida, 2019, p. 36). Pelo contrário, trata-se de “algo mais profundo que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade” (Almeida, 2019, p. 15). A esse quadro soma-se o pensamento de Lélia Gonzalez, que evidencia como a opressão racial no Brasil atua de forma interseccional, articulando racismo, sexismo e classe. A partir dessa perspectiva, é possível compreender que a experiência de exclusão das vítimas do caso julgado pela Corte IDH está marcada pela condição de serem mulheres negras, sujeitas históricas de uma desumanização estrutural refletida tanto nas relações de trabalho quanto no funcionamento das instituições do Estado.

Por tais motivos, Lélia Gonzalez (2020, p. 183) vai afirmar que a trabalhadora rural e a empregada doméstica do Brasil são, respectivamente, as netas da escrava da plantação e da mucama da casa-grande, indicando como, durante sua vida, essa realidade mudou pouco. No caso sob análise, as vítimas relatam como essa herança impediu que pudessem estabelecer plenamente seu projeto de vida. Uma delas, ao ter o emprego postulado negado em razão

do racismo, teve que se tornar empregada doméstica e, com seus próprios esforços e o apoio familiar, pagar uma faculdade privada, já que os horários de trabalho não eram compatíveis com o estabelecido nas universidades públicas (Corte IDH, 2024, par. 31, pp. 116-117).

Desse modo, se pode afirmar que essa estrutura seguiu impactando diretamente o projeto de vida das mulheres negras no Brasil. Neste sentido, segundo o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD (2024, p. 41), apesar das mulheres negras representarem o maior grupo populacional do Brasil (28,5%) e também a maior parte da população em idade ativa (28,4%), elas continuam a enfrentar profundas desigualdades socioeconômicas. Ao mesmo tempo que são fundamentais na sustentação dos lares brasileiros, sendo, juntamente com os homens negros, responsáveis por cerca de 60% dos domicílios; esse protagonismo, entretanto, não se reflete na distribuição da renda (PNUD, 2024, p. 41). Nesse ponto, destaca-se que as mulheres negras concentram apenas 16% da massa total de rendimentos do país, ficando atrás dos homens negros (24,1%), das mulheres brancas (24,7%) e, sobretudo, dos homens brancos (35,1%), o que revela um cenário de exclusão estrutural e desigualdade interseccional (PNUD, 2024, p. 41).

Ao refletir sobre a intersecção entre raça, classe e gênero, Peter Wade (2000, p.134) explica que é equivocado subordinar a categoria de raça e etnicidade à classe social, como se essa última fosse a única ou principal forma de exclusão social, ponto comum em muitas leituras marxistas. Na prática, a sociedade atual ainda tende a fazer esse tipo de associação, com a finalidade de destacar apenas a classe social como pano de fundo de opressões

vivenciadas pelas populações que sofrem com outros fatores de discriminação associados, como no caso aqui analisado.

Tal postura, por si só, mascara o viés racista e sexista dessa visão reducionista. Como argumenta Wade (2000, p.134), este tipo de reducionismo levou à associação simplista de raça/etnicidade à cultura e classe à economia, como se cultura fosse apenas "superestrutura" (algo que vem depois) e economia a "base material" (o que determina tudo). Contudo, o erro reside justamente em separar essas dimensões como se não estivessem profundamente entrelaçadas. Nesse sentido, o autor lembra que todas essas opressões, inclusive a classe, são vividas culturalmente, no cotidiano, nas práticas, nas relações sociais e simbólicas (Wade, 2000, pp. 134-135). Assim, a economia capitalista não está separada da cultura, ela é culturalmente constituída. Logo, não é possível pensar classe sem cultura, nem cultura sem entender suas articulações com raça e etnicidade. Isto implica estabelecer que o sistema capitalista não é apenas atravessado pelo racismo, mas é por ele sustentado. Portanto, é impossível enfrentar o racismo, sem atacar simultaneamente os fatores de raça, classe e gênero próprios da cultura capitalista.

Assim, os articulados de Wade (2000) ajudam a compreender casos recentes que buscam inverter a lógica histórica do racismo, como as alegações de "racismo reverso" levadas ao Judiciário brasileiro. Essas tentativas buscam distorcer o sentido da legislação antirracista, aplicando-a de forma equivocada e sob uma lógica reducionista de classe. Um exemplo é o *Habeas Corpus* n.º 929002/AL, julgado pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ) em 2025, no qual um homem branco, de origem italiana, alegou ser vítima de injúria racial em razão da cor da pele branca, nos seguintes termos: "escravista cabeça branca europeia". Embora a

denúncia tenha sido aceita e apresentada pelo Ministério Público local, o acusado, um homem negro que expressou essa frase num contexto de falta de pagamento pelos serviços prestados ao estrangeiro, recorreu ao STJ, que rejeitou a tese de “racismo reverso”, afirmando que “o racismo é um fenômeno estrutural que historicamente afeta grupos minoritários, não se aplicando a grupos majoritários em posições de poder.” (Brasil. Superior Tribunal de Justiça, 2025, p. 2). Como se pode apurar, apesar dos avanços, os retrocessos evidenciam que o racismo institucional permanece enraizado, exigindo um combate contínuo e aprofundado dentro do próprio sistema.

A COLONIALIDADE DA JUSTIÇA: UMA CRÍTICA EPISTÊMICA E ESTRUTURAL

A partir da era Moderna, o colonialismo empreendido pelas potências europeias em face dos novos territórios, como a América e, posteriormente, na neocolonização da África, inseriu a lógica colonial nas engrenagens do capitalismo emergente (Quijano, 2020, p. 326). Nesse processo, as relações intersubjetivas passaram a ser estabelecidas a partir de um mecanismo de dominação eurocentrado, que produziu uma hierarquia global entre os sujeitos e os saberes (Quijano, 2020, p. 326). Entretanto, apesar da extinção do colonialismo enquanto sistema político formal, Quijano (2020, p. 840) argumenta que, as relações sociais continuaram a se organizar com base nos critérios estabelecidos no contexto colonial, nos quais o poder atua de forma inter-relacionada com o racismo e o etnicismo. Assim, a colonialidade, enquanto elemento constitutivo do capitalismo e da forma como o poder se exerce, foi sendo aperfeiçoada, estabelecendo-se como um padrão mundial hegemônico (Quijano, 2020, p. 325).

Esse eurocentrismo, aliado à consolidação da ciência como única forma legítima de conhecimento, instituiu uma racionalidade linear, objetiva e unidimensional, que desconsiderou e silenciou outras formas de saber (Quijano, 2020, pp. 326-327). É nesse contexto que se forma a concepção moderna de “humanidade”, na qual alguns grupos são considerados humanos e outros não. O binômio superioridade e inferioridade passam, então, a ser atribuídos culturalmente, com base em critérios como a cor da pele, a origem étnica e a religião (Quijano, 2020, p.327). Neste sentido, se fortalece a ideia de que as diferenças culturais (como língua, religião e costumes) seriam reflexo de desigualdades biológicas naturais. Todavia, Quijano (2020, p. 841) critica essa visão biologizante, ao afirmar que tais desigualdades não são produto da natureza, e sim da colonização, da imposição de sentidos e da violência epistêmica e simbólica de um grupo sobre os demais.

O racismo, nessa conjuntura, não é um preconceito isolado, mas sim um sistema cultural completo (uma matriz) que envolve ideias, imagens, valores, práticas e atitudes, que continua ativo a estruturar as relações sociais, mesmo após o fim do colonialismo formal (Quijano, 2020, p. 841). Essa matriz cultural, baseada na ideia de superioridade e inferioridade entre grupos étnicos, constitui o que Quijano (2020) denomina de *colonialidade do poder*. Ao compreender cultura como poder, ele argumenta que:

O poder também foi desenvolvido como uma colonização do imaginário; os dominados nem sempre conseguiam se defender com sucesso contra a obrigação de se verem através dos olhos do dominador.”¹⁰⁵(Quijano, 2020, p. 842).

¹⁰⁵ Texto originalmente escrito em espanhol. Tradução livre da autora ao português

Assim, o racismo é central na colonialidade do poder.

A cultura é um dos rostos do poder e é seu fundamento mais profundo, estando diretamente ligada à experiência religiosa e às ideologias que sustentam a dominação (Quijano, 2020, p. 846). A partir dessa compreensão, Quijano (2020, p. 847) evidencia que o racismo moderno foi consolidado não por uma tradição europeia isolada, mas por meio da prática comum da dominação colonial, compartilhada por diferentes grupos colonizadores, como os ibéricos e o britânico. Apesar de suas diferenças culturais iniciais, a experiência histórica da colonização produziu uma ideologia comum sobre as relações de poder entre europeus e não europeus, instaurando a categoria “Europa” como centro civilizacional e referência universal de humanidade (Quijano, 2020, p. 847). Essa lógica apagou a pluralidade de saberes dos povos colonizados e instituiu uma hierarquização racial e cultural que ainda sustenta a ordem global (Quijano, 2020, p. 848).

Essa matriz de dominação não desapareceu com o fim formal do colonialismo, mas persiste nas instituições estatais, jurídicas e econômicas contemporâneas, que continuam a reproduzir desigualdades com base na raça. O caso *Dos Santos Nascimento e Ferreira Gomes vs. Brasil* confirma essa permanência, quando se visualiza os fatos que deram origem à demanda internacionalizada: a exclusão de mulheres negras do acesso ao trabalho qualificado e à justiça plena.

Analisando detidamente o caso, primeiramente, se faz necessário destacar que o Estado brasileiro realizou o reconhecimento parcial da responsabilidade internacional por violação dos artigos 8.1 e 25.1 da Convenção Americana de Direitos Humanos (doravante, Convenção Americana), que garantem o direito às garantias judiciais e a proteção judicial (Corte

IDH, 2024, par. 15, p. 8). Tal reconhecimento, referiu-se especificamente à morosidade no julgamento da apelação (quase 05 anos) e ao reconhecimento indevido da prescrição do crime de racismo no julgamento do referido recurso, o que prolongou de maneira injustificada o curso do processo e comprometeu a segurança jurídica das vítimas. No entanto, o Estado negou a violação dos artigos 24 (igualdade perante a lei) e 26 (direitos econômicos, sociais e culturais), alegando insegurança jurídica, imprecisão das acusações e a suposta ausência de justiciabilidade do artigo 26 (Corte IDH, 2024, par. 16, p. 8).

Essa postura, por si só, revela uma contradição entre o reconhecimento das falhas processuais e a recusa em admitir a discriminação racial estrutural no acesso ao trabalho, especialmente quando se trata de mulheres negras (núcleo do litígio). Em outras palavras, o Estado se omite no seu dever de atuar positivamente para dismantelar o racismo estrutural da sociedade da qual ele é produtor e produto; bem como reconhecer que essas falhas processuais são fruto do racismo institucionalizado em seu aparelho judicial. Assim, essa negativa parcial reforça a lógica da colonialidade do poder no sistema de justiça, que admite violações formais, mas reluta em enfrentar suas raízes raciais e estruturais.

Nessa linha, o Estado brasileiro também contestou a competência da Corte IDH para apreciar o caso, já que os fatos remontam à data anterior à adesão do país à jurisdição contenciosa da Corte (Corte IDH, 2024, par. 31, p. 12). Nesse sentido, a Corte reiterou que não pode exercer sua jurisdição sobre fatos ocorridos antes da chancela estatal, no entanto, consolidando sua jurisprudência, reconheceu que tal princípio não impede o exame de condutas autônomas e posteriores que ocorram no curso de processos iniciados anteriormente, especialmente quando essas

condutas configuram violações específicas ao devido processo legal e ao acesso à justiça (Corte IDH, 2024, par. 33, p. 12). De igual modo, a Corte afastou a exceção preliminar apresentada, fundamentando-se na incoerência do próprio Estado, que havia previamente reconhecido sua responsabilidade por essas violações cometidas após adesão formal (Corte IDH, 2024, par. 36, p. 13). Essa decisão reafirma o compromisso da Corte IDH com a proteção efetiva dos direitos humanos e o combate à denegação de justiça, mesmo quando disfarçada sob argumentos formais de limites temporais.

Outra objeção do Estado brasileiro reside na incompetência da Corte IDH em *ratione materiae* para julgar violações de direitos protegidos pelo artigo 26 da Convenção Americana, relativos aos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais (DESCA) (Corte IDH, 2024, par. 38, p. 13). Nesse ponto, a Corte reafirmou sua jurisprudência consolidada, esclarecendo que tais direitos derivam da Carta da OEA e são protegidos de forma direta e autônoma pelo sistema interamericano, vinculando os Estados-partes à obrigação de respeitá-los e garanti-los (Corte IDH, 2024, par. 40-41, pp. 13-14). Da mesma maneira, a alegação de impossibilidade de aplicação dos artigos 24 e 26 da Convenção, em razão da ausência, no prazo regimental, do escrito de solicitações e argumentos por parte dos representantes das vítimas (Corte IDH, 2024, par. 48, p. 16). Neste aspecto, embora a Corte tenha reconhecido que tal omissão limite a possibilidade de formulação de pedidos autônomos de reparação ou apresentação de novas provas, isso não impede a análise de violações que constem no Informe de Mérito da Comissão Interamericana (Corte IDH, 2024, par. 49-50, p. 16). Assim, esta decisão reforça o caráter protetivo do sistema interamericano e sua flexibilidade

interpretativa em favor dos direitos das vítimas, especialmente em casos de interesse público e grave discriminação estrutural, como o presente.

Na fase instrutória, a perita Thula Pires (Corte IDH, 2024, par. 61, pp. 19-20) destaca, duas características do racismo brasileiro aqui já abordadas: a dimensão estrutural das violências raciais de gênero e forma denegada; ou seja, sem necessidade de enunciação explícita da motivação racial por parte dos agressores. Em sua versão escrita, ela complementa que

No racismo por denegação, os processos de desumanização se perpetuam por meio da sofisticada convivência entre institutos de igualdade jurídico-formal positivada e práticas institucionais de vilipêndio contra corpos negros(Corte IDH, 2024, p. 20, nota de n.49).

Tal entendimento foi corroborado também pela perita do Estado, a procuradora do Trabalho Adriane Araújo, ao afirmar que o Brasil enfrenta um problema grave de racismo estrutural e institucional (Corte IDH, 2024, par. 61, p. 20). Essas contribuições evidenciam que a negação do racismo, muitas vezes travestida de neutralidade institucional (construção eurocêntrica), é, em si, uma prática racista que sustenta e perpetua desigualdades históricas, inclusive dentro do sistema de justiça.

A partir da resposta do sistema judicial brasileiro ao caso das vítimas Neusa e Gilese é possível concluir-se, ainda, que ele possui uma visão classista (subordinando raça à classe) e economicista, tratando o episódio como conflito individual e não como expressão de uma estrutura racializada. Ao ignorar a dimensão racial como constitutiva da cultura jurídica, o sistema perpetua uma espécie de colonialismo cultural da justiça, onde a lei protege os padrões

eurocentrados de neutralidade e racionalidade, invisibilizando a dor racial.

Essa dor se vislumbra na persistente desigualdade racial e de gênero no mercado de trabalho brasileiro. Neste sentido, a perita Thula Pires revelou em sua pesquisa que cerca de 60% das mulheres negras entrevistadas já sofreram algum tipo de discriminação racial; quase 50% relataram ter enfrentado racismo nos processos seletivos; e 74% estavam desempregadas no momento da coleta dos dados (Corte IDH, 2024, par. 64, p.21). Esses números, por um lado, corroboram com os dados apontados no capítulo anterior, oriundos da pesquisa do PNUD (2024); por outro, escancaram a persistência da exclusão racial e de gênero, reforçando o argumento de que o acesso ao trabalho digno continua profundamente condicionado por heranças coloniais, culturalmente enraizadas e institucionalmente mantidas. Em depoimento contundente, a vítima Neusa dos Santos Nascimento relatou como o racismo impacta na sua dinâmica de vida pessoal:

[...] se eu for deixar de ir, de frequentar os lugares que são racistas comigo, eu tenho que morrer, não tem opção, porque todos os lugares que eu vou, eu sinto que as pessoas me discriminam em algum momento aqui ou ali, e são racistas. E eu não tenho opção, a única opção seria o que? Deixar de existir como negra, e eu não tenho essa opção. Então eu quero que as pessoas que são negras [...] tenham confiança. [...] na justiça brasileira, confiança em que elas são cidadãs e podem ser tratadas com dignidade, com igualdade. [...] eu não tenho direito de escolher um trabalho, eu passei a escolher um trabalho de jardinagem, um trabalho assim que eu fique invisível e que eu não seja impedida de trabalhar, que é o trabalho que nos dão, são os trabalhos assim “subalternos”. (Corte IDH, 2024, par. 61, p. 20)

Essa falta de confiança no sistema de justiça foi confirmada pelas vítimas ao buscarem amparo diante da violência discriminatória que sofreram. Neste sentido, as vítimas apresentaram queixa-crime na polícia, e o Ministério Público apresentou denúncia criminal, sustentando essa posição até suas últimas alegações, assim como as vítimas em suas oitivas judiciais (Corte IDH, 2024, par. 70-73, p. 23). Contudo, o juiz de primeiro grau absolveu o acusado sob o argumento de falta de provas da existência do crime (Corte IDH, 2024, par. 74, p. 24). Dito de outro modo, a palavra das vítimas não era suficiente, na concepção do juiz, para condenar; mas a negativa de autoria do acusado, um homem branco, sim. Tal situação evidencia o preconceito racial incutido na subjetividade do julgador que, de que forma consciente ou inconsciente, está operando sob uma perspectiva de duplo rechaço: racial e de gênero.

Em grau de apelação, o colegiado reconheceu que houve crime de racismo, entretanto, aplicou-lhe pena em seu patamar mínimo de 2 anos (artigo 4.º da Lei n.º 7.716/89) (Corte IDH, 2024, par. 76, p. 24). Ainda, avaliou que a pena estaria prescrita pelo decorrer do lapso prescricional entre a denúncia e a sentença (Corte IDH, 2024, par. 76, p. 24), desconsiderando a imprescritibilidade do crime de racismo conferido pela lei nacional, e que esse transcurso de prazo excessivo decorreu exclusivamente da morosidade estatal, penalizando novamente às vítimas por fatos das quais não deram causa e que, portanto, não poderiam ser responsabilizadas. Essa é a face absurda da discriminação sistemática que vulnera duplamente os grupos estigmatizados socialmente.

Ao apresentar embargos de declaração em face dessa decisão, o Ministério Público conseguiu levantar a declaração de prescrição,

bem como o imediato cumprimento da pena, que no acórdão restou aplicada em regime semiaberto, inclusive mais gravoso que a sentença inicial, que era em meio aberto (Corte IDH, 2024, par. 77, p. 24). Por tal motivo, o acusado interpôs um *habeas corpus* e conseguiu a correção da execução da pena em meio aberto (Corte IDH, 2024, par. 78-79, p. 25). Em seguida, a defesa do acusado interpôs o recurso de revisão criminal, no qual o Tribunal de Justiça de São Paulo reconheceu, ao final, que não houve crime por ausência de provas (Corte IDH, 2024, par. 80, p. 25). Some-se, que não houve qualquer informação do cumprimento efetivo da ordem de prisão em nenhum momento do trâmite processual, o que reforça a construção popular de impunidade perante a lei e dois pesos e duas medidas no julgamento judicial.

Assim, no transcorrer de mais de 20 anos de impunidade, configurou-se tanto o racismo institucional por ação (denegação do racismo discriminatório por cor de pele) quanto por omissão (falta de diligência devida no trâmite processual). Soma-se a isso a ausência de qualquer reparação às vítimas ou restituição dos direitos violados, conforme destacado pela Comissão Interamericana (Corte IDH, 2024, par. 88, p. 27). Diante deste quadro, a Corte IDH declarou o Estado brasileiro responsável por violação dos artigos 8.1 (garantias judiciais) e 25.1 (proteção judicial), em relação aos artigos 1.1 (obrigação de prevenir discriminação), 24 (igualdade) e 26 (direito ao trabalho) da Convenção Americana (Corte IDH, 2024, par. 142, p. 44).

Na sentença, a Corte IDH reafirmou sua jurisprudência ao destacar que a obrigação de investigar, julgar e sancionar condutas discriminatórias no caso em análise é reforçada, especialmente por envolver categorias protegidas como raça, cor e gênero (art. 1.1) (Corte IDH, 2024, par. 118-119, p. 37). Ressalta-se que a vítima

não deve carregar sozinha o ônus da prova, cabendo ao Estado a coleta de evidências, a realização de pesquisas comparativas e a reunião de testemunhos relevantes, sobretudo quando há fortes indícios de discriminação (Corte IDH, 2024, par. 78-79, p. 25). Nesse contexto, a sentença enfatiza que, em casos envolvendo empresas privadas, a prova frequentemente está sob controle da própria empresa, representando uma barreira significativa ao acesso à justiça (Corte IDH, 2024, par. 121, p. 38). Assim, as autoridades falharam na coleta dessas provas, ignorando elementos cruciais e privilegiando testemunhos favoráveis à empresa (Corte IDH, 2024, par. 130, pp. 40-41), o que contribuiu para a revitimização das vítimas. Além disso, o MP não recorreu da decisão absolutória de primeira instância (Corte IDH, 2024, par. 132, p. 41), transferindo às vítimas e seus representantes a responsabilidade de construir o recurso. Soma-se a isso a ausência de notificação prévia ao Ministério Público do Trabalho (Corte IDH, 2024, par. 136, p. 42), que poderia exercer fiscalização sobre a empresa, configurando mais uma falha grave na diligência estatal.

Por isso, essas falhas sistemáticas foram formalmente reconhecidas pela Corte IDH, conforme relatado, ao concluir que o Brasil não cumpriu sua obrigação de diligência reforçada para proteger os direitos à igualdade e à não discriminação (Corte IDH, 2024, par. 142, p. 44). Essa condenação, portanto, representa uma importante fissura no sistema colonial, ao evidenciar as omissões institucionais que mantêm o racismo institucional e estrutural. Ademais, a sentença destaca a necessidade urgente de reparações concretas e de mudanças institucionais, reafirmando a importância de transformar os princípios jurídicos em práticas efetivas que garantam justiça às vítimas.

PROJETO DE VIDA E DIÁLOGOS PARA UMA REPARAÇÃO DECOLONIAL

Segundo a jurisprudência assentada da Corte IDH, o projeto de vida pode ser compreendido como a possibilidade de realização integral de cada pessoa (Corte IDH, 2024, par. 143, p. 44). Nesse sentido, a Corte vislumbra seu alcance concretamente no seguinte espectro:

A Corte entendeu que o projeto de vida inclui a realização integral de cada pessoa e se expressa, conforme o caso, em suas expectativas e opções de desenvolvimento pessoal, familiar e profissional, em consideração a suas circunstâncias, suas potencialidades, suas aspirações, suas aptidões e sua vocação. Tudo isso permite que a pessoa estabeleça, de maneira razoável, determinadas perspectivas ou opções para o futuro e tente alcançá-las, desse modo configurando fatores que, conforme o caso, dão sentido à própria existência, à própria vida de cada ser humano. *Cf. Caso Loayza Tamayo Vs. Peru. Reparaciones e Custas.* Sentença de 27 de novembro de 1998. Série C Nº. 42, par. 147 a 149; e *Caso Pérez Lucas e outros Vs. Guatemala. Mérito, Reparaciones e Custas.* Sentença de 4 de setembro de 2024. Série C Nº. 536, par. 181 (Corte IDH, 2024, p. 44, nota n.197).

Partindo desse entendimento, a sentença do Caso *Dos Santos Nascimento e Ferreira Gomes vs. Brasil* reconhece que o direito ao trabalho e ao projeto de vida foi gravemente violado (Corte IDH, 2024, par. 144, p. 45). Nesse sentido, ambas vítimas relataram que foram forçadas a aceitar empregos informais, como jardinagem e serviço doméstico, em resposta à discriminação institucional que negou suas qualificações educacionais e profissionais (Corte IDH, 2024, par. 148-151, pp. 45-46). Essa precarização afetou suas expectativas de vida e aspirações, impactando a autoestima, a

segurança e a realização individual, sob a lógica de uma autodeterminação impedida.

Some-se a isso, o fato de que a justiça nacional também falhou no reconhecimento do valor existencial do trabalho, em especial no caso das mulheres negras, como elas, que possuem os piores indicadores de rendimentos ao mesmo tempo que exercem a chefia dos lares de mais da metade da população (PNUD, 2024). Isto pode ser observado na ausência de diligência devida reforçada para apuração dos fatos discriminatórios, como também na não fixação de qualquer medida reparatória a favor das vítimas, novamente, negando os efeitos imediatos e de longo prazo da situação racista denunciada.

Nessa conjuntura, outra dimensão pouco abordada, mas presente no caso, é o direito ao cuidado e ao autocuidado direcionado às mulheres negras. Neste ponto, verifica-se que ele foi negado pelo sistema judicial ao recusar-se a agir com diligência e efetividade diante de um crime de discriminação racial. Diante desse panorama, Rosa Campoalegre Septien defende

O direito ao cuidado e ao autocuidado com base no acesso à justiça e à igualdade de oportunidades de desenvolvimento, de não apenas sermos as principais provedoras de cuidados no mundo de hoje; a que nossos corpos não sejam hipersexualizados em todas as mídias.”¹⁰⁶ (Campoalegre Septien, 2024, p. 154).

Com isso, ela introduz uma dimensão subjetiva, corporal e de gênero, que considera a posição histórica de cuidadoras legado

¹⁰⁶ Texto originalmente escrito em espanhol. Tradução livre da autora ao português.

às mulheres negras e a falta de amparo estatal de também serem cuidadas.

Partindo desse pressuposto, recentemente, a Corte IDH se pronunciou por meio da Opinião Consultiva n.º 31/2025, solicitada pela Argentina, sobre o conteúdo e alcance do direito ao cuidado e sua inter-relação com outros direitos. Ao analisar os diversos instrumentos internacionais de direitos humanos de alcance universal, como, por exemplo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a CEDAW e o PIDESC, e também no âmbito regional americano, africano e europeu; a Corte reconheceu o cuidado como elemento essencial para a efetivação dos direitos humanos, especialmente no que diz respeito ao bem-estar de grupos vulneráveis, como crianças, idosos, pessoas com deficiência, mulheres grávidas, entre outros (Corte IDH, 2025b, pp. 20-33). Além disso, ela também constatou sobrecarga desproporcional das tarefas de cuidados que recaem sobre as mulheres, afetando o exercício de seus próprios direitos (Corte IDH, 2025b, par. 99, p. 35). Por isso, reforçou a necessidade de os Estados adotarem medidas para redistribuir de forma mais equitativa as responsabilidades de cuidado e criar sistemas de apoio que garantam tanto a proteção de quem recebe cuidado quanto condições dignas para quem o presta (Corte IDH, 2025b, par. 99, pp. 35-36).

Nessa perspectiva, a Corte IDH confirmou o direito ao cuidado como autônomo e derivado da interpretação conjunta dos artigos 1.1, 4, 5, 7, 11, 17, 19, 24 e 26 da Convenção Americana, assim fixando seu alcance:

O Tribunal considera que o direito autônomo ao cuidado inclui o direito de toda pessoa dispor do tempo, espaço e recursos necessários para proporcionar, receber ou obter

condições que garantam seu bem-estar integral e lhe permitam desenvolver livremente seu projeto de vida, de acordo com suas capacidades e fase da vida. Nessa lógica, a finalidade do cuidado não é apenas a subsistência das pessoas cuidadas e daqueles de quem cuidam, mas também a realização e o alcance de seu projeto de vida, reforçando a autonomia pessoal e a inclusão na comunidade por meio do trabalho de cuidado. (Corte IDH, 2025b, par. 152, p. 41).¹⁰⁷

Seguindo esse conceito, a Corte IDH destacou três dimensões-chaves para compreensão do direito ao cuidado: ser cuidado, cuidar e autocuidado. O direito a ser cuidado garante que pessoas em situação de dependência recebam atenção adequada, suficiente e de qualidade para viver com dignidade, respeitando sua autonomia, intimidade e participação nas decisões que lhes afetam, sem discriminação (Corte IDH, 2025b, par. 116, p. 42). Já o direito de cuidar assegura que quem presta cuidados, remunerados ou não, possa fazê-lo em condições dignas, sem violência, assédio ou discriminação, com conciliação entre vida laboral e responsabilidades familiares, e com acesso à saúde, trabalho e proteção social (Corte IDH, 2025b, par. 117, p. 43). Por fim, o autocuidado reconhece que tanto quem cuida quanto quem é cuidado têm o direito de zelar pelo próprio bem-estar físico, mental, emocional, espiritual e cultural (Corte IDH, 2025b, par. 118, p. 43).

Essas três dimensões podem ser identificadas no *Caso Dos Santos Nascimento e Ferreira Gomes*, primeiramente, no direito ao cuidar, já que obriga ao Estado garantir o exercício dessas atividades sem discriminação e com pleno respeito a seus direitos

¹⁰⁷ Texto original em espanhol. Ainda não se encontra disponível a tradução oficial do órgão ao português. Assim, o texto aqui aportado foi traduzido livremente pela autora.

humanos, incluindo a conciliação entre vida laboral e responsabilidades familiares, além do acesso à saúde, ao trabalho e à seguridade social. Segundo, também impõe ao Estado a obrigação de prevenir e sancionar qualquer forma de violência, assédio ou discriminação associada às responsabilidades de cuidado, inclusive no ambiente laboral, e de garantir igualdade de condições com outros trabalhadores. Já sob aspecto do autocuidado, verifica-se que ela se conecta ao projeto de vida, porque a Corte reconhece que condições dignas e livres de discriminação para quem cuida permitem que essas pessoas planejem e desenvolvam plenamente sua trajetória pessoal e profissional, sem que o cuidado, muitas vezes marcado por desigualdades de gênero e raça, limite suas oportunidades de desenvolvimento.

Desse modo, em termos gerais, o direito ao cuidado está diretamente ligado à capacidade de desenvolver plenamente seu projeto de vida de maneira autônoma. O projeto de vida, enquanto expressão do direito de autodeterminação, encontra amparo substantivo nos direitos econômicos, sociais e culturais. Ou seja, ambos são direitos reconhecidos como autônomos, mas profundamente implicados na realização um do outro, de modo que não podem ser realizados separadamente. Ademais, o direito ao cuidado e ao projeto de vida podem ser compreendidos de forma mais ampla como reparação, pois requer que o Estado devolva ao seu cidadão condições plenas de realização em contrapartida ao processo de expropriação forjado pelas estruturas do colonialismo, da escravidão e do capitalismo.

Em termos de reparação, a sentença interamericana buscou recompor de maneira integral as violações cometidas em face das vítimas, fixando medidas de diversas ordens: a) a obrigação do

Estado em combater a impunidade por todos os meios possíveis, compreendendo que ela corrobora para a repetição contumaz de violações de direitos humanos; b) deixou de reabrir a apreciação do caso a nível nacional, no sentido de dar cumprimento à sentença penal condenatória, em decorrência da morte do autor dos fatos; c) medidas de reabilitação, como tratamento psicológico ou psiquiátrico às vítimas; d) medidas de satisfação, com a determinação de publicação da sentença, ato público de reconhecimento de responsabilidade internacional e de desculpas pública; e) garantias de não repetição, através, e.1) da adoção de protocolos de investigação e julgamento para delitos de racismo; e.2) programas de capacitação sobre discriminação racial ao poder judiciário e ao MP; e.3) adoção da medida de notificação de ofício ao Ministério Público do Trabalho acerca de supostos casos de discriminação racial no espaço laboral; e.4) obrigação de todas as instâncias e órgãos estatais de exercer o controle de convencionalidade no exercício do seu mister; e.5) coleta de dados e cifras em matéria de acesso à justiça com desagregação de dados de raça, cor e gênero; e.6) medidas legislativas, administrativas, de política pública ou outra que se mostre adequada para prevenir a discriminação em procesos de contratação de pessoal; f) indenizações compensatórias, por meio do pagamento de USD\$ 50.000,00 a cada vítima a título de dano imaterial; e o pagamento de USD\$ 15.000,00 a título de custas e gastos, a ser dividido entre os advogados das vítimas (Corte IDH, 2024, pp. 48-58).

Como se observa, as medidas fixadas pela Corte IDH articulam o direito ao trabalho e à dignidade com políticas públicas de maneira individual e coletiva com foco na transformação imediata (no caso concreto). Contudo, em uma leitura mais

profunda, ela deixa de indicar meios que desmantelem as estruturas mais arraigadas do sistema racial colonial ainda vigente no Brasil, ou seja, uma transformação estrutural (não atingida). Nesse sentido, as medidas de aspecto coletivo de suas sentenças, no geral, acabam tendo seu cumprimento postergado por anos pelo governo nacional, conforme se verifica no *Painel de Monitoramento das Decisões da Corte IDH em relação ao Brasil*, disponibilizado pelo Conselho Nacional de Justiça - CNJ (CNJ, n.p., n.d.); bem como políticas públicas de baixa eficácia.

Não se pode esquecer que o racismo não é um resíduo histórico, mas uma estrutura ativa que conecta passado e presente (Cottias, 2024, p. 7). As políticas públicas, assim como as decisões judiciais nacionais afrontadas no caso em análise, não respondem à exigência de justiça e igualdade, e por isso reforçam os pedidos de reparação no plano internacional, como se vê na sentença da Corte IDH (Cottias, 2024, p. 7). Na visão de Cottias (2024, p. 7), isso ocorre porque a eficácia do fim da escravidão continua sendo uma interrogante até os dias de hoje.

Dessa maneira, refletindo sobre possibilidades mais amplas de reparação histórica decorrentes da escravidão, do colonialismo e do racismo estrutural, verifica-se uma crescente formalização de políticas que buscam afrontá-las a nível regional e global, do qual destacam-se três modelos: o Plano de Reparação de 10 Pontos da Comunidade do Caribe - CARICOM, o Ano das Reparações da União Africana (2025) e a Segunda Década Internacional para Pessoas Afrodescendentes da ONU (2025–2034).

O modelo da CARICOM, pioneiro (iniciou-se em 2013) e regional, apresenta um *Plano de 10 pontos* que articula medidas concretas como pedido formal de desculpas, financiamento para repatriação voluntária à África, cancelamento da dívida

internacional e apoio no pagamento da dívida interna, compensação monetária, investimentos em saúde e educação, bem como psicoterapia coletiva de reabilitação do trauma transferido, colocando o foco nos danos socioeconômicos e culturais deixados pela escravidão nas sociedades caribenhas (Caricom Reparations Commission, n.d., n.p.). Eles partem da identificação de que as comunidades indígenas e afrodescendentes foram vítimas de crimes contra a humanidade (genocídio, escravidão, tráfico de escravos e *apartheid* racial) e tem direito à justiça reparadora em face daqueles que cometeram esses crimes e se enriqueceram com seu produto (Caricom Reparations Commission, n.d., n.p.).

A União Africana (UA), por sua vez, adota em 2025 um marco político continental com o lema “*Justiça para os africanos e afrodescendentes por meio das reparações*”, centrado na construção institucional de longo prazo, como o Comitê de Peritos, o Fundo de Reparções da África e centros de conhecimento sobre justiça racial (African Union, 2025, n.p.). Diferente do modelo caribenho, a UA enfatiza o fortalecimento da capacidade estatal e diplomática para integrar as reparações às políticas públicas de desenvolvimento, articulando-se com a diáspora africana e entidades como a CARICOM, promovendo *advocacy* e engajamento multissetorial (African Union, 2025, n.p.).

Já as Nações Unidas, com sua *Segunda Década Internacional para Afrodescendentes*, atua em um nível global e normativo, buscando garantir os direitos humanos e o desenvolvimento dos afrodescendentes por meio da continuidade e atualização de um programa internacional de atividades (Nações Unidas Brasil, 2024, n.p.). Seu foco está na coordenação entre Estados-membros, financiamento sustentável, avaliações periódicas e visibilidade

política, funcionando como uma plataforma de monitoramento e pressão diplomática (Nações Unidas Brasil, 2024, n.p.).

Assim, verifica-se que os três modelos são complementares; o CARICOM como proposta de reparação direta, a UA como estrutura afrocentrada de institucionalização política, e a ONU como marco normativo global de reconhecimento e justiça. Sua atuação concertada formaria um modelo híbrido de reparações civis, entre o individual e o coletivo, o econômico e o simbólico, que poderia gerar um impacto real e duradouro.

A nível nacional o Estado brasileiro necessita promover articulação da reparação de maneira integral e coletiva, para que seja assimilada pela sociedade. Do contrário, não geram impacto, tampouco desmantelam as implicações do racismo estrutural. Um exemplo disso é a pesquisa de opinião realizada em 2024 pelo Observatório Político e Eleitoral (OPEL), iniciativa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no qual se identificou que a população brasileira reconhece o racismo, mas rejeitam ações afirmativas de reparação (BRASILEIROS..., 2024, n.p.). Nela se observa a contradição entre o reconhecimento e desconhecimento institucional (leia-se as instituições quanto formas sociais refletidas), pois, embora exista uma ampla consciência pública de que o racismo é um problema real no Brasil, uma parte significativa da população se opõe a políticas de ação afirmativa, como cotas raciais. Essa resistência revela uma contradição fundamental: reconhece-se o problema individualmente, mas nega-se qualquer medida estruturante para enfrentá-lo. Essa dinâmica reforça a colonialidade do poder, pois o racismo público é admitido, mas a transformação institucional, a reparação ou igualdade efetiva, é rejeitada, preservando o *status quo*.

Assim, somente a partir de uma ação reparadora ampla, antirracista e decolonial será possível construir uma sociedade que verdadeiramente não pratique ações como as vivenciadas por Neusa e Gisele. Por sua vez, essa reparação só será efetivamente integral se for individual e coletiva (de duplo vínculo); é preciso combiná-la em medidas individuais (indenizações, reabilitação, satisfação) e coletivas (políticas públicas estruturantes, programas educativos, mudanças legislativas e fundos orçamentários), articuladas por um plano de implementação nacional com prazos, indicadores e mecanismos de monitoramento, incluindo instâncias de acompanhamento como a Unidade de Monitoramento do CNJ, e participação efetiva das comunidades afetadas. Esse modelo híbrido pode ser observado como resultado da combinação dos modelos reparatórios citados - CARICOM, UA, ONU-, para estruturar uma sociedade antirracista.

Somente assim será possível garantir o projeto de vida de várias outras mulheres negras, no Brasil, em África e demais países da diáspora africana. Por isso, nesse horizonte de reconstrução histórica e reparação estrutural, é fundamental incorporar as contribuições teóricas e políticas dos feminismos negros, que formulam um contradiscurso potente contra as lógicas coloniais e racistas ainda presentes. Como sintetiza Rosa Campoalegre,

Denunciar a história desta parte do mundo como uma história de genocídio, uma história de colonialismo, e transformá-la em um contradiscurso, uma poderosa arma contra-hegemônica, é uma das contribuições dos feminismos negros. Não se pode discutir a história desta região estratégica do mundo sem compreender o que contribuímos e por quê. A principal contribuição é gerar esse contradiscurso, revelar um caminho distinto para o

colonialismo e a colonialidade, com foco na equidade racial e de gênero. (Campoalegre Septien, 2024, p. 156).¹⁰⁸

CONCLUSÃO

O poder de dizer o que é ou não racismo na sociedade é o maior exemplo da colonialidade do poder no Judiciário. Apesar de avanços proporcionados pelos novos arranjos sociais, frutos dos movimentos sociais desenvolvidos historicamente pelos grupos racializados e contra-majoritários, logrou-se apenas tipificar o racismo como crime. No entanto, ainda não se conseguiu desmontar a própria estrutura colonial do Judiciário, tampouco garantir que os magistrados o apliquem a partir de uma perspectiva decolonial.

A análise do caso demonstrou que o racismo e o colonialismo permanecem institucionalizados. O uso da prescrição, a lentidão processual e a negação da reparação plena refletem essa lógica de invisibilização racial herdada da colonialidade, onde a inércia institucional é usada como forma de perpetuar essas desigualdades. Por isso, as possibilidades apontadas nos últimos anos têm sido insuficientes. Não basta ampliar a representatividade negra no Judiciário e no Ministério Público, tampouco incorporar suas cosmovisões dentro dos limites estreitos impostos pelo modelo colonial vigente. É preciso transformar o próprio modo de fazer justiça, assentando-o em novas bases epistemológicas e institucionais.

Não se pode perder de vista que as formas de penalização, encarceramento, os códigos e ritos foram herdados do sistema colonial, que pouco ou nada mudaram. Além disso, o colonialismo não é apenas estrutura de poder, ele também é a espetacularização da impunidade ao decidir quem pode exercer o poder, e quem deve

¹⁰⁸ Texto original em espanhol. Tradução livre da autora ao português.

ser subalternizado por ele. Assim, o que tem havido são tensionamentos desde dentro dessas próprias estruturas coloniais para se fazer justiça, como acionamento da Corte IDH para reparar as violações nacionais. Esta, por ter aplicações mais progressistas, provocam com sua sentença uma fissura nesse edifício colonial. A sua eficácia concreta, contudo, dependerá do grau em que for implementada e da sua capacidade real de alterar a realidade posta.

Em outro giro, a efetivação da justiça em contextos pós-coloniais exige reconhecer o racismo institucionalizado e o colonialismo como pilares ainda ativos e adotar modos de justiça alinhados às epistemologias locais. Nesta linha, cito as experiências de justiça restaurativa não colonizada, como analisei no caso das mulheres Samburu no Quênia¹⁰⁹, e em minhas críticas ao modelo brasileiro¹¹⁰, que revelam caminhos possíveis para romper a lógica punitiva herdada do sistema colonial e construir práticas realmente inclusivas, participativas e transformadoras. Assim, a sentença da Corte IDH não é solução por si só, mas um ponto de partida para uma mudança mais ampla.

REFERÊNCIAS

AFRICAN UNION. *AU Theme of the Year 2025* | *African Union*. 15 fev. 2025. Disponível em:

¹⁰⁹ SOUSA, Laís Cristina Neiva de. Que justiça você quer construir para si e para sua aldeia? Uma travessia a partir das mulheres Samburu. *Revista Minerva Universitária*, jul. 2025. Disponível em: <https://www.revistaminerva.pt/que-justica-quer-construir-para-sua-aldeia-o-caso-das-mulheres-samburu/>. Acesso em: 11 ago. 2025.

¹¹⁰ SOUSA, Laís Cristina Neiva de. Um diálogo entre Direitos Humanos, Justiça Restaurativa e Hermenêutica Filosófica: os círculos restaurativos como vivência da linguagem na perspectiva gadameriana. *Revista do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro*, v. 1, n. 91, p. 93-119, jan./mar. 2024. Disponível em: <https://www.mprj.mp.br/servicos/revista-do-mp/revista-91>. Acesso em: 13 ago. 2025.

https://au.int/en/theme/2025?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc . Acesso em: 14 ago. 2025.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Acórdão*. HC nº 929002 / AL (2024/0256174-0). 4 fev. 2025. Disponível em: https://processo.stj.jus.br/processo/julgamento/electronico/documento/mediado/?documento_tipo=5&documento_sequencial=294047470®istro_numero=202402561740&peticao_numero=&publicacao_data=20250210&formato=PDF. Acesso em: 13 ago. 2025.

BRASILEIROS reconhecem racismo, mas rejeitam ações afirmativas, diz pesquisa. 6 dez. 2024. 1 vídeo (3 min 15 s). Publicado pelo canal Jornalismo TV Cultura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4Uv1GKx5bDA>. Acesso em: 11 ago. 2025.

CAMPOALEGRE SEPTIEN, Rosa. Desafios de los pueblos afrodescendientes en clave afrofeminista decolonial. In: CAMPOALEGRE SEPTIEN, Rosa. *Antirracismo: enfoques, tensiones y alternativas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2024. p. 141-158.

CARICOM REPARATIONS COMMISSION. *10-Point Reparation Plan - Caribbean Reparations Commission*. Disponível em: <https://caricomreparations.org/caricom/caricoms-10-point-reparation-plan/>. Acesso em: 11 ago. 2025.

CNJ. *Painéis UMF/CNJ - Portal CNJ*. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/poder-judiciario/relacoes-internacionais/monitoramento-e-fiscalizacao-das-decisoes-da-corte-idh/paineis-umf-cnj/>. Acesso em: 13 ago. 2025.

COTTIAS, Myriam. Del reconocimiento político a las peticiones de justicia. *El Correo de la UNESCO: Esclavitud, una memoria viva*, n. 3, p. 5-7, jul./sept. 2024. Disponível

em: <https://courier.unesco.org/es/articles/esclavitud-una-memoria-viva>. Acesso em: 13 ago. 2025.

CORTE IDH. *Brasil es responsable por falta de debida diligencia reforzada en la investigación de hechos de discriminación racial en contra de dos trabajadoras afrodescendientes*. Costa Rica: Comunicado de Prensa, 2025a. 3 p. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/cp_12_2025.pdf. Acesso em: 13 ago. 2025.

CORTE IDH. Opinión Consultiva OC- n.º 31. El Contenido y el alcance del Derecho al Cuidado y su interrelación con otros derechos (Interpretación y alcance de los artículos 1.1, 2, 4, 17, 19, 24, 26 y 29 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos; 34 y 45 de la Carta de la Organización de los Estados Americanos; I, II, VI, XI, XII, XIV, XV, XVI, XXX y XXXV de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre; 7, 8 y 9 de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer; 1, 2, 3, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 17 y 18 del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; 6, 9, 12 y 19 de la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores, y III de la Convención Interamericana para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra las Personas con Discapacidad). 12 jun. 2025b. *Serie A*. Disponível em: <https://jurisprudencia.corteidh.or.cr/es/vid/1088056961>. Acesso em: 13 ago. 2025

CORTE IDH. Sentença n.º 539. Caso Dos Santos Nascimento y Ferreira Gomes Vs. Brasil. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. 7 out. 2024. *Serie C*. Disponível em: <https://jurisprudencia.corteidh.or.cr/es/vid/1056080770>. Acesso em: 13 ago. 2025.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

JORNAL DA CULTURA. *Brasileiros reconhecem racismo, mas negam ser racistas*. 27 jul. 2023. Disponível em: https://cultura.uol.com.br/noticias/dw/66369198_brasileiros-reconhecem-racismo-mas-negam-ser-racistas.html. Acesso em: 13 ago. 2025

PNUD, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. *Relatório especial 2023 [livro eletrônico]: 25 anos: desenvolvimento humano no Brasil: Construir caminhos, pactuando novos horizontes*. Brasília: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, 2024. 75 p. Disponível em: <https://www.undp.org/pt/brazil/publications/relatorio-especial-2023-25-anos-desenvolvimento-humano-no-brasil>. Acesso em: 13 ago. 2025.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* / Aníbal Quijano. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020. 958 p.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 477 p.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis: Vozes, 2023. 201 p.

SOUSA, Laís Cristina Neiva de. Que justiça você quer construir para si e para sua aldeia? Uma travessia a partir das mulheres Samburu. *Revista Minerva Universitária*, jul. 2025. Disponível em: <https://www.revistaminerva.pt/que-justica-quer-construir-para-sua-aldeia-o-caso-das-mulheres-samburu/>. Acesso em: 11 ago. 2025.

SOUSA, Laís Cristina Neiva de. Um diálogo entre Direitos Humanos, Justiça Restaurativa e Hermenêutica Filosófica: os círculos restaurativos como vivência da linguagem na perspectiva gadameriana. *Revista do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro*, v. 1, n. 91, p. 93-119, jan./mar. 2024. Disponível em: <https://www.mprj.mp.br/servicos/revista-do-mp/revista-91>. Acesso em: 13 ago. 2025.

WADE, Peter. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito - Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2000. 172 p.

A PRESENÇA ESCRAVIZADA NAS TRIPULAÇÕES DE NAVIOS NEGREIROS

*Douglas Santana Ribeiro*¹¹¹

*Andre Luis de Souza Prado Martins*¹¹²

INTRODUÇÃO

O tráfico transatlântico se tornou nos últimos anos um dos assuntos mais explorados por historiadores interessados na compreensão da diáspora que separou mais de 12,5 milhões de almas de seu lugar de origem com o destino à escravidão. No contexto de um comércio com mobilização global, foram alteradas as percepções dos antigos conceitos de escravidão na África e o negro escravizado passou a ser percebido como uma mercadoria e propriedade pelos olhares dos traficantes e das sociedades coloniais europeias e americanas, sua clientela, sendo até mesmo tratados na documentação como “peças”, o que gerou a ideia da qual conhecemos por “escravidão moderna”. Este comércio humano demandava especialização para cuidados com a “carga” e habilidade para a sua comercialização nos mercados de destino. No entanto, as viagens, quase sempre turbulentas, marcadas pela sobrevivência contra a própria natureza, doenças, motins e até mesmo a fome, as tripulações dos negreiros (nome dado às embarcações utilizadas para o tráfico) também precisavam ter cuidado com as revoltas dos cativos, que poderiam ser catastróficas para toda a operação, sendo assim, a presença de africanos que dominavam a língua dos grupos escravizados era algo desejável

¹¹¹ UFES – *dsribeiro.archivo@gmail.com*

¹¹² UFES – *andre.s.martins@edu.ufes.br*

para que os oficiais pudessem prever possíveis revoltas ou problemas e manter o controle da embarcação. Para além, conforme Jaime Rodrigues (1999; p.25) um africano compondo a tripulação poderia servir também para uma rede de solidariedade para com os cativos contra o tratamento dos demais membros da tripulação. Outro problema encontrado pelo empreendimento marítimo é a falta de contingente para preencher as tripulações dos navios, o que acabava por ocorrer em muitas ocasiões de forma compulsória, já que devido aos grandes riscos e os baixos soldos afastavam os homens do trabalho embarcado. Neste contexto há uma crescente demanda por tripulações escravizadas, ou “escravos marinheiros”, que ao aprenderem o ofício se tornavam muito valiosos para os homens envolvidos com transações comerciais marítimas, entre elas o próprio tráfico de escravizados.

Testemunhos de viajantes e documentos da AHI também evidenciam a presença de africanos entre os homens das tripulações, por vezes tratados com discriminação e crueldade e por vezes em posição de castigar moços e grumetes desobedientes, algo que fazia parte da cultura marítima compartilhada pelos marinheiros.

No contexto das dinâmicas da cultura marítima, podemos fazer a reflexão de que o brutal tráfico de escravizados contou com diversos tipos de violência, entre elas a participação dos próprios cativos, que recrutados compulsoriamente, se viam em situação de cuidar da “carga”, que muitas vezes poderiam ser seus próprios conterrâneos, em outras, grupos inimigos, o que provavelmente os motivava a ser uma força repressora, crucial para manter a ordem dos oficiais sobre o navio contra as possíveis revoltas.

Apesar da vasta produção historiográfica sobre a escravidão e a diáspora africana, ainda há distorções na compreensão das

dinâmicas internas que compunham esse sistema, especialmente no que diz respeito à participação dos próprios africanos no tráfico e nas tripulações dos navios negreiros, tais distorções vem por decorrência de obras revisionistas que utilizam o argumento de que se os próprios africanos operavam ativamente o tráfico, e então por consequência, não haveriam vítimas da história (Neto, 2020; p.23). Este argumento é uma forma de minimizar os efeitos cruéis da escravidão, perpetuar discursos racistas e ignorar as diversidades culturais e étnicas presentes na costa ocidental africana, tal como os conflitos entre essas sociedades, que foram fomentados pelos portugueses intencionalmente para a “produção” de escravos provenientes das prisões das guerras que se intensificaram. Infelizmente há poucas fontes que contam as perspectivas africanas do tráfico e que podem derrubar esses argumentos, mas há algumas valiosas, como o testemunho de Olaudah Equiano (1745-1797), publicado em sua biografia em Londres no ano de 1789, que se tornaria um best-seller nos anos posteriores e motivaria várias ações abolicionistas. Naquela publicação, Equiano nos daria sua percepção ao primeiro contato com um navio negroiro:

Quando percorri o navio com os olhos e vi uma grande fornalha de cobre fervendo e muitas pessoas negras com diferentes descrições acorrentadas juntas, cada uma com seu semblante expressando desânimo e tristeza, não mais duvidei do meu destino e, bastante dominado pelo horror e pela aflição, fiquei sem ação no convés e desmaiei. Quando despertei, havia pessoas negras ao meu redor, que acho que eram algumas das que me levaram a bordo e tinham recebido o pagamento delas; conversavam comigo para me animar, porém em vão. Perguntei se não seria devorado por aqueles homens brancos com aparência horrível, com seus rostos vermelhos e cabelos soltos e eles me disseram que não. Um membro da tripulação me trouxe um pouco de bebida

alcoólica em um cálice de vinho mas, com medo dele, não peguei o cálice de sua mão. Então, um dos negros o tomou dele, me deu e bebi um pouco mas, em vez de me reanimar, como pensaram, me lançou na consternação mais profunda com o sentimento estranho que produziu, já que eu nunca tinha bebido uma bebida alcoólica antes. Depois disso, os negros que me trouxeram a bordo saíram e me deixaram abandonado ao desespero. [...] Pouco tempo depois, entre os pobres homens acorrentados, identifiquei alguns da minha própria nação, o que, de certa forma, aliviou as minhas angústias (Moore; 2020; p.80-82).

Neste trecho, o jovem Equiano ilustra o que pode ter sido o motivo de terror para muitos africanos em situação parecida, mais além, nessa horrorizante memória podemos observar também que se tratam de escravizados provenientes de diferentes grupos, pois Equiano não reconhece os homens que o levaram à bordo do negreiro, sendo para ele, estranhos, tratando-se talvez de membros de algum grupo ou elite dominante que o venderam para o tráfico, tão pouco reconhece a maioria das pessoas a serem traficadas, as mencionando por “pessoas negras de diferentes descrições”, ou seja, nenhuma delas fazia parte da comunidade em que estava inserido e nem pareciam pertencer a mesma etnia, e em meio aqueles grupos distintos, o jovem identifica, segundo suas palavras “homens de minha própria nação”, dito isto é inegável a pluralidade de identidades entre os vitimados pelo tráfico.

Os argumentos revisionistas utilizam de simplificações e “meias verdades” para se apoiar, contudo, tal atuação por parte de elites dominantes africanas existiu, no entanto, longe de se poder dizer que “africanos vendiam seu próprio povo”, devemos discutir e aprofundar este assunto ao trazer luz sobre as sociedades africanas que coexistiam naquele contexto, mas que não funcionavam como um bloco homogêneo como certos discursos revisionistas fazem

parecer, mas que tratavam-se de povos não só com culturas, línguas e crenças distintas, mas que suas divergências também poderiam ocasionar em conflitos, resultando em prisioneiros de guerra que seriam vendidos aos europeus. Desse modo, os povos da costa da África, assim como os do interior do continente, não compartilhavam uma identidade “africana”, pois se viam cada qual conforme a sua própria comunidade, possuindo cada uma a sua história, seu próprio repertório religioso, língua, complexidade política e hierárquica (Macedo, 2015), não sendo lógico o argumento revisionista.

Investigar essa participação das sociedades africanas no tráfico permite ampliar a compreensão da chamada "escravidão moderna", bem como das relações de poder, resistência e solidariedade no interior dos navios negreiros. Além disso, questiona visões simplificadas sobre vítimas e algozes, demonstrando que a lógica do tráfico era sustentada por estruturas complexas que envolviam múltiplos agentes e contextos. A pesquisa se justifica, portanto, pela relevância de revisitar criticamente as fontes documentais e os testemunhos do período para lançar luz sobre as experiências desses marinheiros africanos, suas funções, condições de vida e as ambiguidades que marcavam sua atuação. Com isso, contribui-se não apenas para a historiografia da escravidão, mas também para o debate sobre memória, identidade e legado da diáspora africana no mundo atlântico.

REDE DO TRÁFICO.

