

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
CURSO DE HISTÓRIA

**Batuques de negros forros em Porto Alegre:  
Um estudo sobre as práticas religiosas de origem africana  
na década de 1850**

Glauco Marcelo Aguilar Dias

Trabalho de Conclusão

Orientador  
Professor Fábio Kuhn

Porto Alegre  
2008

## *SUMÁRIO*

<b>Introdução</b> .....	<b>2</b>
<b>Cap. 1 – Negros forros e o território urbano</b> .....	<b>13</b>
<b>Cap. 2 – Negociação como fator de resistência</b> .....	<b>21</b>
<b>2.1 – A conquista das alforrias</b> .....	<b>21</b>
<b>2.2 – Designação e Classificação</b> .....	<b>26</b>
<b>2.3 – Batuques, candombes e danças de negros</b> .....	<b>30</b>
<b>Cap. 3 – As posturas municipais e a polícia</b> .....	<b>50</b>
<b>Conclusão</b> .....	<b>62</b>
<b>Fontes</b> .....	<b>64</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>65</b>

## Introdução

Iniciei este trabalho com a idéia de buscar o início da *religiosidade de negros africanos*<sup>1</sup> e tentar chegar a uma idéia da origem destas práticas religiosas africanas em Porto Alegre<sup>2</sup>, mais especificamente. No entanto, no transcorrer da pesquisa e das leituras, logo de início pude perceber que esta tarefa seria muito difícil e que demandaria maior aprofundamento.

Embora exista um conjunto bastante grande de fontes para pesquisa, a mesma é dificultada, paradoxalmente, pela quase inexistência daquelas que se referem ao assunto. João José Reis nos esclarece que estes estudos enfrentam um grande problema, que é o da escassez e o da natureza das fontes. Afirma que a "clandestinidade a que as práticas religiosas africanas foram empurradas e a própria natureza secreta de muitos de seus rituais reduziu a sua visibilidade e, portanto, o seu registro sob, digamos, condições normais"<sup>3</sup>. Isto nos remete a um ensinamento de Paul Veyne de que toda construção histórica é limitada e incompleta; há lacunas e "... o mais curioso é que as lacunas da história fecham-se espontaneamente a nossos olhos e que só as discernimos com esforço, tanto são vagas as nossas idéias sobre o que devemos, *a priori*, esperar encontrar na história..."<sup>4</sup>. Leva-nos também a escolha - ainda que seja muito ambiciosa

---

<sup>1</sup> Utilizarei esta expressão para não cair em anacronismo uma vez que não tenho a menor idéia de como era denominada a prática religiosa dos negros africanos, exceto por palavras variadas e por vezes ambíguas como "divertimentos", "batuques", "zungús", "candombes", expressas nas fontes do período estudado.

<sup>2</sup> ORO, Ari. "Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente". *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 2, 2002, p. 349. Segundo Oro, o batuque teria chegado à Porto Alegre na segunda metade do século XIX, muito provavelmente pela migração de escravos e ex-escravos oriundos da região de Pelotas e Rio Grande. Entretanto, estudos historiográficos recentes atestam a presença de negros escravos e forros em outras regiões do Rio Grande de São Pedro do Sul, em particular, na região de Porto Alegre, Aldeia dos Anjos (atual cidade de Gravataí) e Viamão já desde o século XVIII. Ver KÜHN Fábio, "Gente da fronteira: sociedade e família no sul da América portuguesa - Século XVIII". In: GRIJÓ, Luiz Alberto et. al. (orgs) *Capítulos de História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004 e ALADRÉN, Gabriel. "Libertos no Rio Grande de São Pedro do Sul: considerações sobre os padrões de alforria em Porto Alegre, Aldeia dos Anjos e Viamão (1800-1835)". In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes (org.). *Sobre espelhos distorcidos: exemplos de pesquisa em História Moderna (sec. XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: 7 letras, no prelo. apud ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: Alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Niterói: UFF (Dissertação de Mestrado), 2008.

<sup>3</sup> REIS, João José. "Magia Jeje na Bahia: A invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*. ANPUH/Marco Zero. São Paulo. v. 8 n.16, mar./ago.1988, p. 57-81.