A prática da escravatura se trata de um costume que remonta desde a Antiguidade, podendo ser observado em diversas sociedades humanas a ação de tornar por escravos prisioneiros de guerra, devedores, inimigos sequestrados, entre outros, que eram

destinados a servir seus novos senhores locais ou à venda para outros lugares mais distantes através do tráfico. No entanto, para Elikia M'Bokolo (2009; p.209), um historiador congolês, mesmo sendo algo comum a diversas sociedades, em um momento ou outro, eventualmente, nenhum outro continente sofreu de forma tão sistemática e contínua a sangria de população escravizada por um período tão longo de tempo, abrangendo mais de mil anos, onde o tráfico prosperou dos séculos VII ao XIX, podendo ser ainda mais antigo se levarmos em consideração as redes comerciais pelo mar Vermelho e o oceano Índico na África pré-islâmica, onde há possibilidades de trocas de escravizados por mercadorias, contudo, desse período há escassez de dados para permitir inferências significativas. M'Bokolo também ressalta que com a expansão islâmica pelo norte africano, tal tráfico teria se desenvolvido gradativamente através das guerras contra a idolatria e a imposição do *jizya*, um tributo cobrado a não muçulmanos que era constantemente pago com escravos. Desta forma a islamização da África trouxe como uma de suas consequências também a expansão do tráfico de escravizados tanto para as rotas interiores do continente islamizado como também para aquelas com destino a Ásia.

O tráfico de escravizados africanos pelas rotas transaarianas foi percebida pelos portugueses durante a expansão marítima iniciada no século XV, que vendo como uma oportunidade comercial, desviaram suas rotas para o Atlântico, onde tinham mais domínio. Respaldados pela bula *Romanus Pontifex* de 8 de janeiro de 1544, que autorizava ao rei a atacar e conquistar as terras de pagãos e infiéis e reduzi-los à escravidão, inicialmente os escravizados foram obtidos através de ataques a acampamentos tuaregues e aldeias na região do Senegal, muitas vezes contra

pessoas desarmadas e famílias indefesas, posteriormente, ao terem mais contato com as sociedades africanas da costa, seus escravizados passaram a serem adquiridos através de acordos e alianças com elites africanas com interesse na venda de seus prisioneiros de guerra, criminosos condenados ou vítimas de feitiçaria (Boxer, 2002, p. 41), com o tempo, com a construção de colônias como Benguela e Luanda, fortes e o estabelecimento de uma força militar (mesmo que escassa), os portugueses obtiveram mais influência e passaram a penetrar o interior do continente, invadindo e dominando terras, no que obviamente encontraram muita resistência, em especial de africanos bantos, que formaram verdadeiras barreiras para impedi-los. No contexto desta dificuldade imposta pelos bantos, uma das alternativas dos negociantes e traficantes foi a utilização dos pombeiros, nome dado aos agenciadores mestiços de confiança que adentravam o continente disfarçados por um período de um ou dois anos, com a finalidade de comprar cativos dos chefes locais, e quando retornavam, traziam consigo até seiscentos escravizados (Rodrigues, 2022; p. 106-107).

A partir do século XVI, as plantações e os escravizados foram assimilados a um modo de produção agrícola para exportação extremamente rentável, principalmente nas colônias americanas, o que expandia incontrolavelmente a demanda por escravizados provenientes da África. Na intenção de maximizar a fornecimento de cativos destinados ao empreendimento, os europeus se aproveitavam das divergências entre os povos africanos e fomentaram as guerras, a ponto de introduzirem armas de fogo no território africano, e para não limitarem suas fontes, constituíram tratados comerciais com diversos soberanos africanos, deste modo estavam postas as conexões necessárias para prover o tráfico

transatlântico, que transportaria milhões de africanos destinados ao trabalho escravizado.

ESCRAVOS MARINHEIROS.

As cidades costeiras brasileiras tinham seu desenvolvimento econômico ligado ao comércio por meio marítimo, seja a demanda por produtos provenientes da metrópole, do comércio de cabotagem ou o tráfico de escravizados pelo oceano Atlântico, a vinda e a partida das embarcações que traziam e levavam produtos eram essenciais para a subsistência dessas cidades. Especificamente, a escravidão sendo o cerne do modo de produção, a exposição desumana ao trabalho em que os escravizados exerciam por longas horas, os castigos, açoites e as péssimas condições sanitárias provocavam altas taxas de mortalidade, e isso somado a baixa de natalidade em meio aos escravizados fazia com que a demanda por africanos fosse sempre crescente, e para supri-la, era necessário o abastecimento de escravos provenientes da África. Sendo assim, para os habitantes de uma sociedade que dependia de um modo de produção escravista, não poder ter acesso ao escravizado significava uma diminuição gradativa da produção, portanto, dos lucros. Tal demanda por escravos, assim como todas as transações comerciais marítimas, viam-se em risco por consequência da falta de marinheiros para compor as tripulações dos navios, que sem estes era impossível zarpar, então a busca por tripulantes era um empreendimento complicado, já que o ofício, segundo Santos (2024; p.1) sendo um trabalho potencialmente perigoso e os soldos pagos a não oficiais baixíssimos, tornava o emprego além de não atrativo, algo que afastava potenciais marinheiros, pois sabiam que através do Atlântico, em viagens que poderiam durar por meses, enfrentariam perigos naturais, como o mar revolto, as calmarias

dos ventos, ataques de inimigos, além das temidas doenças como o escorbuto, então, para manter o fluxo de trabalho marítimo em uma realidade onde faltava mão de obra para preencher as vagas nas equipagens, recorria-se ao trabalho compulsório ou onde existissem pessoas dispostas ao serviço, o que deu um caráter multiétnico às equipagens, e na falta destes, recorria-se então a tripulações escravizadas, que podem ser observadas nos anúncios de compra e venda de escravos no século XIX e em fontes um pouco mais recuadas no tempo, como o aviso de 7 de janeiro de 1788, que permitia aos senhores de escravos marinhos a aportar nas terras do Brasil e outras colônias portuguesas por falta de “Marinheiros Brancos, e livres”. O contexto deste aviso se dá ao alvará pombalino de 22 de fevereiro de 1776, uma ementa que reconhecia o emprego de marinheiros escravos nos portos americanos e os excluía dos termos e benefícios de um alvará anterior de 1761, que proibia o tráfico dentro das terras do Reino de Portugal e assegurava a liberdade a qualquer escravo que fosse introduzido nessas partes, e com essa ementa, os escravos marinhos que aportassem no reino não se enquadrariam nos benefícios e não seriam libertos, conforme Silva (2019; p. 47) este alvará deveria acalmar os donos dos escravos marinhos e garantir que os mesmos não seriam libertos ao aportar nas terras de domínio português, eliminando qualquer subjetividade de interpretação da lei, e para o cumprimento e efetivação da mesma, se fazia necessário que os escravizados fossem matriculados nas equipagens e seus donos fossem declarados.

Das relações de trabalho envolvendo escravos marinhos, Silva (2019; p. 53) identifica três: a primeira no contexto em que senhores privados, com ligação ou não a sociedade marítima, alugavam seus escravos a marinheiros livres ou oficiais. A segunda

na posse destes escravos por indivíduos que trabalhavam embarcados e a terceira na qual grandes armadores e comerciantes eram proprietários ou locadores.

Estes homens escravizados colocados à serviços das embarcações, desempenhavam várias funções, desde pilotos, marinheiros, canoeiros, mergulhadores, tradutores, camareiros, cozinheiros e grumetes, além dos trabalhos braçais e exerciam também como barbeiros e sangradores.

Edouard Manet, um grande pintor do século XIX, antes de ser reconhecido como tal, seguiu inicialmente a carreira de marinheiro por vontade do pai, embarcando aos 16 anos como aprendiz de guarda marinha no navio mercante *Havre et Guadeloupe*, e comovido pela separação de seus pais e amigos, escreveu-lhes várias cartas, que serviram posteriormente de fonte para compor sua biografia. Em uma dessas cartas escritas por Manet a sua mãe, ao desembarcar no Rio de Janeiro em 05 de fevereiro de 1849, Manet escreve:

[...] a Baía do Rio é encantadora. Está cheia de navios de guerra de tôdas as nações, sendo cercada de montanhas verdes, nas quais vêem-se vivendas aprazíveis. Mal chegamos, fomos rodeados por embarcações do país, tripuladas por negros, que vinham perguntar se queríamos desembarcar (Bento, 1949; p. 83)

A descrição de Manet relata não somente a geografia do Rio, mas a presença de tripulações negras nas equipagens oficiais em serviço possivelmente militar, que vieram os inspecionar ou receber, pois não parecia se tratar de somente uma ação de recepção de “boas vindas”, mas um modo de realizar o reconhecimento das embarcações que chegavam à Província, uma estratégia defensiva,

observada no momento em que Manet escreve “fomos rodeados por embarcações do país”, ou seja, foram cercados por navios oficiais, que embora de forma não violenta, precisaram realizar o reconhecimento no momento em que chegaram.

O biógrafo de Manet, Antônio Bento, ao escrever para a comemoração do centenário da vinda do pintor ao Brasil, também diz que no corpo da tripulação em que Manet estava integrado haviam também quatro grumetes e dois aprendizes que eram tratados e disciplinados através de violência e que [...] o comissário, um negro brutal, dava-lhes surras tremendas por qualquer desobediência, segundo era o uso na marinha[...] (Bento, 1949; p. 15), por essa citação podemos ver um negro, talvez africano ou brasileiro, que não sabemos se forro ou escravizado, ocupando a vaga de comissário e também encarregado de disciplinar os novatos do *Havre et Guadeloupe*, tratando-se de uma tarefa importante, já que a indisciplina, a insubordinação e a desobediência no contexto marítimo poderiam culminar na perda do navio e também na morte de toda a tripulação, além disso, disciplina é o que formava o marinheiro, e no âmbito de um escravo marinheiro disciplinado, o tornava mais valorizado já que a demanda por cativos treinados e preparados para o trabalho marítimo era crescente.

ESCRAVIZADOS À SERVIÇO DE NEGREIROS

A presença relevante de tripulações escravizadas em negreiros também foi notada pelo viajante John Luccock no período que esteve no Brasil no início do século XIX:

Um grande número dos marinheiros empregados nos navios negreiros são, êles próprios, escravos pretos, naturais da África, e embora indo freqüentemente à sua terra, alí não abandonam seus navios. No Rio, não é raro que se mostrem

descontentes e desertem; jãmais, no entanto, ouvi falar se desse coisa semelhante na Costa d'África, achando-me por isso propenso a ver nesse fato uma prova de que essa gente acha que a escravidão no Brasil é preferível à situação primitiva na África. (Luccock; p. 392).

Neste ponto, Luccock evidencia a presença de escravizados negros compondo a tripulação dos tumbeiros, em suas palavras, o historiador Jaime Rodrigues (2022; p.168-169) interpreta que Luccock demonstra preconceito em relação às sociedades africanas, que ao seu ver eram “primitivas” ao ponto dos mesmos evitarem desertar quando eventualmente visitavam a Costa africana. Desse modo, Luccock também parece desconhecer ou ignorar o *modus operandi* da captura de pessoas para serem escravizadas, sendo os portos utilizados geralmente pertencentes às sociedades que os capturaram ou venderam, ou seja, pertencentes a seus inimigos, não possuindo assim garantia alguma de conseguir alcançar seus locais de origem e correndo grande risco em território hostil.

Para além das considerações de Luccock se pensarmos que trabalhar nas embarcações comerciais exigiam habilidades especializadas por parte da tripulação, o caso das tripulações dos tumbeiros exigiam habilidades bem mais específicas, afinal, para transportar pessoas como mercadoria, era necessário saber como armazenar, alimentar e evitar que se revoltassem, se libertassem e tomassem o controle do navio, como podemos observar nas queixas do comerciante Manuel da Silva, em fins do século XVIII, que após uma longa espera para negociar com uma princesa de Cabinda, Manuel adquiriu 271 escravizados, e não muito tempo depois, enfrentou uma rebelião de uma parcela dos negros embarcados, que tomaram posse das armas e o controle do navio.

E ao assumir o controle, estes homens tomaram 60 escravizados e tentaram os vender a um capitão francês nas proximidades (Rodrigues, 2022; p. 231-232) que não aceitou. Sob a recusa, os escravizados retornaram ao navio, enquanto a tripulação de Manuel os vigiava em terra, havendo hostilidades por parte dos escravizados a todos que tentavam se aproximar, e ao amanhecer, Manuel pediu auxílio ao capitão francês, que se aproximou do navio mostrando sua artilharia, mas não conseguiu os intimidar, recebendo, inclusive, de volta as ameaças, contudo, por infelicidade, ao zarparem, a sua inexperiência em conduzir um navio daquele porte os fez encalhar, o que os sujeitou a uma invasão dos locais, que durante a ação teve sua pólvora incendiada, provocando uma explosão, onde sobreviveram somente 72 africanos. Tal atitude, mesmo sendo uma ilustração da resistência africana frente ao tráfico, também demonstra a diversidade entre os grupos escravizados, assim como suas divergências, pois neste caso, mesmo em situação arriscada sob possibilidade de conflito armado, os revoltosos não se interessaram em somar forças com os outros cativos, o que poderia ser uma garantia maior de sucesso da revolta e uma força de combate maior contra os traficantes ou tripulação do navio, mas ao invés disso, pelejaram como puderam e ao ter sucesso, tentaram vender os demais. Isso pode ser explicado se compreendermos esta ação como sendo uma ofensiva a grupos étnicos distintos dos revoltosos ou até mesmo inimigos, não podendo também deixar de citar que os responsáveis pela invasão ao navio antes da tragédia foram os africanos que serviam a um soberano local, ou seja, agentes africanos do tráfico usados como força repressora.

O testemunho de um capitão inglês atuante da costa ocidental africana, Theore Canot, é uma uma prova cabal da necessidade de

se ter alguém que conheça as linguagens dos cativos à bordo, conforme sua experiencia embarcado no *La Estrella*:

Sempre me arrependi de ter deixado Ayudah em minha viagem de retorno sem intérpretes que auxiliassem na comunicação necessária com nossos escravos. Não havia ninguém a bordo que entendesse uma palavra do dialeto deles. Muitas reclamações dos negros, que poderiam ter sido ignoradas sem maiores consequências ou resolvidas de forma satisfatória se tivéssemos compreendido suas línguas vivazes e suas queixas, foram deixadas em silêncio ou abafadas com o chicote. De fato, o chicote era o único emblema da disciplina de *La Estrella*; e, no fim, ele me ensinou a mais triste das lições. Desde o início havia descontentamento evidente entre os escravos. A princípio, procurei agradá-los e acomodá-los com modos gentis; mas apenas o modo de agir não é valorizado por africanos indomados. Poucos dias após nossa partida, um escravo atirou-se ao mar em um acesso de fúria, e outro estrangulou-se durante a noite. Esses dois suicídios, em apenas vinte e quatro horas, causaram grande inquietação entre os oficiais e me levaram a tomar todas as precauções contra uma revolta. (Mayer, 1854; p. 272, tradução nossa)

Canot lamenta não possuir intérpretes no *La Estrella*, e por isso não sendo possível compreender os descontentamentos por parte dos cativos, tendo como consequência a morte de dois homens que para o tráfico significavam “carga”, mas este não seria o menor de seus problemas naquela ocasião como poderemos ver a seguir:

Estávamos no mar havia cerca de três semanas sem novos distúrbios, e havia tanta alegria entre os grupos que tinham permissão para subir ao convés, que meus receios de perigo começaram gradualmente a desaparecer. De repente, porém, em uma tarde clara, uma rajada surgiu de um céu quase sem nuvens; e, quando o apito do contramestre chamou todos

para recolher as velas, houve uma investida simultânea dos escravos confinados contra todas as grades da popa e, em meio à confusão da tempestade que se erguia, eles derrubaram a guarda e invadiram o convés. [...] Cerca de quarenta demônios robustos, gritando e sorrindo com toda a ferocidade selvagem de sua terra natal, estavam agora no convés, armados com ripas de barris d'água quebrados ou pedaços de madeira encontrados no porão. (Mayer, 1854; p. 272, tradução nossa)

Não haver intérpretes também os privaram de perceber que uma grande revolta iria eclodir violentamente, nessa ocasião houveram perdas tanto por parte dos marinheiros, quanto dos cativos, e por fim, a tripulação se viu obrigada a conter a revolta utilizando armas de fogo, o que se concluiu com diversos feridos. Assim como houveram estas ações violentas de resistência quase bem sucedida documentada, diversas outras podem ter ocorrido, mas que se perderam os registros, e por situações como esta, que poderiam ser fatais aos tripulantes das embarcações negreiras é que possuir marinheiros africanos à bordo era interessante para os traficantes, portanto, presença dos marinheiros escravos não se limitou aos navios mercantes e nem ao uso militar, a utilização de suas habilidades também se fez presente no transporte de outros escravizados, a bordo dos tumbeiros, os quais viriam a ser essenciais para o sucesso do tráfico por vários motivos, entre eles a capacidade de tranquilizar os cativos por meio de melhores tratamentos, que eram dispensados pelos demais marinheiros, o que poderia conter possíveis revoltas e também, como a necessidade não suprida do *La Estrella*, como tradutores, podendo espiar as intenções de revoltas antes que elas eclodissem e assim suprimi-las a tempo, além disso, a ocupação por parte de africanos nos ofícios medicinais, como barbeiros e sangradores, mais que

essenciais aos marinheiros que comumente eram acometidos por doenças devido à longa exposição ao trabalho marítimo, eram muito relevantes para tratar as moléstias dos cativos, pois os mesmos não confiavam nos cirurgiões brancos para tal, se sentindo mais seguros com quem mais se identificavam, oferecendo assim menos resistência para serem tratados (Rodrigues, 2022; p. 281-287), deste modo, ter africanos nessas profissões, para o traficante, significava poder preservar a carga humana de forma a reduzir a perda, sendo um modo inteligente de manter sua mercadoria.

Como vimos nos últimos relatos, de fato, não contar com a presença de marinheiros africanos, escravizados ou forros, que compreendem as dinâmicas culturais, total ou parcialmente dos homens e mulheres traficados, poderia ser fatalmente perigoso, no entanto, sendo comum a presença desses marinheiros nas embarcações de modo geral, provavelmente o incidente no *La Estrella* foi em parte, fruto de negligência. Em outra de suas memórias, durante um motim, Canot teve sua vida salva graças ao auxílio de dez “negros de confiança” que estavam a bordo de seu navio, onde desta vez conhecia seu idioma pode se comunicar prontamente para armas estratégias para conter as animosidades (Mayer, 1854; p. 242).

A presença de africanos nas tripulações de navios negreiros deve ser compreendida dentro de um quadro de complexidade e contradição. Longe de serem apenas substitutos ocasionais para a falta de marinheiros europeus, esses homens assumiam funções indispensáveis à própria lógica de funcionamento do tráfico. Como intérpretes, tradutores e conhecedores das culturas africanas, podiam mediar tensões e antecipar revoltas, exercendo um papel que ia além da simples força de trabalho compulsória. Como barbeiros e sangradores eram responsáveis por práticas médicas

que aumentavam a confiança dos cativos e diminuía a resistência a tratamentos, preservando a mercadoria humana e, portanto, garantindo os lucros do comércio. Ao mesmo tempo, esses marinheiros eram utilizados como agentes de repressão, servindo aos interesses dos oficiais para controlar grupos considerados mais propensos à rebelião. Por outro lado, os episódios analisados revelam as ambiguidades e os paradoxos dessa posição. Os casos de Manuel da Silva e do capitão Canot demonstram tanto a potência da resistência africana quanto a fragmentação que a limitava. No primeiro exemplo, a rebelião, apesar de bem-sucedida em certo momento, mostrou como rivalidades étnicas e políticas impediam uma união mais ampla entre os cativos, levando os revoltosos a tentar vender outros africanos em vez de somar forças com eles. Já no segundo, a ausência de intérpretes transformou tensões em suicídios e em uma grande revolta quase vitoriosa, revelando que a incompreensão cultural e linguística era um fator de risco central. Ao mesmo tempo, em outro episódio, Canot atribuiu a própria sobrevivência à fidelidade de africanos de confiança, evidenciando a dependência mútua que se estabelecia entre traficantes e marinheiros escravizados.

A lógica do tráfico não se sustentava apenas pela violência direta ou pela disciplina imposta pelos europeus, mas pela exploração de um equilíbrio precário entre cooperação forçada e repressão. Esse dado, ao mesmo tempo em que questiona a visão revisionista que reduz os africanos a cúmplices do tráfico, ilumina as contradições internas de um sistema que dependia, em grande medida, daqueles que também eram suas vítimas.

Quanto aos números que demonstram o universo de marinheiros escravizados à serviço de embarcações negreiras, podemos utilizar também a análise de Jaime Rodrigues, que

verificou dados de trinta tripulações negreiras entre os anos de 1812 e 1863 em processos julgados na Comissão Mista Anglo-Brasileira do Rio de Janeiro, chegando à conclusão de que nas equipagens dos negreiros cerca de 23% das tripulações eram compostas por africanos, perdendo a primeira posição somente para portugueses, que ocupavam cerca de 53% do total, conforme a tabela a seguir:

TABELA 1 Distribuição das tripulações negreiras por nacionalidade			
Origem/Região	Sub-total	Origem Região	Sub-total
Portugal		África	
Porto	99	Costa da Mina	40
Lisboa	85	Angola	22
Viana	9	Benguela	11
Braga	7	Moçambique	11
Coimbra	7	Cabinda	8
outras regiões ou sem informação	76	Cabo Verde	7
TOTAL	283	Haussá	6
Brasil		Quilimane	6
Pernambuco	9	São Tomé	4
Santa Catarina	9	Gegê	3
Bahia	8	Camarão	3
Rio de Janeiro	5	Nagô	2
outras regiões ou sem informação	12	Barba	1
TOTAL	43	Bronom (?)	1
Espanha	9	não consta	3
França	3	TOTAL	128
Gênova	1	Uruguai	2
Porto Rico	1	Chile	1
Cartagena	1	S. Domingos	1
		Não Consta	55
SOMA TOTAL		528	

Fonte: (Rodrigues, 1999; p. 21)

A tabela demonstra que não só uma quantidade considerável da tripulação era composta africanos, além disso, a diversidade

interna dos africanos, oriundos de pelo menos 14 regiões distintas, reforça a ideia de pluralidade étnica e cultural abordada, mostrando que os traficantes se valiam dessa diversidade tanto como recurso (intérpretes, mediadores, cuidadores de saúde, repressores) quanto como estratégia de controle (exploração de rivalidades étnicas).

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A análise da presença africana nas tripulações de navios negreiros evidencia a complexidade e as contradições internas do tráfico atlântico. Longe de serem apenas vítimas passivas, os africanos escravizados que compunham as equipagens desempenhavam funções estratégicas para a manutenção do sistema: atuavam como intérpretes, barbeiros, sangradores, mediadores culturais e, em alguns casos, como força repressora a serviço dos oficiais. Sua atuação não apenas reduzia riscos de motins, mas também aumentava a confiança dos cativos nos cuidados de saúde, preservando vidas e, conseqüentemente, a “mercadoria” que sustentava o comércio.

Os relatos de Manuel da Silva e de Theodor Canot ilustram tanto a potência da resistência africana quanto os limites impostos pelas divisões étnicas e pela ausência de mediação linguística. Enquanto no primeiro caso a fragmentação entre grupos cativos impediu uma rebelião mais ampla, no segundo a falta de intérpretes levou ao agravamento das tensões e quase resultou na perda do navio. Esses episódios revelam que o tráfico não se sustentava apenas pela violência direta ou pela disciplina europeia, mas também por um equilíbrio precário de cooperação forçada, exploração das diferenças culturais e dependência mútua entre traficantes e marinheiros africanos.

Os dados quantitativos apresentados na tabela confirmam essa realidade: cerca de 23% das tripulações eram compostas por africanos, de diferentes origens e etnias, o que reforça a pluralidade cultural que atravessava o tráfico. Essa diversidade, explorada como recurso e também como mecanismo de controle, ratifica que o sistema dependia justamente daqueles que também eram suas principais vítimas, assim, ao problematizar a participação africana nas equipagens, este artigo se contrapõe às leituras revisionistas que tentam simplificar a história com a noção de que “os africanos vendiam o próprio povo”. A escravidão atlântica foi marcada por dinâmicas complexas, nas quais múltiplos agentes — europeus, brasileiros, elites africanas e marinheiros escravizados — participaram de formas desiguais, ambíguas e frequentemente forçadas. Compreender essa pluralidade é essencial não apenas para aprofundar a historiografia do tráfico, mas também para iluminar as contradições da diáspora africana e refletir sobre os legados dessa violência na memória e identidade dos povos afrodescendentes no mundo atlântico.

REFERÊNCIAS

BAQUAQUA, M. G.; MOORE, Samuel. **Biografia de Mahommah G. Baquaqua [1854]**. Tradução: Fábio R. Araújo. Maringá: IAP, 2020.

BENTO, Antônio. **Manet no Brasil**: estudo comemorativo da passagem do centenário da visita do pintor ao Rio de Janeiro, 1849-1949. Ministério da Educação e Saúde, Serviço de Documentação, 1953.

BOXER, Charles. **O império marítimo português, 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LUCCOCK, John. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil: tomadas durante uma estada de dez anos nesse país, de**

1808 a 1818. Tradução de Milton da Silva Rodrigues. 2. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, [s.d.]. p. 392.

MACEDO, José Rivair. **História da África.** São Paulo: Contexto, 2015.

MAYER, Brantz. **Captain Canot: or Twenty Years of an African Slaver.** Nova York, Arno Press, 1854.

M'BOKOLO, E. **África Negra, História e Civilizações, Tomo I.** São Paulo: Companhia das Letras/Casa das Africas. 2009.

DANIELI NETO, Mário. Os portugueses nunca pisaram na África e não foram responsáveis pela escravidão? In: ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (org.). **Revisionismos: a universidade esclarece.** São Paulo: Mentis Abertas, 2020, p. 21-34.

PORTUGAL. Aviso, 10/03/1800, in Silva, Antônio Delgado, **Collecção da Legislação Portuguesa**, v. 4: de 1791 a 1801. Lisboa: Tipografia Maigrense, 1828, pp. 610-611.

RODRIGUES, Jaime. **Cultura marítima: marinheiros e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII e XIX).** *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 19, n. 38, p. 15–53, 1999.

RODRIGUES, J. **De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860).** 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

SANTOS, Jean C. “Quem quiser comprar um negro marinheiro”: Compra e venda de marujos cativos nos jornais baianos oitocentistas (1811-1841). In: Encontro Estadual de História, 12, 2024, Ilhéus-BA. **Anais ANPUH** [recurso eletrônico], 2024.

SILVA, Luiz Geraldo; DE LIMA SOUZA, Priscila. Escravos marinheiros, senhores e locadores: Leis Pombalinas, faina marítima e economia mundial (1761-1810). **Afro-Ásia**, n. 60, p. 45-79, 2019.

HISTÓRIA PARA BOI DORMIR, IDENTIDADES AMORÇADAS NO IMAGINÁRIO INFANTOJUVENIL: AS EXPRESSÕES DE RACISMO NA LITERATURA EM BUSCA PELA IMPLEMENTAÇÃO DA LEI 10.639/2003

Salma dos Reis Pedro

INTRODUÇÃO

A pesquisa e o presente texto se debruçam sobre uma linguagem baseada no português acessível, visando facilitar a compreensão de leitores diversos. A Linguagem Simples é uma abordagem que busca tornar a comunicação mais assertiva e direta, utilizando palavras conhecidas e evitando jargões e siglas, sendo especialmente importante em contextos como a comunicação pública, na qual é essencial que a informação seja compreendida por todos, independentemente de seu nível de escolaridade ou habilidades cognitivas. Lélia Gonzalez (1988) enfatiza a importância de aproximar a linguagem acadêmica e institucional das experiências e saberes das pessoas, especialmente das populações historicamente desfavorecidas. Ao valorizar a transmissão mais objetiva e a acessibilidade, Gonzalez, contribui para que a informação não apenas seja compreendida, mas também inclusiva, reconhecendo e fortalecendo vozes que frequentemente são silenciadas. Seu conceito de “pretuguês¹¹³” exemplifica essa

¹¹³ O termo pretuguês, cunhado por Lélia Gonzalez, refere-se à africanização da língua portuguesa no Brasil, refletindo influências das línguas africanas no português falado e representando uma forma de resistência cultural e linguística das populações negras (GONZALEZ, 1988, s.p.).

prática, mostrando como a africanização da língua portuguesa¹¹⁴ no Brasil constitui uma forma de resistência cultural e linguística. Estudos indicam que a adoção da Linguagem Simples aumenta a motivação para utilizar essa abordagem, especialmente quando possuem conhecimento sobre o tema. Além disso, estratégias de simplificação textual e terminológica têm se mostrado eficazes na divulgação de informações científicas para o público leigo. Portanto, ao adotar uma linguagem atingível, busca-se não apenas facilitar a compreensão, mas também promover a inclusão social e garantir que a informação chegue de forma eficaz a todos os leitores, alinhando-se às práticas defendidas por Lélia Gonzalez de valorização da diversidade cultural e epistemológica.

Lélia Gonzalez ressalta que o português falado pelas comunidades negras no Brasil incorpora influências das línguas africanas, como o quimbundo e o ambundo, e que essa forma de falar, conhecida como pretuguês, é uma expressão legítima da cultura e resistência afro-brasileira (GONZALEZ, 2020).

Nesse mesmo horizonte histórico, a literatura infantojuvenil¹¹⁵ brasileira emergiu no final do século XIX, em um contexto de nacionalização literária e pós-abolição da escravatura. Historicamente, personagens negros eram invisibilizados ou

¹¹⁴ A africanização da língua portuguesa refere-se ao processo pelo qual elementos das línguas africanas influenciaram o português falado no Brasil, especialmente entre populações negras. Esse fenômeno se manifesta em vocabulário, pronúncia, expressões idiomáticas e estruturas gramaticais, sendo estudado como forma de resistência cultural e preservação de identidades afro-brasileiras (GONZALEZ, 1988).

¹¹⁵ A literatura infantojuvenil é compreendida como a produção literária destinada a crianças e adolescentes, marcada por uma linguagem acessível, elementos lúdicos e potencial formativo, que articula imaginação, crítica social e valores culturais (COELHO, 2010; ZILBERMAN, 2012).

retratados de maneira estereotipada, reproduzindo teorias raciais¹¹⁶ que justificavam a supremacia branca e marginalizavam experiências negras (GOUVÊA, 2005). Monteiro Lobato, considerado precursor da literatura infantil no país, embora inovador na narrativa voltada para crianças, apresenta forte negrofobia¹¹⁷, estereotipando personagens como Tia Anastácia e Tio Bento (CASTILHO, 2004b). A educação no Brasil reflete, historicamente, desigualdades estruturais que reproduzem estereótipos raciais e invisibilizam saberes afro-brasileiros¹¹⁸ e africanos, em um contexto marcado pela colonialidade do saber (MUNANGA, 2010; GONZALEZ, 2020). A Lei nº 10.639/2003, que instituiu o ensino obrigatório de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica, representa um avanço normativo significativo. No entanto, sua implementação ainda

¹¹⁶ As teorias raciais contemporâneas compreendem o racismo como estrutura histórica e política, não apenas como preconceito individual. Destacam-se: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008; GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, Luiz Antonio (Org.). *Movimento negro educador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988; MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2017; ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2018.

¹¹⁷ A negrofobia refere-se a práticas, discursos e representações que produzem medo, repulsa ou desumanização da população negra, sustentando o racismo estrutural. Esse conceito é analisado por autores como Fanon (2008), que discute os efeitos psíquicos da colonização; Gonzalez (1988), ao relacionar racismo e sexismo na sociedade brasileira; e Almeida (2018), que aborda o racismo como sistema jurídico, político e econômico.

¹¹⁸ Os saberes afro-brasileiros referem-se ao conjunto de conhecimentos, práticas culturais, espirituais e sociais originados das populações africanas e afrodescendentes no Brasil. Esses saberes se manifestam em diversas áreas, como educação, religiosidade, artes, medicina tradicional e resistência cultural, constituindo-se como elementos fundamentais na formação da identidade brasileira. A Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, reconhece e valoriza essas contribuições, promovendo uma educação mais inclusiva e diversa (PAZ; ALVES; GUTIÉRREZ, 2024, p. 5).

enfrenta desafios concretos, especialmente na Educação Infantil, em que livros didáticos e obras literárias ¹¹⁹frequentemente reforçam imaginários eurocêtricos.

Nesse contexto, surgem as pedagogias negras, concebidas como práticas de resistência e afirmação identitária, articulando modos de ensinar, aprender e existir que questionam a hegemonia pedagógica ocidental e promovem epistemologias negras. Essas práticas extrapolam a educação formal, valorizando saberes ancestrais, comunitários e corporais como instrumentos de emancipação social (HOOKS, 2013; EVARISTO, 2008). O objetivo geral deste estudo é compreender de que forma a literatura infantojuvenil brasileira contribui para a construção ou distorção da identidade negra de crianças e adolescentes em contextos escolares. Os objetivos específicos incluem: (i) identificar estereótipos presentes em obras literárias de autores brancos; (ii) analisar a literatura produzida por autores negros como forma de resistência e afirmação identitária; (iii) refletir sobre o impacto das representações literárias na educação e na formação infantojuvenil; (iv) discutir possibilidades de intervenção pedagógica decolonial¹²⁰ no ensino da literatura e da história afro-brasileira.

A pesquisa adota metodologia qualitativa e exploratória, baseada em revisão bibliográfica e análise textual de obras de

¹¹⁹ Para efeitos deste estudo, livros didáticos são obras estruturadas para apoiar o ensino formal, organizando conteúdos de forma pedagógica, enquanto obras literárias são produções artísticas escritas que exploram narrativas, poemas e outros gêneros literários. (GOMES, 2018, p. 23; FREIRE, 1996, p. 45)

¹²⁰ A pedagogia decolonial busca construir práticas educativas que valorizem saberes locais e periféricos, desconstruindo o conhecimento eurocêntrico e promovendo a emancipação do sujeito em contextos históricos de opressão racial e cultural (FREIRE, 1996; MIGNOLO, 2011; WALSH, 2010; RIBEIRO, 2019).

Monteiro Lobato, Solano Trindade e outros autores negros, articulando-se com diretrizes legais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER). Elementos da escrevivência¹²¹, conforme Conceição Evaristo, são utilizados como instrumento analítico que relaciona a trajetória individual e coletiva na compreensão da literatura e da educação. O estudo justifica-se pela relevância de promover práticas pedagógicas que valorizem a diversidade, combatam o racismo estrutural¹²² e possibilitem a emergência de vozes historicamente silenciadas. Evidencia-se que a literatura infantojuvenil, quando orientada por perspectivas decoloniais¹²³, constitui ferramenta pedagógica de afirmação identitária e resistência simbólica, capaz de transformar imaginários sociais e educativos e fortalecer epistemologias negras¹²⁴ no contexto escolar contemporâneo. Ao dialogar com as discussões promovidas pelo Simpósio de Estudos Africanos e Afrodiaspóricos: “As encruzilhadas do Mundo Atlântico”, o estudo entende a literatura infantojuvenil e a escola quilombola como encruzilhadas

¹²¹ O termo escrevivência, criado por Conceição Evaristo, refere-se a uma escrita que nasce da experiência de vida da autora e de outros sujeitos negros, articulando literatura, memória e resistência política frente às estruturas de opressão racial, social e de gênero (EVARISTO, 2011, p. 45).

¹²² O racismo estrutural refere-se a desigualdades e discriminações incorporadas nas instituições, práticas sociais e políticas públicas, que perpetuam a marginalização de grupos racializados de forma histórica e sistêmica (ALMEIDA, 2019; RIBEIRO, 2019; MBEEMBE, 2010).

¹²³ O conceito de decolonial refere-se a abordagens que questionam a hegemonia eurocêntrica do conhecimento, valorizando saberes marginalizados e promovendo práticas emancipatórias e de justiça social (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2011; WALSH, 2010).

¹²⁴ As epistemologias negras compreendem saberes produzidos a partir da experiência histórica e cultural de povos afrodescendentes, articulando memória, resistência e crítica às estruturas eurocêntricas de conhecimento (RIBEIRO, 2019; EVARISTO, 2011; CARNEIRO, 2000).

epistemológicas,¹²⁵ espaços em que saberes ancestrais, locais e científicos se encontram para construir práticas educativas decoloniais.

AS ENCRUZILHADAS DO MUNDO ATLÂNTICO: LITERATURA, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

O conceito de encruzilhada epistemológica refere-se ao encontro de diferentes saberes, trajetórias e experiências históricas. No contexto dos Estudos Africanos e Afrodiaspóricos, compreende-se que a literatura infantojuvenil brasileira, especialmente aquela voltada à população negra, se situa na interseção entre narrativas coloniais, práticas educativas eurocêntricas e saberes africanos e afro-brasileiros (EVARISTO, 2008; HOOKS, 2013). Tanto a obra literária quanto a escola quilombola emergem como espaços de resistência simbólica, permitindo que crianças e jovens negros se reconheçam e construam identidades afirmativas diante das imposições históricas do racismo estrutural. Para fundamentar a reflexão proposta, tomamos como referência o poema “Vozes-Mulheres”, de Conceição Evaristo, cuja tessitura poética articula a memória, resistência e herança intergeracional da experiência feminina negra. A autora constrói uma genealogia de vozes que atravessa o tempo histórico e denuncia, em sua poeticidade, as marcas da violência colonial, da exploração e da luta pela sobrevivência. Conforme registrado no texto:

¹²⁵ O conceito de encruzilhadas epistemológicas descreve os encontros entre diferentes saberes, valorizando a pluralidade de perspectivas e o diálogo entre epistemologias eurocêntricas e subalternas, incluindo saberes afrodescendentes e indígenas (SANTOS, 2014; MIGNOLO, 2011; CARNEIRO, 2000; EVARISTO, 2011).

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio e ecoou lamentos de uma infância perdida. A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo. voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias, debaixo das trouxas, roupagens sujas dos brancos, pelo caminho empoeirado rumo à favela. A minha voz ainda ecoa versos perplexos, com rimas de sangue e fome. A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes, recolhe em si as vozes mudas, caladas, engasgadas nas gargantas. A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância, o eco da vida-liberdade. (Evaristo, 2017, p. 27).

Assim como a escrevivência de Evaristo rompe o silêncio imposto às mulheres negras, transformando experiências individuais em memória coletiva e resistência, o conceito de encruzilhada epistemológica evidencia o encontro de trajetórias e saberes no espaço atlântico, onde diferentes histórias e vozes se entrecruzam. Em ambos os casos, a literatura se configura como território de reexistência: seja ao inscrever a experiência feminina negra em narrativas de liberdade, seja ao reposicionar a literatura infantojuvenil brasileira como lugar de confronto com as marcas coloniais e de afirmação de identidades. Tal perspectiva torna-se ainda mais relevante quando lembramos que, nas obras produzidas até a década de 1920, os personagens negros eram ausentes ou remetidos ao recente passado escravocrata. Essa omissão acontecia por diversos motivos: em primeiro lugar, pessoas negras foram consideradas inferiores em relação às brancas por muito tempo, em aspectos mentais, socioculturais e cognitivos. A escrita de Evaristo, nesse sentido, reposiciona a literatura brasileira ao inscrever as vozes negras silenciadas, conectando-se à ideia de encruzilhada

como lugar de resistência, memória e produção de novos horizontes epistemológicos.¹²⁶

A literatura infantil brasileira nasce no final do século XIX. Antes das últimas décadas dos oitocentos, a circulação de livros infantis era precária e irregular, representada principalmente por edições portuguesas. Estas surgem a partir dos últimos anos do século passado, quando se assiste a um esforço mais sistemático de produção de obras infantis que, por sua vez, começam a dispor de canais e estratégias mais regulares de circulação junto ao público (ZILBERMAN, 2003, p.15).

As teorias raciais¹²⁷, consideradas científicas, na época, justificavam a soberania dos brancos sobre as demais raças. As teorias raciais apresentaram-se no século XIX como um discurso científico que buscava explicar as diferenças entre os grupos humanos, distanciando-se cada vez mais dos dogmas religiosos. Serviram como legitimadoras do imperialismo europeu, possibilitando a hierarquização da humanidade de forma que o homem branco ocupasse o topo da evolução da espécie, símbolo maior do progresso e da civilização. Essas ideias tiveram ampla difusão na sociedade europeia e não tardaram a se espalhar pelo

¹²⁶ O conceito de horizontes epistemológicos descreve os encontros entre diferentes saberes, valorizando a pluralidade de perspectivas e o diálogo entre epistemologias eurocêntricas e subalternas, incluindo saberes afrodescendentes e indígenas (SANTOS, 2014; MIGNOLO, 2011; EVARISTO, 2011; CARNEIRO, 2000; RIBEIRO, 2019).

¹²⁷ As teorias raciais são sistemas de pensamento que classificam grupos humanos com base na raça, historicamente utilizados para justificar a opressão e a desigualdade, e que atualmente são analisados criticamente em estudos sobre racismo estrutural e justiça social (FANON, 1961; ALMEIDA, 2019; FERNANDES, 1976).

mundo, ganhando adeptos nos Estados Unidos, Argentina, Brasil, entre outros.

Em 1910, que marcam o início da literatura infantil brasileira. Foi com o processo de nacionalização, que coincide com a abolição da escravatura, que se iniciaram os primeiros programas voltados para o desenvolvimento da imprensa e da editoração de livros, inclusive aqueles dedicados ao público infantil. Nas obras literárias, basicamente, não havia personagens negros até o Modernismo. Segundo Gouvêa (2005, p.79).

É importante considerar a literatura¹²⁸ como fator importante na formação tanto cultural quanto intelectual do sujeito principalmente, há de se preocupar com o que as crianças e adolescentes estão lendo ou o que estamos lendo. Como a figura do negro teve sua imagem ora omissa, ora corrompida durante muitas décadas nas obras literárias a forma como as etnias europeias foram capazes de se unir como uma massa crítica cultural para classificar o povo preto como inferiores culturalmente, geneticamente, psicologicamente e mentalmente, formulando assim um racismo científico.

Segundo a professora Suely Dulce de Castilho:

No Brasil, Monteiro Lobato foi o precursor da Literatura Infante-Juvenil. Foi um escritor brilhante que emocionou gerações. Inovou em suas narrativas dando às crianças iniciativas criadoras, irreverência, amor, compromisso, com a invenção e com a liberdade, direito ao questionamento, revelou suas inquietações, enfim,

¹²⁸ A literatura é a expressão artística da linguagem que reflete experiências humanas, culturais e sociais, podendo assumir múltiplos gêneros e estilos, e desempenhando funções estética, educativa e crítica (ASSIS, 2008; EVARISTO, 2011; JESUS, 1960).

humanizou as crianças através dos personagens (Emília, Pedrinho, Narizinho) e levou ao conhecimento das crianças uma visão política do Brasil. (CASTILHO, 2004b, p.41).

Entretanto, a professora evidencia uma outra dimensão da produção de Monteiro Lobato, menos enaltecida que a inicialmente apresentada. De acordo com sua análise, o autor figura entre os escritores da literatura infantil que mais explicitamente manifestaram a negrofobia, representando personagens negros ora de forma animalizada, ora como sujeitos marcados por uma resignação absoluta. A personagem Tia Nastácia, figura central entre as representações negras criadas por Lobato, é descrita como analfabeta e frequentemente referida em termos depreciativos, como 'a negra de estimação' ou 'a negra que é tratada como parte da família'. Essas expressões, ainda que veladas sob um tom de aparente afeto, reforçam a lógica de subalternização¹²⁹ e naturalizam uma posição de servidão. Além disso, a caracterização das personagens negras recorre sistematicamente a estereótipos, delineando-as com traços que evocam desprezo e, por vezes, horror, elementos que revelam a dimensão racializada do imaginário literário lobatiano. Tal constatação pode ser observada de maneira contundente em um trecho da obra *Memórias de Emília*, no qual a narrativa explicita o olhar discriminatório e hierarquizante dirigido às personagens negras

Negra beicuda! Deus que te marcou, alguma coisa em ti achou. Quando ele preteja uma criatura é por castigo. Essa

¹²⁹ A subalternização consiste no processo de marginalização de grupos historicamente oprimidos, cujo conhecimento e voz são frequentemente silenciados ou desvalorizados (SPIVAK, 1988; SANTOS, 2014; MIGNOLO, 2011).

burrona teve medo de cortar a ponta da asa do anjinho. Eu bem que avisei. Eu vivia insistindo. Hoje mesmo eu insisti. E ela com esse beirão todo: “Não tenho coragem... é sacrilégio...” Sacrilégio é esse nariz chato. (LOBATO. 1936, p. 41)

Esses fatos são concomitantes com o progressivo prestígio das camadas urbanas, as quais se direcionam à produção de livros naquela época. A literatura infantil, por sua vez, adequa-se a esse quadro apresentado, social, político, econômico e familiar, através do seu cunho eminentemente pedagógico, afirmamos através da seguinte constatação “Literatura é uma linguagem específica que, como toda linguagem, expressa uma determinada experiência humana”, desta maneira Coelho (1997, p. 24) conceitua a literatura, a qual é compreendida como a expressão de vivências do homem, de modo que a Literatura Infante - Juvenil segue a mesma perspectiva, diferenciando - se, apenas, pelo seu público leitor que é a criança e adolescente. A ausência de personagens negros ou a sua marginalização nas histórias infantojuvenis acarreta, de fato, sérias consequências no imaginário do educando, criando uma realidade distorcida e preconceituosa, contribuindo, assim, para a sustentação de uma ordem social desigual.

Esse processo de discriminação pode estar comprometendo tanto a formação da criança negra quanto da branca. Para a criança branca, essas obras literárias podem reforçar a ideologia da superioridade e supremacia de sua “raça”, por outro lado, pode subestimar estigmatizar e em muitos casos fragmentar a auto-estima da criança negra. (CASTILHO, 2004b, p.109)

É importante ressaltar que a literatura negra surgiu como uma expressão direta da subjetividade negra em países

culturalmente dominados pelo poder branco principalmente os que receberam as diásporas africanas, imigrações forçadas pelo regime do tráfico negroiro. É o caso do Brasil. A chamada literatura brasileira oficial ou canônica, ou seja, aquela que corresponde aos livros¹³⁰ clássicos, contemplados pelos currículos escolares, reflete esse paradigma da dominação cultural branca: é, em sua maioria esmagadora, escrita por brancos retratando personagens brancos.

LITERATURA INFANTOJUVENIL E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA

A literatura infantojuvenil brasileira surgiu no período pós-abolição, marcado pela tentativa de inserção da população negra na cidadania formal em condições estruturais de marginalização (ZILBERMAN, 2003; GOUVÊA, 2005). Personagens negros eram frequentemente invisibilizados ou estereotipados¹³¹, como Tia Anastácia em Monteiro Lobato, refletindo teorias raciais da época (CASTILHO, 2004b). Essa invisibilidade contribuiu para a reprodução do racismo simbólico, limitando as possibilidades de identificação positiva das crianças negras com seus próprios trajetos históricos.

Para compreender os processos de desenvolvimento e seus impactos pessoais, é preciso focalizar tanto o contexto familiar quanto o escolar e suas inter-relações (Polonia & Dessen, 2005). Por exemplo, o planejamento de pesquisa sobre violência na adolescência deve incluir tanto as variáveis familiares,

¹³⁰ Os livros são obras que registram e transmitem conhecimentos, histórias e informações, podendo ter caráter educativo, científico, literário ou de lazer, sendo instrumentos centrais para a preservação cultural e educacional (COUTINHO, 2006; ECO, 1986).

¹³¹ O termo estereotipados refere-se a representações simplificadas e generalizadas de grupos sociais, que podem reforçar preconceitos, exclusão e desigualdade (HALL, 1997; FANON, 1961; HOOKS, 1992).

que podem contribuir significativamente para a manutenção de comportamentos anti-sociais na escola, quanto as relacionadas diretamente com a escola, como o baixo desempenho acadêmico, que, aliadas aos fatores interpessoais, acentuam este problema (Ferreira & Marturano, 2002; Oliveira & cols., 2002). Quando tratamos de racismo e educação¹³², temos a educação como uma possível forma de driblarmos esse cenário em que nos encontramos, a problematização dessas temáticas de inquestionável importância é fundamental no tocante das relações raciais dentro do espaço escolar. Até que ponto a escola está sendo coerente com a sua função social quando se dispõe a ser um espaço que resguarda a diversidade cultural? A fruição dos privilégios gera um boleto que precisa ser quitado. Se não tem nivelamento na violência, não tem nivelamento na responsabilidade. Nesse aspecto, Fanon recorre ao Rebelde dos versos de Césaire:

Meu sobrenome: ofendido; nome: humilhado; estado civil: revoltado; idade: idade da pedra. Minha raça: a raça abatida. Minha religião ... não são vocês que a preparam com seu desarmamento ... sou eu com a minha revolta e meus pobres punhos fechados e minha cabeça hirsuta (FANON, 2005, p. 105). E o mundo não me poupa... Não há no mundo um miserável linchado, um pobre homem torturado, que não me faça assassinado e humilhado Meu coração, não me libertará das minhas lembranças ... Era uma noite de novembro ... e subitamente os clamores iluminaram o silêncio. Saltáramos; nós os escravos; nós o estrume; nós as bestas com patas de paciência. Corríamos como loucos [...] golpeávamos [...] atacamos a casa do senhor [...] e o senhor estava lá, muito

¹³² O tema racismo e educação aborda como práticas e conteúdos educativos podem reproduzir desigualdades raciais ou promover inclusão, considerando a necessidade de pedagogias críticas e decoloniais (FREIRE, 1996; ALMEIDA, 2019; RIBEIRO, 2019).

calmo [...] entrei [...] golpeei [...] é o único batismo de que me lembro hoje (FANON, 2005, p. 105).

Esse sujeito pós-moderno sofre várias influências externas, principalmente nesse processo de globalização¹³³ em que vivemos, uma vez que o sujeito não é mais visto como unificado e sem mudanças ao longo da sua vida, como os sociólogos acreditavam antes. O indivíduo de hoje, vai incorporando ao longo da vida, experiências que o torna um ser múltiplo e único ao mesmo tempo. Segundo Hall:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significações e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertantes e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p.13)

Na medida em que os sistemas de significação e de representação cultural se ampliam, os sujeitos se veem confrontados com uma multiplicidade instável e mutável de identidades possíveis, com as quais podem se identificar, ainda que de maneira temporária. Nesse contexto, a relação estabelecida entre crianças negras e brancas no espaço escolar pode emergir de forma tensionada, de modo que a criança negra, por receio de rejeição, discriminação ou estigmatização em função da cor da pele e de características fenotípicas, adote posturas mais introvertidas em determinados momentos da convivência social.

¹³³ O processo de globalização consiste na integração crescente de economias, culturas e sociedades, promovendo interdependência e circulação de informações, bens e pessoas, mas também gerando desigualdades globais (CASTELLS, 1999; SASSEN, 2001; GIDDENS, 1991).

Essa dimensão evidencia a importância das reivindicações históricas dos movimentos negros no campo educacional, em especial a demanda pela reformulação curricular. Tal pleito foi parcialmente atendido com a promulgação das Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, que, ao modificarem a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), instituíram a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena no ensino fundamental e médio das redes pública e privada de todo o país. Trata-se de uma das ações de maior mobilização contemporânea no que se refere às relações raciais na educação, constituindo um marco nas políticas de reconhecimento da identidade cultural negra. Todavia, cabe ressaltar que a legislação em questão não abrange a educação infantil, o que revela a persistência de lacunas no enfrentamento do racismo estrutural no âmbito educacional brasileiro, vinculado a um percurso histórico excludente de longa duração.

Formados no contexto filosófico do dualismo metafísico ocidental, muitos de nós aceitamos a noção de que existe uma cisão entre o corpo e a mente. Crendo nisso, as pessoas entram na sala de aula para ensinar como se apenas a mente estivesse presente, e não o corpo. Chamar atenção para o corpo é trair o legado de repressão e negação que nos foi transmitido pelos professores que nos antecederam, em geral brancos e do sexo masculino. (...) O mundo público do ensino institucional era um local onde o corpo tinha de ser apagado, tinha de passar despercebido.” (HOOKS, Bell, 2017, p. 253)

História para boi dormir, identidades amordaçadas no imaginário infantojuvenil: as expressões de racismo na literatura em busca pela implementação da Lei 10.639/2003 analisa o processo de construção da representação do sujeito negro na

literatura brasileira, historicamente marcada por estereótipos de servidão, subalternidade e vitimização, que o configuraram como figura passiva e silenciada. O estudo evidencia como a literatura infantojuvenil cristalizou imagens estigmatizadas e negou às personagens negras complexidade e protagonismo. Com a emergência dos movimentos negros no Brasil e o fortalecimento de uma epistemologia negra, observa-se um deslocamento: o sujeito negro assume a posição de enunciador, elabora narrativas próprias e inscreve na tradição literária novas formas de conhecimento, capazes de tensionar estruturas coloniais e instaurar paradigmas de identidade¹³⁴, memória e resistência.

O PACTO DA BRANQUITUDE E OS ESTEREÓTIPOS LITERÁRIOS

O conceito de “pacto da branquitude” articula-se com a violência estrutural descrita por Galtung (1969) e ampliada por Cruz Neto e Moreira (1999, 2008), na medida em que instituições, políticas e narrativas literárias privilegiam o branco como padrão civilizatório. Livros didáticos e obras infantis de autores brancos reproduzem estereótipos que reforçam hierarquias raciais, marginalizando crianças negras e naturalizando a violência simbólica. Nesse sentido, a literatura atua como veículo de normalização do racismo e de exclusão, impactando profundamente o imaginário social e educacional das crianças (SILVA, 2009; MUNANGA, 2010). Assim sendo, considerando a complexidade do fenômeno, iniciamos o debate pautando-nos na definição de Pinheiro e Almeida (2003), os quais pontuam que o

¹³⁴ O conceito de identidade refere-se à percepção que indivíduos ou grupos têm de si mesmos, considerando fatores sociais, culturais e históricos, sendo dinâmica e construída nas interações sociais (HALL, 1997; ERIKSON, 1968; GONZALEZ, 1988).

substantivo “violência” tem origem no latim “violentia”, que significa “veemência” e “impetuosidade”; a palavra deriva também do latim “vis”, que significa “força”. A partir disto, Chauí (2011, p. 379) aponta cinco sentidos para o termo violência:

1) tudo o que age usando força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar); 2) todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar); 3) todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar); 4) todo ato de transgressão contra aquelas coisas e ações que alguém ou uma sociedade define como justas e como um direito; 5) consequentemente, violência é um ato de brutalidade, sevícia e abuso físico e/ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, pelo medo e pelo terror.

Conforme a conceituação da autora, a violência¹³⁵ deve ser compreendida como um ato que, por definição, pressupõe a existência de um sujeito que o execute. Esse sujeito pode ser um indivíduo isolado, um grupo ou mesmo uma instituição. Em qualquer caso, a ocorrência de um ato violento implica a presença de um sujeito violentador e de um objeto violentado, ambos inseridos em uma relação de poder. Tal relação pode se estabelecer de forma direta, quando há contato imediato entre as partes, ou de forma indireta, quando são criadas condições que possibilitam a manifestação da violência. Ao se efetivar um ato de violência, instaura-se necessariamente uma relação de assimetria, pois não é

¹³⁵ A violência refere-se a atos ou estruturas que causam dano físico, psicológico, social ou cultural, podendo ser direta, simbólica ou estrutural, e envolve a análise dos sujeitos e contextos em que ocorre (GIRARD, 1972; GALTUNG, 1996; BAUMAN, 2003).

possível conceber a violência em um contexto de igualdade entre os envolvidos. O conceito de violência estrutural, nesse sentido, fornece instrumentos analíticos para compreender de que maneira tais impactos negativos se produzem e quais estratégias podem ser adotadas para sua mitigação. Nessa perspectiva, Cruz Neto e Moreira (1999, p. 36) destacam que a essência da violência estrutural reside em afirmar que a essência versa sobre

[...] uma sociedade democrática aparente que, apesar de conjugar participação e institucionalização e advogar a liberdade e a igualdade dos cidadãos não garante a todos o pleno acesso a seus direitos, pois o Estado volta sua atenção para atender aos interesses das classes privilegiadas.

O termo violência estrutural foi criado pelo sociólogo norueguês Johan Galtung. Em seu artigo de 1969, “Violence, Peace and Peace Research”, Galtung argumentou que a violência estrutural explicava o poder negativo das instituições sociais e dos sistemas de organização social entre as comunidades marginalizadas. Entendemos que são as forças sociais, culturais, políticas, econômicas e históricas que moldam a desigualdade e o sofrimento. Cria uma oportunidade para considerar seriamente o papel de diferentes tipos de marginalização. Exemplo são o sexismo, racismo¹³⁶, preconceito e a pobreza.

Os assistentes sociais não podem abdicar de esse rico capital cultural para estabelecer os caminhos necessários visando

¹³⁶ O racismo consiste em ideologias e práticas que discriminam e hierarquizam indivíduos ou grupos com base na raça, podendo se manifestar de forma individual, institucional ou estrutural (FANON, 1961; ALMEIDA, 2019; RIBEIRO, 2019).

uma intervenção profissional efetivamente comprometida com a liberdade e a igualdade social” (SILVA, 2009, p. 13).

Em contrapartida, a literatura produzida por autores negros, como Solano Trindade e Conceição Evaristo, utiliza a escrevivência como método de resistência e afirmação identitária (EVARISTO, 2008). Nestas narrativas, os personagens apresentam subjetividades complexas, marcadas por experiências históricas, culturais e familiares, oferecendo modelos de identificação positiva e fortalecendo epistemologias negras (HOOKS, 2013). A circulação de representações literárias contra-hegemônicas evidencia o potencial da literatura como instrumento de transformação do imaginário social e educacional, promovendo práticas educativas decoloniais. Para compreendermos melhor a violência, racismo e os problemas sociais precisávamos romper às pretensões eugênicas¹³⁷ galtonianas e perceber como nossas estruturas institucionais estão diretamente ligadas ao racismo, que tem forte presença tanto na violência do Rio de Janeiro quanto nas formas como o Estado a enfrenta.

Com o final da escravidão era jogada no mercado uma grande massa que agora tinha direito à cidadania (já que segundo a Constituição de 1824, índios e escravos não eram considerados cidadãos). Como então pensar na formação dessa ‘nação’ brasileira, já que nesse momento os conceitos de raça e nação pareciam profundamente associados? Como entender a questão da ‘igualdade’, da cidadania e da ‘civilização’ perante essa massa de ex-escravos? As teorias

¹³⁷ As pretensões eugênicas consistem em ideologias e práticas que buscavam “aprimorar” geneticamente a população humana, justificando exclusão e hierarquização racial, sendo amplamente criticadas por violarem direitos humanos e reforçarem o racismo científico (GALTON, 1883; KÜHL, 2013; ALMEIDA, 2019).

e representações parecem florescer: ao lado da explicação religiosa (antes totalmente absoluta), o discurso científico procurará dar conta também da condição negra, já que a partir desse momento esse elemento será, na visão da época, antes de tudo ‘um objeto de ciência’ (SCHWARCZ, 1993, p. 58).

A violência ao negro se apresenta de diferentes formas, desde a exclusão social ao extermínio, presente com maior frequência em regiões de destacada vulnerabilidade social, ou seja, as favelas, morros e comunidades periféricas presentes em todo país. As mortes de negros, especialmente adolescentes e jovens tornaram-se cotidianas na sociedade, produzindo nas pessoas um sentimento de naturalização do fenômeno, não questionando-o enquanto produção histórica e das condições objetivas de vida. Compreender a historicidade do racismo no Brasil se faz necessária, diante do quadro de um Estado que ainda se omite perante a barbárie que diariamente ameaça a vida de crianças, jovens e adolescentes negros que estatisticamente são mortos em grande número. A fim de apresentar os contornos fundamentais do debate de modo didático, classificamos em três as concepções de racismo: individualista, institucional e estrutural. A classificação aqui apresentada parte dos seguintes critérios: a) relação entre racismo e subjetividade; b) relação entre racismo e Estado; c) relação entre racismo e economia. Assim, para Foucault,

"(...) o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo." (Foucault, 2002, p. 306).

Fica evidente, portanto, que, no Brasil, o racismo persiste em virtude de raízes históricas. Logo, com o intuito de atenuar essa realidade de intolerância, o governo deve manter cotas em universidades, as escolas precisam ministrar aulas e palestras acerca da cultura africana e a mídia, por meio de telenovelas, deve desenvolver ficção engajada, alertando a importância da inserção do negro na sociedade, criando uma maior representatividade bem como demonstrar as causas e consequências da exclusão social¹³⁸ que ocasionam injúrias raciais e racismo. Talvez, assim, a intolerância racial, no cenário nacional, seja amenizada. Nesse sentido, pode-se afirmar que o racismo teve uma configuração institucional, tendo o Estado legitimado historicamente o racismo institucional. Este fato dá legitimidade às políticas de ação afirmativa na atualidade, e nos permite um entendimento da complexidade que envolve essas ações. Refiro-me às ações afirmativas, no Brasil, como políticas públicas que se destinam a corrigir uma história de desigualdades e desvantagens sofridas por um grupo étnico racial frente a um Estado nacional que o discrimina negativamente. Devido a isso, o que motiva essas políticas é a ideia de que essas desigualdades tendem a se perpetuar caso o Estado continue utilizando os mesmos princípios considerados universalistas, mas que, na prática, favorecem só a alguns setores da sociedade com que vem operando até agora na distribuição de recursos e oportunidades para as populações que contam com uma história secular de discriminação. Na atualidade, entre as políticas afirmativas implementadas no Brasil há: políticas de acesso e

¹³⁸ A exclusão social refere-se ao processo pelo qual indivíduos ou grupos são sistematicamente privados de acesso a direitos, recursos e oportunidades, dificultando sua participação plena na vida econômica, política, cultural e educacional da sociedade, e contribuindo para a perpetuação de desigualdades estruturais (SEN, 1999; SANTOS, 2014; FERNANDES, 1976).

permanência de estudantes negros nas universidades; a aplicação de conteúdos de história e cultura afro-brasileira e africana, assim como práticas de educação antirracista¹³⁹ nas instituições de Ensino Fundamental e Médio (Lei Federal 10639/03) (Brasil, 2004); a reserva de vagas para negros no mercado de trabalho; o reconhecimento étnico e a regularização fundiária de comunidades negras rurais e urbanas (chamadas na Constituição Federal de “remanescentes de quilombos”), e a própria Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Estas políticas destinam-se a reverter a desigualdade racial em vários campos sociais.

A literatura infantil brasileira nasce no final do século XIX. Antes das últimas décadas dos oitocentos, a circulação de livros infantis era precária e irregular, representada principalmente por edições portuguesas. Estas surgem a partir dos últimos anos do século passado, quando se assiste a um esforço mais sistemático de produção de obras infantis que, por sua vez, começam a dispor de canais e estratégias mais regulares de circulação junto ao público (ZILBERMAN, 2003, p.15).

Figura 1: Contemplando História para boi dormir: expressões de racismo literário e a busca pela efetivação da Lei 10.639/2003.

¹³⁹ A educação antirracista consiste em práticas pedagógicas e políticas educativas que visam identificar, questionar e combater o racismo, valorizando saberes afrodescendentes e indígenas e promovendo equidade e inclusão (RIBEIRO, 2019; ALMEIDA, 2019; CARNEIRO, 2000).



Fonte: Acervo de pesquisa de Salma Reis (2025).

CONCLUSÃO

O presente estudo, “História para Boi Dormir: Identidades Amordaçadas no Imaginário Infantojuvenil”, evidencia como a literatura infantojuvenil brasileira tem historicamente contribuído para a invisibilização de narrativas afro-brasileiras e a cristalização de estereótipos, reafirmando estruturas simbólicas de silenciamento e marginalização de sujeitos negros. Obras de autores brancos, como Monteiro Lobato, reproduziram representações simplificadas e depreciativas de personagens negros, reforçando o racismo simbólico e limitando as possibilidades de identificação positiva das crianças negras. Inserida no campo dos Estudos Africanos e

Afrodiaspóricos, a pesquisa demonstra que a literatura infantojuvenil, quando mediada por perspectivas decoloniais, constitui espaço de resistência simbólica, permitindo a construção de identidades afirmativas e a circulação de saberes alinhados à justiça social. A escrevivência, articulada à literatura com às práticas pedagógicas decoloniais, emerge como instrumento metodológico e pedagógico capaz de tensionar a hegemonia do saber eurocêntrico, promover o resgate da memória ancestral e fortalecer epistemologias negras. Para ilustrar essa articulação, apresenta-se o poema “Histórias Amordaçadas, Vozes Libertadas” (Autoria: Salma Reis, 2025), que evidencia a infância negra como locus de resistência, criatividade e afirmação identitária:

No livro que se abre, o silêncio grita,
Palavras que não dizem o que a história omite.
Tantas vozes negras, soterradas pelo tempo,
Identidades amordaçadas, perdidas no vento.

A infância lê contos de servidão e esquecimento,
Enquanto se apaga o rosto, o riso, o talento.
Mas há cantos antigos que insistem em florescer,
Nos versos, na memória, no gesto de aprender.

A lei chega, com letra e coragem,
10.639/2003: quebrando a arapuca da margem.
Ensina a história que é nossa, inteira, viva,
Da África às diásporas, a memória que cativa.

Nos estudos africanos e afrodiaspóricos,
Descobre-se o corpo, a língua, os ritos históricos.
Cada criança negra se reconhece e se ergue,
Na escola, no livro, na poesia que não se perde.

Que o boi possa dormir, mas o saber desperta,
Que a infância negra encontre sua porta aberta.

Que cada história conte a verdade e resista,
E que a cultura afro seja semente que persista.

Embora a Lei nº 10.639/2003 represente avanço significativo na institucionalização do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, sua implementação ainda enfrenta lacunas, especialmente na Educação Infantil, em que materiais didáticos e obras literárias frequentemente reproduzem imaginários eurocêntricos. A pesquisa evidencia que apenas a integração de práticas pedagógicas decoloniais, aliadas à literatura crítica e à valorização da cultura negra, poderá efetivamente transformar os imaginários escolares, contribuindo para a desconstrução do racismo estrutural e a promoção de uma educação libertadora, plural e antirracista. Em síntese, este trabalho reafirma que a literatura infantojuvenil, quando orientada por epistemologias negras e articulada à escrevivência e à literatura popular, constitui território de reexistência e resistência, fortalecendo a identidade, memória e criatividade da infância negra, e promovendo a construção de sujeitos críticos, conscientes e capazes de transformar a realidade social.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos meus ancestrais, cuja força e sabedoria sustentam minha trajetória, e às agências de fomento à pesquisa, cuja contribuição possibilitou o desenvolvimento e a realização desta investigação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019.

ASSIS, Machado de. Obra completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Lei nº 10.639/2003. Diário Oficial da União, Brasília, 9 jan. 2003.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2000. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTILHO, Suely Dulce de. Monteiro Lobato e o racismo na literatura infantil. São Paulo: EDUC, 2004b.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. 14. ed. São Paulo: Ática, 2011.

COELHO, Nelly Novaes. Literatura infantil: teoria, análise, didática. São Paulo: Moderna, 2010.

COELHO, Nelly Novaes. Literatura: arte, conhecimento e vida. São Paulo: Moderna, 1997.

COUTINHO, Afrânio. A literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Global, 2006.

CRUZ NETO, Otávio; MOREIRA, Marcelo. Violência estrutural: uma leitura crítica. Revista Katálasis, v. 2, n. 1, 1999.

ECO, Umberto. Como se faz uma tese. São Paulo: Perspectiva, 1986.

ERIKSON, Erik. Identidade: juventude e crise. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências: literatura como lugar de fala. Revista Estudos Feministas, v. 19, n. 2, 2011.

EVARISTO, Conceição. Poemas da recordação e outros movimentos. Belo Horizonte: Mazza, 2008.

EVARISTO, Conceição. Poética da escrevivência. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FANON, Frantz. Em defesa da revolução africana. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática, 1976.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GALTON, Francis. Inquiries into human faculty and its development. Londres: Macmillan, 1883.

GALTUNG, Johan. Violence, peace, and peace research. Journal of Peace Research, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969.

GALTUNG, Johan. Peace by peaceful means. Londres: Sage, 1996.

GIRARD, René. A violência e o sagrado. São Paulo: Paz e Terra, 1972.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Rio de Janeiro: Pallas, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras: diálogos com o pensamento de Lélia Gonzalez. São Paulo: UCPA, 2020.

GOUVÊA, Maria Aparecida. Negros e brancos na literatura infantil brasileira. São Paulo: Paulinas, 2005.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, 1997.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOOKS, Bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, Bell. Ensinando pensamento crítico. São Paulo: Elefante, 2017.

JESUS, Carolina Maria de. Quarto de despejo: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 1960.

KÜHL, Stefan. The Nazi connection: eugenics, American racism, and German national socialism. Nova York: Oxford University Press, 2013.

LOBATO, Monteiro. Memórias da Emília. São Paulo: Brasiliense, 1936.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2010.

OLIVEIRA, Zilma de Moraes Ramos; et al. Adolescência e violência: interações escola e família. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 15, n. 2, 2002.

PAZ, Ana; ALVES, João; GUTIÉRREZ, Marta. Lei 10.639/2003: avanços e desafios na educação básica. Brasília: MEC, 2024.

PINHEIRO, Paulo Sérgio; ALMEIDA, Guilherme. Violência no Brasil: causas e soluções. São Paulo: Cortez, 2003.

POLONIA, Ana; DESSEN, Maria. Relações família-escola: uma análise teórica dos fatores que as influenciam. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 21, n. 2, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Djamila. Pequeno manual antirracista. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2014.

SASSEN, Saskia. Losing control? Sovereignty in an age of globalization. Nova York: Columbia University Press, 2001.

SCHWARCZ, Lília Moritz. O espetáculo das raças. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Educação e diversidade cultural. *Revista Brasileira de Educação*, v. 14, n. 40, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: UFMG, 1988.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Estado, sociedad. Quito: Abya-Yala, 2010.

ZILBERMAN, Regina. A literatura infantil na escola. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2012.

DOSES DE LETRAMENTO RACIAL E PRÁTICA PEDAGÓGICA ANTIRRACISTA

Onildo de Souza Moraes

INTRODUÇÃO

Este artigo foi resultado dos desafios enfrentados pelas escolas na implementação de uma Educação para as Relações Étnico-Raciais (Erer) na Secretaria Municipal de Educação de Vila Velha (Semed-VV). A Coordenação de Estudos Africanos, Afro-Brasileiros e Indígenas de Vila Velha (Ceafri-VV) elaborou o primeiro material orientador, seguido de uma prática pedagógica antirracista com base em assessorias realizadas nas escolas, evidenciado pelo interesse das unidades de ensino em conhecer, se apropriar e executar essa temática em sala de aula.

Nosso objetivo consistiu em orientar os docentes no desenvolvimento de práticas pedagógicas afrocentradas, valorizando saberes, histórias e experiências da negritude que sirvam de inspiração para os estudantes, visando a valorização e construção de uma identidade que inspire a estudantada negra de nossa rede de ensino.

Como principal referencial teórico, utilizamos o conceito de afrocentricidade, elaborado pelo filósofo norte-americano Molefe Kete Asante, com o intuito de que os professores e professoras pudessem afrocentrar suas práticas pedagógicas a partir do protagonismo negro-afro-diaspórico.

A metodologia adotada na elaboração e aplicação do material visou à desconstrução de estereótipos racistas impregnados por elementos da colonialidade ocidental, estando alinhada à Lei

10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira no currículo escolar.

Em relação aos resultados do trabalho, acreditamos que a utilização do material sirva de subsídio para a formação de professores da rede, contribuindo para a construção de discursos antirracistas e para o enfrentamento ao racismo estrutural, a partir da compreensão de conceitos teóricos fundamentais à formação de professores antirracistas na promoção da valorização étnico-racial de nosso país.

CONCEITOS PARA O LETRAMENTO RACIAL

É muito comum a utilização de termos como tráfico negreiro ou navio negreiro na escola ao mencionar a presença dos povos africanos no Brasil. Porém, essas expressões, enraizadas no imaginário social, trazem lembranças traumáticas acerca do sequestro e escravização africana nas américas. Todo esse percurso histórico que remete à escravização africana atravessa um processo chamado de *maafa*, termo de origem suaíle introduzido no inglês por Marimba Ani, no ano de 1998 (Ani, 1994).

Esse conceito faz referência ao episódio conhecido como a grande invasão ao continente africano pelos europeus” seguido de etapas de sequestro, encarceramento, embarque, travessia, desembarque, leilão e escravização de corpos humanos africanos por mais de 300 anos. Assim, o uso de termos como tráfico negreiro acaba por naturalizar todo um processo de violência sistemática que acometeu os povos africanos, levando à árvore do esquecimento toda história, cultura e valores trazidos pelos povos afro-diaspóricos.

Logo, o uso da expressão diáspora africana evidencia de forma mais contundente e sistêmica todo o processo de tráfico

transatlântico, desde o sequestro até a escravização de corpos negros, principalmente entre regiões da costa africana para as Américas, solidificando a presença afro-diaspórica nas diversas regiões do Brasil pelos portos de Salvador e Rio de Janeiro, estados estes com maior presença negro-afro-diaspórica até os dias de hoje.

Por isso, nosso país possui atualmente a maior população negra fora da África, destacando-se a cidade de Salvador (conhecida como Pequena África), isso porque durante a diáspora africana mais de 5 milhões de africanos ingressaram no Brasil por mais de 3 séculos no trágico episódio conhecido por diáspora africana. Mas, afinal, quais povos migraram para o território brasileiro durante o nefasto processo de maafa?

Uma das indagações mais comuns acerca da diáspora africana é sobre a origem dos africanos escravizados que chegaram no Brasil. Uma maneira eficaz para explicar essa lacuna seria conhecer o contexto migratório das populações afro-diaspóricas, os ciclos desta forçosa migração, bem como identificar o pertencimento territorial dos africanos advindos da diáspora. Afro-localizar os territórios de migração diaspórica, e analisar a porcentagem dos africanos que foram trazidos ao Brasil entre os séculos XVI ao XIX, é uma das possibilidades para identificar os povos que migraram para o Brasil. Serão tratados brevemente 4 distintos ciclos da diáspora africana conforme a geolocalização do continente africano, a saber:

1º Ciclo da Guiné por volta do século XVI, povos *ewe-fon* da cultura *jeje mahi*, provenientes da região do atual Benin, localizado no oeste do continente africano. Os *ewe-fon* foram os primeiros grupos a migrarem para o Brasil, porém com número bastante reduzido em relação ao total de africanos que viriam no século seguinte.

2º Ciclo Congo-Angola ou Bantu por volta do século XVII, na região que faz divisa entre as atuais República Democrática do Congo e Angola, equivalendo aproximadamente a 65% da população africana no Brasil. Isso se deveu sobretudo aos contatos que os portugueses realizaram com reinos africanos. Exemplo disso foi o grande número de sacerdotes de cultos tradicionais africanos que em Angola eram chamados de *kimbandas* e no Congo como *ngangas*.

Esses sacerdotes que migraram para o Brasil foram os primeiros a criar e adaptar o culto religioso africano em solo brasileiro, sendo responsáveis pela criação dos primeiros processos de cura denominados mais tarde - *Umbanda* (do quimbundo *mbandla* ou *mbanda*, arte da cura). Além disso, destaca-se a enorme influência *bantu* na construção da língua portuguesa no Brasil, cujas modelações influenciaram na língua falada no Brasil.

3º Ciclo da Mina ou mais conhecido como Nagô-Yorubá por volta do século XVIII na região da África ocidental especialmente da atual Nigéria. Esses povos são responsáveis por cerca de 15 a 25% da população africana no Brasil, sendo responsáveis pela sistematização de uma das principais religiões de inspiração africana no Brasil – o Candomblé.

4º Ciclo de Moçambique entre os séculos XVIII e XIX na região sul da África, cujo período já contava com uma pressão da Inglaterra pelo fim do tráfico atlântico africano de humanos, o que levou a uma migração compulsória pequena em relação aos períodos acima citados.

Em nossas assessorias pelas escolas da rede, verificamos algumas dúvidas dos professores em relação a utilização de determinados termos, tais como: preto e negro, além de termos que os docentes desconhecem ser de caráter pejorativa. Dessa forma,

faremos uma breve contribuição acerca da importância do uso ou não destes termos, no sentido de fortalecer o enfrentamento antirracista na sala de aula.

UTILIZAÇÃO DOS TERMOS PRETO E NEGRO E O USO DE EXPRESSÕES RACISTAS NA ESCOLA

Uma das primeiras definições da expressão preto ou preta surgiu por volta do século X e faz menção às pessoas de pele escura, habitantes do continente africano (Nunes, 2017). No Brasil, o termo foi bastante associado a conotações pejorativas em relação ao estereótipo de pessoas com pele escura, remetendo ao processo histórico de escravização, bem como a imagens que reportam ao feio, sujo ou indesejado, estigmas imputados às populações africanas.

Portanto, no imaginário social brasileiro a palavra preto faz alusão à cor da pele escura, podendo também designar imundícies-sujeiras, relacionadas a certas tarefas desempenhadas pelos africanos, tanto nas fazendas açucareiras, como nos trabalhos realizados nas cidades, pois estes não raro cuidavam da limpeza dos despojos das cidades, por exemplo. Entretanto, o simbolismo desse termo não reverbera todo o legado de resistência e existência afro-diaspórica no Brasil.

A presença dos povos africanos também esteve associada a tarefas e serviços extremamente complexos, como na habilidade em mineração, confecção de artesanatos que remetem à memória afetiva africana, além das técnicas agrícolas trazidas, que otimizaram o sistema de produção. No entanto, toda essa sofisticação trazida pelos povos africanos foi silenciada no Brasil, sobretudo nos materiais didáticos. A influência afro-diaspórica, no entanto, deixou marcas culturais profundas através dos valores de

hospitalidade, cooperação, receptividade coletiva, além de luta e irresignação às condições da escravização (Nunes, 2017).

Se, por um lado, a palavra preto, na concepção racista, determina cor de pele escura de indivíduos africanos, como se tratasse de um desvio de uma condição natural não preta, por outro lado, podemos inclinar nosso olhar aos estudos do professor senegalês Cheikh Anta Diop acerca da origem da humanidade. O autor confere outro afro-sentido ao termo, tendo descoberto, em seus estudos, que as origens e a ancestralidade humana são africanas pela sua teoria monogenética, deixando evidente que foi a partir da matriz fenotípica africana que outros povos se desenvolveram, migraram e povoaram os demais continentes.

Para o senegalês, foi em função das condições climáticas na África subsaariana em regiões de latitudes tropicais, especialmente nos territórios do Quênia, Tanzânia e Etiópia a pele humana passou a secretar melanina devido à constante exposição ao sol (Diop, 1974). É sabido que a produção de melanina ocorre para proteção aos raios ultravioletas, fato que garantiu, além da sobrevivência humana, o tom escurecido da pele. Enquanto a pele branca caucasiana, ao invés de secretar ou expelir melanina, na verdade ela absorve as moléculas melanodérmicas, tornando-as invisíveis e dando o tom claro de pele, o que supõe o surgimento de indivíduos de pele branca bem depois dos primeiros homo sapiens de pele escura, sobretudo pela adaptação aos climas frios e com menor exposição aos raios solares (Diop, 1974).

A consequência dos traços fenotípicos africanos a longo prazo em África foi a reprodução do tom de pele escura ou cor preta da pele, há pelo menos 150 mil anos. Assim sendo, a cor escura de pele africana, devido a incidência maior de melanina pela exposição aos raios solares, foi decisiva à sobrevivência da espécie

humana. Esse conhecimento auxilia os professores a mencionarem em sala de aula a palavra preto ou preta enquanto símbolo do protagonismo africano, além da sobrevivência e do desenvolvimento humano. Sendo assim, as narrativas em tom depreciativo e os termos escravidão, sujeira, subalternidade ou imundície, bem como outros adjetivos que deformaram os africanos pelo caráter racista, não são aplicam.

A importância da contribuição ancestral africana à humanidade é incomensurável, portanto, sugere-se a utilização dos termos preto ou preta em sala de aula com sentido afrocentrado pela importância epidérmica da pele preta/escura africana como símbolo histórico de resistência e sobrevivência humana. Além da referência ao continente negro-africano enquanto território de desenvolvimento dos primeiros eixos civilizatórios humanos, seja no desenvolvimento agrícola ou no processo de sedentarização, até o desenvolvimento das cidades neolíticas.

O objetivo aqui é sensibilizar os leitores para a desconstrução de ideias retrógradas que remontam ao século XIX, as quais relacionavam os povos africanos, bem como seus descendentes, unicamente à escravidão, subalternização e subserviência. Não estamos negando aqui o estudo do processo escravista no Brasil, que durou por cerca de 300 a 350 anos, mas indicando que é um enorme erro histórico e epistemológico a compreensão construída com memórias da história afro-diaspórica exclusivamente pelo viés da escravidão. Como nos adverte a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, o problema da história contada de forma única é a construção de estereótipos, que por sua vez são incompletos, mas se tornam únicos e oficiais (Adichie, 2019).

Foi essa história, a partir da diáspora africana, que produziu o imaginário social estereotipado do estudo do negro enquanto

escravo, não permitindo que as suas versões e o protagonismo africano e afro-diaspórico fosse corretamente narrado e devidamente registrado nos documentos oficiais. Como assertivamente salientou Sueli Carneiro, as investidas colonialistas epistemícidas de destruição e aniquilamento dos saberes não ocidentais tiveram como consequência tentativas de silenciamento e apagamento das influências culturais e saberes negros na configuração étnica brasileira (Carneiro, 2005). Por outro lado, no atual cenário há uma forte atuação da intelectualidade negra em favor da desconstrução de narrativas retrógradas, racistas e supremacistas brancas em prol de versões afrocentradas, a partir do protagonismo negro-afro-diaspórico.

Já o uso da expressão negro ou negra em sala de aula, sugerimos conhecer sua origem. O termo também se refere às pessoas com pele escura, não exclusivamente no sentido fenotípico-africano de tom de pele, mas sim ao legado histórico que esse indivíduo carregou desde o início da chamada grande invasão portuguesa, por meio da diáspora africana. Se pensarmos na tradução da palavra negro para o latim, língua-mãe dos povos europeus e invasores dos continentes americano e africano, a palavra remonta ao termo *nigger*, fazendo referência tanto à mulher como ao homem de pele escura, todavia associado a dor da escravidão, violência e segregação.

Entretanto, a construção desse sentido linguístico ao longo da história serviu para inferiorizar os povos africanos. Esses, por volta dos séculos XV e XVI, estavam em intensa relação comercial-humano-africana, sobretudo entre as lideranças africanas com estados europeus, como Portugal. Foi dessa relação humano-comercial-escravista de sequestro, migração forçada e escravização

que o sentido da palavra negro/negra foi inculcado na mentalidade social brasileira e relacionado à escravidão (Nunes, 2017).

Todavia, a palavra negro sofreu profundas alterações semânticas nos séculos que se seguiram às práticas de escravidão, ora designando acomodação, ora resistência e protagonismo negro, alterações essas tanto no sentido pejorativo quanto no sentido de construção de uma identidade ancestral negra.

Em resumo, a expressão negro e negra foi largamente utilizada pelos portugueses no contexto da diáspora africana desde o século XVI, de modo a nomear pessoas africanas escravizadas de regiões do continente africano como negros. Sendo assim, enquanto o termo preto faz referência a pessoas africanas de pele escura, o termo negro remonta a pessoas escravizadas, trazidas compulsoriamente para o Brasil.

Gradativamente, as palavras preto e negro foram sendo associadas a situações ruins e indesejadas. Essas associações foram materializadas por ações racistas na redução da potência negro-ancestral em direção a um desejo pelo ideal branco-universal. Como exemplo de prática pejorativa, a frase *a coisa está preta* é utilizada para designar que uma determinada situação está ruim.

A constituição de um imaginário padrão branco a ser seguido, trazendo a ideia de beleza branca a ser alcançada, passou a ser objeto de desejo das pessoas negras. Isso porque a associação do símbolo da imagem negra relacionada ao campo da feiura, do exotismo sexual, grotesco e animalesco contribuiu para o apagamento das dimensões do sujeito negro, referindo-se exclusivamente a sua característica epidérmica de pele.

Dessa maneira, a construção da imagem simbólica de poder, beleza e supremacia foi associada naturalmente aos brancos, surgindo a necessidade de os negros vestirem máscaras brancas

para poder existir, parafraseando Frantz Fanon. O estado de alienação colonial do sujeito branco só lhe permite existir através de seu espelho narcísico pela segregação e deslegitimação da episteme do outro que lhe é diferente, isto é, a população negra (Fanon, 2008). Para maiores informações sobre o processo de alienação colonial, indicamos a leitura do livro *Pele Preta, Máscaras Brancas*, do psiquiatra martiniquense Frantz Fanon listado no campo das referências bibliográficas.

A proposta deste material é girar a chave colonial na construção de um olhar semântico-afrocentrado no uso da palavra negro ou negra. Os movimentos sociais afro-brasileiros desconstruíram a visão pejorativa em torno do legado afro-diaspórico, cuja história única foi pautada na escravidão e subalternidade. Como sabiamente sistematizou a historiadora Beatriz Nascimento, a partir da ressignificação da ideia do negro, em alusão histórica aos movimentos de resistência quilombola, foi instituída a fuga como forma de não aceitação da situação de escravização vigente (Ratts, 2007).

Zumbi dos Palmares, um dos principais líderes do movimento quilombola, foi protagonista no processo de negação ao status de escravizado, imprimindo um novo valor ao termo negro, símbolo de resistência e luta contra a escravidão. Partindo do campo das afroperspectivas, ser negro no Brasil tornou-se sinônimo do reconhecimento de suas origens e ancestralidades para a constituição de sua identidade de quilombo, no sentido de resgatar a liberdade e dignidade do corpo negro antes do cativeiro imposto pelo colonizador, pela instituição da fuga na construção de uma sociedade livre e aquilombada (Nascimento, 1980).

Em relação as expressões que devem ser evitadas pelo conteúdo pejorativo, acreditamos que a constituição deste tipo de

linguagem relacionada ao povo brasileiro está atrelada ao imaginário de miscigenação ou mestiçagem. Num primeiro momento, essa conexão foi estabelecida pelas relações violentas entre indígenas e portugueses, o que levou a construção simbólica de mamelucos ou brasilíndios, como escreveu Darcy Ribeiro, porém sem a crítica contundente na ideia do estupro das mulheres indígenas. Logo depois, essa ideia foi estendida aos povos africanos da diáspora, constituindo a imagem social de afrobrasileiros, o que seguiu de violência e estupro das mulheres africanas pelos portugueses.

Nesse contexto, a partir do século XVI, a formação do povo brasileiro, a partir das três matrizes (europeia, indígena e africana, para além da mistura racial, ocorreu pelo entrelaçamento intercultural, ainda que acompanhada pelo apagamento da cultura materna, indígena ou africana (Ribeiro, 2002). Por consequência, determinadas expressões emergiram das relações sociais da colônia na tentativa de deslegitimação de toda a cultura dos povos indígenas, africanos e seus descendentes. Algumas expressões racistas surgiram e continuam a orbitar o imaginário social e linguístico brasileiro, mas seu uso deve ser evitado.

Mulato ou mulata: a construção dessa imagem teve um caráter violento e remonta ao estupro e abuso sexual que muitas africanas escravizadas sofreram ao longo do período colonial brasileiro, o que reforçou o tom de desqualificação dos filhos desse processo colonial de estupro, além do exotismo e erotismo referente ao corpo das mulheres negras.

Mameluco ou brasilíndio: a ideia desse termo traz nefastas lembranças, pois remonta ao estupro das mulheres indígenas pelos portugueses, tanto pela prática do cunhadismo (antiga prática entre os Tupinambá para estreitar laços com povos estrangeiros

oferecendo-lhes uma moça indígena) ou pela memória afetiva de pessoas mais velhas da família, geralmente avós, do termo *pegas a laço*, também uma forma de violência sexual dos portugueses ao estupro desmedido das mulheres indígenas.

Pardos ou pardas: faz menção a pessoas com variadas características fenotípicas em seu tom de pele, seja por sua descendência ou miscigenação branca, indígena ou negra. Como grande parte da população brasileira se autodeclara parda, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) inseriu na categoria negro os grupos de pessoas pretas e pardas, sobretudo na análise socioeconômica do país.

Pretos ou pretas: essa palavra é considerada ofensiva entre vários países africanos, sendo propositadamente evitada pelo histórico de desqualificação europeu. Entretanto, nos Estados Unidos o termo preto traz uma carga de identidade histórica, além do sentido de coletividade e colaboração entre a comunidade preta ou *black community*.

Outras expressões, tais como moreninhos ou moreninhas, escurinhos ou escurinhas ou o próprio uso da autoidentificação da maioria dos brasileiros enquanto pardos ou pardas fazem alusão às diversas tentativas de apagamento de uma episteme preta, além de suas lutas no Brasil contra a escravidão colonial. Além disso, o uso de certas expressões, como *negro de alma branca* foi uma típica manobra que o colonialismo encontrou para silenciar as formas de existências pretas pelo epistemicídio preto em seu espelho narcísico de tentativas de aniquilação da cultura e valores afro-diaspóricos.

Essas e outras expressões, como as tratadas acima, geralmente são utilizadas para se referir a pessoas com características fenotípicas negras ou pretas, porém com doses de eufemismo, no sentido de esconder ou suavizar seus traços

negroides ou afro-brasileiros. Por isso, observamos a fuga de pessoas negras a outros tipos de identificação, seja como pardas ou morenas, de modo a não serem assimiladas a categoria negra. Essas marcas constituem de modo indelével o imaginário social brasileiro, e hoje reverbera enquanto legado racista na crença de que as raízes históricas do povo negro estiveram reduzidas unicamente à cor de pele escura ou ao passado escravocrata, contribuindo para silenciar as diversas identidades negras em nosso país.

Além disso, a tentativa de fuga ao estereótipo negro ou o não pertencimento as diversas dimensões de identificação negra reproduzem todo o histórico de apagamento diaspórico, revelando um dos traços mais específicos do racismo brasileiro – o chamado racismo de marca, isto é, a prática racista ligada a traços fenotípicos para segregar, discriminar e invisibilizar os indivíduos. Doravante, analisaremos expressões de fortalecimento das representatividades afro-diaspóricas na escola.

EXPRESSÕES DE REPRESENTATIVIDADE NEGRA E SEU USO NA ESCOLA

Muitas vezes não há um consenso acerca de expressões ou termos que fazem menção às contribuições ancestrais africanas trazidas às Américas. Será que existe uma expressão unificadora que atribui sentido aos povos da diáspora? A socióloga Lélia González foi uma das pioneiras no Brasil a identificar as tentativas de apagamento das culturas indígenas e africanas na América pela ação genocida e etnocida por séculos pelos europeus. A intelectual traz o conceito de Amefricanidade enquanto uma categoria político-cultural que reconhece as contribuições dos povos indígenas e africanos na construção da América (América).

O colonialismo europeu tentou incutir por séculos, além do apagamento das memórias, o status de cultura popular e de folclore aos saberes dos povos negros e indígenas. Logo, utilizar o termo amefricanos pode designar não apenas as pessoas da diáspora africana, mas também as populações indígenas e afro-diaspóricas na e da América (Gonzalez, 2018). Amefricanidade, então, faz alusão às populações que viviam nas Américas e os africanos da diáspora, que vão reinventar e/ou adaptar nas Américas seu modo de viver através de sistemas de valores amefricanos que nada tem a ver com o modo de existir dos colonialistas europeus (Gonzalez, 2018).

O resgate das memórias amefricanas silenciadas, seja indígena, africana ou afro-brasileira, conforme Lélia González é uma forma de reconhecer as verdadeiras raízes amefricanas, não só em nosso país, mas também por todo o continente europeu. Abaixo, listaremos outros termos e seus respectivos sentidos semânticos, pois em determinados territórios, seja na América ou em África, não há um acordo para unificar pessoas advindas ou atravessadas historicamente no continente africano ou nas Américas.

Afro-americanos/as são utilizados na afirmação de identidade negra africana em alusão ao processo de diáspora africana, que engloba os cerca de 12 milhões de africanos e africanas trazidos para as Américas (Souza, 2021).

Afrodescendentes referem-se tanto a pessoas africanas que migraram através da diáspora ou pessoas que possuem ancestralidade diaspórica e reivindicam direitos e reparações sociais que não constam na sua história e legado ancestral. O termo afrodescendente foi mais utilizado no sentido formal, considerando que o uso da palavra negros não abarca todo legado africano, pois

muitos negros além de terem ancestralidade africana carregam também ascendência europeia ou indígena.

Após a Conferência da Organização das Nações Unidas (ONU) em 2001 sobre Racismo e Xenofobia, o termo afrodescendente passou a ser mais utilizado, pois em alguns países africanos termos como negro denotam sentido pejorativo, assim como nos Estados Unidos a palavra negro faz alusão a escravidão.

O uso do termo afrodescendente tem sentido mais universal entre países falantes da língua inglesa, portuguesa ou espanhola para não confundir com conceitos de negros e pretos, pois muitos desses países tiveram seu passado colonial atravessado pelas relações escravocratas e estas palavras trazem lembranças da escravidão, sofrimento e violência. Por isso a autoidentificação dessas pessoas como afrodescendentes tornou-se mais aceita.

Vale ainda ressaltar que afrodescendente em seu sentido universal se refere a pessoas cuja ancestralidade e DNA pertencem à cultura africana e afro-diaspórica, mas destaca-se que em cada região da América os processos de constituição do ser africano foram distintos, bem como suas lutas e práticas de resistências à escravização, à violência e à invisibilização. Um bom exemplo foi a constituição dos quilombos brasileiros e sua configuração enquanto brecha ao sistema colonial português, que desestabilizou a lógica de lucro e exploração. Assim sendo, os quilombos emergiram enquanto territórios de manutenção de práticas, memórias, valores e construção de identidade negra configurando como sugestão ao pensar no coletivo africano.

Uso do conceito de negritude na construção de identidade representatividade negra, segundo o professor Kabengele Munanga, remete ao reconhecimento da categoria negra nas dimensões histórica e social na formação brasileira, a partir da

diáspora africana. O conceito de negritude contrapõe-se a concepção deformada do tornar-se negro no Brasil pelas distorções do colonialismo sobre a imagem dos povos africanos enquanto povos inferiorizados, grotescos e selvagens (Munanga, 2004).

Para o colonialismo, a única possibilidade de evolução do corpo e do espírito dos povos africanos seria sua escravização. Falar de negritude é reconhecer que as diversas formas de desumanização em relação aos negros no Brasil devem ser combatidas de forma coletiva na busca de caminhos suleadores que redirecionem aos saberes, valores, tradições e costumes negro-afro-diaspóricos pelo protagonismo negro para a constituição de uma identidade negra. Ter consciência histórica de que o legado negro-africano foi construído de modo depreciativo, visando apagar sua contribuição para a formação da sociedade brasileira, oxigenou a negritude na tomada de consciência.

A história e contribuição afro-diaspórica em nosso país não teve início e fim unicamente pelo eterno estudo dos negros enquanto sujeitos escravizados, como pontuou a historiadora Beatriz Nascimento (Ratts, 2007). Até porque, se fizermos o resgate da trajetória quilombola no Brasil, verificaremos que a instituição dos quilombos se deu através de brechas ao sistema colonial português, deixando evidente o protagonismo e a resistência da negritude frente ao imaginário único de escravização que o sistema colonial construiu em relação ao povo negro.

Portanto, para pensar a negritude não podemos deixar de lembrar das ações estereotipadas dos europeus pela eterna história do negro escravizado e subjugado, tendo sua existência apenas por máscaras brancas do sujeito europeu que se pretendeu universal, como salientou Frantz Fanon (Fanon, 2008).

Por fim, as reflexões de Kabengele Munanga nos remetem a pensar a negritude como busca de afirmação, reconhecimento das diversas manifestações de ancestralidade negra e emancipação desses saberes para construção de uma identidade negra, identidade essa que por séculos foi negada, negligenciada e silenciada durante séculos em nosso país. Além, de ser uma forma de enfrentamento às perversas manobras do racismo no Brasil.

AFINAL, EXISTE RACISMO NO BRASIL? DE QUE FORMA SE APRESENTA EM NOSSA SOCIEDADE?

Embora a escravidão não exista oficialmente em nosso país desde a abolição da escravatura, na forma da Lei 3.353 de 13 de maio de 1888, foi a partir dessa implementação que as estruturas raciais passaram a legitimar quem ocupa espaço de poder e privilégio e aqueles fadados à posição de submissão, conforme aponta Silvio de Almeida (Almeida, 2019).

O sistema racial brasileiro traz a cor de pele escura como marcador racista, reforçando o estigma da cor de pele, conhecido também como racismo de marca. Quando pensamos no modo de atuação do racismo no Brasil, podemos recorrer ao que salienta Grada Kilomba com relação às práticas veladas dos brancos de estigmatizar e inferiorizar pessoas negras pelo impedimento de sua participação nos lugares de poder e prestígio que apenas a branquitude tem acesso (Kilomba, 2019). Isso se explica pela inferiorização e invisibilização no trato dispensado aos negros pela branquitude - grupo privilegiado formado por pessoas brancas.

Ser branco no Brasil é sinônimo de privilégio! As pessoas brancas já nascem com privilégios materiais e simbólicos, segundo a pesquisadora e psicóloga Lia Schucman (Schucman, 2014). O lugar dos privilegiados no Brasil é ocupado por indivíduos de

maioria branca que, naturalmente, ocupam espaços de poder e decisão.

Por meio do silencioso, cínico e eficaz pacto narcísico da branquitude, as pessoas de pele branca no Brasil garantem seus privilégios nas estruturas de dominação e poder visando sua autopreservação materializada nas práticas racistas no tratamento de pessoas negras, como em recrutamentos ou entrevistas de emprego, como verificou a psicóloga Cida Bento (Bento, 2002). Por isso, o racismo, oriundo dos tentáculos da branquitude que há séculos mantém privilégios da categoria branca, em detrimento da população negra em nosso país, reverbera em nossa sociedade e em nossas escolas.

Dessa maneira, nosso objetivo agora é identificar a forma como o racismo se manifesta em nossa sociedade. Para entendermos melhor o modo de operação do racismo no Brasil é preciso resgatar os ideais da construção da democracia racial, no início no governo de Getúlio Vargas (1930-45), e a negação vigente de discriminação racial de negros e indígenas em nosso país.

Vargas defendia a bandeira de uma harmonia racial entre os grupos sociais através do processo de mestiçagem em que todos eram iguais. Para o prof. Kabengele Munanga, a ideia de mestiçagem reforçou o que ele pontuou como racismo reativo, caracterizado pela existência do preconceito de se ter preconceito no Brasil quando o assunto gira em torno do racismo, em função da crença de uma falsa existência democrática racial em nosso país (Munanga, 2004). Sabemos hoje que o racismo opera através de teias de relações raciais que segregaram e continuam a segregar brancos e negros, sendo que o modo de maior impacto de segregação entre negros é aquela determinada pela cor de pele.

Assim, o racismo que se manifesta em nosso país é aquele identificado pela marca fenotípica retinta, ou seja, pela relação direta com a aparência de indivíduos pela cor escura de pele, além de traços físicos como textura do cabelo, largura do nariz e lábios, entre outros (Nogueira, 2007).

Portanto, as pessoas que sofrem preconceito racial no Brasil são aquelas com características tanto em sua aparência, em grande medida pela presença retinta de sua pele, como em seus traços negroides, que são assimilados pelos não-negros, o que reforça o tratamento de segregação à população negra. Em que pese a existência genética do racismo brasileiro, a psicóloga Neuza Santos Souza percebeu que as pessoas negras não nascem, mas tornam-se negras.

Afinal, o negro é uma categoria cultural socialmente construída como negação e ausência de branquitude, apresentada na nossa realidade como sinônimo de humanidade (Souza, 1983). Essas tensões manifestam-se em momentos de conflitos envolvendo indivíduos pertencentes a branquitude pelo menosprezo de pessoas retintas pelo marcador de pele, como forma de justificar violências físicas e simbólicas típicas do racismo de marca. Ou seja, são geralmente os indivíduos com características da branquitude como cabelos lisos, pele alva, nariz afilado, lábios finos e cor de olhos verde ou azul, mesmo com algum traço de ancestralidade negra ou mestiça, fruto do relacionamento de pais brancos com mães indígenas e/ou negras, os que apontam o dedo em direção ao racismo de marca no Brasil. Essas pessoas estão inseridas no campo da branquitude e já nasceram com todos os privilégios da classe branca brasileira como veremos a seguir, conforme salientaram as pesquisadoras Lia Schucman e Cida Bento.

BRANQUITUDE E A MANUTENÇÃO DE PRIVILÉGIO E PODER NO BRASIL

Muitas pessoas relacionam o conceito de branquitude ao grupo de pessoas privilegiadas no Brasil, porém essa ideia é ainda mais abrangente. Para compreender a forma pela qual a branquitude está estruturada, temos que identificar pela cor de pele quem são esses indivíduos que possuem vantagens. Naturalmente, os indivíduos que ocupam as posições de poder e privilégio são brancos. Foi dessa forma que a branquitude foi constituída, por meio da distribuição de vantagens entre sua própria categoria desde o período colonial brasileiro.

Por conseguinte, os grupos identificados pelos traços fenotípicos caucasianos de tez branca, além de grupo privilegiado, seguiram no imaginário social como exemplo universal de humanidade a ser seguida pelos grupos colonizados (indígenas e negros), além de atributos pejorativos com intuito de sua desqualificação.

Sendo assim, para entender a maneira de atuação da branquitude é preciso situar os lugares de poder e privilégio que esse grupo branco ocupa. Essa identificação é percebida pela imagem social narcísica reproduzida e reforçada, seja pela imagem do alto executivo branco de uma empresa ou na personagem branca e mocinha transmitida nas novelas ou séries.

Dessa forma, a estrutura baseada na branquitude intensifica sobremaneira as práticas racistas no Brasil, uma vez que segrega pela cor de pele quem vai obter vantagens e privilégios, neste caso pessoas brancas, daqueles que não conseguirão alcançar certo destaque sem um grande esforço, neste caso pessoas negras.

Soma-se a isso, um sentimento de orgulho pelas conquistas pela competência da classe branca e sua posição de privilégio e vantagens, cuja herança vem desde o período colonial brasileiro, com a obtenção de lucros desde o processo de escravização, violência e exploração material dos povos colonizados. O lugar da branquitude advém de um processo institucional, cultural e estrutural, constituído por e para pessoas brancas em favor da distribuição de privilégios e vantagens.

Para adentrar no campo da branquitude devemos compreender qual modelo estruturou o poder, o privilégio e a manutenção desses benefícios que remontam ao período colonial brasileiro e foram repassados ao longo de cinco séculos para a mesma categoria que estruturou o sistema de espoliação das riquezas de nosso país – ou seja, os brancos. O modelo de discriminação de negros em benefício de brancos alimentou o racismo brasileiro, mesmo após o fim oficial da escravidão, continuou reproduzindo e privilegiando a sociedade branca através de vantagens visíveis e invisíveis por meio do chamado pacto da branquitude, pontuado assertivamente pela psicóloga e pesquisadora Cida Bento (Bento, 2002).

Desde o séc. XIX houve a tentativa frustrada de um projeto eugenista no Brasil, por meio da política de introdução de grupos italianos, alemães e poloneses com o intuito de misturarem-se aos negros brasileiros, que a essa altura já contavam como maioria da população. Acreditava-se que o atraso econômico de nosso país estava atrelado ao processo histórico de sua mestiçagem social. Somou-se a isso, a ideia corrente da época acerca do darwinismo social e a introdução proposital de genes brancos entre a população negra, cuja crença da época era a de que após algumas gerações o

desenvolvimento econômico do país fosse impulsionado por uma maioria de brasileiros brancos.

Acreditava-se no embranquecimento da população brasileira pelo predomínio do gene branco ocidental entre a população negra e mestiça. Exemplo disso foi a obra de Modesto Brocos do século XIX intitulado *A redenção de Cam* que aponta para os ideais de uma política de branqueamento no campo social brasileiro.

Naturalmente, esse projeto eugenista branco europeu fracassou. Entretanto, as ideias eugenistas que vincularam o atraso econômico brasileiro à mestiçagem e aos negros mantiveram o imaginário de segregação, discriminação e violência em relação a população afro-brasileira. A segregação racial de pessoas negras é uma das explicações plausíveis para compreensão da atuação do racismo de marca no Brasil.

Para Cida Bento, autoridade nesse assunto, a branquitude opera através do chamado pacto narcísico, um esquema silencioso entre os brancos para concessão e manutenção de privilégios e vantagens de pessoas brancas para seus pares brancos (Bento, 2002). Por exemplo, nas seleções de Recursos Humanos de grandes empresas, Cida Bento enfatiza de forma veemente a reprodução do pacto narcísico, uma vez que, em muitos cargos de poder e prestígio, quem seleciona ou é selecionado para cargos de poder são pessoas brancas, raramente são negras!

A reprodução do racismo estrutural nesses casos se manifesta pelas relações narcísicas. Suas reproduções ocorrem, a partir do privilégio do grupo branco em detrimento do grupo não-branco (Bento, 2002). A atuação do pacto narcísico opera no impedimento silencioso de pessoas negras de alcançar as esferas de poder, o que reproduz diretamente o racismo estrutural e de marca brasileiro.

Afinal, o que é o pacto narcísico?

De modo geral, o pacto narcísico é uma rede de apoio silenciosa formada de brancos para brancos! Essa rede de apoio atua na manutenção de vantagens e privilégios herdados historicamente entre brancos e seguem monopolizando o acesso aos espaços de poder (Bento, 2002). Uma forma simples de detectarmos esse acordo narcísico pode ser através do famoso teste do pescoço. Facilmente conseguimos observar a posição de prestígio, visibilidade e sucesso que a branquitude ocupa, em detrimento da população negra que permanece criminalizada e, por conseguinte alvo de ações racistas.

Segundo Cida Bento, há um processo perverso de representatividade de pessoas brancas nos espaços de poder, seja nos meios de audiência virtuais, nas grandes empresas ou no imaginário social que reforça a ideia do sujeito branco universal (Bento, 2002). Em instituições como repartições públicas ou empresas privadas, ou mesmo em shoppings, é possível nivelar a cor dos indivíduos que exercem poder por meio do teste do pescoço, uma forma de identificar a presença de pessoas negras nos diversos espaços sociais a partir do olhar que busca a percepção do lugar que essas pessoas ocupam.

Pessoas que ocupam posição de poder e privilégio são brancas, em sua maioria, enquanto os lugares de trabalho insalubres ou mal remunerados são ocupados pelos negros, mesmos estes representando a maioria da população brasileira. O combate antirracista se faz urgente, pois o próprio silenciamento deste debate para a conscientização antirracista é uma forma de reproduzir o racismo em benefício da manutenção das vantagens da categoria branca no Brasil.

Na outra extremidade, o silencioso pacto narcisista é uma forma de pactuar, manter, reproduzir e segregar os negros, o que

torna paradoxal essa prática velada que remete ao racismo em uma sociedade cujo formato é (ou deveria ser) democrático.

Seguindo a esteira para compreender a categoria de poder no Brasil denominada branquitude, a psicóloga Lia Schucman salienta que desde o período colonial brasileiro houve a relação de privilégio, poder e superioridade atrelada simbolicamente à categoria branca, bem como sua invenção enquanto categoria universal da humanidade.

Para Lia Schucman essa categoria é donatária de heranças que são materializadas em benefícios simbólicos pela branquitude (Schucman, 2014). Desde o nascimento, a população branca recebe determinados benefícios, tais como: símbolo de beleza e do cuidado, estereótipos de limpeza por sua brancura, inclinação ao sucesso e ao trabalho.

Ao longo de sua vida, o indivíduo branco que obteve essas vantagens simbólicas passa a distribuir e reproduzir o pacto da branquitude, isto é, os privilégios herdados pelo grupo branco sendo repassados aos seus pares. É a partir dessa redistribuição de privilégios simbólicos que a branquitude mantém e reproduz seus privilégios (a branquitude) e reforça o racismo, uma vez que impede aos negros acessar os espaços de poder e privilégio social.

Após nossa exposição, cujo objetivo foi o enfrentamento ao uso de expressões racistas em sala de aula pelos docentes, bem como o uso de termos que contribuam para a construção de identidade e representatividade negra, propomos a realização da prática pedagógica antirracista abaixo.

PRÁTICA PEDAGÓGICA ANTIRRACISTA - DOSES DE LETRAMENTO RACIAL COM INTELECTUAIS NEGRAS E AFRICANAS

Introdução

A prática pedagógica de caráter afrocentrada foi subdividida em momentos de afro-ações. As afro-ações são práticas pedagógicas antirracistas alinhadas ao conhecimento de teoria e protagonismo voltadas ao conhecimento de intelectuais negras e africanas como cerne e culminância da proposta deste trabalho.

Contextualização

O letramento racial é uma ferramenta essencial para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Ao abordar temas como os tipos de racismo, o racismo religioso, a crítica à branquitude, a negritude e o mulherismo africana, se busca promover uma compreensão mais profunda das dinâmicas raciais e suas implicações na vida cotidiana.

O racismo pode se manifestar de diversas formas, desde o racismo individual, que envolve atitudes e comportamentos discriminatórios de uma pessoa contra outra, até o racismo institucional, que se refere às políticas e práticas de instituições que resultam em desigualdades raciais. Compreender esses diferentes tipos é fundamental para identificar e combater o racismo em todas as suas formas. No Brasil, se verifica muito claramente, o racismo religioso, uma forma específica de discriminação que afeta principalmente as religiões de matriz africana.

A branquitude, ou a posição social privilegiada dos brancos, muitas vezes passa despercebida pelos próprios beneficiários desse sistema. A crítica à branquitude envolve a desconstrução desse privilégio e a análise do pacto narcísico, onde a manutenção do status quo racial é perpetuada pela negação e invisibilização das desigualdades raciais. Este debate é crucial para promover a

responsabilidade e a mudança social. Todavia, sempre houve e continua na atualidade, uma resistência a todos os tipos de preconceito e discriminação que atravessa o povo negro.

A negritude é um movimento que celebra a identidade e a cultura negra, promovendo o orgulho racial e a resistência contra a opressão. O conceito de quilombamento, inspirado nos quilombos históricos, representa a união e a solidariedade entre pessoas negras na busca por autonomia e justiça social, que buscam fortalecer a identidade negra e promover a coesão comunitária.

O mulherismo africana é uma perspectiva que valoriza as experiências e contribuições das mulheres negras, destacando seu papel central na luta contra o racismo e o sexismo. Intelectuais e ativistas negras têm sido fundamentais na construção de teorias e práticas que desafiam as estruturas opressivas e promovem a emancipação de todas as pessoas negras. Reconhecer e valorizar essas contribuições é essencial para a continuidade da luta antirracista.

Sistematização e descrição da prática pedagógica

A prática pedagógica antirracista Doses de letramento racial com intelectuais negras e busca sensibilizar os estudantes acerca racismo intelectual e epistemológico que construiu historicamente um fosso entre saberes afro-diaspóricos e saberes legitimados, como os conhecimentos europeus. Estudar a biografia de intelectuais negras e africanas é uma forma de empretecer o currículo escolar e fomentar representatividade entre os estudantes, sobretudo em relação as estudantes negras na escola.

Metodologia

Exibição de vídeos;

Exibição de canções;
Apresentação de autoras brasileiras que discutem a temática branquitude e pacto narcísico;
Exibição de notícias acerca da pactuação narcísica e o silenciamento da sociedade frente a reprodução do racismo;
Rodas de conversa;
Mentoria;
Pesquisa literária e acadêmica;
Mostra literária de intelectuais negras e africanas.

Materiais

Projektor de vídeos, tocador de música, obras literárias de autoras brasileiras, computadores com internet para pesquisa, cartolinas ou banners para a exibição da Mostra Literária Empretecida.

Tempo previsto para execução

8 a 10 aulas de 50 minutos

Desenvolvimento

Primeira afro-ação

1ª Dose de letramento racial: Exibição vídeos e canções disponibilizados na plataforma do Youtube que identificam e criticam diversas práticas racistas, desde o racismo histórico até ações racistas de caráter político, econômico, jurídico e social.

2ª Dose de letramento racial: reflexão do conceito de Branquitude e sua implicação com os racismos.

Segunda afro-ação

Apresentação de duas grandes autoras brasileiras que discutem a temática branquitude e pacto narcísico, com o objetivo suscitar os estudantes à reflexão acerca das causas históricas do racismo no Brasil pela política de privilégios, a qual o estado brasileiro foi estruturado, sobretudo após o fim legal da escravização no Brasil no final do século XIX.

Exibição de dois casos noticiados pela imprensa brasileira acerca dessa pactuação narcísica e o silenciamento da sociedade frente a reprodução do racismo.

Roda de conversa com base na reprodução do racismo pelas vantagens e privilégios históricos da branquitude.

Terceira afro-ação

Realização de mentorias durante as aulas, a partir do tema Mulherismo Africana, visando a compreensão discente acerca da importância da figura materna enquanto mantenedora do núcleo familiar, sobretudo mulheres-mães. Em seguida, estimular os estudantes na relação do conceito de Mulherismo Africana, a partir da força ancestral feminina, com uma pesquisa de caráter literário e acadêmico acerca de intelectuais e ativistas negras (brasileiras, norte-americanas e africanas) que contribuíram e ainda contribuem no enfrentamento ao racismo intelectual.

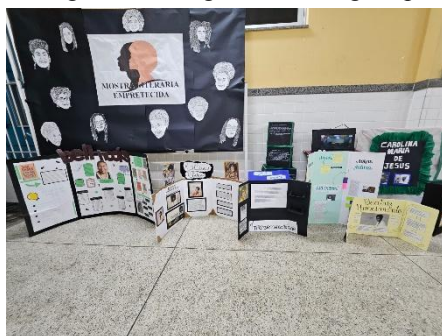
Realização de pesquisa sobre a trajetória, biografia e principais contribuições conceituais e acadêmicas de mulheres-mães-intelectuais que fazem parte da potência feminina e fazem toda a diferença na construção de uma identidade e representatividade negra aos nossos estudantes.

Avaliação

A avaliação dar-se-á com a apresentação discente de uma Mostra literária de intelectuais negras e africanas pelos estudantes, a partir da exposição da biografia de intelectuais negras com a utilização da técnica do *lapbook* na construção de painéis de caráter informativo, decorativo e de conhecimentos acerca da vida e contribuição acadêmica de intelectuais negras brasileiras como Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Lélia González, as norte-americanas como Ângela Davis, Bell Hooks até chegar nas intelectuais africanas, como a nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie.

A apresentação da Mostra Literária de intelectuais negras e africanas em forma de síntese, somado a técnica do *lapbook*, pretende promover na comunidade escolar durante a visita do evento, conhecimentos produzidos por essas intelectuais na pauta antirracista, fazendo as vozes pretas femininas ecoarem na escola.

Itens gráficos – sugestão de imagens para a produção dos *lapbooks*



Fonte: Acervo do autor

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho Doses de Letramento Racial e Prática Pedagógica Antirracista é uma proposta introdutória aos estudos no campo da

Erer em prol de uma educação antirracista na rede municipal de ensino de Vila Velha, bem como a prática pedagógica sugerida. Acreditamos profundamente em um processo de reversão dos racismos brasileiros por meio da educação, de forma que o letramento racial se faça presente nas salas de aula e em nossas escolas, possibilitando a emergência de um conceito de humanidade inclusiva, múltipla e plural no cotidiano escolar.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda N. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Silvio. Racismo estrutural. São Paulo: Pólen, 2019.

ANI, Marimba. Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu. Trenton: África Word Press, 1994.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. Revista Ensaios Filosóficos, Maracanã, v. XIV, p. 9-18, 2016.

AZIZA, Dandara; NJERI, Aza. Entre a fumaça e a cinza: estado de Maafa pela perspectiva mulherismo africana e a psicologia africana. Revista Problemata, João Pessoa, v. 11, n. 2, p. 57-80, 2020.

BENTO, M. A. S. (2002). Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARNEIRO, Aparecida S. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

DIOP, C. A. The African origin of civilization: myth ou reality? Westport: Lawrence Hill, 1974. [Tradução: Mercer Cook.]

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008 [1967].

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. (1988) In: *Primavera para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Coletânea Organizada e editada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA). Diáspora Africana, 2018.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano* Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MUNANGA, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In A. A. P. Brandão (Org.), *Cadernos Penesb* 5 (pp.15-34) Niterói, RJ: EdUFF.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NJERI, Aza. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. *Revista Resafe*, Brasília, n. 31, p. 4-17, 2019.

NUNES, Ranchimit Batista. Tentando entender a diferença: por que afrodescendente e não negro, pardo, mulato, preto? *Revista África e Africanidades*, ano X, n. 24, jul-set. 2017.

NOGUEIRA, Oracy. (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, 19(1), 287–308. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed., 20. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SCHUCMAN, L. V. (2014). Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo, SP: Annablume.

SOUZA, Ana Carolina V. S. A afrocentricidade e o realinhamento do povo africano em diáspora brasileira. Revista de Extensão da UNIVASF, Petrolina, n. 2, p. 43-63, 2021. p. 54.

SOUZA, Neuza S. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Materiais de apoio e sugestões de materiais complementares

ES ENTRE OS ESTADOS MAIS RACISTAS. Jornal A Gazeta/ES. Vitória, 27/07/2024. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/11815623/>.

RACISMO CONTRA BRASILEIRO VINÍCIUS JÚNIOR. TV Cultura. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Vk82_Zb4xsY. Acesso em: 05/07/2024.

IZA NO FANTÁSTICO: ENTREVISTA EXCLUSIVA DO FANTÁSTICO. Youtube, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3Nmbze9R3gE>. Acesso em: 05/07/2023.

ALUNA É CHAMADA DE MACACA EM ESCOLA DO ES. Jornal A Gazeta/ES. Vitória, 05/07/2023. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/policia/aluna-e-chamada-de-macaca-em-escola-do-es-e-policia-investiga-o-caso-0723>.

SANCIONADA LEI QUE TIPIFICA COMO CRIME DE RACISMO A INJÚRIA RACIAL. Brasília. Senado Federal. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/01/12/sancionada-lei-que-tipifica-como-crime-de-racismo-a-injuria-racial>. Acesso em: 24/08/2024.

FILANTROPIA OU *SOFT POWER*? UMA ANÁLISE CRÍTICA DA DOAÇÃO DE BILL GATES À ÁFRICA E SUAS IMPLICAÇÕES GEOPOLÍTICAS INVISÍVEIS

Fáeton Costa Malavoloneke

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a figura de Bill Gates, cofundador da Microsoft e presidente da Fundação Bill & Melinda Gates, tem ocupado um lugar de destaque não apenas no universo tecnológico, mas também no campo da filantropia global. Por meio de grandes doações destinadas a países africanos, especialmente nas áreas da saúde pública, educação e combate à pobreza, Gates construiu uma imagem de benfeitor humanitário e consolidou sua presença como um dos principais atores não estatais no cenário global.

O presente estudo propõe-se a analisar o discurso de Bill Gates, proferido na sede da União Africana, em 02 de junho de 2025, examinando suas implicações geopolíticas no contexto contemporâneo do continente africano. Busca-se compreender em que medida tais práticas filantrópicas podem ser interpretadas como expressões de *soft power*, contribuindo para a consolidação de novas formas de colonialismo simbólico, dependência tecnológica e influência político-institucional, legitimadas sob os discursos do desenvolvimento, da cooperação internacional e da solidariedade global.

Este estudo tem por objetivo geral analisar as implicações geopolíticas invisíveis da filantropia internacional exercida pela Fundação Gates no continente africano. Como objetivos

específicos, busca-se: discutir o conceito de *soft power* e sua relação com a prática filantrópica internacional, destacando suas dimensões políticas e simbólicas e analisar como a atuação da Fundação Gates tem sido percebida e contestada a partir de estudos pós-colonial, especialmente à luz do princípio da autodeterminação africana.

No entanto, para além do discurso humanitário que envolve a filantropia internacional, surgem questionamentos sobre os interesses geopolíticos subjacentes a essas práticas: seria a filantropia global uma expressão altruísta de cooperação internacional ou um mecanismo contemporâneo de *soft power* responsável pela reconfiguração de relações de dependência no continente africano? Por que, apesar de décadas de expressivos investimentos internacionais e de intensas intervenções externas em setores estratégicos como saúde, educação e tecnologia, muitos países africanos continuam enfrentando profundas fragilidades estruturais, persistentes desigualdades socioeconômicas e limitações à consolidação de um desenvolvimento sustentável, autônomo e socialmente transformador?

A justificativa deste estudo reside na necessidade de problematizar o papel da filantropia internacional como instrumento de poder político e influência geoestratégica no contexto contemporâneo. Em um cenário marcado pela crescente atuação de grandes corporações privadas e fundações bilionárias na definição de políticas públicas, sobretudo em países africanos, torna-se fundamental refletir criticamente sobre os limites entre solidariedade humanitária e mecanismos de dependência política, econômica e simbólica.

Além disso, a pesquisa busca contribuir para os debates historiográficos acerca das continuidades das relações de

dominação no período pós-colonial, considerando que determinadas práticas filantrópicas podem reproduzir assimetrias históricas de poder entre o Norte Global e o continente africano. Nesse sentido, o estudo pretende analisar de que maneira discursos de ajuda, desenvolvimento e cooperação internacional podem também operar como formas contemporâneas de influência política e reconfiguração do *soft power* global.

A relevância da pesquisa também se evidencia pela atualidade do tema, especialmente diante da crescente presença de atores privados transnacionais em áreas estratégicas como saúde, educação, tecnologia e segurança alimentar na África. Dessa forma, o trabalho pretende oferecer uma reflexão crítica sobre as implicações políticas, históricas e epistemológicas da filantropia internacional nas dinâmicas contemporâneas do continente africano.

A filantropia internacional, sobretudo quando exercida em larga escala e direcionada a contextos marcados por vulnerabilidades estruturais, assume um carácter ambivalente e politicamente complexo. Por um lado, contribui para o enfrentamento de necessidades imediatas e para a promoção de melhorias concretas nas condições de vida de milhões de pessoas, especialmente nos setores da saúde, educação e desenvolvimento tecnológico. Por outro, pode fortalecer relações de dependência econômica e institucional, influenciar a formulação de políticas públicas e redefinir prioridades nacionais a partir de agendas e interesses externos ao continente africano.

O conceito de *soft power* refere-se à capacidade que um Estado tem de influenciar outros por meio da atração e da persuasão, sem recorrer à força ou à imposição econômica. Nesse sentido, “o soft power é a capacidade de um país obter o que deseja

por meio da atração e da persuasão, em vez da coerção ou do pagamento” (NYE, 2004, p. 5).

O conceito de *soft power*, formulado por Joseph Nye, torna-se uma ferramenta analítica útil para perceber a capacidade de certos atores privados em projetar influência por meio de estratégias aparentemente benevolentes. Além disso, permite entender, nas entrelinhas, como esse discurso pode ser utilizado para alimentar, reproduzir ou construir relações sociais e políticas de poder, especialmente no campo dos estudos sobre *soft power*.

Em um contexto marcado por preocupações com o desenvolvimento dos países africanos, sobretudo no campo das epistemologias, historicamente questionadas e subjugadas pelo colonialismo por quase cinco séculos, este trabalho busca contribuir para o debate ao analisar como a filantropia pode atuar como instrumento de *soft power*, enquanto isso, procura-se problematizar as reais intenções por trás das doações e promover uma reflexão crítica acerca da autonomia, da soberania e do desenvolvimento da África diante das influências externas.

As imagens negativas construídas sobre a África, no contexto da relação entre o colonialismo e a produção de epistemologias universalizantes, revelam como a experiência colonial não apenas explorou territórios e povos africanos, mas também produziu discursos destinados a legitimar essa dominação nos âmbitos político, cultural, econômico e epistemológico.

O domínio colonial foi sustentado por uma lógica de força e não por um ideal de razão universal. Como afirma Fanon (1961, p. 43), “o colonialismo não é uma máquina de pensar, nem um corpo dotado de razão. É a violência em estado de natureza e só se inclina diante de uma violência maior”.

Esses discursos apresentavam o Ocidente como centro do conhecimento, da civilização e da modernidade, ao mesmo tempo em que reduziam a África à condição de ausência, atraso ou alteridade radical. Desse modo, o colonialismo produziu representações que naturalizaram hierarquias raciais e culturais, dificultando o reconhecimento da pluralidade das histórias, filosofias e epistemologias africanas.

De acordo com Té (2022), “a violência colonial resultou na tentativa de destruição dos sistemas econômicos, políticos e socioculturais que os africanos deram provas antes da colonização” (p. 45-60). Essa observação reforça que o colonialismo atuou como um processo de desestruturação profunda das sociedades africanas, visando submeter não apenas seus territórios, mas também suas identidades e modos de vida.

A crítica pós-colonial, ao problematizar as continuidades do colonialismo sob novas formas de dominação simbólica e econômica, proporciona instrumentos teóricos necessários para analisar a atuação da filantropia internacional na África. Entre os pensadores mais expressivos dessa vertente, Achille Mbembe destaca-se por propor uma leitura radical das relações entre poder, saber e subjetividade no contexto africano contemporâneo.

Segundo Mbembe (2011), o colonialismo “não foi apenas uma dominação política, mas também uma forma de produzir o mundo, de organizar o tempo e o espaço segundo uma hierarquia racial e civilizatória” (MBEMBE, 2011, p. 26). Essa visão amplia a compreensão do colonialismo para além da ocupação territorial, evidenciando-o como um sistema de produção de sentidos que persiste nas estruturas globais atuais.

Assim, as práticas filantrópicas, ao se apresentarem como neutras ou humanitárias, podem reproduzir os mesmos mecanismos

de hierarquização que historicamente submeteram a África ao olhar tutelar do ocidente. Em *Sortir de la grande nuit*, Mbembe (2011) afirma que “a África continua sendo o laboratório da modernidade, o lugar onde se experimentam, de modo brutal, as formas extremas da dominação e da dependência” (p. 45).

Essa observação é particularmente relevante ao se analisar a atuação de fundações privadas internacionais, como a Fundação Bill & Melinda Gates, cujas ações, embora revestidas de um discurso de solidariedade, frequentemente se convertem em instrumentos de influência política e econômica sobre os países africanos.

A noção de *necropolítica*, desenvolvida por Mbembe (2011), reforça essa leitura ao evidenciar que o poder contemporâneo “opera por meio de uma economia da vida e da morte, decidindo quem deve viver e quem pode ser abandonado à própria sorte” (p. 32). Nesse sentido, o poder filantrópico, ao definir quais doenças merecem investimentos, quais países são prioritários e quais populações são “alvo” de ajuda, participa dessa gestão desigual da vida, reproduzindo uma lógica de controle e dependência.

Mbembe (2011) alerta que “o universalismo ocidental, sob o pretexto de emancipar, construiu um mundo hierarquizado em que a diferença se torna sinônimo de inferioridade” (p. 18). A crítica do autor aponta para o caráter ideológico de certas práticas globais que, sob o discurso da humanidade e do progresso, reafirmam a centralidade do ocidente como único detentor da razão e do poder de decidir o destino dos outros.

Em contraposição, o pensador defende que “a tarefa do pensamento africano contemporâneo é reimaginar o futuro fora dos moldes impostos pela razão colonial” (MBEMBE, 2011, p. 67), o

que implica resgatar o princípio da autodeterminação e a autonomia intelectual, cultural, epistemológica e política dos povos africanos.

As informações divulgadas pela British Broadcasting Corporation (BBC)¹⁴⁰, e de acordo com Farouk Chothia (2025), da *BBC News*, Bill Gates afirmou em Adis Abeba que pretende doar sua riqueza ao longo dos próximos 20 anos. A matéria destaca que a fortuna do filantropo é estimada em cerca de US\$ 200 bilhões, e que a maior parte desse valor será destinada ao continente africano.

Durante o discurso na sede da União Africana (UA), Gates declarou: “Recentemente, assumi o compromisso de doar minha riqueza ao longo dos próximos 20 anos. A maior parte deste financiamento será usada para ajudar vocês a enfrentar os desafios aqui na África”. Essa declaração, embora revestida de um discurso humanitário e solidário, revela também uma dimensão geopolítica estratégica, a de um poder privado global que, sob a bandeira da filantropia, reforça sua influência sobre políticas públicas e prioridades de desenvolvimento na África.

A recente declaração de Bill Gates, fundador da Microsoft, de que pretende doar a maior parte de sua fortuna à África despertou ampla repercussão na mídia internacional. O gesto foi amplamente divulgado como uma demonstração de generosidade, marcada pela preocupação com a pobreza, as doenças tropicais, bem como com as dificuldades de acesso à educação e à tecnologia que ainda afetam o continente africano.

No entanto, diante da magnitude dos valores envolvidos e da histórica relação entre o Norte Global e o Sul Global, torna-se necessária uma análise crítica das implicações desse tipo de

¹⁴⁰ FAROUK CHOTHIA. Bill Gates: Microsoft founder to give most of \$200bn fortune to Africa. 2 jun. 2025.

filantropia. Esta pesquisa não se opõe às doações filantrópicas nem à ajuda humanitária, desde que estas não reproduzam novas formas de colonialismo na África nem interfiram negativamente nas políticas públicas dos Estados africanos.

Não existem doações neutras em contextos geopolíticos assimétricos, mesmo quando as situações de cooperação entre as partes não estejam muito claras. A atuação de Bill Gates através de sua fundação, pode ao mesmo tempo, atenuar problemas sociais que a África enfrenta e, sem que isso esteja bastante visível, estruturar também novas formas de dependência ao continente.

Como expressou Fortifi Lushima, coordenador do Movimento Pan-africano na RDC, “a África deve se desenvolver por meio da autodeterminação, e o desenvolvimento africano virá dos próprios africanos” (ROSCHINA, 2025). Essa declaração reflete o conflito central deste trabalho: a disputa entre a autonomia africana e as novas formas de intervenção filantrópica global.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa fundamenta-se em uma abordagem qualitativa e analítica. A investigação parte de uma leitura atenta de textos acadêmicos, documentos institucionais, e narrativas midiáticas, e assim entender os sentidos atribuídos à atuação da Fundação Bill & Melinda Gates no continente africano.

O arcabouço teórico mobiliza os conceitos de *soft power* (Nye, 2004), e crítica pós-colonial, a partir das contribuições de Achille Mbembe (2011). Em vez de assumir uma neutralidade metodológica, esta análise reconhece o lugar da pesquisa como prática situada, comprometida com o desvelamento de estruturas geopolíticas que se apresentam sob a aparência da generosidade, da neutralidade técnica ou do progresso.

Deste modo a metodologia permite compreender o discurso filantrópico não apenas como um fenômeno econômico, mas

também como uma narrativa política inserida nas disputas de poder globais.

FILANTROPIA E PODER NA ÁFRICA: O CASO BILL GATES

A crítica pan-africanista à filantropia de Bill Gates revela um embate profundo entre o discurso da ajuda humanitária e a luta pela autodeterminação africana. A doação anunciada pela Fundação Gates, cerca de 200 bilhões de dólares destinados ao continente nas próximas duas décadas, foi recebida com desconfiança por parte de intelectuais e movimentos sociais africanos.

O coordenador do Movimento de Emergência Pan-Africano na República Democrática do Congo, Fortifi Lushima, sintetizou essa resistência ao afirmar que “a África deve se desenvolver por meio da autodeterminação, e o desenvolvimento africano virá dos próprios africanos” (ROSCHINA, 2025).

Essa declaração traduz o sentimento de que certas formas de filantropia internacional reproduzem estruturas de dependência e reforçam o *soft power* ocidental sobre o continente, camuflando interesses geopolíticos sob o discurso da solidariedade global. Assim, o apelo de Lushima ecoa as críticas de autores como Blunt (2022), que veem na filantropia transnacional uma manifestação de poder assimétrico e de dominação política e epistêmica.

Segundo Blunt (2022), “a filantropia transnacional, materializada na Fundação Gates, é uma fonte de dominação; e isso é um problema sério, pois confere aos ricos poder irrestrito sobre os interesses básicos de outras pessoas” (*s/p.*), o assunto mostra que essa transformação confere aos doadores privados grande capacidade de definir agendas públicas, priorizar soluções

tecnológicas e modelar instituições, sem que o beneficiário tenha bastante voz na situação.

A ajuda ocidental, nesse caso, tem geralmente sido muito paternalista, ditando aos países africanos o que eles precisam fazer e como devem perseguir seus objetivos. A África é até hoje um continente onde o ocidente vem criando fortes interesses nos seus mais variados setores, mas em momento algum percebe-se uma ideia real de se poder industrializar o continente, que é sua maior necessidade para seguir rumo à autodeterminação, claro considerando seus variados fatores.

Com várias doações em gesto de caridade, muitos ricos sem que isso geralmente esteja bem claro ao público, têm tido influência em vários setores a nível global como por exemplo na educação, saúde e tecnologia que por sua vez, visam promover certas visões de mundo pela ideologia, situações que muitas vezes tem sido sem um envolvimento direto dos governos locais que melhor conhecem as situações regionais.

Mesmo que seja uma doação, é possível analisar um sentimento paternalista como forma de dominação a partir da ação de Bill Gates, a medida que isso reduz a capacidade dos estados africanos poderem dar soluções a problemas básicos que afetam o continente, além de que no seu discurso, é possível perceber estereótipos coloniais de que a África é até hoje um continente que não pode alcançar grandes resultados sem ajuda de atores externos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste texto permitiu compreender que as doações bilionárias realizadas pela Fundação Bill & Melinda Gates à África, embora revestidas de um discurso humanitário e filantrópico, não podem ser desvinculadas das

dinâmicas de poder que estruturam o sistema internacional contemporâneo.

A retórica da ajuda ao desenvolvimento, quando observada sob a ótica crítica, evidencia nesse caso um padrão histórico de dependência e subordinação que se perpetua desde o período colonial, agora reconfigurado sob a lógica do *soft power*. O estudo demonstrou que a filantropia global opera, muitas vezes, como instrumento de influência política, cultural e tecnológica, produzindo novas formas de controle simbólico e econômico sobre o continente africano.

Os resultados apontam que a atuação de grandes fundações privadas no espaço africano está longe de ser neutra. Ao definir prioridades de investimento em saúde, educação e inovação tecnológica, tais instituições acabam por interferir nas agendas públicas nacionais e nas políticas soberanas dos Estados, contribuindo para a consolidação de uma nova cartografia de poder baseada no prestígio e na dependência técnica.

Nesse sentido, a filantropia torna-se um mecanismo estratégico de projeção internacional de valores, narrativas e modelos de desenvolvimento ocidentais, mascarando a continuidade de relações assimétricas entre o Norte e o Sul global, sendo que essa relação entre o Norte Global e o Sul Global é uma das maiores questões da história contemporânea.

Contestar não é simples, porque tem raízes históricas no colonialismo, na escravidão, na dependência econômica e também na desigualdade tecnológica. Mas há caminhos possíveis e, muitos deles já estão em curso. A desigualdade também é cultural e epistemológica, a medida em que o Norte ainda procura definir através dessas formas, o que é conhecimento válido, tomar a implica valorizar os saberes locais e tradicionais, promover uma

educação descolonizada, reescrever a História com vozes africanas, latino-americanas e asiáticas.

Conclui-se, portanto, que a filantropia sob a lente do *soft power* é essencial para desvelar suas implicações geopolíticas invisíveis e questionar o papel que ela desempenha na manutenção de hierarquias globais. Mais do que negar o valor das ações humanitárias, trata-se de propor uma reflexão crítica sobre quem define as necessidades do continente africano e quais interesses são servidos por essas doações.

Nesse horizonte, reforça-se a importância de uma África protagonista de seu próprio destino, capaz de transformar a solidariedade internacional em cooperação horizontal, e não em dependência disfarçada de benevolência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da minha pesquisa de Mestrado e pelo apoio a todas as atividades vinculadas à minha formação acadêmica no Brasil, no âmbito do Programa de Demanda Social.

REFERÊNCIAS

BLUNT, Gwilym David. *The Gates Foundation, global health, and domination: a republican critique of transnational philanthropy*. *International Affairs*, v. 98, n. 6, p. 2039-2056, 2 nov. 2022. DOI: <https://doi.org/10.1093/ia/iia022>.

CHOTHIA, Farouk. Bill Gates promete doar a maior parte de sua fortuna de US\$ 200 bilhões para ajudar a África. *BBC News*, 2 jun. 2025. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/articles/cn4qg5gzgzo>. Acesso em: 14 out. 2025.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [1961].

MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2011.

MBEMBE, Achille. *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2011.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018. (Original de 2011).

MBEMBE, Achille. *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2011.

NYE, Joseph S. *Soft Power: os meios para o sucesso na política mundial*. São Paulo: Difusão, 2004.

ROSCHINA, Elizaveta. Fundação Gates inundará a África com US\$ 200 bilhões? – “Não precisamos dessa ajuda”, afirmam os pan-africanistas. *Sputnik África*, [S.l.], 4 jun. 2025. Disponível em: <https://en.sputniknews.africa/20250604/gates-foundation-to-flood-africa-with-200-bln--we-dont-need-this-aid-pan-africanist-states-1073859275.htmles-1073859275.html>. Acesso em: 19 out. 2025.

TÉ, Paulo Anós. A violência política colonial na África: um diálogo entre Mahmood Mamdani e Frantz Fanon. *Revista Eletrônica Aedos*, Sér. 14, n. 31, p. 45-60, jul.–dez. 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/119684>. Acesso em: 25 jul. 2025.

PRETO NO (PAPEL) BRANCO! MULHERES E HOMENS DA ÁFRICA NOS LIVROS DE NOTAS CARTORIAIS NO RECIFE OITOCENTISTA

Palloma Gomes de Oliveira

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de iniciação científica foi financiada pela PROPESQI-UFPE, com orientação da Profa. Dra. Valéria Costa, docente do departamento de História da UFPE, idealizadora deste trabalho que está inserido no seu projeto guarda-chuva, intitulado: “Experiências Africanas na “rede miúda” do tráfico Atlântico: trajetórias, biografias, escravidão e liberdade em Pernambuco (séc.XIX)”. Aqui, temos como objetivo principal esmiuçar as experiências da população negra no Recife do século XIX. Para isso, utilizamos as notas cartoriais entre os anos de 1850 e 1870, navegando por todas as tipologias, com exceção dos registros de manumissões.

Até o momento identificamos apenas um autor que também utiliza as fontes cartoriais com o mesmo objetivo: Cândido Domingues, historiador baiano que desde sua tese de doutoramento investiga nos tabelionatos as atuações da população negra, seja ela cativa, liberta ou livre (Domingues, 2023). É evidente que em termos numéricos, comparativamente com as pessoas brancas, a presença de pessoas não brancas é bastante tímida nas notas cartoriais. Mas ao constatar o envolvimento dessas pessoas nos ofícios dos tabelionatos, percebemos o quanto esses sujeitos estavam inseridos na dinâmica da província e que também se utilizaram dos meios oficiais para darem fê aos seus negócios. É

importante ressaltar desde já que não estamos afirmando que as pessoas negras ao serem libertas se igualaram as pessoas brancas do império, afinal como Arthur Souza salienta "A liberdade tinha cor, a escravidão também. Ser "preto" seria sinônimo, no senso comum senhorial, de ser escravo" (Souza, 2019, p.72). Portanto, nosso intuito ao estudar e perceber que essas pessoas egressas do cativeiro se inseriram na sociedade imperial é demonstrar mais um meio de sobrevivência que os ditos sujeitos adotaram ao utilizarem os meios oficiais do governo escravista.

Mesmo que a utilização dos canais oficiais pela população negra não seja novidade para os historiadores, é preciso destacar o quanto essa e outras documentações oficiais os escondem. Valéria Costa percebeu durante a análise dos censos dos oitocentos, o apagamento crescente da população africana (Costa, 2024). Não era interessante para a província no século em que buscava a modernização, demonstrar que seus bairros eram habitados e sustentados pela gente negra. Da mesma forma, nos chocamos com a mesma questão impressa, ou melhor, escrita nas notas cartoriais: as pessoas não brancas só tiveram sua cor identificada quando ocuparam a posição de cativo. Assim, quando se esteve entre os outorgantes das escrituras essas pessoas não tinham o tom de sua epiderme apontado. Não podemos ser inocentes e acreditar que esse é um movimento impensado, afinal, o que não foi escrito, não será lembrado. Ao não apontarem a cor do sujeito nas notas cartoriais, todos aqueles que deram fê de seus negócios passam como brancas nos registros. Portanto, a identificação desses sujeitos nas notas cartoriais utilizadas nesta pesquisa só foi possível a partir do cruzamento dos dados coletados com o livro, fruto da tese da professora orientadora (Costa, 2021).

Configurando um acréscimo a pesquisa também analisamos a população negra cativa, presentes nos registros de compra e venda de escravizados. Sejam eles africanos ou "brasileiros de nascimento" (Nabuco, 2013, p.52) foram alvo de nosso escrutínio, visto que como diz Souza: "As condições eram diferenciadas e injustas, impostas de cima para baixo, mas também interpretadas e analisadas de baixo para cima" (Souza, 2019, p.36). Logo, a análise das escrituras de vendas das pessoas em situação de cativo é caminho para saber quem eram essas pessoas e quais estratégias elas fizeram uso para alcançar o que desejavam, pois apesar das condições serem prescritas de cima para baixo na escala social do império, as pessoas cativas, no ponto mais baixo dessa escala, eram sujeitos ativos, interpretaram sua situação e construíram caminhos de sobrevivência.

Temos como objetivos específicos: Construir os perfis dos homens e mulheres negros que recorreram aos cartórios para dar fé aos seus acordos no Recife do século XIX; Também almejamos traçar o perfil dos homens e mulheres que em situação de cativo passaram pelas notas; Colaborar com a construção de trajetórias de pessoas que vieram de África por meio da diáspora forçada e reconquistaram a liberdade no Império do Brasil, para somar com o debate sobre as experiências negras na diáspora para além do cativo.

Para alcançar os objetivos listados, analisamos as notas cartoriais contidas no 2º Ofício – Paulo Guerra e no Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, respectivamente, são 36 e 12 livros notariais. Em seguida, desenvolvemos a parte quantitativa e construímos uma planilha no Excel a partir da documentação citada. No banco de dados consta as seguintes variáveis: Tipo do documento, Outorgante (a), Outras

pessoas envolvidas, Localidade do Outorgante, Localidade da outra parte, Pessoas Negras – libertas e cativas –, Status jurídico, Total de Cativos – Por escritura –, Moradia – em nenhum caso essa variável foi preenchida, pois não temos citação no documento acerca da moradia da população negra –, Idade, Sexo – essa informação deduzimos a partir do nome do cativo –, Cor/qualidade, Nação/etnia, Estado Civil, Ocupação, Testemunha 1, Testemunha 2, Data e Observação – espaço que separamos para adicionar outras informações importantes que podem constar nas escrituras cartoriais. Por fim, analisamos qualitativamente os dados coletados.

Vale ainda pontuar que a justificativa para existência do presente trabalho é ressaltada quando percebemos que até o presente momento não conhecemos outros pesquisadores que utilizaram os livros de notas cartoriais utilizados aqui. É evidente que as escrituras são amplamente utilizadas pela historiografia, mas majoritariamente direcionadas para o estudo das manumissões. Logo, as escrituras notariais não são novidade, mas as tipologias que focamos aqui, ainda são pouco exploradas pelos historiadores.

Dessa forma, a pertinência do trabalho também recai sobre a necessidade de pesquisas que objetivem contribuir com fragmentos da biografia de homens e mulheres, cativos e libertos africanos, para recontar a história da escravidão sob a ótica desses sujeitos. Portanto, partindo das notas cartoriais podemos ter acesso a pedaços das vivências individuais e coletivas da população negra.

Na abertura do caderno temático da ABPN “Africanos, Crioulos, Escravidão e Pós-emancipação” é dito que é necessário refazer caminhos para acessar novos territórios, “leiam-se experiências encobertas, sons, vozes, ritmos e silêncios sobre pessoas, indivíduos e cenários” (Viana; Costa; Gomes, 2020, p.8). Logo, percebemos a pertinência deste trabalho, visto que, ao

estudar por meio das notas cartoriais, caminhos pouco acessados pela historiografia Pernambucana, descortinamos as experiências de indivíduos que compuseram a sociedade do Recife.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Como salienta Maria Torrão, sobre os livros de notas: “Aqui encontram-se histórias de vida e de vidas, fragmentos do cotidiano que analisados dão possibilidades de conhecer realidades históricas muito mais vastas” (Torrão, 2013, p.16). Apesar de analisarmos diversos personagens, os livros cartoriais são universos bastante complexos perpassados por diversas figuras que não conseguimos analisar aqui, como as testemunhas – presentes em todas as escrituras, sem exceção – e os procuradores. Demonstrando o quanto essas tipologias carecem de mais estudo, para descortinar a atuação de seus agentes.

Com o fim didático, partilhamos a estrutura de como este tópico está dividido: primeiro trabalhamos os homens e mulheres africanos libertos que utilizaram as notas e por fim, abordamos as pessoas escravizadas, comercializadas nas escrituras de compra e venda e equivalentes.

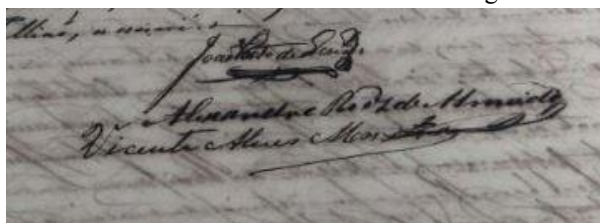
PRETO NO (PAPEL) BRANCO: OS AFRICANOS LIBERTOS NOS LIVROS DE NOTAS

Os africanos libertos, como ressaltamos anteriormente, foram identificados nas notas cartoriais após o cruzamento com o livro fruto da tese de. Valéria Costa. São eles: Alexandre Rodrigues d'Almeida, Benedita da Costa Pereira, Sirio Manoel Ribeiro Taques e João Joaquim José de Santa Anna. Todos envolvidos em escrituras de compra e venda de cativos realizadas na década de 1860, mais especificamente entre 1862 e 1870. Vale dizer que

ainda há estranhamento ao pensar em pessoas negras senhores de outros dessa mesma população, mas esse foi um cenário comum no Recife oitocentista. Os personagens estudados por Costa, como afirma Flavio Gomes, são “também negros numa sociedade que estava saindo da escravidão, sem nunca deixar de reproduzir desigualdades e assimetrias. Agora com outras justificativas, sociais, científicas, econômicas e jurídicas” (Gomes, 2021, p.20).

Devido a quantidade de vezes em que aparece envolvido nas notas cartoriais, começamos a análise com Alexandre Rodrigues d’Almeida. Na imagem abaixo conseguimos identificar sua assinatura entre a do procurador da vendedora Dona Adelayde de Malta Lemos, o Comendador João Pinto de Lemos e a assinatura de Vicente Alves Moreira, uma das testemunhas da escritura. O único dentre os africanos detectados nas notas que deixou sua assinatura, mais de uma vez, nas páginas dos livros notariais. No dia 26 de Setembro de 1868, Alexandre d’Almeida comprou a mulher cativa preta crioula Anna de 40 anos, solteira do serviço doméstico e natural da província de Pernambuco.

Figura 1: Assinatura do africano Alexandre Rodrigues d’Almeida



Fonte: Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1868. fls. 76 verso e 77.

Alexandre Rodrigues d'Almeida em seu testamento declara ser da Costa da Mina (Costa, 2021, p.89). Sua primeira aparição nas notas cartoriais se deu em 14 de novembro de 1862, quando o

Mina assinou a rogo da compradora Marianna da Costa que não sabia ler nem escrever¹⁴¹. Na ocasião foi comprada a escravizada Domingas de 37 anos, preta de Angola e sem ofício. Apesar da fonte não indicar isso, trabalhamos com a hipótese da compradora Marianna da Costa ser também africana, pois como a historiadora Valéria Costa aponta, esses sujeitos criaram verdadeiras redes de sociabilidade. Então não é impossível que Rodrigues d'Almeida tenha auxiliado uma possível integrante de sua rede na compra de uma cativa.

O ano de 1866 foi marcado por uma presença maior do Mina nas notas cartoriais. Em 21 de abril, ele comprou do vendedor Henrique Guilherme Stepple, o Angola Antonio de 40 anos, solteiro e sem ofício declarado¹⁴². Alguns meses depois, no quinto dia do mês de setembro, Rodrigues d'Almeida tenta vender o Angola Manoel, solteiro e canoeiro de 40 anos para Marcolino Pedro de Sousa Braga, mas por algum motivo que não temos conhecimento a escritura fica sem efeito¹⁴³. Entretanto, o Mina não perde tempo e no dia 25 de setembro do mesmo ano, 20 dias após o comércio frustrado, ele vende o dito Manoel para Luis Ferreira da Almeida¹⁴⁴.

A próxima a ser tratada, é Benedita da Costa Pereira, que não deixa sua assinatura registrada nas notas cartoriais, pois declara não saber ler ou escrever. Na escritura em que identificamos a

¹⁴¹ Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1862.

¹⁴² Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1866.

¹⁴³ Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1866.

¹⁴⁴ Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1866.

africana, ela atua como compradora da cativa Maria, Angola, de 40 anos no dia 28 de agosto de 1863¹⁴⁵.

Entretanto a escravizada provavelmente logo foi vendida, visto que 3 anos depois, no dia 21 de abril de 1866, quando Benedita da Costa Pereira registrou seu testamento, em seu patrimônio só consta a preta de Angola, Rachel (Costa, 2021, p.23-24). É evidente que o nome da cativa Maria pode ter sido modificado para Rachel e assim se tratar da mesma pessoa, mas não temos como comprovar essa possibilidade. No seu testamento, declara ser preta africana de 40 anos, logo em 1863 tinha por volta de 37 anos. Em suas palavras, por fraqueza humana concebeu um filho ainda quando era cativa, Manoel da Costa Pereira. Seu filho era herdeiro universal de seus bens e caso não estivesse vivo, seu patrimônio deveria ir para sua comadre Benvinda, a afilhada Martinha e para o testamenteiro. Dessa forma, no testamento da africana vemos justamente que as redes, comentadas no caso de Alexandre Rodrigues d'Almeida, criadas por esses homens e mulheres africanos realmente reinventaram os laços da família de sangue, visto ao beneficiar sua comadre e afilhada caso o filho morto estivesse, Costa Pereira privilegiou os laços sociais e espirituais construídos na diáspora.

Assim como Benedita da Costa Pereira, o africano João Joaquim José de Santa Anna também declarou não saber ler nem escrever, logo não temos a sua assinatura. No dia 19 de dezembro de 1867, Joaquim José de Santa Anna comprou a Angola Rita, de 38 anos, solteira e do serviço doméstico¹⁴⁶. Ela foi vendida por Affonso Guimarães da Costa, que também declarou não saber ler

¹⁴⁵ Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1863. fls. 172 verso e 173.

¹⁴⁶ Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1867. fls. 161 e 161 verso.

nem escrever, logo a seu rogo assinou Francisco Pio da Rosa, nome muito comum entre as testemunhas. No seu testamento, Santa Anna não poupou detalhes e declarou ser natural da África, mais especificamente um Cassange de Angola (Costa, 2021, p.88). Nem em todos os testamentos de pessoas vindas de África temos tamanho detalhamento, visto que ao passarem pelas águas do Atlântico no século XIX, esses sujeitos passaram pela "africanização" como bem salienta a historiadora Valéria Costa. Mas vale ressaltar, que os debates acerca da identidade, e não dá identificação, dessas pessoas é muito mais profundo e devemos ter cuidado de não cair nas invenções de África. Pois para quem busca desbravar esse debate deve levar

em consideração a memória das pessoas anterior ao embarque; a formação dos reinos e as organizações étnicas locais; os impactos demográficos em decorrência das migrações internas [...] Ou seja, uma complexidade não só étnica, mas também dos contextos sociais, políticos, culturais, demográficos permeava as invenções/redefinições identitárias dos sujeitos (Costa, 2021, p.87).

Por fim, tratamos da escritura de compra e venda que envolveu o africano Sirio Manoel Ribeiro Taques. Lavrada no cartório aos 20 dias do mês de janeiro do ano de 1870, Sirio Manoel Ribeiro Taques comprou o cativo Angola Nagô Lourenço, solteiro e sem ofício¹⁴⁷. O escravizado foi vendido por Maria Lourença do Nascimento, moradora de Penedo em Alagoas, por isso outorgou o procurador José Gonçalves Torres para lhe representar na escritura. Assim como os dois africanos citados anteriormente,

¹⁴⁷ Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1870. fls. 187, 187 verso e 188.

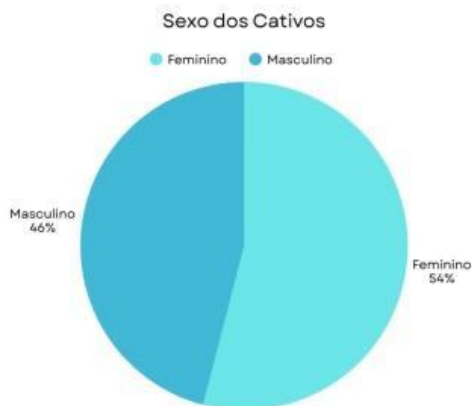
Ribeiro Taques declarou não saber ler nem escrever, portanto a seu rogo assinou Claudiano da Silva Rego.

Estes foram os africanos identificados nas notas no período perscrutado. Percebemos uma evidente preferência por escravizados que também sejam africanos, visto que dentre as oito escrituras descritas acima, apenas uma trata de uma cativa nascida no Brasil. Vale dizer que não temos dúvidas que mais pessoas da população negra fizeram uso das páginas dos tabelionatos para dar fé às suas transações, mas como falamos anteriormente temos o limite imposto pelas pessoas que produziram a fonte que, de certa forma, só foi “vencido”, devido ao trabalho da historiadora Valéria Costa.

PERFIL DAS MULHERES E HOMENS ESCRAVIZADOS

Neste sub tópico, analisaremos as mulheres e os homens africanos e descendentes que no período analisado passaram pelas notas cartoriais na condição de cativo. As compras e vendas de pessoas escravizadas são analisadas pela historiografia como o momento de morte social desses sujeitos, como destaca Marília Ariza:

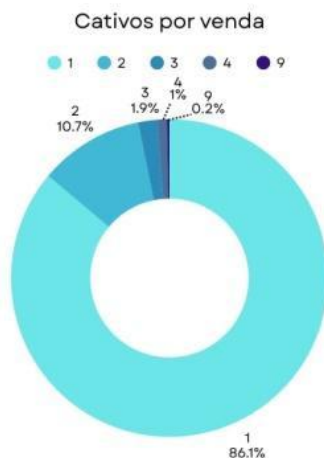
O fim da vida, porém, não era o único tipo de morte que espreitava as crianças e suas famílias. Sob a escravidão, o fenecimento do corpo encontrava seu duplo na morte social, o rompimento dos laços familiares provocado pelo afastamento forçado. Não era incomum que senhores regaliassem com cativos muito novas pessoas que eles desejassem presentear, e somente em 1869 a venda separada de pais e filhos menores de quinze anos foi proibida por um decreto que, na prática, era com frequência ignorado (Ariza, 2018, p.180).



Fonte: Banco de dados construído na pesquisa.

O primeiro gráfico deste subtópico demonstra uma presença maior de mulheres escravizadas nas notas cartoriais. Em termos numéricos, foram contabilizados 268 pessoas do sexo feminino e 228 do sexo masculino, ou seja 40 mulheres a mais. Percebe-se certa preferência por elas nas compras e vendas. Dentre as possibilidades que justificam esse resultado, trabalhamos com o fato de que como se trata de um contexto urbano e as mulheres tenham sido mais procuradas, pois as maiores demandas eram de serviço doméstico, trabalho direcionado mais para elas que para eles. Mas vale ressaltar: homens do serviço doméstico também foram vendidos.

Gráfico 2: A quantidade de pessoas escravizadas por venda registrada



Fonte: Banco de dados construído na pesquisa.

O gráfico acima refere-se à quantidade de cativos comercializados por venda. Dessa forma, em 354 escrituras apenas 1 escravizado foi vendido, ou seja, a maioria das pessoas escravizadas eram compradas sozinhas no recorte estudado. Nas vendas em conjunto, tivemos 44 escrituras oficializando a venda de 2 cativos, 8 escrituras comercializando 3 escravizados, 4 em que 4 escravizados foram vendidos e 1 escritura que envolveu 9 pessoas cativas.

A maior venda registrada foi no dia 15 de dezembro de 1870 foi entre os vendedores Salustiano Efígenio Carneiro da Cunha e Joaquim Manoel Carneiro da Cunha, moradores da província da Paraíba do Norte, e o comprador, o excelentíssimo Visconde de Suassuna, Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque – seu nome não consta na documentação, apenas o seu título real¹⁴⁸. Na

¹⁴⁸ Sobre o Visconde de Suassuna: CADENA, Paulo. Ou há de ser Cavalcanti, ou há de ser cavalgado : trajetórias políticas dos Cavalcanti de Albuquerque (Pernambuco, 1801-1844). 2011. Dissertação (Mestrado

época o então senador do Império, comprou de Salustiano da Cunha os cativos: Eurico de 20 anos, Ignacio de 18 anos, Cirillo de 14 anos, Domingos de 13 anos, Eufrasia de 17 anos, Soressia de 38 anos e sua filha Honorata de 4 anos, todos pretos crioulos, solteiros, do serviço do campo e naturais da Paraíba do Norte. De Joaquim da Cunha, Cavalcanti de Albuquerque comprou duas pessoas cativas: Francisco, preto crioulo, de 21 anos, do serviço do campo e natural da Paraíba do Norte, enquanto Miquilina de 40 anos, do serviço do campo, era de procedência Angola¹⁴⁹.

Os oito cativos naturais da Paraíba compõem as 220 mil pessoas que passaram pelo comércio interno interprovincial após a Lei de 1850, como estima Robert Slenes (2004). Com relação a única africana, acreditamos que Miquilina faz parte dos muitos que entraram ilegalmente na malha do tráfico após a proibição, visto que em 1831 a dita africana não teria mais que um ano, portanto deveria ter sido enquadrada na categoria de africana livre¹⁵⁰.

O Visconde de Suassuna também é comprador em mais duas escrituras de compra e venda de cativos. É interessante que apesar de não voltar a comprar tantas pessoas escravizadas de uma única vez, Cavalcanti de Albuquerque parece ter uma preferência por escravizados de outras províncias, visto que em um dessas duas escrituras volta a comprar um cativo da Paraíba do Norte, assim como a maioria da escritura citada anteriormente.

em História) - Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

¹⁴⁹ Disponível no Cartório do 2º Ofício do Recife – Cartório Paulo Guerra. Livro 1870.

¹⁵⁰ A maior referência para Pernambuco é: FERNANDES, Cyra Luciana Ribeiro de Oliveira. *Os africanos livres em Pernambuco, 1831-1864*. Dissertação (Mestrado em História), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010

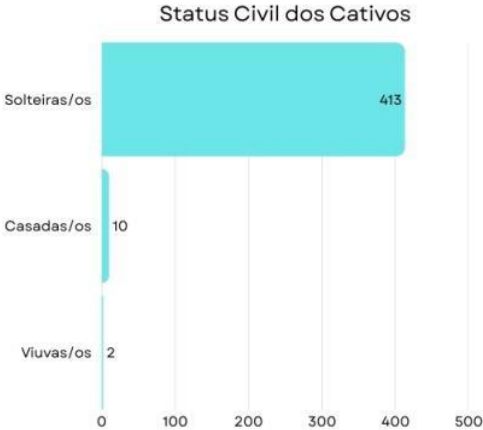
Ainda com relação às vendas coletivas, elaboramos uma tabela simples para observarmos em que medida as pessoas em cativeiro conseguiram assegurar a estrutura familiar diante dos males da escravidão. Portanto, a tabela a seguir apresenta as vendas em conjunto de mães e filhos, de cônjuges e de escravizados sem parentesco declarado na escritura.

Tabela 1: Nível de parentesco das pessoas escravizadas vendidas coletivamente

	Mãe e Filho /os	Casados	Sem Parentesco
1860 - 1865	1	0	5
1865 - 1869	5	1	7
1870 - 1874	21	3	19
Total	27	4	31

Fonte: Banco de dados construído na pesquisa.

Gráfico 3: Status civil das pessoas escravizadas



Fonte: Banco de dados construído na pesquisa.

No gráfico 3, observamos que a maioria dos escravizados vendidos foram pessoas solteiras. Acreditamos que nesse caso, a preferência por pessoas solteiras se relaciona com a idade desses

sujeitos, visto que os solteiros são mais novos que as pessoas casadas e viúvas. Houve também os cativos que durante a escritura não tiveram seu status civil determinado, destes a maioria foram escravizados mais jovens – crianças, nos termos de hoje. Percebemos uma ligeira diferença nas escrituras que escravizados de até 15 anos foram vendidos e comprados, na descrição desses cativos não constam o status civil e o ofício deles. Apesar de não serem vistos como crianças, esses sujeitos possuíam um curto período até chegar à fase adulta, mas isso não impedia os seus senhores de lhes impor a morte social. Salienta Marília Ariza:

Ser criança na Colônia e no Império era, de modo geral, uma condição imprecisa, sobre a qual pesavam leis portuguesas de origem medieval e ideias religiosas, e a concepção da infância como momento particular da vida, merecedor de atenções especiais, somente se afirmaria ao longo do século xrx, ainda assim de forma lenta e incompleta. **Para as crianças escravas, contudo, o tempo da infância consistia num intervalo breve entre os primeiros anos de vida e o ingresso precoce no mundo do trabalho** (Ariza, 2018, p.179).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esses são os resultados da pesquisa realizada ao longo deste ano de iniciação científica. Acreditamos que conseguimos alcançar todos os nossos objetivos, especialmente no que se refere à análise da população negra liberta e cativa no Recife da segunda metade do século XIX. Assim, descortinamos fragmentos das experiências de mulheres e homens, durante e após o cativeiro. Portanto, também fica evidente a riqueza que as fontes cartoriais guardam para além das alforrias.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à Pró-reitoria de Pesquisa e Inovação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), que nos apoiou com o financiamento desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

ARIZA, Marília B. A. Crianças/ Ventre Livre. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flavio dos S. (Orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade : 50 textos críticos. São Paulo : Companhia das Letras, 2018.

CADENA, Paulo. Ou há de ser Cavalcanti, ou há de ser cavalgado : trajetórias políticas dos Cavalcanti de Albuquerque (Pernambuco, 1801-1844). 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

COSTA, Valéria Gomes. Òminira: mulheres e homens libertos da Costa d'África no Recife (c. 1846 – c. 1890). São Paulo: Alameda, 2021.

COSTA, Valéria. A cidade do Recife no atlântico negro: tráfico, escravidão e etnicidades no século XIX. In: CARVALHO, Marcus (Org.). O Tráfico de Escravizados para Pernambuco: Agente, Política e Sociedade (séculos XVII a XIX). Recife : Ed. UFPE, 2024.

DOMINGUES, Cândido. “Para além da alforria: a população negra nos registros dos tabelionatos de Salvador (1690-1816)”. In: COSTA, Valéria. Travessias no Atlântico negro: tráfico, biografias e diáspora (África-Brasil), Séculos XVII-XIX. São Paulo: Selo Negro, 2023, p. 33-46.

FERNANDES, Cyra Luciana Ribeiro de Oliveira. *Os africanos livres em Pernambuco, 1831-1864*. Dissertação (Mestrado em História), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. 1 ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

SLENES, Robert W. The Brazilian Internal Slave Trade, 1850-1888: Regional Economies, Slave Experience and the Politics of a Peculiar Market, in *The Chattel Principle: Internal Slave Trade in the Americas*. New Haven: Yale University Press, 2004.

SOUZA, Arthur Danillo Castelo Branco de. Carapuça a quem servir: fugas, roubos e tráfico de escravos no Pernambuco Imperial (1850-1873). Dissertação (mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, 2019.

TORRÃO, Maria M. F. Escravatura e Tráfico negreiro nos documentos dos cartórios notariais de Lisboa no Arquivo Nacional da Torre do Tombo: um fundo a explorar, várias pistas a seguir”. In: MACHADO, Margarida Vaz do Rego; GREGÓRIO, Rute Dias; SILVA, Susana Serpa (orgs). *Subsídios para a História da escravatura insular*. Séculos XV a XIX. Ponta Delgada: CHAM, 2013, p.11-23.

VIANA, Iamara; COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. Caderno Temático “Africanos, escravizados, libertos, biografias, imagens e experiências atlânticas. Revista da ABPN – v. 12, n. Ed. especial, p. 6-9, agosto, 2020.

SABERES NEGROS E SUAS EPISTEMOLOGIAS

Leonardo de Souza Rezende

INTRODUÇÃO

A discussão sobre os saberes negros e suas epistemologias emerge como um campo de resistência e reconstrução do conhecimento diante da hegemonia eurocêntrica que historicamente silenciou as vozes e produções intelectuais dos povos africanos e afro-diaspóricos. De acordo com Walter Mignolo (2008), a opção descolonial consiste em um processo de “desvinculamento epistêmico” em relação aos paradigmas ocidentais, ou seja, “aprender a desaprender” as estruturas do pensamento colonial. Tal movimento exige uma reprogramação cognitiva e cultural que possibilite identificar e valorizar outras formas de produzir conhecimento — sobretudo aquelas que foram racializadas, marginalizadas e inferiorizadas ao longo dos séculos. A descolonização do saber parte do princípio do questionamento da hegemonia do conhecimento. Os negros, por séculos, desde a escravidão, sempre foram vistos como seres irracionais, não dotados de conhecimentos e tendo seus corpos utilizados apenas para trabalhos de servidão. A partir disso, podemos refletir sobre o conceito de epistemicídio.

Segundo Boaventura de Sousa Santos, o epistemicídio refere-se à eliminação de saberes locais, populares e tradicionais, o que compromete a diversidade de modos de pensar e de viver o mundo. Seguindo este pensamento João Arriscado Nunes diz que

O projecto de uma epistemologia do Sul é indissociável de um contexto histórico em que emergem com particular visibilidade e vigor novos actores históricos no Sul global,

sujeitos colectivos de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir do cânone epistemológico ocidental, foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados, vítimas de epistemicídios tantas vezes perpetrados em nome da Razão, das Luzes e do Progresso (Nunes, 2009, p. 233).

Portanto, o epistemicídio nada mais é do que a destruição simbólica e material de formas de conhecimento não ocidentais, perpetuada por um sistema de poder que sustenta a supremacia branca e o racismo estrutural. Ele opera tanto nas instituições educacionais quanto na produção científica e cultural, determinando quais saberes são considerados legítimos. Essa visão eurocêntrica pode ser analisada dentro de áreas acadêmicas, principalmente dentro da História e Filosofia.

Nas narrativas históricas e filosóficas tradicionais, o foco de pesquisas e ensino está sempre dentro de uma ótica europeia, fortalecendo a visão que os grandes pensadores estão dentro de um padrão universal embranquecido.

Os ‘negros educados’ têm a atitude de desprezo em relação ao seu próprio povo porque em suas escolas, bem como nas escolas mistas, os Negros são ensinados a admirar os hebreus, os gregos, os latinos e os teutônicos e a desprezar os africanos (Woodson, 2021, p.13).

Desta forma, é essencial que possa existir uma ruptura desta visão eurocentrada de conhecimento e do racismo no meio acadêmico que ainda é bastante presente nas instituições de ensino básico e superior. Só então poderá ocorrer uma movimentação contra esse tipo de perspectiva racista, os estudantes negros dentro destes espaços de formação, conseguirão conhecer referências positivas sobre outros intelectuais negros que contribuem com

pesquisas e reflexões a partir de uma perspectiva descolonizadora, pois ainda há uma produção de conhecimento limitada e excludente sobre a cultura africana e afrodiaspórica.

Como destaca Sueli Carneiro (2005), a universalização do homem branco como sujeito do conhecimento resulta na exclusão da diferença e na negação das contribuições epistêmicas produzidas por outros grupos sociais, como pode ser visto na citação abaixo:

É a idéia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua diversidade humana. Em contrapartida, é a idéia de particularidade que aprisiona o indivíduo, ou seja, na temática desta tese, é a redução do ser à sua particularidade que aprisiona o indivíduo não-ocidental ao seu grupo específico. É nossa compreensão que, ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro (CARNEIRO, 2005, p. 27-28).

Essa exclusão se reflete nas universidades, nas grades curriculares e nas referências bibliográficas, que ainda reproduzem a monocultura do saber denunciada por Boaventura.

É necessário compreender que a cultura negra é uma forma de resistência e de elaboração de saberes próprios, que se expressam em práticas cotidianas, linguísticas, religiosas e filosóficas. Esses saberes não apenas sobrevivem ao processo de colonização, mas reconstroem formas de existir e pensar o mundo. Romper com essa perspectiva implica uma revolução epistemológica, na qual a presença negra na academia deixa de ser apenas uma questão de representatividade para se tornar uma transformação profunda das bases do conhecimento. Bell hooks (2013) enfatiza que “ensinar é um ato de resistência” e que a educação libertadora deve promover a conscientização crítica e o reconhecimento das identidades oprimidas como produtoras

legítimas de saberes. Assim, a inserção das epistemologias negras no espaço acadêmico é também uma forma de cura histórica e coletiva, de reapropriação das narrativas e valorização das experiências vividas pelos sujeitos negros.

Frantz Fanon (1961), ao discutir o processo de libertação no contexto colonial, afirma que “a descolonização é realmente a criação de homens novos. Mas esta criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma força sobrenatural: a ‘coisa’ colonizada converte-se, no homem, no próprio processo pelo qual ele se liberta” (FANON, 1961, p. 31). Nessa perspectiva, a descolonização não é apenas uma questão teórica, mas um movimento de ação e transformação, uma luta política e simbólica pela reconstrução de subjetividades e pela libertação dos sistemas de dominação que moldaram o mundo moderno. Para Fanon, apenas após o combate ao regime colonial e destruição do sistema é possível que sejam realizadas conversões de novos homens nas relações políticas. Ou seja, a descolonização só é possível através de uma mobilização e manifestação de luta contra o sistema opressor que operou e ainda opera por séculos na sociedade.

Dessa forma, este trabalho tem como objetivo geral analisar os saberes negros e suas epistemologias a partir de uma perspectiva descolonial, compreendendo como esses conhecimentos foram historicamente negados e de que forma vêm sendo reconstruídos e afirmados nos espaços acadêmicos e sociais. Como objetivos específicos, busca-se: refletir sobre o conceito de epistemicídio e sua implicação na marginalização dos saberes africanos e afro-brasileiros; discutir as contribuições de intelectuais negros e negras na construção de epistemologias próprias; e compreender o papel da descolonização do saber como instrumento de emancipação e de resistência política.

A metodologia deste estudo baseia-se em pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo, com enfoque nas teorias pós-coloniais e descoloniais, a partir de autores como Walter Mignolo, Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Boaventura de Sousa Santos e bell hooks. Além disso, propõe-se um diálogo interdisciplinar entre filosofia, história, sociologia e estudos culturais, buscando evidenciar como as epistemologias negras se configuram como práticas de resistência e reconstrução identitária.

Por fim, este estudo justifica-se pela necessidade de promover a valorização dos saberes negros e de tensionar o papel das instituições educacionais como reprodutoras de desigualdades epistêmicas. Pensar as epistemologias negras é, portanto, um ato político e pedagógico de reparação histórica, de reconhecimento da pluralidade de modos de conhecer e de legitimação de uma produção de conhecimento que parte do corpo, da ancestralidade e da experiência vivida como fontes legítimas de sabedoria.

DESENVOLVIMENTO

O epistemicídio e a negação histórica dos saberes negros

O processo de colonização europeu, iniciado a partir do século XV, não se limitou à dominação territorial e econômica, mas instituiu uma profunda colonização das mentes e dos saberes. Esse fenômeno foi amplamente analisado por alguns autores como, por exemplo, Aníbal Quijano (2005), que cunhou o conceito de colonialidade do poder — uma estrutura de dominação que ultrapassa o colonialismo formal e persiste nas relações sociais, raciais e epistêmicas. A partir dessa lógica, o conhecimento europeu se impôs como universal, relegando os saberes africanos, indígenas e populares à condição de “não-conhecimento”.

Boaventura de Sousa Santos (2002) explica que a modernidade ocidental produziu uma “monocultura do saber”, isto é, um sistema de conhecimento que se pretende universal, mas que é, na verdade, uma construção local — europeia — imposta ao mundo como norma.

É o modo de produção de não-existência mais poderoso. Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente. A cumplicidade que une as “duas culturas” reside no facto de ambas se arrogarem ser, cada uma no seu campo, cânones exclusivos de produção de conhecimento ou de criação artística. Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura (SANTOS, 2002, p.247).

O resultado desse processo é o que o autor denomina epistemicídio, ou seja, o assassinato das formas de conhecimento que não se encaixam no modelo racional, científico e ocidental de saber. Esse epistemicídio não se deu apenas pela violência simbólica, mas também pela destruição física de povos, línguas, tradições e memórias coletivas.

No contexto africano e afro-diaspórico, o epistemicídio foi instrumento central da escravidão. A desumanização dos povos africanos implicou também a negação de sua racionalidade e espiritualidade. Conforme argumenta Sueli Carneiro (2005), o racismo opera como um filtro epistemológico que define quem pode produzir conhecimento e o que é reconhecido como saber legítimo.

Mesmo quando o negro alcança o domínio dos paradigmas da razão ocidental, ele está diante do epistemicídio, embora

esse domínio seja a negação de um dos seus pressupostos (o da incapacidade cognitiva inata dos negros) por ausência de alternativa a esse campo epistemológico hegemônico, pela redenção que a aculturação promove dos paradigmas da razão hegemônica, pela destituição de outras formas de conhecimento (Carneiro, 2005, p. 117).

Dessa forma, o corpo negro foi reduzido à força de trabalho, enquanto sua mente e sua cultura foram invisibilizadas. O sistema escravocrata, e posteriormente o racismo estrutural, institucionalizaram o apagamento intelectual e cultural dos povos negros.

SABERES AFRO-DIASPÓRICOS COMO RESISTÊNCIA E RECONSTRUÇÃO

Apesar da violência epistêmica sofrida, as comunidades negras sempre mantiveram formas de resistência e produção de conhecimento. A sabedoria ancestral africana foi transmitida por meio da oralidade, das práticas religiosas, das danças, da culinária e das formas de sociabilidade comunitária. Como ressalta Abdias Nascimento (1980), a cultura afro-brasileira constitui uma “civilização do axé”, uma forma de existência que articula corpo, espiritualidade e coletividade, desafiando os padrões individualistas da modernidade ocidental.

Esses saberes afro-diaspóricos são epistemologias da vida — formas de conhecimento que emergem da experiência, da ancestralidade e da resistência. Para a filósofa Grada Kilomba (2019), o ato de escrever, narrar e recontar a própria história é um gesto profundamente político, pois rompe com o silenciamento colonial e reinsere o sujeito negro como protagonista de sua própria narrativa. A escrita negra, assim como as expressões artísticas e

religiosas afro-diaspóricas, configuram-se como atos de insurgência epistêmica.

Lélia Gonzalez (1988) enfatiza que a resistência cultural do povo negro no Brasil se expressa através do que ela denomina “amefricanidade”, conceito que reconhece as interconexões entre as experiências negras nas Américas e valoriza os traços africanos presentes nas culturas afro-latinas. Para Lélia, pensar os saberes negros é compreender que há uma racionalidade própria que se manifesta nos terreiros, nas comunidades quilombolas, nas linguagens populares e nas epistemologias de matriz africana. Esses espaços, frequentemente marginalizados pela academia, são, na verdade, territórios de produção de conhecimento e de filosofia viva.

A filósofa bell hooks (2013) também destaca o papel da educação como espaço de libertação, defendendo uma pedagogia engajada que promova a conscientização crítica e o empoderamento dos sujeitos oprimidos. Ela argumenta que o ato de ensinar e aprender deve estar enraizado no reconhecimento das múltiplas vozes e experiências que compõem o processo educativo. Assim, o espaço acadêmico deve se abrir à pluralidade de saberes e reconhecer que o conhecimento é sempre situado e relacional.

A DESCOLONIZAÇÃO DO SABER E O PAPEL DAS EPISTEMOLOGIAS NEGRAS NA ACADEMIA

A descolonização do saber implica uma transformação profunda nas estruturas de ensino, pesquisa e produção científica. De acordo com Walter Dignolo (2018), “pensar descolonialmente é desobedecer epistemicamente”, isto é, romper com o monopólio do pensamento eurocentrado e abrir espaço para outras formas de racionalidade. Essa “desobediência epistêmica” é, ao mesmo

tempo, um ato político e pedagógico: questionar quem tem o direito de falar, de ensinar e de produzir conhecimento.

No Brasil, essa desobediência se expressa através da presença e do trabalho de intelectuais negros e negras que vêm reformulando as bases epistemológicas das ciências humanas. Autores como Beatriz Nascimento, Conceição Evaristo, Milton Santos, Sueli Carneiro têm produzido reflexões que reposicionam o sujeito negro como produtor ativo de conhecimento. Beatriz Nascimento (2018) concebe o quilombo não apenas como um espaço geográfico de fuga, mas como um símbolo epistemológico de liberdade e autonomia intelectual, um paradigma de resistência coletiva e de reconstrução de saberes.

A noção de escrevivência, elaborada por Conceição Evaristo (2020), também se insere nesse contexto. A autora propõe que a escrita de mulheres negras é uma forma de narrar a vida a partir do corpo e da experiência, convertendo a dor e a exclusão em força criadora. Essa perspectiva amplia a compreensão de epistemologia, pois reconhece a subjetividade e a afetividade como dimensões legítimas do saber — algo que a racionalidade eurocêntrica historicamente excluiu.

A introdução dessas epistemologias negras no espaço acadêmico é, portanto, um gesto de reparação histórica e de reconstrução do cânone. Como afirma Boaventura de Sousa Santos (2007), “a injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global.”. (2007, p. 11) Reconhecer os saberes afro-diaspóricos significa ampliar o horizonte do pensamento humano, democratizando o acesso ao conhecimento e promovendo um diálogo intercultural genuíno. Essa é uma tarefa ética e política, que exige da academia uma revisão de suas próprias bases e uma abertura para a escuta de outras vozes.

O CORPO NEGRO COMO CONTADOR DE HISTÓRIAS: MEMÓRIA, RESISTÊNCIA E EPISTEMOLOGIAS

O corpo negro constitui um espaço significativo de memória histórica, transmissão cultural e resistência social. Muito mais do que um mero corpo físico, ele se apresenta como um veículo de narrativas coletivas que revelam experiências de sofrimento, resiliência, religiosidade, alegria e identidade. A compreensão do corpo negro como narrador decorre da valorização de formas de conhecimento que não se limitam à escrita, mas se manifestam na corporeidade, na oralidade e na prática cultural.

Mesmo diante das condições de opressão, as comunidades negras desenvolveram estratégias de preservação e transmissão de saberes, utilizando o corpo como instrumento central. Nas práticas religiosas afro-brasileiras, como o candomblé, e em manifestações culturais como a capoeira, cada gesto, movimento e canto carrega uma narrativa histórica e cultural, muitas vezes ausente nos registros escritos.

A corporeidade negra também se configura como forma de resistência. Carter G. Woodson (2021) destaca que a educação formal, predominantemente eurocêntrica, historicamente deseduca o negro, ensinando-o a admirar culturas externas e a desprezar sua própria herança. Nesse contexto, o corpo torna-se um meio para contar histórias que desafiam as narrativas oficiais, preservando memórias e experiências do povo negro. A dança, a música e outras práticas corporais funcionam como veículos de reescrita da história, garantindo a continuidade de saberes e memórias coletivas.

No contexto contemporâneo, o corpo negro continua sendo um instrumento de expressão artística e política. Performances de

dança, teatro, poesia urbana, fotografia e vídeo exploram a corporeidade negra para resgatar narrativas de resistência, visibilizar experiências marginalizadas e desafiar estereótipos raciais. Tais manifestações reforçam a ideia de que o corpo negro produz conhecimento e atua como narrador de experiências coletivas, funcionando como construção de identidade.

A perspectiva do corpo negro como narrador dialoga com as epistemologias negras, que reconhecem modos de conhecimento alternativos aos textos escritos. Assim, a corporeidade negra não apenas preserva memórias, mas também contribui para a diversificação das formas de conhecimento, desafiando paradigmas hegemônicos e valorizando epistemologias historicamente marginalizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão sobre os saberes negros e suas epistemologias permite compreender que o conhecimento é atravessado por relações de poder e disputas de legitimidade. A modernidade ocidental, baseada no colonialismo, ergueu-se por meio da negação sistemática da humanidade e da racionalidade de povos africanos e afro-diaspóricos. Esse processo, chamado por Boaventura de Sousa Santos (2006) de epistemicídio, não se restringiu ao apagamento de culturas, mas constituiu uma destruição de formas de pensar, sentir e existir. Assim, revisitar os saberes negros é também um ato de reparação histórica e uma forma de insurgência contra as hierarquias impostas pela colonialidade do saber.

Ao longo do trabalho, observou-se que as epistemologias negras não são apenas alternativas ao pensamento ocidental: elas constituem perspectivas complexas e sofisticadas de leitura do

mundo, capazes de articular corpo, ancestralidade, território, espiritualidade, afeto e luta política. Essas formas de conhecimento emergem em quilombos, nas religiões de matriz africana, nas comunidades periféricas, nas práticas culturais, nas escolas de samba, nos terreiros, na literatura marginal e nas universidades. Elas desafiam a separação cartesiana entre razão e emoção, entre ciência e vida, e propõem um conhecimento encarnado, coletivo e comprometido com a transformação do real.

Assim, a descolonização do saber não significa rejeitar a ciência moderna, mas descentrá-la, reconhecer sua parcialidade e abrir espaço para a pluralidade de mundos e lógicas. Como afirma Walter Mignolo (2008), trata-se de uma “desobediência epistêmica”, um gesto de ruptura com a arrogância universalizante do Ocidente e de reexistência por meio de outras formas de pensar e existir. Lélia Gonzalez, ao desenvolver a noção de amefricanidade, mostra que o pensamento negro no Brasil é fruto de encontros, tensões e reinvenções entre África e América, constituindo um campo epistemológico próprio, híbrido e insurgente.

Inserir essas epistemologias na academia não é um movimento meramente representativo; é uma proposta de reestruturação da própria ideia de ciência. Isso implica revisar currículos, metodologias, bibliografias e, sobretudo, a forma de ensinar e aprender. Bell hooks propõe a educação como ato pedagógico, dialógico, afetivo e transformador. Nessa perspectiva, o conhecimento deixa de ser uma ferramenta de controle e se torna um caminho de emancipação coletiva. O desafio está em construir instituições que não apenas incluam corpos negros, mas que valorizem seus saberes como legítimos e fundamentais para a compreensão da realidade.

Portanto, reconhecer e fortalecer os saberes negros é um compromisso ético e político com a justiça cognitiva. Significa combater o racismo epistêmico, valorizar a ancestralidade africana e garantir que as narrativas produzidas por sujeitos negros sejam consideradas não como complementares, mas como centrais para a produção do conhecimento. É compreender que a pluralidade epistêmica enriquece a academia e contribui para a construção de uma sociedade mais democrática e igualitária.

Em suma, a descolonização do saber é um caminho para reconstruir a humanidade em bases outras: mais diversas, plurais e solidárias. É uma tarefa coletiva, contínua, que exige escuta, humildade e compromisso com a vida. Quando os saberes afro-diaspóricos são reconhecidos e respeitados, não se trata apenas de incluir vozes historicamente silenciadas, mas de transformar as estruturas do conhecimento, tornando-o mais humano, sensível e conectado às realidades dos povos que constroem o mundo. Assim, reafirma-se que não há emancipação possível sem justiça cognitiva, nem futuro sem memória e ancestralidade.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli Aparecida. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em: 19 out. 2025.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabela Rosado (Orgs.). Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Ulisseia, 1961.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. 1988b, p. 69-82.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jéssica Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF, n. 34, 2008.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. Organização: União dos Coletivos Pan-Africanistas. São Paulo: Filhos da África, 2018.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 215-242.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005. pp. 227-278.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/1285>. Acesso em: 18 out. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 78, p. 3-46, 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 19 out. 2025.

WOODSON, Carter G. *A deseducação do negro*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

DA SENZALA AO QUARTINHO DE EMPREGADA: A FERIDA ABERTA DO TRABALHO DOMÉSTICO NO BRASIL

Ana Victoria Leite Rocha

INTRODUÇÃO

No tecido social brasileiro, entrelaçadas às dinâmicas mais íntimas dos lares, encontra-se a figura da trabalhadora doméstica. Mulheres cujas existências e labutos foram sistematicamente silenciados nos registros oficiais da história, relegadas às margens das narrativas hegemônicas. O que verdadeiramente sabemos sobre essas mulheres? Quais são as histórias sussurradas nos intervalos do serviço pesado, as dores caladas, as resistências cotidianas que não encontraram eco nos livros? Quais são as representações construídas em torno desse trabalho que impregnaram no imaginário social brasileiro?

As narrativas que tradicionalmente circundam o trabalho doméstico são, em grande parte, construídas por vozes alheias a essa vivência: por uma academia distanciada, por uma literatura que frequentemente as reduz a tipos sociais e por um imaginário social e coletivo impregnado de heranças coloniais e patriarcais – além de representações midiáticas e televisivas que, por décadas, as relegaram à condição de sujeitas invisíveis. Esse imaginário perpetua estereótipos despersonalizantes, que oscilam entre a figura da "segunda mãe" devotada e a da servidora silenciosa, cujos corpos e subjetividades são apagados em função da conveniência daqueles que usufruem de seus serviços.

Este escrito emerge, portanto, de um esforço crítico para tensionar esses questionamentos. Não se propõe a responder por elas, mas a criar um espaço de interlocução que amplifique e

dignifique suas vozes. Parte do pressuposto ético e político de que é urgente ouvi-las. O grande desafio, contudo, persiste: como ampliar este debate para além dos muros da academia, quando são justamente essas mulheres que, por uma histórica e violenta exclusão, ainda não habitam estes espaços privilegiados de produção de conhecimento? Quando lhes é estruturalmente negado o poder de narrar, construir e definir os termos de suas próprias experiências?

Este artigo configura-se, assim, como um convite à escuta. Representa um primeiro passo no extenso caminho de desconstrução das narrativas impostas e na luta pelo direito inalienável de que as próprias trabalhadoras domésticas sejam as autoras de suas histórias. Trata-se, além disso, de rompermos com as representações que naturalizam suas subalternidades, trazendo-as para o centro dos debates trabalhistas e reafirmando-as — em toda a sua potência e dignidade — como trabalhadoras.

A FERIDA ABERTA: O IMAGINÁRIO SOCIAL CONSTRUÍDO NA FIGURA DA TRABALHADORA DOMÉSTICA

Falarmos do trabalho doméstico é espremermos entre os dedos uma ferida sécular da história do Brasil: uma que nunca cicatrizou, porque sangra racismo e sexismo todos os dias. É remexermos em uma dor silenciada, em lágrimas que nunca foram ouvidas, mas sim engolidas no cansaço solitário de quem serve. É desvendarmos a essência de um ofício cuja marca histórica é a subalternidade – a condição de ser sempre "a moça que trabalha lá em casa", nunca uma mulher com nome e história.

É reconhecermos a ambiguidade perversa que habita a violência mascarada de afeto condicional expressa na frase tão

comum: “mas ela é quase da família”. Essa falsa proximidade nega, na prática, a plena cidadania e o reconhecimento profissional dessas mulheres, explorando a intimidade do ambiente doméstico para ocultar relações de poder assimétricas.

É darmos nome à violência psicológica cotidiana: as revistas humilhantes nas bolsas ao final do dia, a sensação constante de ser tratada como cidadã de segunda categoria, a subalternidade velada sob o elogio interesseiro. É enxergarmos, com clareza cortante, a arquitetura simbólica que as confinam e as inferiorizam: o elevador de serviço, a entrada dos fundos, e sobretudo o quartinho de empregada — aquele cubículo presente nas plantas das grandes mansões brasileira, que marca uma geografia e secular.

Aquele cômodo mínimo não é apenas espaço: é a materialização do lugar social que lhes foi destinado. Um silêncio feito de paredes, um “afeto” que cabe em poucos metros quadrados. É na arquitetura da casa que se revela a arquitetura do preconceito. Preconceito este com raiz escravista. Na história brasileira, temos mais tempo com o sistema escravista do que sem ele: foram trezentos anos de escravidão, cujas marcas da opressão é possível percebermos na arquitetura, um quartinho minúsculo, muitas vezes pouco ventilado e com um claro objetivo de segregar e distinguir.

E por falar em escravidão, é de lá que se origina esse trabalho. Dentro das múltiplas funções exercidas pelos escravizados, existiam os escravizados domésticos, que atuavam no interior da casa dos escravizadores. E é nesse contexto que foram herdadas tanto as práticas culturais quanto o imaginário social construído em torno da figura da doméstica. A intelectual Lélia Gonzalez denominou esse fenômeno como “neurose cultural brasileira”:

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro

de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem 'educadas' ou estarem 'bem-vestidas' (afinal, 'boa aparência', como vemos nos anúncios de emprego, é uma categoria 'branca', unicamente atribuível à 'brancas' ou 'clarinhas'). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo às instruções dos síndicos brancos.¹⁵¹

Ao cunhar o termo "mucama permitida", Lélia expõe com precisão a continuidade histórica entre a escravização das mulheres negras e a atual condição das trabalhadoras domésticas no presente. Mesmo após a abolição formal da escravidão, o que ela identifica como a neurose cultural brasileira segue operante, reproduzindo dinâmicas racistas que confinam essas mulheres a espaços de invisibilidade e servidão. Essa neurose não se manifesta como um fenômeno individual, mas como uma estrutura psíquico-social que sustenta o racismo e sexismo, dificultando o reconhecimento das domésticas como profissionais plenas, dignas de direitos e respeito.

Não se trata, contudo, de ignorarmos as transformações históricas ou de reduzirmos a realidade do trabalho doméstico somente como um mero fruto da escravidão. É preciso situarmos as complexas relações de poder e os jogos de interesse que se desdobraram ao longo do tempo. Logo após a abolição inacabada de 1888, as principais capitais brasileiras testemunharam um aumento significativo e uma diversificação do contingente de

¹⁵¹Gonzalez, L. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, 1984. p. 230-231

trabalhadores domésticos, que passou a incluir libertos, trabalhadores livres, nacionais e estrangeiros.¹⁵²

Paralelamente, emergiram iniciativas voltadas ao estabelecimento de normas regulamentadoras para a atuação desses trabalhadores, impulsionadas sobretudo pelos poderes públicos e patronais. Tais esforços refletiam menos uma preocupação com a proteção dessas trabalhadoras e mais um interesse em disciplinar e controlar sua alta rotatividade, consolidando práticas que as submetiam às vontades das famílias empregadoras.

A implementação de instrumentos como a caderneta de trabalho e a matrícula obrigatória¹⁵³ evidenciava um claro projeto de controle, destinado a limitar a mobilidade das domésticas entre os espaços públicos e privados. Sob o pretexto de garantir segurança e estabilidade aos lares, ocultavam-se dinâmicas de poder que buscavam subjugar e disciplinar um grupo majoritariamente composto por mulheres negras e de baixo prestígio social.

Como demonstra a pesquisadora Natália Peçanha, o pós-abolição tornou-se um terreno fértil para a construção e disseminação de estereótipos sobre as trabalhadoras domésticas. Em sua análise, Peçanha destaca a importância de uma abordagem interseccional para compreendermos como raça, classe e gênero convergiram na produção de estigmas contra essas mulheres, frequentemente retratadas pela imprensa carioca do final do século

¹⁵²Para tanto ver: Souza, Flávia Fernandes de. **Criados, escravos e empregados**: o serviço doméstico e seus trabalhadores na construção da modernidade brasileira (cidade do Rio de Janeiro, 1850-1920). Rio de Janeiro: UFF, 2017.

¹⁵³A matrícula proposta por João Bráulio Muniz (1896, Rio de Janeiro) era um registro obrigatório para trabalhadoras domésticas no período pós-abolição, permitindo aos patrões controlar suas atividades, conduta e movimentos.

XIX e início do XX como figuras perigosas, indolentes ou moralmente questionáveis:

A preocupação em relação à classe dos/as trabalhadoras mostrava-se como algo visível no mundo capitalista, tornando o serviço doméstico uma atividade que foi alvo de constantes argumentos acerca da idoneidade e periculosidade de trabalhadoras/es no alvorecer e consolidação do capitalismo. Desta forma, a questão da classe e do gênero, uma vez que a feminização do serviço doméstico foi um dos motivos para sua degradação, mostrava-se como um ponto fundamental para o entendimento das diversas representações negativas em relação a esta atividade. Entretanto, sobretudo para o caso brasileiro, a questão racial andou junto, e, muitas vezes, determinou políticas de controle e disseminação de representações negativas sobre os comportamentos e práticas sociais das trabalhadoras negras.¹⁵⁴

Esse processo de criminalização não foi por acaso: diante do “dilema” representado pela população negra recém-liberta, as elites brasileiras buscaram formas de controle que dessem continuidade à ordem anterior sob novas roupagens. No universo do trabalho doméstico, a resposta foi a construção de uma narrativa unânime que associou essas trabalhadoras à ideia de perigo e desordem, justificando assim práticas de vigilância, disciplinamento e exploração que perduram até os dias atuais.

Esse mesmo cenário de controle e estigmatização encontrou ressonância significativa no campo literário brasileiro do final do século XIX e início do XX, onde as narrativas ficcionais passaram

¹⁵⁴Peçanha, Natália Batista. **“Precisa-se de uma criada estrangeira ou nacional para todo o serviço de casa”**: cotidiano e agências de servidoras/es domésticas/os no mundo do trabalho carioca (1880-1930). Seropédica - RJ: UFRRJ, 2018. p.182.

a operar como mecanismos de reforço dessas mesmas hierarquias sociais. Autores consagrados do período frequentemente retratavam as empregadas domésticas como figuras suspeitas, agentes de contaminação moral e física que ameaçavam a ordem doméstica.

Nesse contexto, a obra *A Viúva Simões*, de Júlia Lopes de Almeida, emerge como exemplar ao ilustrar os temores das elites urbanas em relação à presença dessas trabalhadoras no espaço privado. Como analisa a pesquisadora Sonia Roncador¹⁵⁵, a representação literária das domésticas – então denominadas "criadas" – vinculava-se à percepção de que elas poderiam introduzir perigos externos no âmbito familiar, seja através de supostos delitos como furtos e chantagens, seja pela potencial contaminação por doenças ou influências morais indesejadas.

Essa construção narrativa nunca foi neutra: ao associar a rotatividade das trabalhadoras – uma estratégia de sobrevivência e resistência – a ideias de deslealdade e periculosidade, a literatura naturalizava a necessidade de seu controle e vigilância. Através de personagens unidimensionais e carregadas de estereótipos, consagrava-se um imaginário social que justificava a opressão sobre essas mulheres, majoritariamente negras e pobres, transformando-as em bodes expiatórios dos medos e ansiedades das classes dominantes em um período de intensa reconfiguração social que foi o pós-abolição.

No imaginário social brasileiro, construído sobretudo pela televisão e pela mídia, a figura da trabalhadora doméstica foi lentamente cristalizada em estereótipos que confinam, diminuem e

¹⁵⁵Roncador, S. Histórias paranoicas, criados perversos no imaginário literário da Belle Époque tropical. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 27, p. 127-40, jan./jun. 2007

sexualizam. Ela aparece como a "mãe preta" de sorriso fácil e lealdade incondicional, a nordestina de sotaque caricato ou a mulher negra de corporeidade exacerbada e hipersexualizada. São representações que ecoam, sem pudor, o arquétipo da "Mammy" estadunidense – aquela que existe apenas para servir, amar e nutrir afetivamente a família branca, sem jamais expressar cansaço, desejo próprio ou dor.

Monteiro Lobato consagrou essa imagem com Tia Anastácia, mas as telenovelas e programas de TV prosseguiram meticulosamente no trabalho de apagamento de suas humanidades. Seja como empregada irreverente que alivia as tensões domésticas com suas tiradas cômicas, seja como figura submissa que encontra sentido existencial no serviço alheio, ou ainda como objeto de desejo velado do patrão, todas essas versões compartilham um mesmo projeto: naturalizar a subalternidade e racismo explícito.

Como bem lembra Lélia Gonzalez, essa não é apenas uma distorção midiática, é uma neurose cultural. Uma compulsão em reproduzir, simbolicamente, a "mucama permitida" do passado escravista, agora travestida de personagem secundária, sempre à sombra dos protagonistas brancos. Suas vidas não importam por si só, valendo apenas em função do que podem fazer pelos outros.

Essas representações não são inocentes. Elas ensinam, desde cedo, a quem deve servir e a quem deve ser servido. Moldam afetos, constroem expectativas e legitimam desigualdades. Ao ridicularizar, eroticizar ou infantilizar a trabalhadora doméstica negra, a mídia não apenas reflete o racismo estrutural: ela o fertiliza, garantindo que geração após geração continue a ver aquela posição como um "lugar natural" – nunca como resultado de uma história de violência não reparada. É assim que se perpetua a mais cruel das heranças: fazer com que o afeto disfarce a exploração,

que o sorriso oculte a resistência, e que a ficção justifique a opressão.

Figura 1: Zilka Salaberry e Jacira Sampaio como Dona Benta e Tia Nastácia (1977-1986).



Fonte: Salaberry, Zilka; Sampaio, Jacira. *Caracterização como Dona Benta e Tia Nastácia*. [Sítio do Picapau Amarelo], TV Globo, 1977-1986. Acervo TV Globo.

Figura 2: Em primeiro plano, ao centro, Judith e Purezinha aparecem sentadas, com os braços apoiados sobre uma mesa. Abaixo delas, estão Edgard, Martha e Anastácia, que segura Guilherme Monteiro Lobato no colo. À esquerda, junto à janela, observa-se uma mulher negra não identificada.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Fonte: CEDAE (Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa em Educação)



Fonte: CEDAE (Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa em Educação) / Museu Monteiro Lobato.

Na imagem acima, encontramos possivelmente a inspiração de Monteiro Lobato para sua personagem Tia Nastácia. Anastácia posiciona-se à direita, segurando em seus braços Guilherme Monteiro Lobato, em fotografia datada de 1913. Este registro familiar transcende o âmbito pessoal, revelando-se um documento histórico que articula as bases afetivas e ideológicas que viriam a fundamentar a obra do autor. A presença de Anastácia – mulher negra que atuava no ambiente doméstico da família Lobato – materializa a relação complexa e hierarquizada que Monteiro

/ Museu Monteiro Lobato.

Lobato posteriormente representaria literariamente na figura de Tia Nastácia.

Esses veículos de comunicação não apenas moldaram a percepção pública sobre as trabalhadoras domésticas, mas também refletiram predominantemente a perspectiva das classes dominantes, frequentemente distorcendo a realidade e negligenciando a complexidade de suas lutas por reconhecimento e direitos. Como destaca bell hooks, é fundamental analisarmos tais representações em um contexto onde a supremacia branca ainda permeia as estruturas sociais, culturais e políticas. Uma crítica atenta a essas construções midiáticas revela como as narrativas sobre a negritude são elaboradas e disseminadas, reforçando estereótipos que desumanizam e marginalizam pessoas negras. hooks argumenta que “a luta por uma representação justa vai além da simples crítica às imagens estereotipadas; trata-se de transformar a forma como a negritude é percebida e vivida na sociedade”.¹⁵⁷

No caso específico das trabalhadoras domésticas, essa análise ganha contornos ainda mais urgentes, pois é preciso desnaturalizar as desigualdades sociais e raciais que estruturam suas trajetórias. Como propõe Patricia Hill Collins¹⁵⁸, as “imagens de controle” são construções sociais que distorcem o comportamento e a identidade dessas mulheres, frequentemente associando-as a um “outro” subalterno, o que perpetua lógicas patriarcais e econômicas excludentes. Collins alerta que tais imagens não correspondem à realidade dessas trabalhadoras, mas funcionam como mecanismos de opressão que reforçam hierarquias sociais.

¹⁵⁷ Hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2020. p.22.

¹⁵⁸Bueno, Winnie. **Imagens de Controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020. p.73.

Torna-se imperativo, portanto, rompermos com essas representações limitantes, interrogando as perspectivas políticas a partir das quais são produzidas e consumidas. A construção de uma identidade negra que resista à submissão aos padrões da branquitude é fundamental para valorizarmos a experiência negra em toda sua complexidade. A promoção de narrativas contra-hegemônicas e a criação de espaços seguros para expressão cultural e artística negra são passos essenciais para que novas representações emergjam — representações estas que permitam que a negritude seja vista e vivida em sua plenitude, livre das distorções estereotipadas.

CONCLUSÃO: TRABALHADORAS DOMÉSTICAS NO PRESENTE

São das mãos das mulheres negras — violentadas, exploradas e resistentes — que se ergueu não apenas a estrutura das casas-grandes, mas a própria nação brasileira. É desse solo de dor e suor que surge a organização desse trabalho, moldado desde sempre pela lógica perversa da colonização. A herança desse passado não é uma sombra distante; é uma presença viva e cruelmente mensurável.

Em 2024, dados do Ipea sobre trabalho doméstico remunerado confirmam que as mulheres negras seguem sendo a espinha dorsal desse setor, representando 69,9% das pessoas ocupadas.¹⁵⁹ Este não é um dado meramente estatístico: é a prova incontestável de que a racialização dos corpos que performam esse trabalho persiste como fundamento de sua organização. A mesma

¹⁵⁹INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Radar do trabalho doméstico: atualização de indicadores – 2024. Brasília, DF: IPEA, 2024. Disponível em: [TD 2775 - As Medidas Não Tarifárias Constituem Barreiras ao Comércio? Uma Abordagem Global e Multissetorial](#). Acesso em: 27 fev. 2025.

estrutura que outrora relegou mulheres negras aos serviços domésticos sob chibata e coerção, hoje as confina às cozinhas, aos quartos de bebês e às lavanderias alheias — agora sob o véu tênue da remuneração, que não apaga a marca ancestral da exploração. Não se trata, portanto, de uma ocupação como outra qualquer. Trata-se de um trabalho que carrega, em sua essência, a memória do cativo e a continuidade da racialização que insiste em ditar quais corpos devem servir.

Lembramos com um nó na garganta, das amas-de-leite escravizadas, mulheres negras arrancadas de seus próprios filhos para amamentar os filhos dos escravizadores. É constatar, com horror, a cruel atualização desse passado: no presente, muitas ainda precisam deixar seus filhos longe para, ironia brutal, cuidar dos *cachorros* das patroas. É a mesma ferida, aberta e exposta, vestindo novas roupagens para a mesma dor antiga.

Evocamos, com profunda dor, o episódio envolvendo Mirtes Renata, trabalhadora doméstica negra do Recife, mãe de Miguel. Ao cumprir ordens de sua patroa para passear com o cachorro da família, viu-se forçada a deixar seu filho de cinco anos sob vigilância alheia. Sozinho, Miguel caiu do quinto andar de um prédio de luxo. Este evento trágico explicita, de forma brutal, as condições impostas às maternidades de mulheres negras e pobres no Brasil: Mirtes, sem opções, levou o filho ao trabalho e foi nesse mesmo espaço que o perdeu.

Ao relacionarmos esse episódio, longe de ser isolado, mas sintomático de uma realidade que assola milhares de crianças e jovens negros no país, somos convidados a refletirmos sobre as dinâmicas necropolíticas¹⁶⁰ que regulam a vida e a morte nas

¹⁶⁰Necropolítica: Conceito desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe em seu ensaio “Necropolítica” (2003), aprofundado no livro

margens da sociedade. Fica evidente que o direito à vida não é garantido da mesma forma aos filhos das trabalhadoras domésticas. Suas existências são diariamente negligenciadas, violadas e interrompidas por um sistema que naturaliza a perda como destino.

A necropolítica atua precisamente aqui: decidindo quem merece viver e quem pode morrer, quem é digno de cuidado e quem é descartável. A morte de Miguel não foi um acidente, mas a manifestação cruel de uma lógica que expõe corpos negros ao perigo e à morte, enquanto privilegia o conforto e os interesses das classes dominantes.

Finalizamos este diálogo com duas imagens que encapsulam a naturalização secular da subalternidade negra: a primeira, uma pintura de Jean-Baptiste Debret no século XIX; a segunda, uma fotografia contemporânea de João Valadares. Separadas por mais de um século, ambas as composições revelam, com assombrosa semelhança, a permanência de uma lógica colonial que insiste em relegar corpos negros – especialmente os das mulheres – aos espaços invisíveis da servidão. Em Debret, a elite branca avança em primeiro plano, enquanto figuras negras seguem à retaguarda, carregando pertences e crianças. Na fotografia de Valadares, um casal branco caminha de mãos dadas rumo a um ato político, enquanto uma mulher negra empurra o carrinho de seus filhos. A mensagem é clara: alguns marcham para serem vistos; outros, para servir.

“Necropolítica” (2018). Refere-se ao poder soberano de ditar quem pode viver e quem deve morrer, gerenciando a mortalidade através de mecanismos políticos, sociais e raciais. Em contextos marcados por colonialidade e racismo estrutural — como o Brasil —, a necropolítica atua expondo populações negras e periféricas à morte precoce e violenta, naturalizando suas perdas como consequência inevitável de sua posição social.

Não se trata, aqui, de retratarmos essas mulheres como frágeis ou passivas. Pelo contrário: grande parte das trabalhadoras domésticas são mães solo, provedoras de famílias inteiras, pilares econômicos e afetivos de lares brasileiros. O que questionamos é o lugar que uma sociedade estruturalmente racista lhes impõe há séculos – uma ferida que não cicatriza e continua a sangrar.

Podíamos evocar inúmeros casos de precariedade: jornadas exaustivas, assédios silenciados, direitos negados. Teríamos material para textos gigantescos. Mas o objetivo não é apenas enumerar violências; é causar incômodo. É lembrarmos que, mesmo após a PEC das Domésticas de 2013, a realidade mudou mais no papel que na prática. Muitos patrões burlam a lei, a fiscalização é frágil, e nenhuma legislação sozinha cura 300 anos de exploração.

Todos nós temos uma tia, uma avó, uma mãe, uma vizinha que é ou foi doméstica. Precisamos olhar para elas com afeto, mas também com lucidez crítica: enxergarmos suas potências, sim, mas também trazer à tona o diálogo urgente por melhores condições de trabalho, por cidadania plena, pelo fim da herança escravista que insiste em ditar quem serve e quem é servido.

REFERÊNCIAS

BUENO, Winnie. **Imagens de Controle**: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020. p.73.

GONZALEZ, L. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, 1984. p. 230-231.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2020. p.22.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

PEÇANHA, Natália Batista. **“Precisa-se de uma criada estrangeira ou nacional para todo o serviço de casa”**: cotidiano e agências de servidoras/es domésticas/os no mundo do trabalho carioca (1880-1930). Seropédica - RJ: UFRRJ, 2018. p.182.

RONCADOR, S. **Histórias paranoicas, criados perversos no imaginário literário da Belle Époque tropical**. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n. 27, p. 127-40, jan./jun. 2007.

SOUZA, Flávia Fernandes de. **Criados, escravos e empregados: o serviço doméstico e seus trabalhadores na construção da modernidade brasileira (cidade do Rio de Janeiro, 1850-1920)**. Rio de Janeiro: UFF, 2017.

“QUANDO EU CHEGUEI DA BAHIA, ESTRADA EU NÃO VIA”: UMBANDA NAGÔ E MIGRAÇÕES NORDESTINAS NAS ENCRUZILHADAS GUARULHENSES (1970-)

Laura Finesso Chalegre

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo investigar as relações entre as migrações nordestinas na segunda metade do século XX para a região do Pimentas¹⁶¹ (Guarulhos – SP), e as diferentes liturgias presentes no Templo de Umbanda e Caridade Xangô e Caboclo Pena Verde. Este terreiro é dirigido por Mãe Cláudia Santana (1970-), nascida em São Paulo e filha de migrante baiana que se instalou no Pimentas quando Mãe Cláudia ainda era criança. Segundo ela, sua tradição é a Umbanda Nagô, a qual define como “pretos de pé no chão”, herdada de sua primeira mãe de santo – uma migrante pernambucana que se instalou em Guarulhos.

O terreiro apresenta aspectos rituais da Umbanda, Jurema Sagrada e Candomblé de Nação Nagô-Ketu¹⁶², analisados através

¹⁶¹ A região do Pimentas compreende 37 loteamentos divididos nos Bairros de Presidente Dutra, Água Chata, Pimentas, Jardim Aracília, parte do Bonsucesso e Itaim (Campos et al., 2014). Portanto, há uma diferença entre o bairro dos Pimentas e a região do Pimentas, que compreende os seis bairros sinalizados.

¹⁶² Roger Bastide define o Candomblé como uma tradição religiosa que perpetua tradições diferentes, sendo uma destas o nagô, que remonta dos povos de língua yorubá (BASTIDE, 1991, p. 17), advindos de onde hoje está a Nigéria. Os Ketu têm importante papel na manutenção das tradições nagôs no Brasil no que tange à estrutura e o modelo ritualístico, a conceituação do grupo linguístico Yorubá, e a estrutura sociopolítica e religiosa dos reinos que o compunham (SODRÉ, 1988, pp. 48-50).

da linhagem de sangue e de santo de Mãe Cláudia. A coleta desses dados é feita por meio da metodologia de História Oral, visto que nas religiosidades afro-indígenas a oralidade é fator central para o aprendizado, preservação da memória e ancestralidade. Para além do trabalho com a oralidade, os relatos obtidos são interpretados frente ao embasamento teórico em torno das áreas: Religiosidades de Matriz Afro-Indígenas, História de Guarulhos e das Migrações para o município – tanto no campo da História, quanto em Sociologia e Antropologia.

Com isso, o resultado esperado é entender o quanto da Umbanda Nagô exercida no Templo de Umbanda e Caridade Xangô e Caboclo Pena Verde é influenciada pelos processos migratórios envolvendo a dirigente do terreiro; além de exemplificar o fluxo migratório para a região através das linhagens de sangue e santo de Mãe Cláudia.

AS ENCRUZILHADAS DE MÃE CLÁUDIA DE NANÃ

Cláudia Santana dos Santos, conhecida como Mãe Cláudia de Nanã, nasceu em 19 de março de 1970, na região dos Pimentas, em Guarulhos (SP)¹⁶³. Filha de Maria Senhora de Santana, não se sabe ao certo se sua mãe migrou de Jequié ou Itabuna, ambas cidades do sul da Bahia.

Maria Senhora veio sozinha para São Paulo entre os vinte e trinta anos de idade – período incerto em razão de divergências nos documentos de nascimento – em busca de melhores condições de vida. Após se estabilizar, trouxe seus dois filhos que haviam ficado na Bahia e, já em Guarulhos, engravidou novamente de seu então

¹⁶³ Todas as informações contidas nessa seção são oriundas da entrevista preliminar realizada com Mãe Cláudia de Nanã no dia 04 de julho de 2024, pela entrevistadora Laura Finesso Chalegre.

companheiro, dando à luz a Cláudia. Esta só veio a conhecer o pai biológico quando ele já estava com cerca de oitenta anos e próximo da morte.

Desde a infância, segundo o próprio relato de Mãe Cláudia, sua espiritualidade manifestou-se de maneira intensa, por meio de sonhos premonitórios, intuições e visões. Um episódio marcante ocorreu quando ela tinha entre nove e dez anos e caminhava para a escola com uma colega. Um carro com dois homens parou ao lado delas e os ocupantes insistiram para que entrassem. Intuindo o perigo, Cláudia afirmou que sua mãe as esperava logo à frente, mesmo não sendo verdade, e apontou para um homem que via parado na esquina. A colega, ao ver a figura, desistiu de entrar no veículo. Ao chegar à escola, Cláudia relatou o ocorrido à professora, que lhe contou sobre os frequentes casos de sequestro de crianças na região.

Algum tempo depois, ela voltaria a ver aquele mesmo homem quando, ao atravessar um córrego para buscar pão, foi picada por uma cobra. Nesse momento, o homem apareceu e orientou-a a amarrar o local da picada com um capim, o que provavelmente evitou complicações mais graves. Mais tarde, Cláudia compreendeu que aquele homem era Seu Giramundo, o Exu que a acompanha e protege desde a infância.

A mediunidade também se manifestou em sua irmã, que passou a incorporar o mestre Seu Zé em casa e a trabalhar com ele. O próprio desenvolvimento mediúnico de Cláudia começou a partir do contato com o guia da irmã, quando tinha cerca de doze anos de idade.

Aos quinze anos, Cláudia conheceu Max Alberto dos Santos, com quem viria a se casar. Juntos, conheceram sua primeira mãe de santo, Mãe Maria Rosa da Conceição, dirigente do Templo de

Umbanda Caboclo Tupi de Guerra, localizado no bairro Piratininga, em Guarulhos. Mãe Maria Rosa havia cumprido seus ritos iniciáticos em Caetés (Pernambuco), dentro da Umbanda Nagô¹⁶⁴, e manteve essa tradição ao fundar seu templo em Guarulhos. Foi com ela que Cláudia foi iniciada, em 1998, para os orixás Nanã e Obaluaê. Seu marido, Max Alberto, também realizou suas obrigações iniciáticas na mesma casa, sendo consagrado como ogan – ogan é um cargo destinado aos homens que não entram em transe no orixá (Prandi, 1991, p. 165) e têm responsabilidades específicas dentro do terreiro, como tocar o atabaque, zelar pela segurança de todos e apoiar o sacerdote durante a condução dos rituais.

O casal permaneceu nesse terreiro até meados de 2005, quando, por divergências internas, decidiram afastar-se. Posteriormente, frequentaram a casa de Mãe Dirce de Yansã, mas também se desligaram após desentendimentos com a mãe pequena¹⁶⁵ do local.

Nesse contexto, Cláudia decidiu deixar a Umbanda. Buscando encerrar sua relação com a espiritualidade, procurou Dona Benigna, uma conhecida que também incorporava o mestre Seu Zé, e pediu que ele fechasse seus caminhos na Umbanda. A entidade, no entanto, convocou o guia espiritual de Cláudia, o Caboclo Pena Verde, para conversar. Na ocasião, estavam

¹⁶⁴ Esta é uma denominação teleológica por parte da entrevistada, e ainda não se pode chegar em uma conceituação exata do que se trata através da bibliografia. Entretanto, através do trabalho de campo e História Oral, o que foi possível definir sobre a Umbanda Nagô é que se trata de uma tradição de culto iniciático com transe nas divindades yorubás.

¹⁶⁵ “[...] ‘mãe-pequena’, ou segunda sacerdotisa, chamada em língua africana *iaquequerê* ou *jibonã*, a qual substitui a mãe-de-santo em caso de impedimento e muitas vezes, mas não obrigatoriamente, toma-lhe o lugar quando ela morre.” (Carneiro, 1985, p. 59)

presentes apenas Cláudia, Dona Benigna e Jeniffer, filha de Cláudia, que testemunhou o diálogo. Seu Pena Verde então anunciou: em dez anos, ele voltaria, pois seria o momento em que sua médium precisaria retomar o caminho espiritual.

Durante os dez anos seguintes, Cláudia manteve-se afastada das práticas religiosas afro-indígenas. Passou a frequentar a Igreja Católica e atuou na Pastoral da Criança. Contudo, em 2016, sonhou com Seu Pena Verde, que lhe revelou que a forte alergia enfrentada por seu marido era uma cobrança de Xangô, seu orixá, que demandava a abertura de um terreiro. Na mesma noite, Max a acordou assustado, afirmando que ela parecia estar morrendo enquanto dormia. Ao contar-lhe o sonho, decidiram conversar com a filha Jeniffer para entender o ocorrido dez anos antes. A partir desse diálogo, resolveram retornar à Umbanda e fundar sua própria casa.

Assim, em 2016, foi criado o Templo de Umbanda e Caridade Xangô e Caboclo Pena Verde, localizado no Jardim Santa Maria, em Guarulhos (SP). O templo é dirigido por Mãe Cláudia de Nanã e Pai Max de Xangô, tendo Jeniffer como mãe pequena e seu marido, Ailton Júnior, como pai pequeno.

Com todas as obrigações espirituais e exigências burocráticas cumpridas, Mãe Cláudia iniciou as atividades do terreiro em sua própria residência. No início, contava com menos de dez filhos de santo e poucos frequentadores – a quem ela se refere como assistência. Com o passar dos anos, construiu um espaço para o terreiro acima de sua casa e acolheu cada vez mais filhos de santo. No último levantamento realizado, o templo contava com mais de trinta filhos de santo e uma média de cem pessoas na assistência mensal, além das consultas particulares realizadas por Mãe Cláudia ao longo da semana.

Fiel à tradição na qual foi iniciada, Mãe Cláudia segue a Umbanda Nagô, mas incorpora também elementos da Jurema Sagrada – herança tanto de seu pai carnal, que era juremeiro, quanto do avô de Pai Max, Anastácio de Ogum, fundador do Terreiro Ogum Xoroquê, também com presença da Jurema.

“PRETO DE PÉ NO CHÃO”: TERRITÓRIO E (RE)TERRITORIALIZAÇÃO

O sociólogo e jornalista brasileiro Muniz Sodré diz em sua obra *O Terreiro e a Cidade: a Forma Social Negro-Brasileira* (1988), que a questão territorial é crucial para a perpetuação da cultura étnico-religiosa brasileira. Portanto, o controle e estratificação espacial reflete o ideário escravista do país (SODRÉ, 1988, p. 18).

Pensando neste aspecto, vale traçar um panorama sobre Guarulhos para compreender em qual contexto territorial se insere o Templo de Umbanda e Caridade Xangô e Caboclo Pena Verde. Segundo o historiador Carlos José Ferreira dos Santos (Casé Angatu), em seu livro *Identidade urbana e globalização: A formação dos múltiplos territórios em Guarulhos/SP* (2006),

Fundado como aldeamento indígena-jesuítico por volta de 1555 e 1560 a partir da Capela de Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos (além do Aldeamento de São Miguel) e com partes do seu território exploradas no sistema de lavras de ouro, o atual município e suas adjacências estavam desmembrados inicialmente em povoados e núcleos avançados entre São Paulo e os focos populacionais do sertão. Esses espaços tornaram-se pontos de passagem, comércio e pouso para as lavras de ouro e, posteriormente, para viajantes, tropeiros de longa distância, bem como para o escoamento da produção agrícola ou oleira local [...]. (Santos, 2006, p. 35)

O aldeamento é elevado em 1600 para a categoria de Freguesia, possivelmente em decorrência da crescente extração de ouro na região, e torna-se Vila em 1800, desmembrando-a de São Paulo por iniciativa de personagens que visavam “valorização de suas terras, negócios, *status* político-administrativo e social.” (Santos, 2006, p. 92). Por fim, tem seu nome modificado de Conceição de Guarulhos para Guarulhos, sendo também elevada à condição de cidade através da Lei Estadual n.º 1.038, de 19 de dezembro de 1906¹⁶⁶.

Na primeira metade do século XX, a produção agrícola era importante fator econômico do município, integrando o cinturão verde paulistano (Oliveira, 1943, p. 10; 1920, p. 8 *apud* Santos, 2006, p. 103-104). Já a partir da década de 1940, em decorrência do ciclo industrial guarulhense e da construção das Vias Dutra e Fernão Dias nos trechos que cortam Guarulhos,

as áreas marginais dessas vias no município, foram instaladas indústrias de médio e grande porte, a partir do início dessa década, fato que repercutiu no crescimento populacional da cidade, acarretando mudanças de composição de classes sociais, alterações nos costumes, desenvolvimento de instituições governamentais, do comércio e dos serviços privados, assim como da indústria do tecido e dos equipamentos urbanos. (Santos, 2006, p. 110)

Portanto, o divisor de águas no que tange a explosão demográfica que ocorre neste período é o intenso fluxo de migração

¹⁶⁶ SÃO PAULO. **Lei Estadual nº 1.038**, de 19 de dezembro de 1906. Dispõe sobre a organização municipal. Diário Oficial do Estado de São Paulo. São Paulo: Assembleia Legislativa. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/65161>. Acesso em: 15 out. 2025.

interna. Estima-se que, na década de 1980, aproximadamente 71,3% da população guarulhense fosse composta por migrantes, sendo 6,4% provenientes da região Nordeste do país¹⁶⁷. Nesse processo de expansão urbana e ocupação do município, consolidou-se a região dos Pimentas, situada na porção sudeste de Guarulhos, que abriga os bairros Pimentas, Itaim, Água Chata, Aracília, além de partes de Bonsucesso e do Jardim Presidente Dutra, totalizando 37 loteamentos.

Hoje reconhecida como o território mais populoso de Guarulhos – só o bairro do Pimentas reúne cerca de 150 mil habitantes (IBGE, 2010) –, a região do Pimentas, segundo Taís Souza da Cruz e Jean Legroux (2022), configura-se como uma dupla periferia. A condição de dupla periferia é pautada em

uma definição mais convencional da periferia, isto é, como território distante dos centros dos quais em parte depende. Há uma distância de aproximadamente 18 km entre o terminal de ônibus dos Pimentas e o centro do município de Guarulhos, enquanto há uma distância de 32 km até o centro de São Paulo (foi tomada a praça da Sé como referência). Além da distância que evidentemente, junto com as insuficiências quanti e qualitativa do transporte coletivo, dificultam o acesso dos moradores do Pimentas a outras áreas da cidade, diversos outros elementos caracterizam Pimentas como uma periferia. Dentre eles, podemos citar as populações de baixa renda, a existência e o crescimento até hoje de favelas e ocupações, delineando, de alguma forma uma paisagem tipicamente periférica, a existência de índices altos de violência e de criminalidade, e, como foi ressaltado acima,

¹⁶⁷ Dados apresentados pelo Padre Raimundo Roger Forget, da Diocese de Guarulhos. In: CAMPOS, D. C. dos; FERREIRA, J. A.; OLIVEIRA, E. S. de. *Revelando a História dos Pimentas e Região: nossa cidade, nossos bairros!.* São Paulo: Editora Noovha América, 2014.

uma precariedade em termos de infraestruturas e serviços urbanos. (Cruz; Legroux, 2002, p. 404-405)

O terreiro e a residência de Mãe Cláudia de Nanã estão localizados em um dos loteamentos da região do Pimentas, inserindo-se nesse amplo território periférico que sintetiza tanto os fluxos migratórios, quanto as formas de religiosidade que caracterizam a história social guarulhense.

Conforme Sodré (1988), o terreiro surge como um local onde um povo relegado ao subemprego e desigualdade social experimenta a cidadania, e gera força e potência social (ou o que podemos chamar aqui de axé). Levando em consideração o panorama histórico em torno da região do Pimentas e a sua condição de dupla periferia, onde se concentram os migrantes nordestinos e a população negra, nota-se que é justamente a localidade onde concentra-se o povo marginalizado e que sofre com a desigualdade, como o autor aborda.

O autor afirma que o terreiro seria um espaço de reterritorialização do negro no Brasil através do sagrado, pouco importando se é pequeno ou grande, pois sua significação está em torno de todo um Cosmos condensado. Utilizando o próprio exemplo dado por ele: “Dá-se algo comparável ao espírito do artesão tradicional africano que, mesmo sem jamais ultrapassar os limites de sua aldeia, sente-se participante do universo inteiro.” (SODRÉ, 1988, pp. 52-53).

Vide isso, pode-se considerar o Templo de Umbanda e Caridade Xangô e Caboclo Pena Verde enquanto um espaço de cidadania, potência social e, especialmente, reterritorialização das populações periféricas e negras. Um exemplo disto foi um relato de Mãe Cláudia¹⁶⁸, onde ela expõe que descobriu ser descendente

¹⁶⁸ Informação oriunda de trabalho de campo e da entrevista preliminar realizada

de escravizados através da sua preta velha, Vovó Cambinda. Quando teve contato com sua família paterna, pouco antes de seu genitor falecer, confirmaram essa informação.

Essa herança é reforçada em diversos momentos ao longo das reuniões realizadas no terreiro, quando Mãe Cláudia faz questão de relembrar a centralidade dos negros na Umbanda e nos cultos afro-indígenas no geral. Quando questionada sobre o que é a Umbanda Nagô, a dirigente define a tradição como “Preto de pé no chão”; em outro momento, em conversa informal com os filhos de santo, salienta que deve “lembrar das minhas descendentes, dos meus ancestrais sempre” (2024), o que revela como a questão da ancestralidade é central para o culto e para a sensação de pertença no espaço religioso.

Ao expor que o primeiro contato que teve com a informação de que é descendente de negros escravizados através de sua espiritualidade, a mãe de santo denota como a reconstituição da ancestralidade e das linhagens nos terreiros é um ato político de repatrimonialização (Sodré, 1988); o primeiro porque torna-se um canal de aprendizado, o segundo porque reconstrói as organizações sociais dos negros trazidos à força ao Brasil, que se desfizeram por consequência do sistema escravagista. É um exemplo disto a centralidade da hereditariedade em detrimento do gênero no estabelecimento da hierarquia dentro de espaços religiosos de matriz africana¹⁶⁹.

Pensando a reconstituição de linhagens enquanto ato de repatrimonialização e reterritorialização do negro em contexto

com Mãe Cláudia de Nanã no dia 04 de julho de 2024, pela entrevistadora Laura Finesso Chalegre.

¹⁶⁹ Ver: OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

diaspórico, é central a análise das linhagens de sangue e de santo de Mãe Cláudia de Nanã. Isto por dois fatores: primeiro que, ao estudar a sua linhagem sanguínea, percebe-se o quanto a sua história familiar se relaciona com a história das migrações nordestinas para São Paulo por meio da presença de escravizados e seus descendentes nos ritos afro-indígenas. Segundo, não há como separar linhagem de sangue e santo, visto que tanto na sua família consanguínea, quanto na de santo, há presença de cultos juremeiros e umbandistas.

SEMEAR PALAVRAS, COLHER MEMÓRIAS: A HISTÓRIA ORAL

Para analisar as linhagens e todos estes aspectos que as envolve, e tendo em vista a tradição oral enquanto alicerce dos aprendizados de terreiro, foi escolhida a metodologia de História Oral para conduzir a pesquisa. Portanto, são conduzidas entrevistas com a Mãe Cláudia e inúmeros trabalhos de campo para compreender o culto umbandista nagô em sua totalidade, assim como reconstituir as suas linhagens e fluxos migratórios que envolvem sua família.

A metodologia de História Oral, nesse contexto, dialoga com a condição de pesquisador-cambono. Segundo Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino em *Fogo no Mato* (2019), o cambono é uma espécie de auxiliar do pai-de-santo e das entidades que vêm em terra: varre o chão, registra o que as entidades passam para os consulentes; está no lugar de interlocução, de encruzilhada, permitindo afetar-se pelo outro e atuando em função desse outro. Como colocado pelos autores na obra, “O cambono que detém muitas certezas possivelmente terá vida curta em sua função, uma vez que as certezas dificultam o acesso a novas rotas de experiências”. O

entendimento de pesquisador-cambono, por sua vez, é recusar qualquer conhecimento prévio e se colocar no lugar de eterno aprendiz, visto que cada dúvida produz uma resposta nova.

A produção de conhecimento sobre as religiosidades afro-indígenas tem passado, nas últimas décadas, por um processo de inflexão epistemológica decorrente da emergência de agentes endógenos no campo das Ciências das Religiões. Tal deslocamento rompe com a tradição consolidada ao longo do século XX, em que a interpretação dessas práticas e cosmologias era majoritariamente conduzida por sujeitos exógenos ao universo de axé – pesquisadores situados fora das dinâmicas rituais e das ontologias próprias aos terreiros.

Essa exterioridade, embora tenha produzido um vasto corpo teórico e descritivo, revelou-se, em muitos casos, insuficiente para apreender as complexidades simbólicas, políticas e ontológicas que estruturam os modos de existência afro-indígenas. É inegável que autores paradigmáticos, como Reginaldo Prandi, Edison Carneiro, Nina Rodrigues, Roger Bastide e Pierre Verger (PRANDI, 1991, p. 36-37), estabeleceram vínculos de intimidade e familiaridade com os terreiros que pesquisaram; ainda assim, a presença de pesquisadores oriundos do próprio campo religioso introduz um novo paradigma de produção do saber, pautado na centralidade da experiência vivida e na reivindicação de uma epistemologia situada, capaz de tensionar a assimetria histórica entre sujeito pesquisador e objeto pesquisado.

É nesse contexto em que Juana Elbein dos Santos inaugura no livro *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia* (2001), uma perspectiva verdadeiramente “desde dentro”, ao produzir uma etnografia do candomblé enquanto iniciada, participante ativa e herdeira das cosmologias que descreve. Sua

escrita rompe com a fronteira entre sujeito e objeto, propondo uma epistemologia do pertencimento, na qual o conhecimento emerge da vivência e da convivência com o sagrado.

Em consonância com essa perspectiva, a presente pesquisa inscreve-se no âmbito de uma produção historiográfica realizada por uma pesquisadora-cambone do Templo de Umbanda Caboclo Xangô e Caboclo Pena Verde, cujas vivências de terreiro fundamentam e atravessam a construção teórica e interpretativa aqui desenvolvida. Esse posicionamento amplia a legitimidade do discurso produzido e tensiona os paradigmas de uma ciência das religiões tradicionalmente ancorada em olhares exógenos, afirmando a potência de narrativas que emergem do próprio chão do axé – narrativas que se constroem de dentro para fora, a partir de um acesso singular às dimensões cotidianas, simbólicas e rituais dos terreiros.

CONCLUSÃO

A trajetória de Mãe Cláudia de Nanã e a constituição do Templo de Umbanda e Caridade Xangô e Caboclo Pena Verde permitem compreender as formas pelas quais as migrações nordestinas e as religiosidades afro-indígenas se entrelaçam nas dinâmicas territoriais e socioculturais de Guarulhos. O terreiro emerge como espaço de (re)territorialização e de reconstrução de pertencimentos, onde a ancestralidade se traduz em potência política e espiritual. Nessa perspectiva, a religiosidade não apenas preserva memórias e linhagens, mas reinscreve as populações periféricas em narrativas históricas que lhes foram negadas, produzindo novas centralidades no tecido urbano.

A análise da história de vida de Mãe Cláudia, de suas linhagens de sangue e de santo, revela que o movimento migratório

não se resume à busca por melhores condições materiais de existência, mas também envolve o deslocamento de cosmologias, práticas e memórias coletivas. As encruzilhadas que marcam a experiência de sua família entre Bahia, Pernambuco e Guarulhos configuram-se como territórios de trânsito e recriação cultural, onde a espiritualidade opera como eixo de reorganização social e afetiva.

Com base na metodologia de História Oral e na perspectiva da pesquisadora-cambone, este trabalho inscreve-se na virada epistemológica que reconhece os terreiros como espaços legítimos de produção de conhecimento. A experiência situada da pesquisadora no campo permite acessar dimensões do sagrado que escapam às abordagens distanciadas, reafirmando que compreender as religiosidades afro-indígenas implica também se implicar nelas: ouvir, sentir e aprender com seus modos de dizer e de fazer.

Assim, ao abordar a história de Mãe Cláudia de Nanã e de seu terreiro, esta pesquisa reafirma o papel das religiões de matriz afro-indígena como lugares de resistência, cidadania e memória. O terreiro, enquanto território de axé, inscreve corpos, histórias e saberes no espaço urbano, reconstituindo os elos entre o sagrado, o migrante e o periférico. Nas velas acesas em cada encruzilhada, manifesta-se a permanência de um povo que, mesmo diante das estradas invisíveis, continua a construir caminhos de fé, ancestralidade e liberdade.

*Quando eu cheguei da Bahia,
Estrada eu não via
Oi cada encruza que eu passava
Uma vela eu acendia.*¹⁷⁰

¹⁷⁰ Ponto para os mestres baianos de Umbanda, conforme cantado no Templo

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Brasiliana, 2001.
- CAMPOS, D. C. dos; FERREIRA, J. A.; OLIVEIRA, E. S. de. *Revelando a História dos Pimentas e Região: nossa cidade, nossos bairros!*. São Paulo: Editora Noovha América, 2014.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.
- CRUZ, Taís Souza da; LEGROUX, Jean. Estigma territorial e diferenciações socioespaciais da/na periferia: o caso do Pimentas (Guarulhos-SP). **Terra Livre**, v. 2, n. 59, p. 396-435, 2022.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- SANTOS, Carlos José Ferreira dos. *Identidade urbana e globalização: a formação dos múltiplos territórios em Guarulhos-SP*. Annablume, 2006.
- SANTOS, Cláudia Santana dos. Conversa preliminar. Guarulhos, 2024. (Depoimento oral não publicado, concedido a Laura Finesso Chalegre)
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SÃO PAULO. **Lei Estadual nº 1.038**, de 19 de dezembro de 1906. Dispõe sobre a organização municipal. Diário Oficial do Estado de São Paulo. São Paulo: Assembleia Legislativa. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/norma/65161>. Acesso em: 15 out. 2025.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Mórula editorial, 2019.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

O BOLSONARISMO E A PERPETUAÇÃO DO RACISMO CONTRA QUILOMBOLAS NO TEMPO PRESENTE

Maria Eduarda do Nascimento Lousada

*A partir de agora considero tudo blues
O samba é blues, o rock é blues, o jazz é blues
O funk é blues, o soul é blues, eu sou Exu do Blues
Tudo que quando era preto era do demônio
E depois virou branco e foi aceito, eu vou chamar de blues
É isso, entenda
Jesus é blues
Baco Exu do Blues, Bluesman*

INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto de uma pesquisa Iniciação Científica, tendo como foco analisar as continuidades do racismo estrutural no Brasil contemporâneo, tomando como ponto de partida a formação histórica do país sob a lógica escravocrata e as consequências do processo de abolição mal conduzido em 1888. Nesse sentido, as políticas que visam uma reparação histórica de tal processo se fazem de extrema importância. Entretanto, no governo Bolsonaro há um esforço para o esvaziamento da pauta ligadas aos quilombos e ao antirracismo. Sendo a proposta desse artigo analisar políticas públicas e manifestações ligadas ao bolsonarismo que impactaram diretamente no processo de titulação de terras e dos direitos sociais dos quilombolas.

RAÍZES HISTÓRICAS DO RACISMO NO BRASIL

O Brasil foi formado por uma lógica escravocrata e racista, foi o último país a abolir a escravidão, em 13 de Maio de 1888, a partir de forte pressão popular no movimento abolicionista, e pela interferência inglesa na economia. Apesar de nenhuma forma de segregação racial ter sido de fato implementada, ela se tornou algo estrutural, presentes em todas as esferas da sociedade.

Com o fim da escravidão em termos legais e a crescente de teorias raciais, como o darwinismo social e o racismo científico, que defendiam a raça branca como a superior em relação às demais, em especial, a negra. E ainda na metade do século XIX foi estimulada a Imigração europeia, tendo como principal objetivo branquear a população (Santos, 2022). A imigração europeia, largamente incentivada, foi vista como uma forma de ‘branquear’ a população e de corrigir aquilo que era considerado um desvio da mestiçagem. Assim, a política imigratória estava diretamente relacionada a uma ideologia racial (Schwarcz, 1993, p.23).

A abolição significou, de fato, a substituição de uma forma de dependência por outra. Em vez de escravizado, o negro se converteu em marginal. Foi expulso do trabalho escravo sem ter condições de competir com o trabalho livre do imigrante europeu. Dessa forma, foi lançado na desorganização social, na miséria e no preconceito, sem políticas que visavam a integração na nova organização social (Fernandes, 1978). As consequências da escravidão refletiriam até a atualidade.

Conforme proposto por Ynaê Lopes Santos,

Podemos afirmar que pobreza tem cor, salários mais baixos têm cor, presídios têm cor, intolerância religiosa tem cor, as mortes em região de mineração têm cor. E mesmo quando essa bolha consegue ser furada, a engrenagem do racismo vai lá e dá o troco (Santos, 2022, p. 241).

Em outras palavras, pode-se compreender que as diversas camadas na sociedade são pautadas pelo fator racial. Essa realidade, de desigualdade social e preconceito racial, se da justamente ao processo de escravidão no Brasil e o limbo que essa população viveu no pós-abolição, até que os seus direitos sociais passassem a ser conquistados. No Brasil

em todos os sentidos, a carne mais barata do mercado continua sendo a carne negra. A constatação a que chegamos é que, nessa democracia inconclusa em que vivemos, o racismo está em todo o lugar, definindo não só os graus de violência que acometem a vida da população negra e indígena, mas sustentando a normalidade com a qual a encaramos. Não por acaso, todas as vezes que ações mais contundentes são feitas para desestruturar essa lógica racista, a normalidade grita e esperneia. Foi assim com a adoção das cotas raciais nas universidades e nos concursos públicos [...] Nesse racismo em que vivemos, nós, negros, não merecemos quase nada. Mas há mudança, há embate e há luta. Por enquanto, essa luta também tem cor: ela é negra. Está mais do que na hora de questionarmos os privilégios criados pela supremacia branca exigindo a responsabilização daqueles que usufruem das benesses da estrutura racista. Porque o racismo não é apenas “um problema do negro”. O racismo é um problema de todos (Santos, p. 241, 2022).

Diante dessa realidade, a ação governamental se faz extremamente necessária, com o objetivo de superar o reflexo dessa realidade histórica que é cravada na sociedade brasileira. Pensar em políticas públicas. A Lei de Cotas¹⁷¹ é o maior exemplo da

¹⁷¹ Criada em 2012, a Lei de Cotas raciais em instituições do ensino federal —

eficiência das ações governamentais que visam a reparação histórica, uma vez que aumentou em cerca de 400%¹⁷² o ingresso de pessoas negras na graduação. Embora, seja importante ressaltar que tais políticas só foram garantidas a partir da pressão popular e da atuação do Movimento Negro. Durante o governo bolsonaro, como será visto mais adiante, houve um grande esforço no sentido contrário da reparação histórica atrelada a escravidão.

QUILOMBOS: MEMÓRIA, TERRITÓRIO E RESISTÊNCIA

O quilombo surge como a fuga, a resistência do indivíduo que não aceita ser submetido, que se revolta com as condições de vida precária, em meio ao processo de escravidão visto anteriormente. Mas, para além disso, os quilombos constituem formas de organização social e política. O Quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga (Alagoas), é o exemplo mais emblemático dessa trajetória: uma experiência política, econômica e cultural que sobreviveu por quase um século, abrigando milhares de pessoas fugidas da escravidão.

Lideranças como Zumbi dos Palmares e Dandara, ou Tereza de Benguela, no Quilombo do Quariterê, no atual Mato Grosso, representam figuras centrais dessa resistência. Elas encarnam o poder da organização coletiva, da defesa do território e da

uma pauta de longa data do movimento negro e que contou com argumentações de cunho sociológico e histórico — significou a entrada de milhares de jovens negros e negras em espaços destinados a promoção e elaboração do conhecimento (Santos, 2022).

¹⁷²FGV Direito SP. *Lei de Cotas possibilitou aumento de 400% no ingresso de alunos negros no ensino superior em 10 anos*. FGV Direito SP, São Paulo, 27 jun. 2022. Disponível em: <https://direitosp.fgv.br/noticias/lei-cotas-possibilitou-aumento-400-no-ingresso-alunos-negros-no-ensino-superior-10-anos>. Acesso em: 8 out. 2025.

construção de novas formas de sociabilidade negra baseadas na solidariedade, na autonomia e na ancestralidade.

A palavra quilombo é originária do idioma africano quimbunco, que significa: sociedade formada por jovens guerreiros que pertenciam a grupos étnicos desenraizados de suas comunidades.¹⁷³

A luta pelos direitos das comunidades quilombolas é um reflexo da resistência histórica, marcada pela escravidão e por um processo de abolição mal estruturado. Os quilombos foram formados em grande parte por negros escravizados que fugiam devido as condições precária de vida que estavam submetidos na escravidão. Os quilombos representavam uma forma de vida alternativa à sociedade colonial, faziam o uso coletivo da terra, cultivando seus próprios alimentos, e, em alguns casos, confeccionavam suas próprias roupas.

Embora a Constituição Federal do Brasil (CF), desde 1988, já reconhecesse os bens materiais e imateriais dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira como patrimônio cultural, foi no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que se assegurou, de forma concreta, o direito dos remanescentes das comunidades quilombolas que ocupassem suas terras a terem a propriedade definitiva, com a obrigação do Estado de emitir os respectivos títulos.

No entanto, apenas em 2003, por meio do Decreto Federal nº 4.887/2003, foram estabelecidos os procedimentos para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por essas comunidades. O decreto definiu o

¹⁷³ CONARQ. Terra e território: Coletivo. *O que é quilombo?*. Disponível em: <https://conaq.org.br/coletivos/terra-e-territorio/>. Acesso em: 12 out. 2025.

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) como órgão responsável na esfera federal para a titulação de terras, prevendo ainda a participação conjunta dos órgãos estaduais e municipais de terras.

Essas políticas são de extrema importância na proteção dessas comunidades, a fim de garantir que as terras não sejam invadidas. Vale ainda ressaltar que o Movimento Negro teve um papel fundamental na garantia dessas políticas, reivindicando os direitos da população afrodescendente. Houve um grande processo de retomada na memória e história da população negra no Brasil na década de 80, devida a essa forte atuação.

Vale ainda ressaltar que, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a população quilombola do país é de 1,32 milhão de pessoas, sendo que apenas 4,3% da população quilombola reside em territórios já titulados no processo de regularização fundiária.¹⁷⁴

ENTENDENDO O BOLSONARISMO: DISCURSO, IDEOLOGIA E PROJETO POLÍTICO

O bolsonarismo é um movimento que espelha a atual conjuntura da extrema direita brasileira, de caráter conservador, tendo como principal característica a crítica à política progressista. No campo racial segue a lógica de negar a existência do racismo estrutural, deslegitimando a luta do Movimento Negro e as políticas afirmativas, além de reforçar discursos que minimizam a discriminação racial. O bolsonarismo

¹⁷⁴BRASIL. Ministério da Cidadania. “População quilombola é de 1,3 milhão, indica recorte inédito do censo”. *Gov.br*. Publicado em 27 jul. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2023/07/populacao-quilombola-e-de-1-3-milhao-indica-recorte-inedito-do-censo>. Acesso em: 12 out. 2025.

é aqui entendido como um fenômeno político que transcende a própria figura de Jair Bolsonaro, e que se caracteriza por uma visão de mundo ultraconservadora, que prega o retorno aos “valores tradicionais” e assume uma retórica nacionalista e “patriótica”, sendo profundamente crítica a tudo aquilo que esteja minimamente identificado com a esquerda e o progressismo.(Pinheiro - Machado, Freixo, 2019, p. 20).

Nesse sentido, o bolsonarismo também segue uma tendência internacional, ao adotar um discurso antissistema, valorizar um líder autoritário e atacar instituições democráticas.

O bolsonarismo, em seus aspectos essenciais, não é um fenômeno apenas brasileiro. Insere-se em um contexto internacional de reação a mudanças percebidas como ameaças mortais a tradições, valores e costumes (Aarão Reis, 2021).

A ascensão da extrema direita e de Jair Messias Bolsonaro, marcam um processo de desmonte de políticas sociais e agendas que pautam práticas progressistas. O bolsonarismo foi responsável por arruinar a relação entre o Estado e as comunidades remanescentes, aqui dando destaque principalmente aos quilombolas e indígenas.

BOLSONARISMO E SUAS PRÁTICAS RACISTAS CONTRA AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Em 3 de abril de 2017, durante uma palestra no Clube Hebraica, no Rio de Janeiro, Jair Messias Bolsonaro, então pré-candidato à Presidência da República, afirmou ter visitado “um quilombo” e declarou, entre risos da plateia, *“Eu fui num quilombo.*

O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem para procriador ele serve mais.” No mesmo dia, Bolsonaro ainda fez uma promessa, “Pode ter certeza que, seu eu chegar lá, não vai ter dinheiro para ONG (...). Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”¹⁷⁵.

Já em seu mandato presidencial, tal promessa não ficaria somente no imaginário. Nos primeiros dias de gestão, o Incra paralisou cerca de 250 processos de aquisição de desapropriação de terras, medida que também era responsável pelo processo de identificação e delimitação de terras quilombolas¹⁷⁶. Ainda no primeiro mês de gestão, por meio do decreto nº 9667, em janeiro de 2019, Bolsonaro transferiu a competência do licenciamento ambiental de terras quilombolas para o Ministério de Agricultura e Pecuária, que antes era responsabilidade do INCRA. No ano de 2022, o INCRA chegaria até mesmo a suspender grande parte de suas atividades, devido a falta de verba direcionada à instituição.¹⁷⁷

Além dessas práticas políticas, também pode-se perceber o esvaziamento da pauta antirracista em manifestações políticas ligadas ao bolsonarismo. O ex presidente da Fundação Palmares (FCP), Sérgio Camargo, classificou o Dia da Consciência Negra

¹⁷⁵ INTERCEPT BRASIL. *Bolsonaro faz discurso de ódio no Clube Hebraica*. 05 abr. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/zSTdTjsio5g?si=c8WXFqPGwSces0yM>. Acesso em: 02 out. 2025.

¹⁷⁶ FOLHA DE SÃO PAULO. *Governo Bolsonaro ordena paralisar a reforma agrária no país*. Folha de S.Paulo, São Paulo, 24 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/governo-bolsonaro-ordena-paralisar-a-reforma-agraria-no-pais.shtml>. Acesso em: 10 out. 2025.

¹⁷⁷ UOL.. *INCRA suspende atividades no governo Bolsonaro por falta de verba*. São Paulo, 17 mai. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/05/incra-suspende-atividades-no-governo-bolsonaro-por-falta-de-verba.shtml>. Acesso em: 8 out. 2025.

como "racista" e chamou-a de "Dia da Vitimização do Negro", desconsiderando todo o histórico de lutas ligadas a data, que carrega o peso da morte de Zumbi de Palmares, uma das principais lideranças quilombolas.

Ter um representante direto da pauta dos quilombos se manifestando de tal forma, é desrespeitar séculos de ancestralidade e luta da população negra, principalmente quando se leva em consideração o papel da Fundação Palmares.

A Fundação Cultural Palmares é importante para reconhecer origens, ampliar direitos e facilitar o acesso das comunidades quilombolas às políticas públicas, sendo responsável pela certificação de quilombos, participação do licenciamento de obras de infraestrutura e estimulando a cultura afro-brasileira. (Valiense, 2023).

Essas políticas não foram feitas de forma isolada, são uma tentativa clara de esvaziar e desarticular a pauta ligada ao processo de demarcação e redistribuição de terras. Tais políticas claramente iriam contra os interesses econômicos do governo Bolsonaro, que era fortemente alinhado ao agronegócio (Silva, 2024). Dessa forma, sem as titulações as terras ficam vulneráveis a invasões ligadas ao agronegócio.

No âmbito das titulações de terras, o governo Bolsonaro não seguiria uma postura diferente. Entre 2019 e 2020, o total de movimentações de processos de titulação realizados pelo Incra atingiu o menor patamar desde o início da série histórica, em 2005. Em uma pesquisa investigativa, feita pelo grupo *Achados e perdidos*, relata que em 2019, houve uma redução de 71% em relação a 2018, passando de 45 para apenas 13 movimentações, e, em 2020, a queda chegou a 69%, com somente quatro registros.

Sendo que, nos primeiros dois anos de governo, somente 3 terras quilombolas foram tituladas.¹⁷⁸

No primeiro ano de sua gestão, o total de ações referentes à titulação caiu 71% em comparação com o ano anterior, passando de 45 movimentações em 2018 para apenas 13 em 2019. Em 2020, a queda manteve-se expressiva, atingindo 69%, com apenas quatro movimentações registradas. Desde o início da série histórica, em 2005, este representa o menor número de avanços nos processos de regularização fundiária de comunidades quilombolas.

Paralelamente, mesmo com a diminuição no número de novos processos de certificação iniciados anualmente, a Fundação Cultural Palmares não conseguiu dar conta do acúmulo de requisições pendentes. O grupo ainda relata a taxa de resolutividade desses processos caiu de 45% em 2018, último ano do governo Temer, para 25% em 2019, já sob o governo Bolsonaro, atingindo em 2020 o nível mais baixo de toda a série histórica, iniciada em 2003, com apenas 11% das certificações de áreas quilombolas concluídas. Esses dados representam uma parcela das políticas de desarticulação da pauta desenvolvidas no âmbito do bolsonarismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como consequência do processo de escravidão e a abolição mal estruturada, a população negra foi, e é, marginalizada, em especial as comunidades quilombolas. A falta de titulação de terras e de políticas voltadas aos quilombos, demonstram uma desarticulação ligada à pauta. Quando as terras não são tituladas,

¹⁷⁸ ACHADOS E PERDIDOS. *Terra quilombola: a titulação em risco*.

Achados e Pedidos, São Paulo, abr. 2021. Disponível em:

https://www.achadosepedidos.org.br/uploads/publicacoes/Terra_Quilombola.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

ficam vulneráveis a invasões, uma vez que não há nada que legitime a posse das mesmas.

Os quilombos, desde o período colonial, não representam somente a resistência a violência física, mas também a resistência cultural e política. Inauguram um modelo de organização social que se opõe ao proposto no sistema colonial. O reconhecimento tardio dos direitos da população quilombola, na Constituição de 1988 e o regulamento somente em 2003, com a criação do Incra, reforçam a falta de esforço na reparação histórica que deveria acontecer pós escravidão.

Mesmo com décadas de luta do Movimento Negro e das comunidades remanescentes, a titulação de terras continua sendo um desafio. No governo Bolsonaro esse desafio se tornou ainda maior, visto que havia um esforço que caminhava no sentido contrário da reparação histórica idealizada por políticas públicas garantidas em governos anteriores, como a criação do próprio Incra, que passou por uma série de cortes de gastos e desmonte com Jair Messias Bolsonaro no poder.

A ascensão do bolsonarismo e de seu discurso ultraconservador reforça as tensões existentes entre projetos de país excludentes e as demandas por igualdade racial. O desmonte de políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas e o negacionismo em relação ao racismo estrutural revelam um retrocesso nas conquistas históricas do Movimento Negro e das lutas sociais.

Por se tratar de um objeto de estudo que ainda está em curso, os efeitos do movimento bolsonarista e sua relação com o racismo exige sempre novas pesquisas que acompanhem seus desdobramentos políticos e sociais. Refletir sobre tal temática não é apenas compreender o passado recente, mas também intervir

criticamente no presente, em defesa de uma sociedade que seja mais justa e democrática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHADOS E PERDIDOS. *Terra quilombola: a titulação em risco*.

Achados e Pedidos, São Paulo, abr. 2021. Disponível em:

https://www.achadosepedidos.org.br/uploads/publicacoes/Terra_Quilombola.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

BRASIL. Ministério da Cidadania. “População quilombola é de 1,3 milhão, indica recorte inédito do censo”. Gov.br. Publicado em 27 jul. 2023. Disponível em:

<https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2023/07/populacao-quilombola-e-de-1-3-milhao-indica-recorte-inedito-do-censo>. Acesso em: 12 out. 2025.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Decreto nº9667, de 2 de janeiro de 2019*. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2019/decreto-9667-2-janeiro-2019-787574-publicacaooriginal-157163-pe.html>. Acesso em: 2 out. 2025.

CONARQ. Terra e território: Coletivo. *O que é quilombo?*. Disponível em: <https://conaq.org.br/coletivos/terra-e-territorio/>. Acesso em: 12 out. 2025.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FGV DIREITO SP. *Lei de Cotas possibilitou aumento de 400% no ingresso de alunos negros no ensino superior em 10 anos*. FGV Direito SP, São Paulo, 27 jun. 2022. Disponível em: <https://direitosp.fgv.br/noticias/lei-cotas-possibilitou-aumento-400-no-ingresso-alunos-negros-no-ensino-superior-10-anos>. Acesso em: 8 out. 2025.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Governo Bolsonaro ordena paralisar a reforma agrária no país*. Folha de S.Paulo, São Paulo, 24 jan. 2019.

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/governo-bolsonaro-ordena-paralisar-a-reforma-agraria-no-pais.shtml>. Acesso em: 10 out. 2025.

INTERCEPT BRASIL. *Bolsonaro faz discurso de ódio no Clube Hebraica*. 05 abr. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/zSTdTjsio5g?si=c8WXFqPGwSces0yM>. Acesso em: 02 out. 2025.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; FREIXO, Adriano (org.). *Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.

REIS, Daniel Aarão. *Notas para a compreensão do Bolsonarismo*. Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 46, n. 1, pág. 1-11, jan./abr. 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2020.1.36709>.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Ynaê Lopes. *Racismo brasileiro: uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia, 2022

SILVA, Fernanda Schmöller da. *Colonialismo e Imperialismo no Agronegócio Brasileiro: Uma análise do boicote de políticas públicas para comunidades quilombolas no governo Bolsonaro sob a crítica da perspectiva militarista conforme Rosa Luxemburgo*. Marília: Unesp, 2024

UOL.. *INCRA suspende atividades no governo Bolsonaro por falta de verba*. São Paulo, 17 mai. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/05/incra-suspende-atividades-no-governo-bolsonaro-por-falta-de-verba.shtml>. Acesso em: 8 out. 2025.

VALIENSE, Karina Vitória Cassimiro. “*O que é a Fundação Cultural Palmares?*”. Politize!, 8 maio 2023. Disponível em:

<https://www.politize.com.br/fundacao-cultural-palmares/>. Acesso em: 12 set. 2025.

TRÁFICO ILEGAL DE ESCRAVIZADOS NO DIARIO DE PERNAMBUCO APÓS 1831

Thaís Adriana de Oliveira

INTRODUÇÃO

Em 7 de novembro de 1831 foi decretada a primeira lei antitráfico do território brasileiro. Assinada pelo então regente do Brasil Diogo Antônio Feijó, a prescrição declarava livres todos os africanos que entrassem pelos portos do Brasil, exceto os que estavam matriculados nos serviços das embarcações. A lei previa multa de duzentos mil réis por cabeça aos que reduzissem à escravidão pessoas livres, pagamento despesas da reexportação para qualquer parte da África e para quem realizasse a denúncia, apreensão ou desse abertura para investigação, receberia da Fazenda Pública uma quantia de 30 mil réis por cabeça¹⁷⁹.

Entre as mudanças econômicas e sociais ocorridas após a ilegalidade do tráfico, o presente artigo busca demonstrar o papel da imprensa pernambucana por meio da análise de alguns casos do jornal *Diario de Pernambuco* nas trocas de informações ocorridas na sociedade a cerca do fim do tráfico, pelo menos na lei, e gradualmente da escravidão. Tais informações foram por muito tempo ignoradas pela historiografia que não acreditava que temas sobre o tráfico negreiro e a escravidão no Brasil Oitocentista foram assuntos relevantes nos periódicos brasileiros.

¹⁷⁹ Lei de 7 de Novembro de 1831. Presidência da República. art 2 e 3. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LIM/LIM-7-11-1831.htm#:~:text=LEI%20DE%207%20DE%20NOVEMBRO,aos%20importa%20dos%20mesmos%20escravos. Acesso em: 15/08/2025.

ARTICULAÇÕES DIPLOMÁTICAS PARA O FIM DO TRÁFICO

A chamada “lei para inglês ver” foi fruto de várias etapas da diplomacia entre o Brasil e Grã Bretanha em um contexto global, resultado também de acordos anteriores que merecem ser destacados antes da discussão das suas consequências. A abolição do comércio de escravizados na Grã Bretanha, em 1807 e a pressão para que Portugal seguisse o mesmo caminho não significou a libertação dos escravizados no território ou o fim do tráfico para o Brasil. Segundo Leslie Bethell, os primeiros apelos da Grã-Bretanha ao governo português em Lisboa para a abolição imediata do comércio transatlântico de escravos caíram em ouvidos moucos (Bethell, 2004: 27). Enquanto a Europa passava por profundas transformações sociais, econômicas, culturais e políticas, em Portugal, no entanto, a marcha da modernização se fazia lenta e a contrapelo de muitos interesses. Segundo Antonio Siqueira, as mudanças trazidas pelo movimento iluminista foram assimiladas apenas por uma pequena parcela da sociedade, grande parte continuou a pensar o mundo, a aceitar os valores e os princípios da política a partir de paradigmas e teses religiosas e sobrenaturais (Siqueira, 2022: 39).

Com todo o Império Ultramarino girando em torno da escravidão, Portugal não apresentava um ambiente favorável aos ideais abolicionistas. De acordo com Charles Boxer a grande maioria dos portugueses creditavam que os africanos nasceram para servir e que por meio do tráfico de escravos, teriam sido salvos da “barbárie” na África (Boxer apud Bethell p.26). Porém a longa relação de tratados entre os dois países e a disparidade econômica e política colocava a Grã Bretanha de graus acima na disputa.

Um dos tratados de comércio e navegação entre os dois reinos foi feito em 1810 no contexto das ambições expansionistas de Napoleão. A ser renovado em quinze anos, a negociação não proibia diretamente o tráfico de escravizados, mas restringia a compra de cativos africanos a áreas sob soberania portuguesa. O tratado permitia ao governo britânico em um dos seus artigos nomear juízes que teriam a competência para tratar de casos que envolvessem britânicos no Brasil.

Bethell destaca que era um tratado "limitado", que deixava aberta a continuidade do comércio de escravizados, sobretudo para o Brasil. A segunda negociação de aliança e amizade entre Portugal e Grã Bretanha continha uma provisão de que o governo português não transportaria escravizados negros de partes da África as quais não tivessem domínio, o que deixava brecha para o tráfico nos territórios da Coroa, ainda assim as concessões provocaram protestos da classe comerciante luso-brasileira (Conrad, 1985).

O Tratado de 1815 assinado no Congresso de Viena, de acordo com Felipe Alamino, garantia que qualquer vassalo da Coroa de Portugal estaria proibido de comprar ou traficar em qualquer parte da Costa da África ao Norte do Equador, sob qualquer pretexto, salvo aqueles que já tivessem saído dos portos do Brasil antes da ratificação do Tratado¹⁸⁰. Trazia também a garantia de que não seriam prejudicados os interesses comerciais das naus que trafegassem segundo as leis lusitanas ao sul do Equador, além de dispor que as duas partes contratantes se

¹⁸⁰ O Congresso de Viena foi uma conferência de embaixadores europeus realizada entre 1814 e 1815 na capital austríaca para redesenhar o mapa político da Europa após a derrota de Napoleão Bonaparte, onde buscavam resolver questões relativas às consequências territoriais. Conf. ALAMINO, Felipe. *O Congresso de Viena, o tráfico de escravos e as consequências para Portugal e Brasil*. (2018). *Revista Da Faculdade de Direito, Universidade De São Paulo*, 112, 701-713.

reservariam o direito de futuramente cessar totalmente o comércio de escravos.

Portugal aceitava limitações formais, mas que pouco interferiam no abastecimento de escravizados para o Brasil. O Tratado de 1815, embora proibisse o comércio de escravos ao norte do Equador, não garantia sua aplicação, como qualquer lei, não era autoaplicável (Alamino, 2018: 708). As aberturas dos portos no Brasil, em 1808, aceleraram o processo de integração à economia internacional, o que acabou estimulando a produção de açúcar, algodão e café (Bethell, 2002). Assim, a procura insaciável por novos escravizados africanos sustentou a continuação do comércio ilegal ao norte da linha do equador, e acabou “legalizando” o tráfico ao sul e outras regiões da África.

O tratado seguinte de 1817 complementava os acordos anteriores, estabelecendo regras de mútua apreensão de navios negreiros que atuassem em zonas proibidas. Definia tribunais mistos no Rio de Janeiro e em Serra Leoa para julgar navios apreendidos. Bethell observa que esse tratado foi mais efetivo no papel do que na prática, pois Portugal e Brasil continuaram garantindo a sobrevivência do tráfico em grande escala.

As desordens causadas pelas agitações políticas e militares da década de 1820 no Brasil que buscava a independência de Portugal, foram utilizadas pelos britânicos para coagir o novo governo a aceitar a completa abolição do tráfico (Conrad, 1985: 76). Apenas em 1826 foi assinado um tratado que comprometia o Brasil a banir a importação de escravizados onde considerava e tratava o tráfico como pirataria, apesar de também incorporar os acordos anteriores, não obteve efeitos mais positivos do que os anteriores.

A adoção de medidas mais eficazes para o fim gradual do tráfico se tornaram a base da política britânica de repressão ao tráfico e ao mesmo tempo revelaram a ambiguidade da posição portuguesa e, depois, brasileira. Segundo Robert Conrad, durante os anos em que a Grã Bretanha tentava restringir e eventualmente acabar com o tráfico africano foi que este adquiriu importância sem precedentes para a economia e sociedade brasileiras (Conrad, 1985: 71).

Até 1831, portanto, o resultado foi uma série de compromissos formais que legalizaram parcialmente a repressão britânica, mas mantinham o tráfico em expansão para o Brasil. Para reforçar as medidas definidas, entre os debates do Senado, no mesmo ano de 1831, surgiu um projeto de lei que confirmava a validade do tratado de 1826 que, após debatido pela Câmara dos deputados, passou a ser lei em 7 de novembro.

Esta lei foi a primeira legislação brasileira propriamente interna que proibia o tráfico de africanos. Por ser uma lei nacional e não um tratado diplomático, a nova historiografia já contestou até que ponto a Grã Bretanha influenciou na promulgação da primeira lei antitráfico brasileira – protagonizando a atuação dos políticos brasileiros, pois a obrigação de criação de uma lei não estava prevista entre os acordos feitos pelos impérios brasileiro e britânico (Gomes; Souza, 2022).

A vertente não descarta a atuação da pressão inglesa e a busca por mercados e trabalhadores livres, mas prioriza a análise da atuação dos políticos brasileiros assim como discursos e as decisões parlamentares como fatores internos para o desenvolvimento da lei (Rodrigues, 2005). Sendo considerada, portanto, como uma reafirmação da soberania nacional, onde o Brasil desenvolveu seu esquema repressivo ao tráfico independente da Grã Bretanha.

Ademais, os brasileiros não deram tanto crédito à causa humanitária da Inglaterra. Muitos acreditavam que seu objetivo seria, primeiro, arruinar a agricultura brasileira em benefício dos interesses das Índias Ocidentais britânicas e, segundo, romper os laços do Brasil com a África para facilitar a expansão britânica lá (Gomes; Souza, 2022: 14).

Impactos da lei de 1831 em Pernambuco

O tráfico atlântico de escravizados marcou profundamente a história do Brasil, principalmente de Pernambuco, o quarto ponto para onde foram enviados mais cativos africanos da África durante toda a história do tráfico, ficando, portanto, atrás somente do Rio de Janeiro, Bahia e Jamaica. Segundo indicam pesquisas, e em comparação com outros territórios, vieram mais do que o dobro de africanos escravizados para Pernambuco do que em todo o território dos Estados Unidos da América durante a duração deste comércio (Carvalho, 2018:1).

No século XIX o porto do Recife girava em torno do tráfico de pessoas africanas escravizadas, segundo Daniel B. Domingues da Silva e David Eltis, no contexto internacional, o principal porto de Pernambuco é considerado o quinto maior centro mundial do tráfico depois de Liverpool e Londres¹⁸¹. Entre os procedimentos logísticos de funcionamento do porto que sofreram mudanças após a proibição do tráfico, pode ser destacado inicialmente, a quarentena da tripulação e dos africanos feita a partir da chegada das embarcações.

¹⁸¹ SILVA, Daniel Barros Domingues da; ELTIS David. *The Slave Trade to Pernambuco, 1561-1851*. In: ELTIS David e RICHARDSON, David (orgs.), *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 95-122.

A vistoria feita pela vigilância sanitária das embarcações que chegavam de África, e a rotinas dos lazaretos, hospitais improvisados recomendados pelos higienistas que serviam para o confinamento e tratamento médico dos escravizados antes de serem colocados no cativoiro, deixaram de ser utilizados após a mudança dos locais de desembarques dos portos para zonas rurais pernambucanas. Antes de 1831 a medida de quarentena já não era muito respeitada entre os traficantes, segundo Aline Albuquerque e Marcus Carvalho, os traficantes estavam mais preocupados em vender os africanos escravizados, enquanto que os compradores preferiam se certificar que não estavam adquirindo pessoas doentes:

No caso do tráfico, todavia, não se tratava de controlar o desembarque de marujos, soldados ou passageiros enfermos, mas de sustar a venda imediata de uma valiosa mercadoria na qual os negociantes haviam investido fartos capitais. O problema, portanto, ia além da saúde ou higiene pública. Os prejuízos com a demora poderiam ser imensos, pois além do pagamento dos salários da tripulação, o tráfico envolvia a compra de mercadorias a serem comercializadas no litoral africano e os custos da estadia no litoral africano (Albuquerque. Carvalho, 2024:196).

Sendo assim, os lazaretos localizados longe das principais áreas urbanas serviam para proteger a população de possíveis miasmas ou pestes que pudessem ser trazidos na travessia transatlântica pelos africanos, vistos entres diversos estereótipos, como portadores de doenças.

As embarcações que antes chegavam nos portos depois de 1831 passaram a desembarcar os cativos nas praias dos engenhos litorâneos, o que não deve ter sido fácil pois a dinâmica portuária dispunha de processos específicos de funcionamento. Marcus

Carvalho relata que até a própria chegada no ponto de desembarque era complexa, visto que os traficantes não podiam mais se guiar pelos faróis presentes nas grandes cidades (Carvalho, 2012: 228).

Os pontos de desembarque eram escolhidos estrategicamente, a praia teria que ser próxima de propriedades agrárias ou de uma população com uma quantidade considerável de habitantes onde pudesse ter compradores certos. O uso de embarcações menores como brigues e escunas também é uma mudança que pode ser identificada em grande escala a partir da ilegalidade. Além de serem mais difíceis de serem vistas à distância e conseguirem passar por lugares mais íngremes, embarcações menores eram mais rápidas e mais fáceis de serem carregadas, em caso de captura, não causariam tanto prejuízo.

Quanto à origem dos africanos no século 19, supõe-se que a maior parte teria vindo da região Centro Ocidental africana. Segundo Valéria Costa, o golfo do Benim, antiga Costa da Mina, que abrange atualmente Togo, as cidades de Porto Novo e Uidá no Benim e a parte ocidental da Nigéria, constituiu uma importante área no fornecimento de cativos no século XVIII, depois de Angola/Congo, de onde foram embarcados grupos humanos que em Pernambuco foram identificados como nagô, savalu, calabar (Costa, 2013: 202). No século XIX, a região representou cerca de 80% das áreas de embarque para Pernambuco.

O tráfico de crianças africanas também foi uma das mudanças identificadas após a ilegalidade. Segundo Marcus Carvalho e de acordo com a lógica do tráfico, crianças eram mais maleáveis e adequadas para os espaços apertados das embarcações (Carvalho, 2018: 127-132). Sendo mais indefesas e tendo menos chances de se revoltarem de forma eficaz, além de comerem e beberem menos,

os traficantes viram uma brecha para continuarem com os lucros, tanto porque exigiam “menos investimento”, quanto porque, sendo mais baratas e com menor risco de morte durante a viagem curta, representavam menos “custo” para os traficantes. Os viajantes estrangeiros Mary Karasch e Tollenare também descreveram vendas no Rio de Janeiro de crianças acima dos cinco ou seis anos de idade (Karasch apud Carvalho, 2018: 131).

Mesmo com uma real diminuição dos números do tráfico, o comércio ainda continuava (Carvalho, 2010). Em 1831 na Câmara dos deputados no Rio de Janeiro, os membros acusaram traficantes de desprezarem a autoridade da lei. O legislador liberal Francisco José de Montezuma, da Bahia, afirmou que o tráfico prosseguia de forma tão aberta em Salvador que até os nomes dos negociantes eram ditos publicamente, e no Maranhão, Manuel Onorico Mendes acusou os traficantes de publicarem anúncios de suas intenções (Conrad, 1985: 100).

O jornal *Aurora Fluminense* do Rio de Janeiro também informou o público de que no Porto de Sepetiba “cargas inteiras de escravos eram escandalosamente desembarcadas e negros vendidos no local de desembarque” (Conrad, 1985: 101). As constatações feitas pelos deputados além de reforçarem o conhecimento do tráfico ilegal pela população no período de sua atividade, destaca também as reverberações que se tinha na imprensa, exemplificadas pela denúncia do *Aurora Fluminense*.

Segundo Alain Youssef, por muito tempo historiadores tiveram dificuldades em convergir para a constatação de que temas sobre o tráfico negreiro e a escravidão no Brasil Oitocentista foram assuntos relevantes nos periódicos brasileiros:

Exemplos disso são facilmente encontrados em obras diversas. No campo da política imperial, José Murilo de

Carvalho afirmou que, dado o consenso entre liberais e conservadores a respeito do tráfico e da escravidão, não foram “publicados textos importantes [sobre esses assuntos] até a década de 1860”. “A imprensa”, de acordo com Carvalho, “debateria o tema por ocasião de acontecimentos relevantes, como a abolição do tráfico”. Passado o impacto, voltava o silêncio” (2005, p. 35-64; 2006, p. 138) (...) Nem mesmo Christiane Laidler de Souza, que analisou a escravidão brasileira à luz dos jornais fluminenses, escapou à conclusão de que não havia “na imprensa qualquer debate sobre a instituição escravista” (1994, p. 111) (Youssef, 2021: 228).

As citações destacadas levam a crer que, durante grande parte do século XIX, o tráfico negreiro e a escravidão estiveram praticamente ausentes das discussões travadas nos periódicos do Império, sem considerar que vozes contrárias ou favoráveis a eles se fizessem presentes nos espaços públicos. Após a abdicação de D. Pedro I, a publicação de jornais aumentou, no Rio de Janeiro passaram de 21 periódicos em 1830 para 48 em 1831, associações e imprensa rapidamente se tornaram locais privilegiados para a organização dos agrupamentos políticos da Corte e a realização de debates sobre o Estado.

A imprensa não apenas refletia as posições políticas da elite escravista, mas também atuava como agente de pressão sobre o governo imperial e a opinião pública. No contexto da Regência, em que as instituições ainda eram frágeis e o poder político estava em disputa, os jornais se tornaram armas centrais na batalha pela reabertura do tráfico. Após 1831, houve uma fase de aparente repressão, marcada por queda no número de desembarques e por discursos mais próximos da moralidade abolicionista.

Nos primeiros anos da Regência no Rio de Janeiro, os Moderados apoiavam politicamente a proibição, e jornais como *A*

Aurora Fluminense, ou outros de tendência mais liberal/moderada, publicavam discursos antiescravistas ou favoráveis à aplicação da lei. Entretanto, a partir de 1834-1835, com a ascensão política dos Regressistas – grupo conservador ligado aos grandes proprietários e ao futuro Partido Conservador, a imprensa sofreu uma guinada ideológica.

Nesse momento, jornais vinculados a figuras como Bernardo Pereira de Vasconcelos e Eusébio de Queirós passaram a produzir uma narrativa favorável à retomada do comércio atlântico de escravos, denunciando a Lei de 1831 como fruto de “exaltação partidária” e de “influência estrangeira” (Youssef, 2021: 237).

Entre os periódicos mais influentes dessa corrente, pode ser destacado os periódicos *O Sete d’Abril* e *O Brasil*, ambos publicados no Rio de Janeiro e alinhados às posições regressistas. Esses jornais defendiam abertamente os interesses dos senhores de escravos e dos grandes cafeicultores do Sudeste, sustentando que a proibição do tráfico estava prejudicando a economia nacional. A escassez de mão de obra era retratada como uma ameaça à produção de café e açúcar, enquanto a aplicação da Lei de 1831 era vista como um entrave à prosperidade do Império.

Ao transformar o debate econômico em questão de sobrevivência nacional, a imprensa criou as condições discursivas para normalizar o contrabando de africanos, apresentado não como crime, mas como uma necessidade patriótica.

A imprensa conservadora explorou o sentimento de soberania para justificar o descumprimento dos tratados antiescravistas. Os jornais acusavam a Inglaterra de utilizar o combate ao tráfico como pretexto para interferir nos assuntos internos do Brasil e impor sua hegemonia econômica. Assim, defender a continuidade do tráfico passou a ser retratado como ato de resistência nacional diante da

“intromissão britânica”. Essa retórica foi crucial para inverter o sentido moral do debate: em vez de representar atraso e barbárie, o tráfico passou a ser visto como símbolo da independência e da autonomia do país.

Paralelamente, os jornais silenciaram ou ridicularizaram os discursos antiescravistas. As vozes que defendiam a aplicação da Lei de 1831 eram desqualificadas como ingênuas, antinacionais ou manipuladas por potências estrangeiras. Essa estratégia de deslegitimação reduziu o espaço público de contestação e esvaziou o peso moral das críticas à escravidão. Com o tempo, a imprensa criou uma atmosfera de tolerância e complacência diante do tráfico ilegal, naturalizando o contrabando.

A eficácia dessa propaganda se explica, segundo Youssef, pela integração entre imprensa, parlamento e elites econômicas. Os periódicos não eram apenas meios de comunicação, mas órgãos políticos mantidos por senhores de escravos, comerciantes e parlamentares interessados na continuidade do tráfico. As ideias publicadas nas páginas dos jornais ecoavam nas sessões legislativas e influenciavam diretamente a formulação de políticas públicas. A imprensa funcionava, portanto, como elo entre a opinião pública e o poder legislativo, moldando percepções e legitimando decisões que favoreciam o comércio clandestino.

Durante os anos 1830-1840, a imprensa pernambucana viveu um momento de grande efervescência política, institucional e social. Luiz do Nascimento destaca que, embora já existisse o *Diario de Pernambuco* como um dos principais jornais do Recife, é nessa década que proliferam tipografias, jornais e folhas políticas ligadas diretamente aos debates do momento regencial, partidos emergentes e às disputas entre liberais e conservadores.

Há um crescimento na quantidade de periódicos e maior diversidade temática: não apenas política, mas também moral, humor, críticas literárias e debates públicos em praças, que se entrelaçam com os jornais. Com isso, a imprensa deixa de ser uma curiosidade urbana ou elitista para se tornar um espaço central de disputa ideológica em Pernambuco (Nascimento, 1968). O Recife, já consolidado como um centro de impressão, viu multiplicar-se os periódicos vinculados às facções que disputavam o poder durante as Regências: liberais, regressistas, federalistas e restauradores. Jornais como *O Constitucional*, *O Publicador Pernambucano*, *O Sete de Setembro* e o já veterano *Diário de Pernambuco* se tornaram veículos de expressão de projetos distintos de sociedade.

O Diário de Pernambuco no século XIX teve uma imensa importância como veículo de comunicação nos anos iniciais de sua criação e ao decorrer do século. Criado em novembro de 1825, o jornal era o principal periódico de Pernambuco. Seus exemplares servem como fontes de pesquisa que podem ajudar a compreender o dia a dia do Recife e Pernambuco, como se comportava a sociedade pernambucana e na pesquisa em questão como se comportavam os debates e opiniões em relação ao fim do tráfico de escravizados.

Gilberto Freyre, em *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, foi o primeiro a utilizar os jornais como principal fonte para estudar as relações entre senhores, escravos e a sociedade urbana do século XIX. Ele observa que, em Pernambuco, os anúncios de fuga, venda, aluguel, doação e captura de escravos revelam um universo social muito mais complexo do que a historiografia tradicional admitia (Freyre, 1979).

A escravidão em Pernambuco era uma instituição que penetrava todos os níveis da vida social, manifestando-se tanto no

campo quanto nas ruas do Recife (Freyre, 1979: 17-18). No tratamento dado aos anúncios, é perceptível como a linguagem jornalística e a forma dos textos refletem mentalidades e práticas escravistas específicas. Entretanto, os trabalhos que analisam os debates e discussões em relação ao projeto do fim do tráfico e o tráfico ilegal para Pernambuco por meio dos periódicos ainda são poucos. Assim, o presente artigo, por meio da análise de alguns casos coletados, busca demonstrar que os debates/reflexões sobre o tráfico ilegal antes da crise da escravidão também foram pautas nos periódicos pernambucanos.

NAS PÁGINAS DO DIÁRIO

Já havia no primeiro ano da década de 1830 no Diário de Pernambuco, comunicados acerca da abolição do tráfico e gradualmente, da escravidão no qual se referia a posição do Brasil a respeito da escravatura como “singular, e até melindrosa”, destacando como o Brasil era o único país que prosseguia com o comércio. Percebe-se, acima de tudo, na correspondência, o medo de uma possível revolta escrava dado a maior proporção negra em relação aos brancos:

Ponhamos portanto fôra de questão todas as considerações de justiça, e de humanidade; parece-me, que só a prudência comum basta para persuadir a grosseria política de augmentar todos os dias com novas importações no Brazil a grande proporção entre brancos, e pretos.¹⁸²

O autor destaca como fruto de uma imprudência parecida, a Revolução Haitiana acontecida anos antes, onde segundo ele “nem

¹⁸² HEMEROTECA DIGITAL. *Diário de Pernambuco*. Recife, 15/01/1830. N 290.

a actividade de Bonaparte, nem a habilidade, e experiencia dos seus melhores generaes poderão extinguir.” Citando os agricultores, o texto também se refere à importância da mão de obra escrava para o funcionamento do país, já que os agricultores estariam preocupados se os atuais escravizados conseguiriam se reproduzir ao ponto de conservar seu número atual ou não.

Segundo Marcus Carvalho, as condições de vida da população escravizada no Recife e em Pernambuco nas primeiras décadas do século XIX eram péssimas e a mortalidade entre os escravizados era altíssima, resultado de epidemias, condições insalubres de moradia, alimentação precária e sobrecarga de trabalho. Mesmo antes da proibição do tráfico, a morte superava os nascimentos entre os cativos, e após 1831 essa diferença se acentuou, indicando um quadro de declínio demográfico (Carvalho, 1998: 142-143). No *Diario de Pernambuco* a diminuição da população escrava também é atribuída à crueldade dos senhores e aos excessos de castigos que comprometem a vida dos africanos e descendentes. Assim, o autor encerra dizendo que a abolição do tráfico deve ser preâmbulo de uma completa abolição da escravatura, o que levaria a um melhoramento na condição dos escravos, tornando-os progressivamente “próprios para a fruição d’aquella liberdade”.

No dia 27 de Janeiro de 1830, o mesmo autor continua na escrita do mesmo artigo, agora citando a Colômbia como exemplo que contra o “medo do levante dos escravos”, num decreto do Congresso determinou a liberdade de mais de 800 escravos que tivessem servidos na Guerra da Independência e os que em diante, nascerem sob o cativeiro.¹⁸³ Estes últimos, porém, precisariam

¹⁸³ HEMEROTECA DIGITAL. *Diario de Pernambuco*. Recife, 27/01/1830, N 300.

servir aos senhores até os 18 anos de idade. O autor não reclama do trabalho forçado, mesmo com as liberdades concedidas, mas argumenta que os ex-escravizados (ou quase) não se rebelaram, medo compartilhado, segundo ele, por vários senhores e reforça a ideia de uma abolição gradual da escravidão:

Mas este susto dos Snrs (senhores), plantadores sobre os perigos da rebelião dos escravos depois de livres he muito mais quimerico e inadmissivel quando se tracta d'aquella alforria gradual, que tem por objecto abolir a escravatura, não por hum acto repentino nem mesmo num espaço de hum anno, ou de alguns annos, mas no período de talvez mas uma geração¹⁸⁴.

Em Junho de 1833 foi inserido no mesmo periódico uma crítica à falta de fiscalização dos juizes sobre os desembarques ilegais em Pernambuco. O autor desconhecido reclama que os jornais pernambucanos há muito falam da prevaricação dos juizes que não só em Pernambuco, mas em quase todo o Brasil, parecem surdos aos clamores que de todos os lados se elevam:

Não se ouve outra coisa se não queixas contra tal, ou tal juiz; porque não prende, e antes solta os criminosos; porque não dava sentença sem dinheiro, e muito, e sobre falsificação de moeda, e contrabando de escravos, é notável, que tendo sido apreendidas tantas fábricas de cunhar dinheiro, dinheiro importado, e alguns escravos de contrabando, nenhuma fábrica apareça, nenhum criminoso tenha sido punido. (...) E são tantos os fatos, que indicá-los, occuparia volumes. Quem os ignorar pergunte ao primeiro, que encontrar na rua, ou leia o officio do Exm. Snr. Presidente inserto no Diário N. 137. A impunidade, favorecida pela prevaricação, tem tocado o seu auge. Ela levará nosso país à ruina, se um

¹⁸⁴ Ibidem.

pronto castigo não recair sobre os magistrados criminosos. Em balde se esforça à Assembleia por destruir o tráfico da escravatura, e fabrico da moeda falsa. Suas leis são letra morta, que ninguém respeita; porque não tem sanção. Assim o querem os juízes. Seus crimes envergonham alguns de seus honrados colegas, e horrorizam a todos. (...) É preciso também que o nosso bom povo se convença, que a maior parte de nossos males vem dos maus juízes; porque à eles é devida a impunidade dos criminosos.¹⁸⁵

A fonte além de evidenciar a indignação do autor com a corrupção e a falta de fiscalização das autoridades de Pernambuco relacionado ao contrabando de pessoas africanas, também evidencia os mesmo desleixo em situações como a falsificação de moeda. Segundo Marcus Carvalho era muito fácil fabricar moeda de cobre, usada para pequenas compras. Um parecer dos comerciantes do Recife, datado de 1832, mostrava que, mesmo as que eram autênticas, tinham formas, pesos e tamanhos irregulares, de modo que, às vezes, até a moeda verdadeira era tomada por falsa e vice-versa. Em grande parte, o próprio governo era culpado, pagando até às tropas com moedas falsas o que aumentava as deserções e a indisciplina nos quartéis.

A citação de que casos de corrupção parecidos acontecem em outras partes do Brasil junto com o apelo para que o povo se “desperte” reforçam a ideia de que as informações a cerca do tráfico ilegal além de serem conhecidas pela população pernambucana também eram recebidas e repassadas de outras partes do país.

Em setembro de 1835, houve a ocorrência de uma resposta do Juiz Municipal Elias do Rego Dantas ao presidente da província a cerca de um desembarque suspeito no Cabo de Santo Agostinho. Elias do Rego Dantas já havia sido notificado, no mínimo, mais

¹⁸⁵ HEMEROTECA DIGITAL. *Diário de Pernambuco*. Recife, 28/06/1833. N 138.

duas outras vezes pelo Governo da Província¹⁸⁶. Assim, em sua resposta argumenta incessantemente que já teria tomado todas as medidas possíveis e teria notificado os juizes de paz do lugar, que seriam mais indicados para tratar do caso:

Illmo. (Ilustríssimo) Sr. (Senhor) - Quando recebi o officio de V. (Vossa) S. (Senhoria) recomendando me vigilância e providência sobre hum contrabando de Africanos, que houve em Porto de Galinhas, eu já tinha dado aquellas, que estavam ao meu alcance, oficiando ao Juiz de Paz do dito lugar advertindo lhe que, empregasse a maior circunspeção e pesquisa na indagação daquelle facto. E mesmo instruindo-o no procedimento, que julguei necessário no supradito lugar de Porto de Galinhas, jurão quatro pessoas de não saberem, nem por noticias, de semelhante contrabando. Com a recepção do mencionado officio de V. S; e mais documentos, que parecem comprovar dito contrabando, novamente officiei não só à aquelle Juiz de Paz, como a todos os mais da Freguezia de Ipojuca, remetendo lhes por copia o officio de V. S. e mais documentos, mas já recebi resposta de dois Juizes de Paz da dita Freguezia, afirmando-me que, não lhe constavam aquelle contrabando, e que em fim farião sempre as indagações por mim exigidas.

O juiz ainda destaca que quando houve o contrabando, não tinha tomado posse ou exercício do seu cargo e que mesmo estando disposto a ajudar na resolução, esta não dependia apenas dele. Durante o relato é perceptível a tentativa do juiz municipal de “se sair” daquela situação, comprovando que tentou interferir a favor da justiça. O caso que parece comum levanta novos questionamentos quando juntamos com a informação de que Francisco Elias do Rego Dantas estudou na Faculdade de direito

¹⁸⁶ HEMEROTECA DIGITAL. *Diário de Pernambuco*. Recife, 08/07/1835 N. 115, 01/09/1835 N. 162.

do Recife de 1830 até 1834 e foi colega de turma de Elias Coelho Cintra Jr, filho de um dos maiores traficantes de escravos de Pernambuco¹⁸⁷. Não podemos afirmar uma relação entre os dois, porém podemos refletir sobre como o recém juiz, com menos de um ano de exercício no cargo conviveu com pessoas ativamente envolvidas no tráfico. O juiz poderia estar falando a verdade ou talvez ajudando a acobertar o desembarque que poderia ter uma parte da carga humana pertence a algum conhecido político e/ou traficante.

Segundo Kodama não era incomum que discursos relacionados com o tráfico fossem pautas dos jornais. Alguns desses jornais, inclusive, receberam financiamento do Fundo de Serviço Secreto britânico, como ocorreu com *O Philantropo* que tinha entre seus objetivos “combater a escravidão doméstica, demonstrar seus males e apresentar os mais seguros meios de a extinguir”. O *Philantropo* se estabeleceu com a ajuda do Fundo através de um dos beneficiados, Leopoldo Augusto da Câmara Lima, que era também um dos fundadores do jornal (Kodama, 2008: 408).

Na primeira metade do século XIX, uma das questões mais discutidas era a necessidade da interrupção e/ou substituição da mão de obra escrava e como seria implementada. Os projetos nem sempre se vinculavam ao fim da escravidão, assim como os projetos ligados à colonização e ao trabalho livre não estava consequentemente ligados à defesa do fim do tráfico. As propostas de colonização poderiam incluir desde a chamada de europeus, passando pelo uso do trabalho indígena à colonização por asiáticos,

¹⁸⁷Arquivo da Faculdade de Direito do Recife. Livro de certidão de idade 1830, p. 80-83, 100-101.

e em raras ocasiões por africanos (Kodama, 2008: 410). Estas propostas estavam ligadas à tentativas de organização do espaço público e aos ideais de progresso e civilização importados da Europa.

Em Pernambuco para a aplicação desse projeto de modernização foram também elaboradas normas e posturas que se preocuparam com a movimentação de escravizados e das camadas mais pobres pelas ruas da cidade. Neste processo de assimilação dos costumes europeus, a preferência por mulheres livres com prioridade à brancas e estrangeiras foi ganhando espaço no Recife:

“O uso de mulheres livres como governantas, amas de leite e serviçais nas casas de família da elite recifense era uma forma de distinção e de moralizar os costumes sociais. Dessa forma, cada vez mais a presença dos escravos foi relegada aos espaços da cozinha e a lugares menos frequentados da casa pelos senhores e as senhas.” (Canario, 2011: 72).

As notícias sobre a continuidade do tráfico foram parar também no jornal Inglês Times, em maio de 1837, um autor que assinou como Patrício J. M. S. C. respondia a crítica no Diário de Pernambuco que foi vista como um insulto¹⁸⁸. A preocupação dos ingleses sobre o contrabando de africanos para o Brasil foi questionada já que também acontecia nos territórios ingleses:

.. A respeito da abolição da escravatura, para poder responder categoricamente aos insultos desse Inglês; mas com quanto não seja Parlamentar, nem tenha informações suficientes a respeito, limitar-me-ei somente em responder-lhe, e certificar-lhe que em quanto ao primeiro ponto de sua acusação feita

¹⁸⁸ HEMEROTECA DIGITAL. *Diário de Pernambuco*. Recife, 29/05/1837, n. 114.

ao Brasil em seu comunicado, ele em nada honra (?) essa Nação, quando manifesta a tolerância da escravidão nas colônias inglesas, ao mesmo tempo que clama por medidas hostis, para que senão consista nos estados Brasileiros, sem se lembrar ao menos que por mais restrictas que sejam quaisquer Leis e Ordens, ellas sempre são iludidas em todos os estados; e senão haja vista a mesma Inglaterra, a onde apesar de sua grande vigilância, sempre se fazem contrabandos¹⁸⁹.

O jornal inglês ainda teria criticado a falta de cumprimento dos acordos pelos brasileiros afirmando que eles “não valem o papel que ocupam”. No decorrer da resposta o autor brasileiro ataca a chamada “excessiva filantropia britânica”, como em casos já mencionados, citando um caso que aconteceu no Porto de Moçambique, onde um navio espanhol teria tido parte da carga e dinheiro roubados por um navio inglês:

..Quanto ao segundo, lhe responderei, que os Brasileiros sempre souberam respeitar tractados de interesses recíprocos que ele é tão independente, e grande, que para sustentar seus Direitos não precisa nem ainda ter essa só Fragata que diz termos, como para benser-nos. Ao terceiro tão bem lhe responderei, que os brasileiros não sofrem hipocrisias disfarçadas, e nem tão pouco a falácia com que enche os bochechos de vento quando pronuncia o nome inglez; devendo ficar certo de que o mundo civilizado mui bem conhece a onde vai bater a sua excessiva philantropia, e que em quanto ao heroísmo inglês, ele tem sido muitas vezes disabrilhantado, por súditos de sua própria Nação, que a despeito dos seus mesmos tractados tem invadido o Direito das Gentes, como aconteceu em Outubro do anno passado no Porto de Muçambique, onde, tendo entrado num Brigue Hespanhol, e estando a ser visado pela Alfandega, e Saude, o Brigue de guerra inglês Lorict, deu-lhe parte de sua tripulação; de maneira que os Officiaes da visita tiveram de se deitar ao mar, para escaparem aos golpes d'esses antigos aliados da Gra Bretanha; e o Governo vio-

¹⁸⁹ Ibid.

se na obrigação de mandar fazer algo sobre o Brigue Inglês, com o que lhe fez arriar a bandeira, e entregar depois o navio, e o dinheiro que haviam tomado os Hespanhoes. Esse acto, parece mais de pirataria que de homens pertencentes a huma embarcação de guerra inglesa, que tanto se ufana de grande e generosa¹⁹⁰.”

Aqui, o processo de defesa argumentativa parece ser apenas atacar de volta, o brasileiro não apresenta nada que pudesse “limpar” a imagem do país e parece se preocupar mais com a divulgação da notícia do que o conteúdo, a continuação do tráfico ilegal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das fontes do *Diario de Pernambuco* e o diálogo com a historiografia recente permitem perceber que, longe de ser um tema ausente ou marginal, o debate sobre o tráfico e a escravidão esteve presente na imprensa pernambucana desde os primeiros anos da década de 1830. O jornal serviu como um espaço de circulação de ideias, denúncias e posicionamentos políticos que revelam as tensões entre o discurso da legalidade e a persistência das práticas de contrabando de africanos para as fazendas e engenhos da província.

Ao contrário da noção sustentada por parte da historiografia tradicional, que via na imprensa brasileira do século XIX um silêncio quase completo sobre a escravidão, o estudo das páginas do *Diario de Pernambuco* demonstra que a questão do tráfico negreiro mobilizava a opinião pública, mesmo que dentro dos limites ideológicos e sociais impostos por uma elite profundamente dependente da mão de obra escrava.

A leitura do periódico mostra um duplo movimento. De um lado, há um reconhecimento cada vez mais evidente de que o tráfico

¹⁹⁰ Ibid.

africano representava uma ameaça à estabilidade política e à ordem social da província, sobretudo diante do temor de revoltas escravas, alimentado pelo exemplo haitiano e pelas experiências de insurreições locais. O artigo publicado no início da década de 1830 é revelador de uma mentalidade que associa a presença africana à desordem e à violência, naturalizando o racismo e justificando a necessidade de uma abolição gradual como forma de controle social.

Por outro lado, as denúncias contra a prevaricação dos juízes e a impunidade em casos de contrabando, como no texto de 1833 que acusa diretamente os magistrados de conivência com o tráfico, revelam uma consciência cívica crescente e o uso do jornal como espaço de crítica ao Estado e às autoridades locais. Esses registros comprovam que parte da sociedade pernambucana reconhecia a ilegalidade e a continuidade do tráfico, questionando a efetividade da lei e denunciando o descaso do poder público.

Assim, é possível compreender que o *Diario de Pernambuco* atuou não apenas como reproduzidor das ideias dominantes, mas também como espelho das contradições da sociedade oitocentista. As páginas do jornal refletem uma ambiguidade que também está presente na política imperial e na economia da época: a coexistência entre o discurso da civilização, associado ao cumprimento das leis internacionais e ao avanço moral da nação, e a prática cotidiana da escravidão, sustentáculo das riquezas locais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAMINO, Felipe. *O Congresso de Viena, o tráfico de escravos e as consequências para Portugal e Brasil*. (2018). Revista Da Faculdade de Direito, Universidade De São Paulo, 112, 701-713.

BETHELL, Leslie. *A Abolição do Comércio Brasileiro de Escravos*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial. 2002.

CANARIO, Ezequiel. “*É mais uma scena da escravidão*”: Suicídio de escravizados na cidade do Recife 1850-1888. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, PPGH, 2011.

CARVALHO, Marcus J. M. de (organizador). *O tráfico de escravizados para Pernambuco: agentes, política e sociedade (séculos XVII a XIX)*. Recife: Ed. UFPE, 2024.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *O desembarque nas praias: O funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831*. Revista de História. São Paulo, nº 167, julho/dezembro de 2012. CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade, Rotinas e Rupturas do Escravismo no Recife 1822-1850*. 2ª ed. Recife. Ed. Universitária da UFPE. 2010.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *A rápida viagem dos “Berçários Infernais” e os desembarques nos engenhos do litoral de Pernambuco depois de 1831*. In.: OSÓRIO, H. e XAVIER, R. C. L. Do tráfico ao pós-abolição: trabalho compulsório e livre e a luta por direitos sociais no Brasil. São Leopoldo: Oikos, 2018.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade, Rotinas e Rupturas do Escravismo no Recife 1822-1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.

CONRAD, Robert. *Tumbeiros: O Tráfico escravista para o Brasil*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1985.

COSTA, Valéria Gomes. *O Recife nas rotas do atlântico negro: tráfico, escravidão e identidades no oitocentos*. In: Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, vol. 7, 1, 2013, p. 186-217.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX: tentativa de interpretação antropológica, através de anúncios de jornais brasileiros do século XIX, de característicos de personalidade e de formas de corpo de negros ou mestiços, fugidos ou*

expostos à venda, como escravos, no Brasil do século passado. São Paulo/Recife: ed. Nacional e Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 2ª edição, 1979.

GOMES, Amanda Barlavento; SOUZA, Arthur Danillo Castelo Branco de. *Traficantes de escravos e escravidão no Recife, 1820-1860*. Revista Transversos. Dossiê: Escravidão e liberdade no Brasil Independente. Rio de Janeiro, n°. 24, 2022. pp. 11-33.

KODAMA, Kaori. *Os debates pelo fim do tráfico no periódico “O Philantropo” (1849-1852) e a formação do povo: doenças, raça e escravidão*. Revista Brasileira de História, vol 28, n. 56, p. 407-430, 2008.

NASCIMENTO, Luiz do. *História da Imprensa Pernambucana: 1821/1954*. 2. ed. Recife: Imprensa Universitária UFPE, 1968. v.1. (Diário de Pernambuco).

RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio: Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800 – 1850)*. São Paulo: Editora da UNICAMP, CECULT, 2005.

SILVA, Daniel Barros Domingues da; ELTIS David. *The Slave Trade to Pernambuco, 1561-1851*. In: ELTIS David e RICHARDSON, David (orgs.), *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 95-122.

YOUSSEF, Alain. *A imprensa e a reabertura do tráfico transatlântico de Africanos para o Brasil 1831-1840*. Niterói: Revista Tempo, vol. 27 n. 2, p. 229-246, 2021.

BREVE REVISÃO HISTÓRICA AO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DO SUDOESTE ANGOLANO: UM ESTUDO DE CASO DO NAMIBE

José Mateus Catotala

INTRODUÇÃO

Este estudo pretende examinar o percurso histórico das tentativas e efetiva formação de uma colônia portuguesa no atual território do Namibe, em cujas primeiras ações para a sua materialização a historiografia sobre a região aponta o século XVII. Antes deste período, também é exequível anotar presenças regulares de marinheiros na costa do Namibe, comprovadas pelas inscrições no morro da Torre do Tombo.

A primeira passagem de Diogo Cão à região é apontada entre os anos de 1485 / 1486, durante a terceira viagem que tinha por destino o reino do Kongo, situado nas margens do rio Zaire, norte de Angola. A expedição comandada por Diogo Cão construiu o Padrão de Cabo Negro como símbolo de poder da coroa portuguesa sobre a região. Este ato representava o mero formalismo sobre as pretensões das representações da coroa portuguesa, uma vez que não houve qualquer ato de negociação com as populações locais ali presentes. O processo de tentativas até a efetiva colonização do território do Namibe atual começou primeiro pelas viagens de exploração geográfica e, por fim, com o surgimento do primeiro grupo de colonos livres em Angola.

A colonização do sudoeste angolano não aconteceu de forma uniforme, aliás, o processo de colonização dos territórios da atual

Angola, por parte das autoridades imperialistas da época, demonstrou-se complexo, não apenas pela bravura dos povos, mas sobretudo pelas condições climáticas consideradas endêmicas para o homem branco, assim como as condições das vias que ligavam um território vizinho ao outro¹⁹¹.

O litoral do Namibe é assim descrito como a porta de entrada dos portugueses para o sudoeste angolano, visto que na época era quase impossível transpor as barreiras existentes nas terras altas através do território de Benguela, em cujo contato com os europeus já era reiterado, apesar de existirem relatos frequentes de violência entre populações africanas e europeias até a construção do forte de Caconda. Houve luta, sangue e suor de parte a parte, daqueles que combateram a favor dos avanços da presença colonial portuguesa nos solos do sudoeste, e dos nativos que procuraram proteger os seus interesses e soberania.

Para abordar a problemática *breve revisão histórica ao processo de colonização do sudoeste angolano: um estudo de caso do Namibe*, recorreremos ao estudo de obras antigas e recentes sobre o território, povos, costumes e a sua relação com a terra.

Há uma necessidade e dever para com a memória dos povos da atual Angola, de nós, juventude, formados pelas academias do nosso país, ou não, de escrevermos sobre a nossa História. Reconheçamos que a História de Angola é o somatório das histórias de cada grupo humano que viveu ou passou pelos 1.246.700. Km² que compõem a dimensão territorial total do país, para assim, engrandecermos e contribuirmos para pôr fim aos prejuízos instigados pelo processo de dominação portuguesa resultante do

¹⁹¹ É importante percebermos que, na concepção política dos povos africanos, no passado, as línguas denotavam naturalmente um território, uma etnia e uma nação, através da partilha de laços linguísticos e culturais, uma noção mais antropológica, conforme podemos ver em Silva & Silva (2009).

apagamento de vários aspectos da cultura material e imaterial dos povos. Afinal, a história não é mera narração ou descrição de eventos passados, mas um meio para que, através do passado, possamos compreender o presente.

O tema está de acordo com a área de pesquisa do autor - a história local do sudoeste angolano¹⁹², como parte da História de Angola e de África. Os desafios para o engrandecimento do conhecimento sobre nós são enormes. Existem literaturas sobre nós (africanos), escritas pelos outros (europeus). No passado, era comum a África retratada nessas bibliografias ser apenas o “um lugar de miséria”, sem nacionalidades, nem prestígio, nem reconhecimento da humanidade encontrada. Hoje, é nosso dever dar nome e fala ao “continente” subalternizado de outros tempos. Quem mais faria isso? Se não nós? Escolhemos esse tema, como já dito, para reforçar o conhecimento sobre o estudo da História de Angola, sobre nós e sobre aqueles que aqui estiveram com os nossos, vindos para nos acrescentar ou reduzir em determinada substância.

Julgamos imprescindível reedificar a História de Angola a partir da nossa própria percepção sobre os eventos ocorridos, pois, a respeito do tema, é de tal interesse que tais ofensivas subsidiaram a construção das cidades, vilas, vilarejos e aldeias, que despontaram um pouco por todo o sudoeste nos primórdios do século XIX e XX. Foi pela força e mãos escravizadas dos povos de Angola que se deu o processo de construção de tudo o que representa a presença colonial. É deste modo que buscamos escrever com o sentido de dever e entusiasmo sobre a *breve revisão histórica ao processo de colonização do sudoeste angolano: um estudo de caso do Namibe*.

¹⁹² O sudoeste de Angola abrange três províncias: Cunene, Huíla e Namibe. Limitado pelo centro de Angola, oceano Atlântico e a Namíbia.

Deste jeito, em função das leituras feitas, o nosso trabalho que tem como objeto de estudo ***“processo de colonização do sudoeste angolano: um estudo de caso do Namibe”***, nos permitiu fazer o seguinte questionamento do tema: **Qual é o processo de colonização do sudoeste angolano: um estudo de caso do Namibe?**

Constituem objetivos do nosso texto: a análise do contexto da efetivação da colônia de Moçâmedes em 1849, descrição das fases de exploração do território do Namibe, caracterização das diferentes franjas de colonos chegados até o ano de 1861 e explicação dos processos de colonização do território do Namibe.

O nosso estudo delimita-se ao atual território do Namibe, com vista a estudar todo o processo migratório colonial desde 1485 a 1861.

Nós propusemos utilizar uma investigação do tipo qualitativa. Do mesmo modo que recolhemos as informações contidas neste texto, por meio da: pesquisa remota, pesquisa bibliográfica e análise documental (Martins, 2010, p. 86).

No que toca ao nosso estudo, gostaríamos de citar três métodos essenciais, utilizados no estudo da história do continente, são eles as fontes escritas, arqueológicas e orais, acrescentando a antropologia e a etnologia. Segundo Ki-Zerbo (2010). Entretanto, destes métodos, foi-nos possível construir esse texto, apenas com base em duas fontes, a Fonte Escrita e a Tradição Oral, em função de não nos ter sido possível, num curto espaço de tempo, poder proceder com recolhas de informações e as suas pontuais transcrições e análises, utilizamos de entrevistas mais antigas, feitas por nós, para acrescentarmos algumas lacunas que surgiram ao longo da elaboração do nosso estudo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A palavra Namibe provém do étimo Namib, transplantada do idioma dos povos que habitam a zona de fronteira com a República da Namíbia, significa *lugar vasto ou terra deserta*. Em razão do deserto. O nome foi adotado em 1975, quando deu-se a independência de Angola, para designar o território que até então era chamado de Moçâmedes, em homenagem ao Barão de Moçâmedes que foi o financiador das viagens de exploração do Sul de Angola¹⁹³ (Silveira, 2022, p. 228).

Bem, apesar de a literatura fazer referência de que a expressão Namibe tenha a sua origem na Namíbia, a informação é equivocada por ignorar pressupostos históricos, já que essa noção parte da delimitação de fronteiras a partir das conferências de Berlim e Bruxelas no século XIX. O certo é que, as fronteiras africanas que conhecemos hoje, concebidas no espírito de salvaguarda dos interesses coloniais, violaram princípios de convivência dos povos. Para o caso do Namibe e da Namíbia, as populações de ambos os lugares foram as mesmas ao longo dos séculos, suas dinâmicas foram forçadas pela circulação aberta, dada a natureza econômica dos múltiplos povos ali presentes, baseadas na criação, caça e recoleção de frutos e raízes. Logo, a expressão Namibe é referente aos dois lados da fronteira atravessados e banhados pelo deserto e pelo Atlântico.

No ano que sucedeu a primeira passagem da expedição portuguesa comandada por Diogo Cão, ao Reino do Congo, na foz do rio Zaire em 1482, a mesma avistou a região do atual Namibe.

¹⁹³ Sul de Benguela, referência ao facto de que a atual região do Namibe, encontra-se geograficamente ao sul de Benguela, na ausência de uma denominação consensual por parte dos nativos, até mesmo das caravanas européias e africanas que ali passavam, em muitas descrições do século XVII ao século XIX, aparece designado como o Sul de Benguela.

A intenção de voltar a explorar a costa ficou marcada, mas em 1485, na altura do seu retorno ao Zaire, na sua terceira viagem, efetuou um breve interregno, para que assim, pudesse colocar o Padrão de Cabo Negro, na povoação da Angra das Aldeias¹⁹⁴ (Cadornega, 1940).

Depois deste contato, parece ter havido uma quebra de comunicação entre europeus e africanos na região. A costa do Namibe foi palco de um período ausente de luz, ou seja, de informações sobre o que se passava com o lugar depois da passagem de Diogo Cão no ano de 1485. Entretanto, após 1770, a presença dos europeus passou a ser frequente, sobretudo com o advento da escravatura e do tráfico negreiro no interior de Angola. Tem-se como prova as inscrições descritas por Pinheiro Furtado, sobre circulações regulares de navios europeus de 1665 até o ano de 1770 (Felner, 1940, p. 5).

Estas descrições no Morro da Torre do Tombo, na zona mais alta da Baía do Namibe, são referenciadas como tripulações de navios negreiros que encontravam na região pacífica, lugar de descanso e terra de ninguém. As descrições são um lembrete extraoficial para demarcar a presença europeia.

Depois desta data, parece que Pilartes Silva, a mando do Capitão-Mor de Quilengues, visitou a região, chegando ao Cabo Negro em 1770 (Padrão, 1998, p. 24).

Esta viagem foi a primeira viagem oficial em nome da coroa portuguesa, depois da colocação do Padrão de Cabo Negro, pela expedição de Diogo Cão em 1485, na Angra das Aldeias.

¹⁹⁴ Angra das Aldeias é a designação atribuída pelo navegador, a quando da sua expedição à costa do Namibe, na atual região do Tômbwa, Porto Alexandre, no tempo colonial. Tal referência faz-se a duas grandes aldeias de populações autóctones ali estacionadas, na foz do rio Coroca, cuja localidade, hoje, recebe o nome de Pinda-Paiva (Cunha, 1839, pp. 459).

Essa viagem é também referenciada por Cecílio Moreira (1965, p. 8), que afirma terem descido do alto da Chela para socorrer portugueses naufragados na costa. Em referência à expedição de Pilartes Silva.

O processo de reconhecimento para a posterior colonização desta região se inicia nos primórdios contatos entre a expedição de Diogo Cão, com a colocação do Padrão de Cabo Negro, como já destacado, seguem-se um conjunto de viagens de navegadores que o sucederam, cujas inscrições foram localizadas por Pinheiro Furtado na data de 1785. Das quais, as mais antigas remontam ao ano de 1665 a 1770. Somente em 1785, começaram a surgir novas expedições com interesses para o assentamento de populações europeias na região (Torres, 1974, p. 36).

Os ingleses denominavam a Baía do Namibe¹⁹⁵ por Pequena Baía de Peixe, que aparecia denominada de Angra do Negro pelos portugueses, nas cartas e roteiros do século XVII (Torres, 1974a, p. 24). Um dos argumentos consensuais sobre essas designações origina-se da especulação de que: i) era uma zona rica e abundante em peixe de boa qualidade, a pesca era efetuada sem o mínimo esforço; ii) à semelhança do que sucedia noutras regiões costeiras de Angola, ali, era comum a exportação de escravizados.

Já entre os naturais é conhecida a mesma Baía pelo nome de “Mussungu Bitoto” (Almeida, 1844, p.393).

Não parece haver o mínimo sentido de que o nome da região do Namibe fosse este, geralmente, os europeus atribuíam os nomes de acordo com a sua compreensão, muitas vezes equivocada. Reparemos que, se Mussungu Bitoto foi um homem, o mais certo

¹⁹⁵ Namibe, mais tarde Moçâmedes, recebe o nome de Mabaca, ou seja, segundo o dicionário Damara, Moçâmedes vai significar a terra dos Portugueses, na gramática Herero (Duparquet, 1953).

é que os próprios portugueses atribuíram à região o nome de um indivíduo que eles mesmos pretendiam ter como o rei da região a fim de negociações posteriores, como poderemos observar mais adiante. A região era composta por diversos grupos e populações, até então, algumas destas sequer foram designadas corretamente. E toda a designação em relação aos nomes da região e aos grupos existentes foi fruto da criação europeia, mesmo os topónimos nas línguas locais.

Como dissemos anteriormente, a região recebia muitas visitas de embarcações portuguesas e de outras nacionalidades, com o fito principal de fazer pausa, mas, sobretudo, à semelhança do que acontecia em toda a costa de Angola, proceder com a exportação de homens negros do interior para o litoral, e a continuidade do lucrativo e desumano tráfico negreiro, o que faz algum sentido, o nome Angra do Negro que os portugueses davam à região.

Apesar de fundamentadas provas de a região ter sido um entreposto negreiro, não existem, por outro lado, fatos comprovados de que os escravizados fossem homens da região. Além das provas, os modos de vida das populações locais também apontam para isso, eram povos criadores típicos e recolectores que viviam no interior, em terrenos sinuosos do litoral com deslocações frequentes.

A posse do Brasil pelos portugueses impulsionou de algum modo o tráfico humano em Angola, dadas as características do nativo brasileiro, que não se submetia aos trabalhos nas minas, ou aos portugueses incapazes de liderar os trabalhos nos campos agricultáveis do Brasil, formaram-se condições essenciais para que se recorresse à mão-de-obra angolana para as minas e agricultura no Brasil (Felner, 1940, p. 5).

Foi neste imbróglio que os capitães de navios procederam ao impulso das guerras entre povos, e aprisionamento em massa de guerrilheiros derrotados, outros acusados de roubo, ou práticas de feitiçaria, entregando-os como escravos aos capitães dos navios, em troca de bugigangas, quinquilharias ou bebidas (Paulme, 1953, p. 12).

Bem, apesar de ter sido uma prática quase que generalizada sobre os comportamentos das autoridades africanas nessa época, não pode ser diretamente vinculado aos povos nativos do Namibe, que desconheciam totalmente o álcool, uma cultura imposta pelo colono português no século XVII. Por outro lado, as autoridades do interior que procediam à comercialização de pessoas como produto da indústria da escravidão não dispunham de escolhas diante da ameaça da pólvora, o que contraria a tendência historiográfica recente de imputar responsabilidades aos africanos sobre os atos de dominação e sevícias a que estiveram expostos.

Pinheiro Furtado, encarregado de efetuar a exploração da costa do Namibe em 1785, inventariou um total de 28 inscrições na Torre do Tombo, inscrições referentes à presença de navegadores, ou negreiros, as mesmas correspondem ao período de 1647 a 1770 (Torres, 1974, p. 31).

O tráfico de escravos foi o mote que retardou o processo de dominação portuguesa sobre o território do Namibe. Apenas no ano de 1785, começou-se com a séria exploração do litoral a sul de Benguela, Namibe. Recordar que foram precisos três séculos depois para que a coroa portuguesa desenvolvesse algum interesse pela região (Padrão, 1998, p. 51).

Sob o auspício do Capitão-Geral de Angola, José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho, cujo título era Barão de Moçâmedes. Procedeu-se com o lançamento de duas explorações

a partir de Benguela, uma por mar, capitaneada pelo Tenente-Coronel Luís Cândido Cordeiro Pinheiro Furtado, e outra por terra, dirigida pelo Sargento-Maior Gregório José Mendes, tendo como destino a Angra do Negro, como era conhecida a Baía do Namibe, como aliás, marca o símbolo da colonização do território namibense.

A viagem de Gregório Mendes aconteceu entre 30 de setembro de 1785 e 29 de dezembro de 1785. Constituída por mais de 1038 viajantes, partiu de Benguela, passando pelo Dombe, Moçâmedes, Bumbu¹⁹⁶, às encostas da Serra da Chela, onde concluiu, regressou pelo caminho do Dombe até à Benguela. Revela a não existência de reinados influentes nessas regiões. A distinção que pode ser destacada no que a organização política caracteriza-se por regiões, a que a linguagem colonial designa por sobeta ou libata e a indígena por hamba, algumas mais populosas que outras; independentes uma das outras, embora algumas fossem ligeiramente tributárias das outras; algumas mais hostis e outras pacíficas (Bawdich, 1824).

O grupo partiu de Luanda a 25 de maio, chegando ao Novo Redondo a sete de junho, e no dia 13 partiram para Benguela onde chegaram no dia 22 de junho. O barco de avanço chegou a Angra do Negro no dia 03 de agosto de 1785. A embarcação a que seguia Pinheiro Furtado chegou ao Namibe no dia 31 de agosto. Ao chegar a Angra, importa salientar o fato que o grupo que atracou primeiro a região, anotou o assassinato de quatro elementos no dia 29 de julho, pelos autóctones, pressupõe-se em defesa da sua

¹⁹⁶ Atualmente, ainda no tempo anterior à independência de Angola, recebe o nome de Capangombe. Traduzindo da língua local, quer dizer, vai buscar o boi. Sendo a região, até os dias de hoje, terreno fértil para a criação animal e práticas agrícolas de culturas diversificadas. Neste tempo das expedições, era um território feudal do Jau (Bawdich, 1824, p.50).

territorialidade, já que Pinheiro Furtado faz referência que, com toda a displicência, sem necessidade alguma e contra a sua ordem, os tripulantes chegavam à terra, em desacordo com os nativos, ameaçavam vezes sem conta, incendiar as suas habitações, estes revidaram com flechas, se apropriaram dos despojos (Felner, 1940, p. 7).

Um dado curioso, em carta enviada de Benguela ao Barão de Moçâmedes¹⁹⁷, em 22 de setembro do mesmo ano, explica as derrotas circunstanciadas ali; vivencia os Ventos Lestes, as fortes correntes, navegando sempre de vista à costa. Foi nestas circunstâncias que Pinheiro Furtado pediu ao Barão de Moçâmedes, promotor da expedição, que permita que ao novo porto seja dado o seu nome, em substituição ao anterior. Nesta altura, classificam a baía como segura, de bons portos, com uma ribeirinha de ótima água doce, bem como excelente pesca, muito e bom tronco para lenha. Gregório Mendes seguiu o seu percurso levando consigo mil escoltas autóctones¹⁹⁸ e 20 soldados portugueses. Partiram de Benguela no dia 30 de setembro de 1785, seguindo o Sul-Sueste (Torres, 1974, pp. 42-43).

Ao longo da jornada, aprisionam uma mulher e um homem, tendo este último, posteriormente, servido como o guia do seu exército, antes os presenteou com panos, visto na época, como sinal

¹⁹⁷ Deste modo, fica a referência do nome Moçâmedes, em homenagem ao Barão, que custeou a expedição realizada em 1785, substituindo todos os outros conhecidos até esta data.

¹⁹⁸ A quantidade de africanos compoendo a caravana de Gregório Mendes não causa espanto, visto que, neste período, Benguela já estava completamente dominada pelos portugueses que ocupavam quase todo o litoral da região a partir de 1617, incluindo o potentado guerreiro de Caconda. Com o poder da pólvora, os portugueses começaram a se impor, a violência foi a regra, as chefaturas foram todas subjugadas, apesar das resistências mais para o interior. Daí que o número de soldados africanos ao serviço da obra colonial não seja algo admirável nem incomum em todas as incursões narradas (Delgado, 1955, p. 43).

de vassalagem e compras de favores. Deste guia, obtiveram informações de como viviam “sem governo”¹⁹⁹, pelos montes, habitações erguidas nas furnas, sustentando-se do leite do seu gado e da caça. Considera-os de “muito supersticiosos”, diz que permitem-se passar a fome sem nunca matar o seu gado²⁰⁰, exceto se atacado por alguma doença (Torres, 1940, p. 45).

Reiteramos que não há qualquer referência minimamente realista sobre esse dado, o consumo da carne atacada pela doença, parece totalmente infundada essa descrição a medida que o gado sempre foi o motivo da existência dos povos da região em estudo, o seu consumo era determinado pelas circunstâncias culturais, assim como hoje, a riqueza de qualquer homem, ou grupos, está na capacidade de acumulação de capitais, em bens ou em dinheiro, o mesmo acontece com os povos Helelo, exímios criadores, que não desperdiçaram obviamente a sua riqueza, acumulada há milhares de anos, cujo prestígio de qualquer homem na sua sociedade está directamente ligado em quanto possui em gado, como refere Estermann (1961, pp. 122-126).

Segundo Azevedo (2014, p. 22), foi pelas viagens de Gregório Mendes e Pinheiro Furtado que se procedeu à construção

¹⁹⁹ O viver sem governo não é uma categoria inferior de desenvolvimento humano, o que não quer dizer que essas comunidades viviam realmente sem governo. Se tal afirmação fosse real, não existiriam referências sobre a punição aos crimes praticados, segundo os escritos de Almeida (1936, pp. 60-70). A verdade é que, pela natureza econômica dos povos, uma autoridade forte representaria o fim destes povos, o seu gênero de produção determinou ao longo dos séculos o seu modelo político, social e de governo.

²⁰⁰ Aqui podemos elucidar que esta perspectiva é equivocada, porque parte da interpretação do explorador. Estes povos sempre tiveram uma economia do leite, baseada precisamente na racionalização e preservação do seu gado, a razão do leite que há milhares de anos alimenta e mantém essa economia funcional, como referimos no título sobre a economia dos Kuvaes (Carvalho, 1997, p. 6).

de uma fortaleza que fosse a garantia da autoridade portuguesa e a proteção de todos os empreendimentos que ali fossem erguidos, o que só se efetivou anos mais tarde.

No âmbito da viagem efetuada em Angola, no ano de 1827, Douville escreveu ao ministro das colônias do seu país uma memória em que realça as condições geográficas e climáticas da região que parecia abandonada. Douville insta o ministro da colônia de França a proceder com a construção de um presídio para o degredo no Porto de Moçâmedes (Torres, 1974, p. 68). Foram pelas descrições de Douville que suscitaram algum despertar dos portugueses, obviamente viram-se obrigados a retomar as explorações para a ocupação que se efetivou pouco tempo depois.

Com o fim da guerra civil em Portugal de 1834, com a Convenção de Évora-Monte firmada em 1836, com o Decreto de 10 de dezembro que proibia a exportação de homens como escravos, assim como a sua importação pelo mar, fez emergir o interesse dos portugueses em assegurar as terras africanas que se rogavam suas pertenças. Movidos pelas palavras de Sá da Bandeira, que instava o Governador-Geral a proceder à salvaguarda das terras sob sua posse, por conta da ameaça das potências da época, que buscavam ocupar os territórios africanos sob pretextos (Torres, 1974, p. 74).

Convém colocar nos territórios a sul de Benguela, no Porto de Moçâmedes, um pequeno presídio que fosse, para que se visse a bandeira portuguesa. Por estas palavras, o governador-geral António de Noronha incumbiu, para esta missão, o capitão-tenente Pedro Alexandrino da Cunha e, como coadjuvante, o tenente João Francisco Garcia. Cabendo a Pedro Alexandrino a viagem por mar e a Francisco Garcia por terra.

Pedro Alexandrino saiu de Luanda no dia nove de agosto de 1839, chegou a Benguela no dia 24 do mesmo mês, recebeu as instruções, partiu de Benguela no dia um de setembro, levando consigo dois soldados portugueses e dois autóctones que lhe serviriam de tradutor. Ao fim de 22 dias, atraca em Cabo Negro, sem demora, avança em direção ao porto do Pinda, que classifica como excelente ancoradouro (Padrão, 1998, pp. 50-60).

Descreveu os habitantes como *Mondombes*, semelhantes aos que trazia consigo como intérpretes. Amigáveis, mas pobres de gado e outros. Usam azagaias e flechas. Cultivam o milho, a abóbora, o feijão, junto das lagoas. Prezam os panos de lã ou outro, pois se vestem unicamente de peles de carneiros e outros animais, amaciados com alguma habilidade para o uso corrente. Concluindo a sua estadia no porto do Pinda, sugere a construção de uma feitoria no porto, marca o limite do areal como ponto estratégico para o efeito (Cunha, 1845).

No relatório de Pedro Alexandrino, faz referência à povoação denominada de Mussungu Bitoto, como o nome nativo da região na Baía de Moçâmedes, anota igualmente a existência do rio Bero, que possui excelente caudal em época de chuva, secando em épocas de estiagem, possui boa água doce, e uma nascente a 100 metros do mar. Os campos são excelentes para a cultura, possui no local, mas os autóctones preferem as águas das cacimbas por serem melhores. Os territórios adjacentes são saudáveis, a notar pelo estado da guarnição.

A viagem de Francisco Garcia revela-se uma das mais inusitadas. Reparemos que, partindo de Moçâmedes a caminho de Caconda, na sua viagem às margens do Bero, cruza-se pelo caminho com um autóctone que presume ser Kuvale, ao que o trata por soba, que lhe pediu proteção contra os da sua espécie. Este

cedeu-lhe abrigo, convidando-o a se abrigar na baía de Moçâmedes. O ancião cedeu ao convite, em seguida, Francisco Garcia, orientando que fosse bem tratado pela guarnição na Baía, e que fosse instruído dentro dos valores cristãos (Torres, 1974, pp. 82-84).

Ainda durante a viagem, depara-se com outro homem, acompanhado de outros seis homens e levando consigo todo o seu gado, fugindo das guerras do Jau, dirigia-se à Baía de Moçâmedes à procura de abrigo, ao que o tenente Francisco Garcia lhe garantiu proteção a si e ao seu gado, na Baía de Moçâmedes, como gratificação, recebeu do soba uma cabeça de boi, oferta que o responsável da expedição retribuiu, oferecendo-lhe missangas e aguardente. No dia 17 de novembro, Pedro Alexandrino e Francisco Garcia reencontram-se com os sobas Mussungo²⁰¹ e o soba Loquengo, este último foi batizado com o nome de Giraúl, e pediu insistentemente que fosse sujeitado em nome do rei de Portugal (*Ibidem*).

Os dois africanos designados por Soba Mussungo e Loquengo foram designados pelos mesmos portugueses para forjar os pactos firmados. Porque não existia uma autoridade real, aliás, uma outra interpretação pode servir para afirmar que não eram pessoas da região, mas pessoas fugindo de outros lugares. Assim,

²⁰¹ Como referenciado mais acima, Mussungo Bitoto era o nome de um indivíduo, que não representava ao todo as populações da região do Namibe, mas para os portugueses, era mais fácil concentrar o poder em uma só pessoa a fim de negociar as terras em nome de interesses mútuos. Erroneamente, os historiadores sobre o Namibe sustentam a falsa ideia de que no passado a terra era designada por Mussungo Bitoto. Eventualmente, Mussungo terá tido algum prestígio entre o seu grupo, mas não representava a extensão dos indivíduos. Como dissemos anteriormente, os nomes que os europeus designavam às regiões foram sempre de acordo com a sua compreensão. Namibe é assim o que representa a verdadeira etimologia da região antes da expansão portuguesa.

como a palavra escrita ainda hoje sobrepõe a oralidade, ficou registrada a predominância da noção colonial sobre os eventos ocorridos.

Do pacto de amizade entre os sobas e os dois exploradores, ficou acordado que estariam a exercer poder sobre os povos que habitavam o litoral da baía de Moçâmedes; assinaram igualmente um tratado de comércio mútuo, e a construção de um forte que lhes protegesse de algumas correrias proporcionadas pelos ataques frequentes dos habitantes do interior. Assim, o pacto de amizade foi assinado pelos dois exploradores e pelos dois sobas, no dia 13 de agosto de 1840, lavrado na barraca do comandante.

Estas foram as últimas e mais relevantes explorações efetuadas ao território do Namibe, que contribuíram largamente para a ocupação militar portuguesa sobre o território a sul de Benguela, trezentos anos depois. Pondo em prática as orientações de Sá da Bandeira, expressas nas instruções dirigidas ao governador António de Noronha no ano de 1838, como mencionado anteriormente, sobre a necessidade da construção de um presídio para degredados, o que aconteceu depois que os sobas foram subjugados. Assim, o governador-geral da província, Manuel Eleutério Malheiros, orientou a construção de um forte na Baía de Moçâmedes, em fevereiro de 1840, que firmou a posse portuguesa sobre o território.

O forte foi batizado com o nome de S. Fernando, pelo Governador-Geral da província, pelo ofício nº249 de 12 de junho de 1841, que foi aprovada por portaria ministerial de 31 de agosto de 1841 (Felner, 1940, p. 11).

Embora alguns estudiosos, como Azevedo (2014, p. 22), afirmam que os primeiros atos efetivos para a colonização do Namibe remontam ao período de 1785, ano em que se deu a

constituição da primeira junta incumbida de proceder com a exploração do território a sul de Benguela. Na nossa percepção, entendemos que a colonização do Namibe deu-se inicialmente com o pacto de amizade entre os exploradores Francisco Garcia, Pedro Alexandrino e com os sobas por eles impostos, Mussungu e Loquengo, o que terá legitimado a construção do forte. Portanto, a colonização começa precisamente neste período, 1840, com o destacamento militar presente desde 1839, aquando da exploração de Francisco Garcia e Pedro Alexandrino, tendo sido o Tenente Francisco Garcia o primeiro comandante do presídio.

Fundamentamos a nossa afirmação na medida em que foi como resultado do pacto de amizade e comércio que culminou com a construção do presídio, assim como o surgimento das primeiras oito feitorias na Baía de Moçâmedes entre os anos de 1840 a 1849. Assim, procedeu-se com a ocupação política e econômica da região do Namibe, pois o presídio, guarnecido militarmente, garantia o funcionamento das feitorias que funcionavam como comércio, agricultura e indústria, os proprietários cultivavam nas margens do rio Bero.

No Brasil, ocorriam situações lamentáveis para os portugueses de origem, fruto das divergências entre os dois principais rivais políticos, sobretudo na província de Pernambuco (Felner, 1940, p. 17).

Para além deste caso particular, ocorria no seio da classe política e comercial de Portugal um interesse em expandir, por um lado, o seu território e competir com as demais potências europeias; por outro lado, pretendia bater a concorrência africana no comércio com o interior. Estes acontecimentos fizeram Portugal se lançar nas primeiras tentativas de colonização do Sul de Angola, que veio a se efetivar primeiro na costa do Namibe a partir de 1850, havendo

algum refluxo em 1862-1872, o que foi retornado sobretudo no interior com a derrocada dos reinos do Planalto do Huambo e dos reinos do Kwanyama (Vellute, 2010, pp. 353-354).

De um lado, os conservadores, do outro lado, os liberais. Os dois partidos extremam-se nas suas posições. Mas a situação agravou-se quando os liberais alcançaram o poder em 31 de janeiro de 1844, o que culminou com a assembleia dos liberais na província de Pernambuco, tendo deliberado a expulsão de todos os portugueses solteiros e a nacionalização de todo o comércio da província. Não ficando por aí, os operários e artífices incitaram o governo a proibir a importação de determinados produtos europeus e a expulsão dos artífices e operários de origem portuguesa (Torres, 1974, pp. 90-114).

O grande acontecimento que moveu a emigração de pernambucanos para o Namibe sucedeu em 26 de junho de 1848, quando um estudante brasileiro do liceu de Humanidades, entrou em rixa com um caixeiro português, tendo o estudante desferido um golpe de bengala ao caixeiro que revidou, atirando um peso de quatro libras, tendo-o ferido. Passados os acontecimentos do dia 26, no dia 27 de junho, os liberais exigem a retirada imediata dos portugueses, dando um ultimato de 15 dias (Padrão, 1998).

Face aos acontecimentos, os portugueses de Pernambuco, receando a repetição dos atos ocorridos nas últimas 48 horas, surgiram-lhes a ideia de abandonar aquela terra e desejosos de regressar à terra portuguesa onde pudessem trabalhar e melhorar com o seu próprio trabalho. Criaram, assim, um grupo de representação, comandado por Bernardo Freire de Figueiredo Abreu e Castro que mais tarde veio a se tornar, o chefe da primeira colônia. Escreveu ao governo português a 13 de julho de 1848, fazendo referência sobre os atos ocorridos e pedindo diligências

para que recebessem o apoio do governo para que se dirigissem em direção ao território do Namibe, ajuda esta que veio a se confirmar segundo instruções ministeriais de 26 de abril de 1849 (Felner, 1940, p. 18).

Os acontecimentos do Brasil influenciaram a colonização do Namibe, também impulsionaram a nomeação do primeiro governador do Namibe, o capitão-tenente António Sérgio de Sousa, pelo decreto de 19 de abril de 1849, descrito nas instruções ministeriais de 26 de abril do mesmo ano. Entre outras questões assentes na aludida instrução ministerial, a palavra confiança é repetitiva, e pelo conhecimento que o mesmo possuía do território, teria ele a responsabilidade de velar pela prosperidade da colônia e pelos colonos do território supracitado; a escolha de um local que fosse do interesse dos novos colonos, abundante em solos ricos, construções de fortificações, madeira, pedra, dentre outras, e que estivesse perto do porto de Moçâmedes; o governo tinha a responsabilidade de erguer as primeiras construções para o alojamento destes colonos; através do governador-geral ou o de Benguela, deveriam garantir farinha e legumes para a sobrevivência dos colonos num prazo de Seis meses (Torres, 1974, pp. 119-122).

Depois da nomeação do primeiro governador de Moçâmedes, o governo de Portugal respondeu favoravelmente o pedido da representação de 13 de julho, liberando-lhes meios para que pudessem sair em segurança do Brasil, fornecendo-lhes transporte, ajudando na aquisição de meios de trabalho.

A primeira colônia de 166 indivíduos, comandada por Bernardo Freire de Figueiredo Abreu e Castro, partiu do Brasil no dia 23 de maio de 1849, tendo chegado ao Porto de Moçâmedes no dia quatro de agosto de 1849. O outro grupo de colonos na barca em que seguiam os rapazes e as famílias desembarcou nos dias

cinco, seis e sete do mesmo mês. A segunda colônia, constituída por 125 portugueses, sob a direção de José Joaquim da Costa, parte de Pernambuco no dia 13 de outubro de 1850, terá chegado ao porto de Moçâmedes no dia 26 de novembro do mesmo ano (Torres, 1974, pp. 125-175).

Este marca o processo de chegada da primeira e segunda colônia, marca também a fundação da cidade de Moçâmedes, e a colonização humana do território, que começou a partir de 1840, que até a data de 1849, era composto por 145 elementos, entre crianças e adultos, a maioria era degredados vindos de Lisboa a cumprir pena no regimento militar do batalhão de infantaria de linha (Felner, 1940, p. 26).

Atentemo-nos aos pronunciamentos de I. Madeira²⁰² (comunicação pessoal, 22 de fevereiro de 2023):

Os meus bisavôs não nasceram aqui, vieram parar aqui fruto das circunstâncias, eram brancos como eu, eu nasci aqui, os meus pais e os meus avós. Os meus antepassados ajudaram a edificar essa cidade, aconteceram coisas menos boas no passado, mas muitas coisas boas também aconteceram.

Ressaltar que, anos mais tarde, em 1860, perto de uma dezena de portugueses de Olhão chegou a Moçâmedes, depois partiu para o Baba, tempos depois retomou a Moçâmedes, constituindo o primeiro grupo de colonos saídos de Portugal; um segundo grupo constituído por cerca de uma dezena de cidadãos olhanenses chegou igualmente a Moçâmedes, em março de 1861; o terceiro grupo de cidadãos algarvios-olhanenses chegou a Moçâmedes no

²⁰² Ildiberto Madeira, formado em sociologia em Bruxelas, nasceu em 1943, na cidade de Moçâmedes, província do Namibe. É filho de pais eurodescendentes nascidos em Angola, assim como os pais, os seus avós foram nascidos na cidade de Moçâmedes.

ano de 1861; o quarto grupo chegou a Moçâmedes no dia oito de agosto do mesmo ano, constituindo assim a segunda vaga de colonos portugueses para a colônia de Moçâmedes. Mas a onda migratória não ficou por aí, mais colonos vieram para o Namibe e expandiram-se pela Baía dos Tigres, Tômbwa e outras baías. Serão estes colonos algarvios os responsáveis pelos aglomerados piscatórios da região dos Tigres e Porto Alexandre (Felner, 1940, pp. 43-44).

Em resumo, os colonos da primeira e da segunda colônia, proveniente de Pernambuco, foram os responsáveis pela fundação do distrito de Moçâmedes e o desenvolvimento da sua cidade, ao passo que os colonos algarvios de Olhão foram os responsáveis pela fundação e desenvolvimento de Porto Alexandre e Baía dos Tigres. Foram estes últimos os responsáveis pela dinamização da indústria pesqueira no distrito.

Os primeiros trabalhadores de origem africana começaram a surgir a partir da instauração do presídio de Moçâmedes. Depois, com a chegada dos colonos portugueses provenientes do Brasil, chegaram alguns trabalhadores africanos escravos libertos no Brasil. A estes, juntaram-se os Ndombe²⁰³. Vinham para trabalhar nas diversas indústrias e na agricultura que emergiram no território. Muitos trabalhadores foram trazidos de Luanda como escravos para trabalhar nas plantações (Felner, 1940, p. 143).

Quanto a esse fato, parece que já havia nas margens do rio Bero, populações não Hereros que residiam na região, cuja classificação até os dias de hoje continua incerta, apesar de não existirem referências documentais, existem ao longo das obras dos

²⁰³ Povos localizados ao longo dos rios Catumbela, Bero, Giraúl e Bentiaba, embora a sua origem presuma-se ser no Ndombe Grande, na atual geografia da província de Benguela (Gomes, 2014, p. 8).

autores que referenciamos, pontas soltas que podem nos induzir a esse pensar a respeito dos trabalhadores africanos escravizados. Também importa referir que os portugueses chegados do Brasil traziam consigo os seus empregados pretos escravizados, estes que mais tarde foram os responsáveis pela criação de uma nova identidade cultural e sociológica – os Kimbares, que resultam da fusão entre retornados do Brasil, escravizados vindos do noroeste e interior de Angola e a cultura portuguesa.

CONCLUSÕES

A história dos homens está em constante mutação, a sobriedade está na face do mundo que, com toda a transparência, revela aos homens as suas ações ao longo das épocas. Vagando pelo imenso deserto do Namibe, junto da costa, ou há quilômetros dela, junto das populações tipicamente pastoras e populações recoletoras, é possível conjecturar as pinturas de Macahama, Tchitundu-Hulu Mulume e as gravuras de Tchitundu-Hulu Mucae, sendo mesmo, a prova de que os mistérios da humanidade se expandem sem fim à vista.

O estudo que acabamos de ler não tem como fim reanimar as mágoas do passado, tampouco pretender induzir os leitores ao saudosismo da história colonial. A intenção é simplesmente contribuir para o engrandecimento da história local e produzir conteúdo relevante para o consumo da sociedade. É importante que nos situemos, que saibamos responder às razões e ao porquê de hoje nos encontrarmos aqui.

Desde a expansão da costa angolana às viagens de exploração ao sul de Benguela até aos nossos dias, contribuíram para a criação de uma sociedade progressista, que nasceu das mãos dos homens pretos e dos homens brancos. Os europeus, pelos seus infortúnios,

debandaram-se do Brasil, em solo namibense reencontraram-se e forjaram uma pátria, consigo fizeram homens do centro e noroeste escravos, obrigaram-lhes a trabalhar a terra, sem soldo, ainda sequer eram contratados. A colônia não foi apenas o resultado da migração pernambucana ou algarvia, foi o resultado do trabalho escravo, aliás, colônia passou a significar isso mesmo, lugar de exploração.

A história não se apaga, não se escreve para alimentar a indústria do ódio, como escrevemos ao começarmos esse estudo: “a história é um instrumento pelo qual se dá a conhecer o passado para evitarmos males no presente e prepararmos o futuro”.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. L. C. Descrição da bahia de Mossamedes. *Annaes Maritimos e Coloniaes*, Lisboa: Imprensa Nacional, n.º1, 4ª série, p. 393-397, 1844.

ALMEIDA, J. Sul D' Angola: Relatório de um governo de distrito, 1908-1910. 2. ed. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias, 1936.

AZEVEDO, J. M. A Colonização do Sudoeste Angolano: do Deserto do Namibe ao Planalto da Huíla (1849–1900). Salamanca: Universidade de Salamanca, 2014.

BOWDICH, T. E. An account of the discoveries of the Portuguese in the interior of Angola and Mozambique. London: J. Booth, 1824.

CADORNEGA, A. O. História Geral das Guerras Angolanas. Tomo I. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940.

CAMPOS, R. C. Ocupação, violência e negociação: relações econômicas, políticas e sociais entre populações pastoris africanas e a sociedade colonial portuguesa no Sudoeste. Campinas, SP, 2017.

CARVALHO, R. D. Aviso à navegação: olhar sucinto e preliminar sobre os pastores Kuvale da província do Namibe. Luanda: INALD, 1997.

CUNHA, P. A. Exploração dos portugueses na costa ocidental d'África em 1839. *Annaes Marítimos e Coloniais*, 5ª série, n. 12, p. 459-468, 1845.

DELGADO, R. História de Angola: Continuação do Segundo Período, de 1607 a 1648. Vol. II. Luanda: Banco de Angola, 1955.

DUPARQUET, P. C. Viagens na Cimbebásia. Luanda: Museu de Angola, 1953.

ESTERMANN, C. Etnografia do Sudoeste de Angola: O Grupo Étnico dos Herero. Vol. III. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1961.

FELNER, A. A. Apontamentos sobre o Planalto e Litoral do Sul de Angola. Vol. I. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940.

GOMES, A. J. Mundombe do 'Dombe' ou Ndombe do Mundombe?... Mulemba – Revista Angolana de Ciências Sociais, Luanda, v. 4, n. 8, p. 77–100, 2014.

MOREIRA, C. Entre as Dunas e o Mar. Luanda: SPAL, LDA, 1965.

KI-ZERBO, J. Metodologia e Pré-História da África. In: KI-ZERBO, J. História geral da África. Vol. I: Metodologia e Pré-História da África. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 743-750.

MARTINS, R. B. Metodologia Científica. 5. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2010.

PADRÃO, F. C. A Colonização do Sul de Angola: 1485-1974. Mira-Sintra: Edições Gráfica Europam, 1998.

PARDAL, L.; LOPES, E. Métodos e Técnicas de Investigação Social. Lisboa: Areal Editores, 2011.

PAULME, D. *As Civilizações Africanas*. 2. ed. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1953.

SILVEIRA, J. E. M. H. *Subsídio para o estudo da toponímia angolana: a formação dos adjectivos pátrios e gentílicos*. Évora: Universidade de Évora – Instituto de Investigação e Formação Avançada, 2022.

TORRES, M. J. M. *Distrito de Moçâmedes nas fases de origem e da primeira organização (1485–1859)*. Moçâmedes: Câmara Municipal de Moçâmedes, 1974.

VANSINA, J. *A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados*. In: NIANE, D. T. *História geral da África*. Vol. IV: África do século XII ao XVI. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

VELLUTE, J. L. *A bacia do Congo e Angola*. In: AYAJI, F. A. *História geral da África*. Vol. VI: África do século XIX à década de 1880. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 353-354.

A IMPORTÂNCIA DA FIGURA DE MANSA MUSA COMO REFERÊNCIA AFRICANA DE PODER NA MÚSICA NEGRA

Daniel Andrade de Sá

INTRODUÇÃO

O Brasil enquanto unidade política e cultural nasce de um “empreendimento” colonial baseado na exploração de recursos de uma área recém “descoberta”. A lógica da exploração por sua vez não se restringiu apenas a instrumentalização da natureza enquanto recurso, mas também na exploração da mão de obra escravizada. As justificativas raciais para tal se transformaram através da história, mas sempre em luta contra aquilo que representasse o diferente. Ou seja a branquitude colonial, representada na figura do colonizador, reprimiu a humanidade dos mais diversos grupos nativos e sequestrados trazidos para o país até que suas formas de expressão fossem vistas como meros devaneios incivilizados e indignos de espaço na sociedade civilizada visando buscar uma legitimidade para as suas ações.

Quando o normal passa a ser um padrão cultural e estético específico do qual grupamentos inteiros não participam, a identificação com os padrões dessa normalidade se tornam restritas ou mesmo impossíveis. As populações marginais a branquitude não se viam representadas ao passo que tinham suas expressões independentes perseguidas pela estrutura dominante. Ainda assim, a desqualificação das expressões dos grupos marginalizados em si não foi capaz de suprimir totalmente essas identidades, que resistiram fervorosamente no tempo, ao ponto de, por vezes, terem

suas características apropriadas indiscriminadamente pelos grupos dominantes.

A música enquanto expressão artística capaz de reproduzir em sua sonoridade e letras realidades muito próprias viu desde os primórdios desse processo a violenta marginalização e descaracterização de suas raízes nas populações negras e indígenas brasileiras. A proibição da capoeira e depois do samba são apenas alguns dos muitos exemplos de como reproduções culturais negras no Brasil foram sistematicamente perseguidas.

Passados os anos coloniais e imperiais brasileiros, coube ao período republicano retrabalhar a antiga necessidade, no campo político e ideológico, de encontrar a verdadeira concepção de brasilidade. E por mais que para muitos possa ter parecido que a utilização de ritmos de raízes africanas como o samba para se produzir um “rosto do Brasil” tenha provocado um novo olhar sobre a comunidade negra no país, a subvalorização desses grupos dentro das representações mais propagandeadas pelo estado demonstra o contrário. Figuras como a de Carmem Miranda, uma mulher branca e portuguesa, como uma fiel representante da música brasileira no exterior, nada mais demonstrava que uma higienização da imagem dos sons tipicamente não brancos produzidos no país. Outros gêneros musicais como o sertanejo e mais modernamente o rap e o pagode (esse último com origem no samba) também têm visto uma tentativa de contaminação de seus ritmos por uma lógica que tenta transformar um gênero popular num produto da indústria cultural nacional, levando embora nesse processo suas características mais íntimas.

Vendo sua cultura ser usurpada e usada como mais uma ferramenta de manutenção do poder e exclusão social, como poderia então, por exemplo, uma pessoa negra brasileira se espelhar

em figuras embranquecidas, propagandeadas e distorcidas do que era visto como tipicamente brasileiro? Tendo em vista a precária situação imposta às comunidades negras na sociedade e ao caráter lúdico presente na música, a que figuras essa população poderia se inspirar na construção de uma imagem de empoderamento? Principalmente com o papel ativo das forças econômicas e políticas em apagar as raízes culturais negras.

Em resposta a essas demandas, na década de 70 uma voz ecoou nas periferias estadunidenses (que passava por situação parecida com o embranquecimento do rock e a pressão dos movimentos pelos direitos civis), o rap surgia como movimento contra cultural e uma voz da população negra. Ele não foi o primeiro, levando em consideração que mesmo atacado pela lógica do branqueamento nem o samba nem o blues e demais estilos deixaram de lutar por suas raízes, mas sua importância é indiscutível. Em suas letras os Mc's (do inglês *master of ceremonies*, ou mestre de cerimônias em português) traziam uma denúncia a extrema violência com que era tratada a população negra no país e a marginalidade a qual estavam relegados devido a estrutura racista que moldava a sua sociedade. Também surgia a necessidade de consolidar figuras históricas que os representassem de verdade e não as que foram postas apenas nas narrativas hegemônicas que sempre os discriminaram. Mc's passaram a carregar nomes de forte importância histórica para as culturas marginalizadas tais como Afrika Bambaataa e Tupac (cujo nome artístico se manteve do nome original que faz referência ao líder indígena). Essa voz influenciou também as produções artísticas brasileiras e abriu caminho para grupos musicais construírem aqui, junto com os antigos ritmos que disputavam espaço de representação como o samba já havia feito, uma luta política da

negritude no ambiente musical. Nomes como Racionais Mc's e Sabotagem foram de extrema importância na consolidação desse processo. A tradição de empoderamento negro e africano se manteve com o tempo, mesmo após sistemáticas tentativas de embranquecimento e assimilação do gênero, e atualmente ainda é vista nestas produções músicas.

Uma importante característica que deve ser analisada dentro do estilo musical é a constante presença da imagem da riqueza como contraponto a miséria social e narrativa relegada aos negros nas diversas sociedades pós-coloniais. Não é incomum se observar em muitas músicas de artistas negros da cena (como pe costumeiramente referenciado o cenário do rap nacional) a referência ao poder aquisitivo conquistado ou possuído.

A partir disso, outra questão se eleva: que referências de poder podem ser elevadas na representação das populações negras e africanas? Principalmente com uma mídia internacional constantemente relacionando o continente africano historicamente a ideia de miséria e baixo desenvolvimento.

A resposta a essa pergunta foi imensamente respondida pelas inúmeras personalidades históricas referenciadas nas mais diversas canções do gênero. Porém, dentro da imensa gama de figuras importantes da longuíssima história da África, uma delas foi elencada para desenvolver esse papel por ter se notabilizado pela sua imensa riqueza. O “rei” (termo melhor utilizado para compreensão de seu papel) Mansa Musa (como é popularmente conhecido) é considerado por muitos como talvez o homem mais rico da história tendo sido referenciado assim pela Forbes África, importante revista sobre o assunto. E é focado nesse personagem que o presente trabalho visa refletir sobre a força da representação de personalidades africanas na música negra. Fazendo uma análise

das músicas Tang da dupla Tasha & Tracie e Mansa Musa de Anderson Paak (em colaboração com Dr Dre e Cocoa Sarai)

O HOMEM MAIS RICO DA HISTÓRIA

Em outubro de 2012 a BBC publicou uma matéria com o título “Rei africano do século 14 foi homem mais rico da história, diz site” onde comentava sobre uma informação veiculada pelo site CelebrityNetworth.com que dava o título de homem mais rico da história ao governante africano popularmente conhecido como Mansa Musa. Já em 2015 a revista Forbes África, em reforço a essa ideia, dedicou sua 1324ª edição justamente a esta reconhecida figura africana. Sob o título de “o homem mais rico na África” a edição trazia uma dura crítica a exploração da riqueza africana em contraste a exaltação da riqueza material e cultural dos antigos reinos.

Mansa (título levado por este, que designa algo como “rei dos reis”) Musa, ou Musa I, foi um dos governantes mais famosos do que podemos chamar de o Império do Mali. Sua lenda e sua riqueza se estenderam séculos depois de sua existência, uma das principais fontes de estudo sobre o autor é o viajante Ibn Battuta que escreveu sobre sua imensa riqueza.

O Mali foi um dos grandes impérios africanos do passado, compartilhando esse título com outros como Gana, Songai, Egito, Etiópia entre outros inumeráveis exemplos. Seu modelo de organização, mesmo que à luz da tradição eurocêntrica de análise histórica, tenha se traduzido dentro do referencial conceitual como “império” não se assemelhou em muito com os modelos sobre os quais o conceito foi construído.

O “senhor dos senhores”, o Mansa, na época do reinado de Musa conduziu uma expansão política e econômica do império do

Mali que foi reconhecida através dos reinos. Entre alguns dos seus maiores feitos estão “O financiamento da construção de mesquitas e prédios públicos nas cidades cosmopolitas do império como Tombuctu, Jenné e Gao” (Kern, 2010, pág 79) e a “lendária e ostentosa peregrinação as cidades sagradas do islã em 1325” (Kern, 2010, pág 78). Um dos grandes impactos da sua passagem pelos lugares que visitou foi a queda do valor do ouro devido à grande quantidade de entrada do metal com a sua chegada.

O título de “homem mais rico da história” parece não ser um problema quando se entende melhor a história de Musa I. E sendo uma referência autónoma africana, mesmo após o contato com os chamados berberes, isso o coloca num lugar especial nas representações modernas de poder. Uma vez que ao redor de sua imagem estão ligadas ideias de resistência, mas também atua enquanto um símbolo da prosperidade a qual o continente africano foi capaz de construir.

A MÚSICA COMO EXPRESSÃO E A IMPORTÂNCIA DA IDENTIFICAÇÃO

No caminho da introdução de uma voz interpretativa da realidade e reprodutora de sentido a arte e a música entregaram ao longo da história as mais belas obras. E se para a arte ocidental produzida nos altos escalões da sociedade foi imaginado um universo de possibilidades criativas para a arte produzida na periferia do mundo capitalista não seria diferente. Sobre as potencialidades da música negra Juarez Dayrell diz o seguinte:

Embalados pela black music americana, principalmente o soul e o funk, milhares de jovens encontraram nos bailes de finais de semana uma alternativa de lazer até então inexistente [...]

Nesse contexto o rap e o funk cumpriram e vêm cumprindo um papel significativo na vida desses jovens. Um primeiro aspecto diz respeito ao exercício da criatividade. Os estilos rap e funk possibilitam que esses jovens se introduzam na cena pública para além da figura do espectador passivo, colocando-se como criadores ativos, contra todos os limites de um contexto social que lhes nega a condição de criadores (Dayrell, 2002, p 126-133).

Encontrados em um estilo que finalmente os contemplasse, Mc 's de todas as partes do mundo puderam, através da música, expressar suas angústias, alegrias, expectativas e visões de mundo. E as imagens que os representassem também não poderiam fugir daquilo que estivesse mais intimamente ligado a suas raízes. Como símbolo de resistência, o rap trouxe consigo sempre figuras emblemáticas e símbolos que caracterizassem as comunidades de onde ele surgia.

Como uma comunidade historicamente marginalizada, a população negra sempre reafirmou no seu passado e no seu presente sua força. Muitas letras produzidas versaram sobre poder e riqueza principalmente por se contraporem ao lugar social destinado a esses grupos e também como manifestação de ascensão social. E para se referir a isso nada melhor que a utilização de comparativos, não com aqueles indivíduos representantes da herança colonial, mas sim em figuras como a do riquíssimo e poderoso Mansa Musa.

As rappers Tasha e Tracie Okereke, irmãs gêmeas que emergiram da cena musical de São Paulo, são importantes vozes femininas no rap nacional e já conquistaram enorme número de seguidores. Na música “Tang”, single lançado em 2020 juntamente com o rapper Kyan, as artistas versam sobre a realidade e a vivência mesclados justamente as noções de ascensão e status social. Versos como “Tô lançando mais uma pas braba, manda as paty escutar

outra, que essa elas não encaixa” ou “Só tiro pro alto, aqui é só favelado” apresentam a ideia de pertencimento a um grupo enquanto traçam as diferenças que os distinguem de outros. Porém o que mais interessa agora é a escolha de representação na parte “Sempre chave, mano, sem estilista, rica igual o Mansa Musa”. Pois é possível observar nela um juízo de valor na comparação de posição social, visto que enquanto figura importante Musa entra como referencial de riqueza. Não há necessidade de estabelecimento de relações de disputa ou tensões coloniais. O personagem entra organicamente como viés de confirmação de status.

Partindo para um caso internacional, o artista Anderson Paak também encontrou na imagem de Musa I representação importante como fonte de inspiração e figura de poder. Em música nomeada Mansa Musa, lançada em 2018 conjuntamente com Cocoa Sarai e Dr. Dre, os artistas versaram sobre poder aquisitivo e ascensão social. No refrão são repetidos os versos “I got some money to blow, I’m looking good”, “Mansa Musa, gold jewelry” e “It’s Mansa Musa, power” que reforçam a ideia de riqueza e status, muito presente nas histórias acerca do imperador do Mali. No restante da canção essas ideias são apresentadas nas frases “Professional winners around us” e “Don’t nobody roll in a Rolls Royce where we from”.

Em ambos os casos é notória a importância dada à riqueza e o lugar ocupado por esse indivíduo e isso não é sem motivo. Tanto na história norte-americana quanto na brasileira os espaços dados às populações racialmente marginalizadas foram sempre de subalternidade e muitas vezes de ridicularização. Estereótipos de atraso social, econômico e mental foram veiculados por quase todas as formas de mídia durante o século XIX e XX. O interesse

da classe dominante supremacista sempre manteve o projeto de quebra do espírito e autoestima da negritude e demais grupos étnico-raciais. Quando artistas como esses fazem questão de se apresentarem em seus termos, reproduzindo uma estética autêntica vinda diretamente das influências negras e deixando claro não aceitarem o papel de subalternidade, há uma quebra com o antigo modelo. Criando assim um movimento de reestruturação da confiança das pessoas que conseguem se ver nesses indivíduos se sentirem representados.

Como veículo de expressão cultural Maria Guimarães diz o seguinte sobre o rap:

O rap é não apenas um gênero musical de matriz cultural negra como o reggae e jazz, por exemplo, ele tem essa matriz racial como tema constitutivo de suas músicas e como público eleito para suas músicas. A maior parte dos integrantes de conjuntos de rap são negros e fazem questão de identificar sua música como uma música negra. [...]

Assim como em outros momentos, onde outros gêneros musicais cumpriram o papel de ser veículo através do qual os negros e mestiços puderam expressar as suas identidades, como o blues e o jazz, no caso norte-americano e, no caso do Brasil, o samba, o rap é, neste momento, o som através do qual os jovens negros dos grandes centros urbanos expressam a sua realidade.(GUIMARÃES, 1998, p 174)

É implícito na construção do rap a importância da valorização de símbolos negros na consolidação de sua mensagem. A utilização dos seus referenciais, a partir disso, pressupõe a utilização orgânica de figuras que versem de temas importantes sempre se utilizando de características e personalidades próprias da negritude. Essa valorização faz o papel não só de criar um ambiente de desconstrução da hegemonia racial branca de um

sistema dominado pela herança colonial como também de resgatar a auto estima de uma população que teve sua cultura marginalizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a mudança do cenário musical e a introdução de muitos estilos autônomos e dominados pela negritude um novo caminho de possibilidades se abriu. Muito embora o domínio da máquina que move a conhecida indústria da música não tenha saído totalmente das mãos dos herdeiros coloniais a possibilidade de ver cada vez mais espaços ocupados por pessoas negras traz um pouco de esperança em meio a tempestade.

E nesses novos lugares surge uma rota de transmissão de informações e ideias maiores que um único indivíduo e sua ação solitária. Trazer de volta a confiança é também aprender a recontar as histórias que foram contadas a partir da perspectiva do opressor. O povo negro tem em seu passado uma riqueza cultural inigualável que o ocidente, dito civilizado, ainda não reconhece.

Figuras como as de Mansa Musa são a prova de que quando se olha para o passado se vê um futuro brilhante. E sabendo disso é possível entender quão poderosa arma é, e foi até agora, o rap contra as estruturas que oprimiram material e ideologicamente a negritude brasileira e norte americana, como também em outras partes do mundo.

REFERÊNCIAS

GUIMARÃES, Maria Eduarda Araujo. *DO SAMBA AO RAP A MUSICA NEGRA NO BRASIL*. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas. 1998

KERN, Gustavo da Silva. *RELAÇÕES ENTRE O ISLÃ E AS ESTRUTURAS DO ESTADO NO MALI (SÉC.XIII-XIV)*. Revista Historiador, Edição Especial, n. 1, p. 71-84, ano 3, julho de 2010.

Disponível em:
<<https://www.revistahistoriador.com.br/index.php/principal/article/view/24/29>>. Acesso em: nov, 2023

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: Ibeca, 2003.

DAYRELL, Juarez. *O rap e o funk na socialização da juventude*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.28, n.1, p. 117-136, jan./jun. 2002.

Rei africano do século 14 foi homem mais rico da história, diz site. BBC Brasil, Brasília, 2012. Disponível em:
<https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/10/121016_homem_rico_bg>. Acesso em: nov, 2023.

Pessoa do ano para 1324. Forbes Africa, n. 1324, 2015. Disponível em:
<<https://www.forbesafrica.com/extreme-execs/2015/02/01/person-year-1324/>>. Acesso em: nov, 2023.

TASHA & TRACIE; KYAN; MU540. Tang. São Paulo: Ceia Ent: 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=atvsFfDBEXc>>

ANDERSON PAAK; COCOA SARAI; DR. DRE. Mansa Musa. California: Aftermath: 2018. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=Q47k0CO3vNs>>

MARGENS ATLÂNTICAS: MOVIMENTOS PORTUÁRIOS, CIRCULAÇÃO DE GENTE E NEGÓCIOS ENTRE A ÁFRICA CENTRAL E O RECIFE, SÉCULO XIX

Débora Vitória da Silva Matos

Introdução

O presente artigo é resultado da pesquisa realizada no âmbito do PIBIC, projeto orientado pela Profa. Dra. Valéria Costa (PPGH/UFPE) e insere-se dentro dos estudos do tráfico atlântico de africanos escravizados.²⁰⁴ Nosso principal objetivo foi analisar a movimentação portuária entre o Recife e a costa da África de 1830 a 1890, período de ilegalidade do tráfico, a fim de compreender os trânsitos comerciais e humanos que se estabeleceram entre essas duas margens do Atlântico Sul.

Se comparado a produção historiográfica sobre a escravidão, os estudos do tráfico ocupam menos espaço do ponto de vista acadêmico. Ademais, Pernambuco, a terceira “babel africana”, foi a província que mais recebeu africanos escravizados, ficando atrás apenas do Rio de Janeiro e Bahia (COSTA, 2021, p. 45).

²⁰⁴ Trabalho realizado de outubro de 2024 a agosto de 2025 pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PIBIC/CNPq). Valéria Costa, professora do Programa de Pós-Graduação em História e do Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco é idealizadora deste trabalho que está inserido no seu projeto guarda-chuva, intitulado: “Experiências Africanas na “rede miúda” do tráfico Atlântico: trajetórias, biografias, escravidão e liberdade em Pernambuco (séc.XIX)”.

Nesse sentido, investigar Pernambuco, especialmente os movimentos portuários entre a cidade do Recife e diversas regiões do continente africano se faz necessário diante da sua relevância no contexto do tráfico e contribui com a compreensão dessa rede de mercancia, campo ainda carente de estudos (ALMEIDA, 2018).

Para alcançar nosso objetivo, partimos do levantamento de anúncios de vapores no *Diário de Pernambuco*.²⁰⁵ Neste jornal as entradas e saídas do porto do Recife eram organizadas em informes sistematizados intitulados de *Notícias Marítimas*, *Navios a carga* e *Movimento do Porto* cobrindo todo o período que estudamos. Além dessa fonte impressa, utilizamos o *Trans-Atlantic Slave Trade Database* (TSDT)²⁰⁶ para coletar mais informações sobre as viagens. Esses dados organizados em uma planilha foram submetidos a uma análise quantitativa e qualitativa, como resultado coletamos 729 casos.

Jaime Rodrigues (2000), Marcus Carvalho (2010), Roquinaldo Ferreira (2013), Aline De Biase (2016), Paulo Staudt Moreira (2019) e Cândido Domingues (2023) são fundamentais para esse trabalho. Essa produção destaca a atuação de diversos personagens: traficantes, marinheiros, etc. Também amplia o entendimento sobre a materialidade do tráfico, abordando os modos de operação que marcaram este comércio e evidenciando sua persistência e adaptação.

Desse modo, vamos apresentar os resultados obtidos no

²⁰⁵ Documentação Microfilmada presente na Fundação Joaquim Nabuco - FUNDAJ.

²⁰⁶ Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Para saber mais sobre o banco de dados ver ELTIS, David. *O Banco de Dados do Comércio Transatlântico de Escravos: Origens, Desenvolvimento, Conteúdo*. Journal of Slavery and Data Preservation 2, nº 3, 2021 e LOVEJOY, Paul E. *Extending the Frontiers of Transatlantic Slavery, Partially*. Journal of Interdisciplinary History, 2009, pp. 57–70.

acompanhamento da circulação das embarcações entre o Recife e a costa africana por meio do Diário de Pernambuco e do cruzamento com o Trans-Atlantic Slave Trade Database, antes porém, trazemos algumas ponderações sobre o tráfico para Pernambuco no século XIX.

O TRÁFICO DE ESCRAVIZADOS PARA PERNAMBUCO NO SÉCULO XIX

Como lembram Daniel B. Domingues da Silva e David Eltis o tráfico de escravizados para Pernambuco começou bem cedo, em 1560 e terminou bem tarde, em 1851. O TDST estima que mais de 4,86 milhões de pessoas foram trazidas de forma forçada para o Brasil. Pernambuco se encontra entre os maiores receptores. O comércio de gente expandiu-se gradualmente no final do século XVI e tornou-se uma atividade mercantil crucial para o desenvolvimento dessa região (SILVA; ELTIS, 2008).

Entre 1801 e 1850, o número de africanos desembarcados nesta província foi de 259.054 (TSDT). A imensa maioria das viagens registradas no TSDT tem como ponto de início e destino final Pernambuco, isso sugere que quem organizava e financiava o desembarque de africanos escravizados eram pessoas que moravam nesta mesma província, uma rede permanente (VERSIANI; VERGOLINO; ALBUQUERQUE, 2013, p.10).

Durante todo o avanço do século XIX verificamos a movimentação de múltiplas embarcações entre a cidade portuária do Recife e diversos locais do continente africano evidenciando a importância de estudar essa circulação no contexto do tráfico atlântico de africanos escravizados.

A história de Pernambuco no oitocentos é tradicionalmente marcada pelas investigações sobre as lutas políticas como a

Revolução de 1817 e a Confederação do Equador, de 1824. Contudo, a longa experiência de mercancia entre esta província e a costa da África merece de estudos sobre os negociantes e suas práticas.

No século XIX, o notável crescimento econômico de Pernambuco está relacionado ao trabalho realizado pela companhia monopolista pombalina nos fins do século XVIII. Ocorreu a expansão dos engenhos nas áreas tradicionais e nas fronteiras, o tráfico intensificou-se e a produção açucareira cresceu década após década, chegando a superar a baiana.

Herbert Klein e Ben Vinson apontam para o *boom* econômico pós revolução haitiana de 1791 que tirou a antiga colônia caribenha do plano internacional como o centro da produção açucareira dando vida às atividades do sistema de grande lavoura de algodão e açúcar de Pernambuco (KLEIN; VINSON, 2015). Mas foi com o crescimento do setor açucareiro que a província se mostrou como a maior produtora e conseqüentemente, a demanda por mão de obra cativa aumentou (SANTANA, 2022, p. 149).

Na primeira metade do século XIX, alguns traficantes se destacaram como os maiores. Aline De Biase investigou a trajetória do traficante angolano Ângelo Francisco Carneiro. Ela explica que os traficantes de escravos dominavam o comércio de grosso-trato e a atividade creditícia e ainda aponta que o tráfico não se extinguiu rapidamente devido à organização dos traficantes, à má articulação de repressão brasileira e à conivência das autoridades (ALBUQUERQUE, 2016).

Isto posto, compreende-se que a história da província em análise está profundamente vinculada ao tráfico de escravizados e ao papel central desempenhado pelo seu principal porto. Durante

séculos, o porto do Recife constituiu-se como o principal ponto de entrada e de conexão da cidade com o mundo atlântico, atuando como entreposto para outras províncias, como Paraíba, Bahia e Rio de Janeiro.

Daniel B. Domingues da Silva e David Eltis, afirmam que, no cenário internacional, o porto do Recife é considerado o quinto maior centro mundial do tráfico de escravizados depois de Liverpool e Londres (SILVA; ELTIS, 2008). Durante o período de legalidade do tráfico atlântico, os navios eram guiados barra adentro até o ponto de desembarque no ancoradouro recifense, uma prática padrão nas rotinas portuárias.

O esquema de recepção dos “negros novos” era complexo e organizado, além de um lugar para armazenar a carga humana, havia vigilância e a separação dos doentes (CARVALHO, 2012, p. 226). Portanto, era realizada a vistoria de mercadorias e depois a quarentena sanitária. Quando chegou ao Recife, no final de 1816, o francês Louis-François Tollenare relatou que sua embarcação foi conduzida ao porto para uma prática de vistoria feita pelas autoridades de saúde (TOLLENARE, 1856, p. 139).

No entanto, depois de novembro de 1831, o cenário nacional e regional iria mudar. Após a Lei Feijó – sancionada durante o período regencial, quando Diogo Antônio Feijó ocupava o cargo de ministro da Justiça – não seria mais viável desembarcar cativos nos principais portos brasileiros, como Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Luiz.

Esta lei contribuiu para a diminuição do tráfico logo nos primeiros meses de 1832, mas, à medida em que a fiscalização se intensificava, os traficantes buscavam outros locais onde efetuar o desembarque dos escravizados e assim a atividade persistiu nas praias e portos naturais da província de Pernambuco, como Barra

de Catuama, Itamaracá, Pau Amarelo, Cabo de Santo Agostinho, Porto de Galinhas e Barra de Serinhaém (CARVALHO, 2012, p. 236).

Marcus Carvalho explica que depois da Lei Feijó, o desembarque de africanos deixou de ser um episódio mercantil da vida urbana para se tornar um grande evento no litoral da Zona da Mata pernambucana. A nova rotina para os portos naturais não foi uma adaptação fácil, já que antes desfrutavam de toda uma estrutura portuária, do desembarque à organização antes da venda dos cativos. O controle das praias adequadas tornou-se um fator estratégico e político em Pernambuco.

Entre 1831 a 1835, o número de africanos importados diminuiu levando a considerar que a principal causa foi a pressão inglesa e o efeito da lei. Mas esse declínio corresponde ao contexto desfavorável da economia do império no período. Entre 1836-40, como consequência, o volume de africanos importados triplicou em relação aos anos precedentes, a atuação de traficantes na política foi crucial, como a de um dos mais afortunados, José Ramos de Oliveira (CARVALHO, 2022).

A concorrência entre os traficantes para o monopólio do negócio se intensificou em Pernambuco. Nos anos de 1845-48, quando o partido liberal Praeiro esteve no poder, somente os navios que desembarcaram africanos de seus adversários políticos foram apreendidos, ou melhor, os praieiros apropriaram-se dos africanos escravizados. Em todos os partidos, havia gente conivente com o tráfico de pessoas africanas escravizadas (CARVALHO, 2009).

Diante da persistência dessa atividade, outra lei vai surgir no cenário nacional, a lei Eusébio de Queirós de 4 de setembro de 1850, possibilitada pela maior coesão entre as elites imperiais e pelo crescente medo das rebeliões escravas (RODRIGUES, 2000).

Alguns desembarques ilegais no litoral fracassaram, como o mais comentado: o desembarque de Sirinhaém, em 1855, conhecido como o último desembarque documentado em todo o Brasil (CARVALHO; CADENA, 2019).

Qualquer embarcação brasileira e estrangeira localizada em portos, baías, ancoradouros ou águas territoriais brasileiras, que estivesse transportando ou desembarcando escravizados, ou ainda que estivesse equipada para o tráfico, tornava-se passível de apreensão por autoridades. Portanto, eram considerados autores do crime todos os envolvidos – desde os operadores até os financiadores (BETHEL, 2002).

Com a promulgação dessa lei a circulação de embarcações do tráfico vai minguando até que nos últimos suspiros do século torne-se completamente extinta. Esta lei é vista pela historiografia como a mais eficiente e outros desembarques ilegais em Pernambuco não foram documentados nas décadas seguintes.

MOVIMENTAÇÕES PORTUÁRIAS, RESULTADOS

Registramos 301 casos de entradas e saídas de navios circulando entre o porto do Recife e a África – incluindo casos de Angola, Cabo Verde, Cabo da Boa Esperança, Ilha de São Tomé, Ilha do Príncipe e Moçambique. Há casos de navios que saíam do Recife com escala por outros locais como Lisboa e Road Island e seguiam para outros portos do continente africano, evidenciando o dinamismo dessa movimentação que não se resumia a local de embarque e de desembarque.

Ademais verificamos o envolvimento de diversos indivíduos que assumiram as funções de capitães e mestres das embarcações, além dos consignatários das cargas. Com as informações organizadas em uma planilha, usamos o recurso de

contagem de dados para observar em cada coluna a frequência de embarcações, capitães/mestres/tenentes, consignatários e cargas. Por meio dos resultados obtidos trazemos observações e discussões com base na produção historiográfica.

Constatamos que nas rotas entre o Brasil e a África, especialmente Angola, Pernambuco era o ponto mais curto. De todas as viagens que registramos neste período, a mais longa foi a de 78 dias vinda de Angola – provavelmente por atrasos incalculáveis – e a mais curta de 17 dias vinda de Angola, sendo mais comum viagens que duraram 26 dias confirmando os apontamentos feitos por José Honório Rodrigues (RODRIGUES, 1982).

Nome da embarcação	Tipo ou Classe	Tonelagem
Rosa	Brigue	125t
Paquete da Madeira	Patacho	75t
Coringa	Escuna	150t
Imperador do Brazil	Bergantim	156t
São José	Sumaca	78t
Tentativa-Feliz	Barca	335t

Quadro 1 – Embarcações que circularam no porto do Recife

Fonte: Diário de Pernambuco; Trans-Atlantic Slave Trade Database, 1827-1850.

Além dos nomes listados nessa amostra do quadro 1, variáveis são as nomeações dadas pelos proprietários das embarcações. Podemos verificar navios nomeados de acordo com devoções religiosas, interesses pessoais, família ou símbolos que os traficantes conferiam, isso estava ligado ao universo em que

viviam e a noção de legitimidade de suas atividades.

Além dos tipos de embarcações apresentados, aparecem galeras, paquetes, polacas, iates e cúter, porém estes não encontramos no TDST. Observamos que o brigue é o tipo mais frequente a passar pelo porto do Recife, mencionado cerca de 47,3% das vezes, o segundo é o patacho com 22,3% e o terceiro é a escuna com 17%, todos navios que em sua maioria são de dois mastros e mais rápidos o que explica serem os prediletos neste período.

O bergantim é semelhante aos outros três, sendo mais parecido com o brigue, mas geralmente era de tonelagem maior. A barca (com frequência de 13,4%), geralmente de três mastros, entre as embarcações de grande porte, é a mais constante no Diário de Pernambuco.

Sem negar a crueldade do tráfico, Jaime Rodrigues, por meio de fontes variadas, trata da forma e aparência dos navios, apontando que as embarcações do tráfico não se resumiram aos porões, imagem que foi cristalizada sem considerar o tempo e as mudanças que ocorreram na arquitetura naval. Dessa forma, explica que as questões técnicas tiveram grande impacto sobre o tempo de viagem e a mortalidade nas embarcações (RODRIGUES, 2005, p.131).

Arqueólogos confirmam que a realidade arquitetônica das embarcações era bem mais complexa (SANTOS; MARINS; RAMBELLI, 2024). Entender essa parte mais técnica do tráfico pode ajudar a não subestimar a engenhosidade e a complexidade de um comércio internacionalizado com muitas embarcações sendo adquiridas nos Estados Unidos, por exemplo (MARQUES, 2010).

Em relação aos capitães, estes bem como demais membros da equipagem eram responsáveis por diversas tarefas nas

transações comerciais, como trocar mercadorias por escravizados, barganhar o melhor preço, verificar a qualidade dos cativos embarcados (idade, sexo, saúde, entre outros), visitar vários portos até completar o carregamento e manter vigilância contra piratas e a repressão ao tráfico (RODRIGUES, 2022).

Cândido Domingues buscou investigar os capitães da Bahia na primeira metade do século XVIII. Trouxe contribuições sobre as experiências desses sujeitos, suas condições materiais e os perigos enfrentados na lida do mar. Domingues analisou a vida econômica desses sujeitos que além de comandar as embarcações, faziam comércio de escravos na costa da África para outras pessoas e para eles mesmos.

Dentre as suas conclusões constata que esse grupo, formado por homens brancos em sua maioria, não eram necessariamente abastados e nem tinham cargos promissórios. Em suma, eram indivíduos de pouca riqueza e realizaram poucas viagens (RODRIGUES, 2022). Em relação a Pernambuco não há conhecimento de que os capitães, bem como mestres e tenentes de navios, eram homens ricos e envolvidos diretamente com o poder local. Marcus Carvalho trouxe à tona a trajetória de Gabriel Antônio, que começou como mestre e caixa de um navio e se tornou um dos maiores traficantes de Pernambuco (CARVALHO, 2024).

Sobre os consignatários, além de não constarem em um grande número de viagens, os mais frequentes não são tão conhecidos e estudados. Em contrapartida, observamos a presença de grandes traficantes conhecidos pela historiografia pernambucana como o já mencionado Ângelo Francisco Carneiro, Elias Coelho de Cintra, Francisco Antonio de Oliveira, Francisco Ribeiro de Brito e Manoel Alves Guerra (ALBUQUERQUE; VERSIANI; VERGOLINO, 2013).

Poucos traficantes trouxeram mais de um carregamento para Pernambuco. Marcus Carvalho explica que além de inúmeros pequenos comerciantes, o comércio de escravizados de grosso trato, também era feito por negociantes acostumados a lidar com outras mercadorias (como José de Ramos de Oliveira e Elias Coelho Cintra). Inclusive alguns deles aparecem no período de ilegalidade (CARVALHO, 2010).

Por fim, em relação às cargas das embarcações, a declaração de carga mais constante é “vários gêneros”, além da especificação de sal, azeite, açúcar, aguardente, farinha bem como esteiras, cera e pólvoras. Essa expressão se refere a diversas fazendas que estavam nos navios, no qual a mais frequente é o sal.

Paulo Staudt Moreira, conta da entrada de um patacho chamado *Dois Irmãos* no porto de São José do Norte em 1836 com oitenta africanos escondidos em um coió debaixo do sal. A carga ilegal vinha do Rio e tinha sido desembarcada em Ilhas do Oceano Atlântico próximas a cidade quando viam de Angola. Isso demonstra a esperteza dos traficantes que além das cargas ilegais escondidas, faziam rotas ramificadas.

O autor conclui que esses cativos, bem como o sal seriam consumidos pela economia charqueadora, mas aponta que o mercado local não era aquecido para o desembarque de sal, por isso aponta que essa foi uma estratégia do tráfico ilegal no Brasil Meridional (MOREIRA, 2009). Para as demais regiões do Brasil, essa estratégia também é evidente, inclusive em Pernambuco e necessita de mais estudos.

Para além desses resultados e discussão, cabe destacar que além de homens brancos que se destacaram no fluxo e refluxo do Atlântico negro, não se deve perder de vista a participação de indivíduos comuns e muitas vezes anônimos – mulheres e homens

diversos – que também estiveram presentes nessas rotas por diferentes motivos. A partir desses resultados tiramos conclusões que cumprem com os objetivos almejados.

CONCLUSÕES

Alguns aspectos observados corroboram com o que já foi apontado pela historiografia, como o curto tempo de viagem entre o Recife e a costa africana, especialmente Angola. A predominância de traficantes portugueses naturalizados como brasileiros ou operando sob a nacionalidade brasileira e brasileiros de fato nascidos no Brasil. Além do uso de diversos tipos de embarcações de pequeno, médio e grande porte e a coexistência do comércio de mercadorias com o tráfico humano.

O levantamento dos registros de entradas e saídas de navios entre o Recife e diferentes regiões africanas – Angola, Cabo Verde, Cabo da Boa Esperança, Ilha de São Tomé, Ilha do Príncipe e Moçambique – além de portos específicos como Ambriz, Luanda e Benguela permitiu visualizar o alcance e a fluidez das rotas.

A análise do Jornal e da base de dados demonstrou a flexibilidade das rotas, a preparação das embarcações e a escolha de escalas, revelando como o porto do Recife se consolidou como um dos principais pontos de articulação do tráfico. Os destinos dos navios confirmam a multiplicidade de conexões estabelecidas entre Pernambuco e a África com passagens por outros locais.

A pesquisa permitiu identificar e organizar informações sobre diferentes atores do tráfico: capitães, mestres, e, sobretudo, consignatários. Observamos tanto grandes traficantes conhecidos pela historiografia pernambucana quanto agentes menos conhecidos e não investigados.

Essa sistematização possibilitou traçar uma rede social

complexa, composta por sujeitos com diferentes graus de inserção no “grosso trato”, permitindo compreender as funções e vínculos que sustentavam o tráfico atlântico.

Assim, por meio dessas movimentações, podemos constatar a intensa e contínua conexão entre o Recife e diferentes regiões do continente africano, evidenciando a importância estratégica e comercial do seu porto no contexto do tráfico atlântico de pessoas africanas escravizadas e das relações Brasil-África durante esse período histórico.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da pesquisa.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Aline Emanuelle de Biase. *De “Ângelo dos Retalhos” a Visconde de Loures: a trajetória de um traficante de escravos (1818-1858)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

ALBUQUERQUE, Débora de Souza Leão; VERSIANI, Flávio Rabelo; VERGOLINO, José Raimundo Oliveira. *Financiamento e Organização do Tráfico de Escravos para Pernambuco no Século XIX*. Brasília: Revista EconomiA, v.14, n.1A, p.211–225, 2013.

ALMEIDA, Suely. C. C. *Rotas Atlânticas: O comércio de escravos entre Pernambuco e a costa da Mina (C. 1724- c. 1752)*. História, v. 37, p. 1-31, 2018.

BETHEL, Leslie. *A Abolição do Comércio Brasileiro de Escravos*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *A repressão do tráfico atlântico de escravos e a disputa partidária nas províncias: os ataques aos*

desembarques em Pernambuco durante o governo praieiro, 1845-1848. Tempo, 2009.

CARVALHO, Marcus J. M. de.. *O Desembarque nas Praias: o funcionamneto do tráfico de escravos depois de 1831.* São Paulo: Revista de História, nº 167, p. 223-260, 2012.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Traficantes, senhores de engenho e dívidas: a trajetória de Gabriel Antonio no tráfico, 1828-1852.* Recife: Revista Maracanan, n. 36, p. 229-254, 2024.

CARVALHO, Marcus J. M. de.. *Tráfico, "Revolução", Independência e política em Pernambuco: A trajetória de uma empresa familiar no tráfico, 1817-1846.* Londrina: Antíteses. v.15. Especial: A independência do Brasil - 200 anos. p.118-145. 2022.

COSTA, Valéria Gomes. *Ôminira: mulheres e homens libertos da Costa d'África no Recife (c. 1846-c. 1890).* São Paulo: Alameda, 2021.

Diário de Pernambuco. 1830-1890. Documentação Microfilmada. Fundação Joaquim Nabuco - FUNDAJ.

DOMINGUES, Cândido. *O tráfico negreiro da Bahia: agentes, investimentos e redistribuição (1690-1817).* Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

ELTIS, David. *O Banco de Dados do Comércio Transatlântico de Escravos: Origens, Desenvolvimento, Conteúdo.* Journal of Slavery and Data Preservation 2, nº 3, 2021.

GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823.* Tradução e notas de Américo Jacobina Lacombe. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série Brasileira. Grande Formato; v. 8, 1956.

SANTANA, Aderivaldo de. *O Processo de Clementina e o Combate ao Comércio Transatlântico de Africanos Escravizados na Província de Pernambuco (1831-1859)*. Afro-Ásia, n. 65, 2022, pp. 148-202.

SANTOS, Luis Felipe Freire Dantas; MARINS, Júlio César da Silva; RAMBELLI, Gilson. *A Materialidade do Tráfico e os Desdobramentos no Presente: Arqueologia Marítima do Navio Escravagista Camargo, Angra dos Reis*. Revista de Arqueologia, v. 37, n. 1, 2024.

SILVA, Daniel Barros Domingues da; ELTIS David. *The Slave Trade to Pernambuco, 1561-1851*. In: ELTIS, David e RICHARDSON, David (orgs.), *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 95-122.

KLEIN, Herbert S.; VINSON III, Ben. *A Escravidão Africana na América Latina e Caribe*. Tradução de Laura Teixeira Motta. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

LOVEJOY, Paul E. *Extending the Frontiers of Transatlantic Slavery, Partially*. Journal of Interdisciplinary History, 2009, pp. 57-70.

RODRIGUES, Jaime. *De Costa a Costa - Escravos e tripulantes no tráfico negreiro (Angola - Rio de Janeiro, 1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 2000.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: Outro Horizonte*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, 6 volumes.

MARQUES, Leonardo. *A Participação Norte-Americana no Tráfico Transatlântico de Escravos Para os Estados Unidos, Cuba e Brasil*. História: Questões & Debates, Curitiba. 2010. Editora UFPR.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Oitenta pretos africanos, novos, em um coió, debaixo do sal: Tráfico internacional de africanos escravizados*

(*Angola – Rio de Janeiro – Brasil meridional, 1836*). Montevideo: Claves. Revista de História, Vol. 5, N° 9, 2019.

TOLLENARE, Louis F. *Notas Dominicais Tomadas durante uma Viagem em Portugal e no Brasil, em 1816, 1817 e 1818*. Salvador: Progresso, 1956, p. 139.

VERSIANI, Flávio Rabelo; VERGOLINO, José Raimundo Oliveira; ALBUQUERQUE, Débora de Souza Leão. *Financiamento e organização do tráfico de escravos para Pernambuco no século XIX*. Revista Economia, v. 14, n. 1A. 2013.

SOBRE OS AUTORES

Leonor Franco de Araújo é Pós doutoranda (2025-2026) no Programa de Pós graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Doutora pelo Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (1983), especialização em História das Sociedades Agrárias, realizada na Universidade Federal de Goiás. Mestra em História Social das Relações Políticas/UFES. Professora Associada da Universidade Federal do Espírito Santo, atuando nos temas: Espírito Santo, História e Filosofia Africana, Sistema Filosófico de Ifá, Comunidades Negras Tradicionais e Quilombolas, Racismo, Racismo Religiosos e Educação das Relações Étnico-raciais. Coordenadora do Grupo de pesquisa Oniruúru: África, Islã, Diáspora Africana e Estudos Anticoloniais.

Pietro de Chiara é doutorando em História pela Universidade de Évora e pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História da Ufes. Graduado em história pela mesma universidade. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Oniruúru: África, Islã, Diáspora Africana e Estudos Anticoloniais. Pesquisa temas voltados com a islamização da África.

Euclides Victorino Silva Afonso é Doutorando do Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura (UFBA). Bolsista da Fundação de Amparo à pesquisa do Estado da Bahia-FAPESB. E-mail: euclidesafonso96@gmail.com

Bruna de Oliveira Nunes é Graduada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo Integrante do Grupo de Pesquisa Oniruúru: África, Islã, diáspora africana e estudos anticoloniais - UFES. E-mail: bbboliveira31@gmail.com

Gabrielle Regina Brasil de Souza é mestranda em Estudos Literários, Pós-graduanda em Ensino de Línguas e Literaturas Hispânicas e Graduada em Letras – Espanhol pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: gabrielle.souza@ufpe.br

Daniel Carneiro Mendes é mestre em Geografia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Pesquisador pelo Laboratório de Agrárias e Estudos Territoriais (LAET) da UVA. E-mail: danielmendes2090@gmail.com

Ellen Alves é doutoranda e Mestre pelo PPGCOM UERJ, bolsista Capes. Participante do grupo de pesquisa POPMID e dos laboratórios Labim e Lunar. Email: @ellen2000.a.l@gmail.com

Victor Souza Jorqueira é mestre em Geografia pela Universidade Federal do Acre (UFAC). Pesquisador do Programa Nacional de Alimentação de Merenda Escolar (PNAE). E-mail: victorjorqueira@gmail.com

Jonathan Machado da Fonseca é um pesquisador do oeste do Recôncavo da Guanabara, Duque de Caxias (RJ). Pedagogo (UERJ-FEBF); Especialista em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação (IFRJ); Mestre em Cultura e Territorialidades (PPCULT-UFF) e Doutorando em Educação, Contextos Contemporâneos e

Demandas Populares (PPGEDUC-UFRRJ). Integrante dos grupos de pesquisa: Afrovisualidades- Política estética da vida negra no Brasil e no Mundo; Giras Fabulosas e CELEC (Coletivo de Estudos sobre Letramentos Contemporâneos) Interesse-me pela política ética e estética da vida negra.

Thaiza Pessanha Medeiros é graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: thaizamedeiros02@gmail.com

Dermeval Marins de Freitas é doutor em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Professor Substituto do Instituto Federal Fluminense – Campus Macaé. E-mail: dermeval.marins@gmail.com

Ellen Alves é ...

Maria Eduarda Abreu Cavalcante é mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: abreuumaduu@gmail.com

Amanda Cunha da Silveira é mestra pelo Programa de Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras - PPGEAFIN. Especialista em Educação Digital - UNEAD/UNEB. Graduada em História pela Universidade Estado da Bahia – UNEB. Integrante do Grupo de Estudos em Cultura, Poder e Memória e Pesquisadora-Bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico -CNPQ E-mail: amandacdasilveira@hotmail.com

Tiago dos Santos Silva é natural da cidade Caruaru -PE, agreste pernambucano, atualmente reside em Bonito -PE. É professor da Rede Estadual de Pernambuco, Graduado em História pela Faculdade de Formação de Professores da Mata Sul, Famasul Palmares -PE. Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci, Mestre em História pela Universidade Católica de Pernambuco UNICAP. Membro do Coité Núcleo Unicap de Estudos Oitocentista, vice -presidente do Instituto Histórico, Geográfico e Cultural do Bonito- IHGCBO. Têm em interesse em festas, escravidão, diversão da população escravizada no século XIX, bem como a atuação da lei 10.639/03 nas escolas e aulas.

Mauricio Soares do Vale é doutor em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF). Mestre em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pós-graduado em Engenharia de Segurança do Trabalho pela Universidade Federal Fluminense (UFF), em Engenharia de Petróleo e Gás Natural pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e em Práticas Pedagógicas pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (Ifes). Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT) no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (Ifes). E-mail: mauriciodovale@gmail.com

Laís Cristina Neiva de Sousa é mestra em Estudos de Tolerância e Paz Mundial pela Universidad Católica San Antonio de Murcia. Consultora Jurídica. Pesquisadora do Grupo de Estudos em Direito

e Assuntos Internacionais, Universidade Federal do Ceará. E-mail: laiscristinaneivadesousa@gmail.com

Douglas Santana Ribeiro é graduado em Biblioteconomia e Graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). E-mail: dsribeiro.archivo@gmail.com

Andre Luis de Souza Prado Martins é graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).. E-mail: andre.s.martins@edu.ufes.br

Salma dos Reis Pedro é assistente Social de formação; Pós-graduanda em Gestão em Desenvolvimento Regional pelo Instituto Federal do Amapá; Pós-graduanda em Docência e Gestão para Educação das Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola pela Universidade Federal de São Carlos; Extensionista em Direito, Lutas Sociais e Trabalho Profissional pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Assessora Especialista no Governo do Estado do Rio de Janeiro, vinculada à Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos. E-mail: contatosalmareis@gmail.com

Onildo de Souza Moraes é mestre em Ciências das Religiões Faculdade Unida de Vitória (FUV). Técnico Pedagógico e de Formação da Coordenação de Estudos Africanos, Afro-brasileiros e Indígenas na Secretaria Municipal de Educação de Vila Velha (SEMED-VV). E-mail: onildo.moraes@educador.edu.es.gov.br

Fáeton Costa Malavoloneke é mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal

de Campina Grande (PPGH - UFCG). Professor Substituto de História da África, Instituto Superior Politécnico Sol Nascente (ISPSN) - Angola, instituição pela qual é Graduado em História e Didática. E-mail: faetonkangupe@gmail.com

Palloma Gomes de Oliveira é mestranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na linha de Mundo Atlântico. Integrante do MATAMBA - Grupo de Estudos e Pesquisas em História da África Atlântica e da Diáspora Africana/UFPE/CNPq. E-mail: palloma.gomes@ufpe.br

Leonardo de Souza Rezende é pós-graduando da Especialização em Ensino de Histórias e Culturas Africanas e Afro-brasileiras do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ). Bacharel em Produção Cultural pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: rzd.leonardo@gmail.com

Ana Victoria Leite Rocha é mestranda no Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS/UFC) bolsista cnpq, licenciada em História pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Foi bolsista do Programa Residência Pedagógica (2023-2024), atuando sob supervisão da Prof. Dra. Pamela Michelet, e desenvolveu pesquisa de Iniciação Científica (IC/UFPI) orientada pela Prof. Dra. Cláudia Fontineles, com enfoque no trabalho doméstico nas mídias brasileiras. O estudo analisou discursos antes, durante e após a PEC das Domésticas (2013), explorando as representações das trabalhadoras a partir de recortes de raça, gênero e classe. Seus interesses de pesquisa incluem: mundos do trabalho (com ênfase no trabalho doméstico), relações étnico-raciais, análise

de discurso e estudos
decoloniais.anavictoriarocha152@ufpi.edu.br

Laura Finesso Chalegre é graduanda em História (Licenciatura) pela Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH - UNIFESP). E-mail: laurachalegre@hotmail.com

Maria Eduarda do Nascimento Lousada é graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Pesquisadora de Iniciação Científica (PIIC), pelo Laboratório de Estudos em História do Tempo Presente (Labtempo-Ufes). E-mail: dudalousada2018@gmail.com

Thaís Adriana de Oliveira é graduada e mestranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na linha Mundo Atlântico, também é integrante do Matamba: Grupo de Estudos e Pesquisas em História da África Atlântica e da Diáspora Africana (UFPE/CNPq). E-mail: thais.adrianao@ufpe.br

José Mateus Catotala é docente Assistente Estagiário de História Contemporânea, colocado no Departamento de Humanidades do Instituto Superior de Ciências de Educação do Huambo, Angola (ISCED-Huambo). Mestre em Ensino da História da África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla (ISCED-Huíla). E-mail: catotala947@gmail.com

Daniel Andrade de Sá é graduado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Trabalha de forma terceirizada na área

de visitação do Museu Solar Monjardim. E-mail:
daniel.andrade.desa@gmail.com

Débora Vitória da Silva Matos   mestranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), na linha de Mundo Atlântico. É integrante do Matamba: Grupo de Estudos e Pesquisas em História da África Atlântica e da Diáspora Africana (UFPE/CNPq). E-mail: debora.vsmatos@ufpe.br



encruzilhadas do mundo atlântico

Este livro é o fruto do evento “As Encruzilhadas do Mundo Atlântico – África, Islã e Territórios Afro-diaspóricos: navegando nos saberes e fazeres transatlânticos”, realizado na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) entre os dias 28 e 30 de julho de 2025. Além disso, ele representa um importante pilar de lançamento do Grupo de pesquisas Oniruuru: África, Islã, diáspora africana e estudos anticoloniais. Que seja o primeiro passo de uma caminhada longa e frutífera