<sup>4</sup> VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Foucault revoluciona a história. Brasília: Ed. UnB. 1998. p. 11-20.

em se tratando de um primeiro estudo histórico - de um método de análise interpretativo das fontes "centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores"<sup>5</sup> de indícios e traços que nos auxiliem nessa construção. Tentar encontrar "os detalhes secundários, as particularidades insignificantes", "penetrar em coisas concretas e ocultas através de elementos pouco notados ou despercebidos, dos detritos ou "refugos" de nossa observação".<sup>6</sup> Segundo Carlo Ginzburg, este é um método que se baseia no patrimônio cognoscitivo do homem, desde seus primórdios, e que foi resgatado através da análise crítica da arte pelo "método morelliano" ou método indiciário, mas que pode ser utilizado também em outros campos, inclusive no da história, pela análise criteriosa das fontes, de modo a decifrá-las.<sup>7</sup> A tentativa é de tentar realizar uma abordagem de maior aproximação possível dos agentes históricos estudados através de uma leitura dos seus comportamentos - expressos na escrita/fala de ambos e que pode traduzir uma leitura que cada qual faz do outro, como também de si mesmos.

As práticas culturais religiosas dos negros africanos no Brasil estavam inseridas dentro de uma nova realidade cultural e social que lhes era inicialmente estranha e obviamente, estes mesmos negros, escravos, livres ou libertos, pertenciam a um estrato social entre as classes pobres ou subalternas. A sua inserção e manifestação social, portanto, estavam subordinadas à sociedade escravista dominante. E, considerando que estes mesmos negros, na sua quase totalidade, viviam à margem da cultura escrita e, devido a isso, muito de suas culturas nos foram repassadas via tradições orais, ritos e mitos, manter-se-á sempre uma dúvida quanto à releitura de seu passado mais remoto. Mas, talvez, "seja preferível o risco da ousadia da dúvida do que a dívida de não arriscar".<sup>8</sup>

Ginzburg coloca que a *cultura* das classes subalternas - no caso refere-se aos camponeses do século XVI - muitas vezes se torna inacessível para os historiadores em razão da escassez das fontes escritas e as que existem, em geral, estão ligadas à cultura

---

<sup>5</sup> GINZBURG, Carlo. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário". in *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

<sup>6</sup> FREUD, Sigmund, *Il Mosè di Michelangelo*, Turim, 1976, pp. 36-37 apud GINZBURG, C. 1989, op. cit. p. 147.

<sup>7</sup> GINZBURG, op. cit. 1989, p. 177-178.

<sup>8</sup> REIS, op. cit. 1988, p. 59.

das classes dominantes.<sup>9</sup> Isto significa que suas idéias, suas crenças, suas esperanças e seus desejos chegam até nós apenas através de filtros e intermediários e que os subalternos estariam condenados ao "silêncio" reintegráveis apenas sob o signo do "número e do anonimato". Entretanto, seria possível uma releitura dentro do que chamou de "circularidade", ou seja, influxo recíproco entre a cultura dominante e subalterna. Os traços culturais movem-se por entre os grupos, camadas ou classes sociais, permitindo re-elaborações contínuas. Pela comunicação e pela linguagem seria possível supor a existência de elementos, rastros que convergem e que podem nos reconduzir a uma cultura comum de determinados grupos, seja pela frequência estatística, seja pelas possibilidades latentes, ainda que numa documentação fragmentária e deformada. Os rastros são deixados pelo discurso do imaginário na escrita e pelas marcas do processo em que o escrevente se situa.<sup>10</sup>

As fontes de que me utilizo para realizar esta tarefa são “licenças” ou *requerimentos à polícia* para a realização de festejos, “candombes” ou divertimentos de negros forros "ao modo de suas nações”, encontradas no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRG), e as *posturas municipais* do período e também algumas atas da Câmara Municipal, pesquisadas no Arquivo Histórico de Porto Alegre Moyses Vellinho (AHPAMV).<sup>11</sup> Na historiografia pude verificar que alguns historiadores chegaram a encontrar nas fontes elementos que pudessem ser utilizados para esse intento e, desde então, tenho procurado encontrar algumas respostas, utilizando-me do raciocínio feito por eles sobre *as relações dos negros* com a sociedade branca escravista e que denotavam *resistência e negociação*, a despeito do controle social característico e da disciplinarização estabelecida nos códigos de posturas municipais aliado à ação efetiva das *autoridades policiais*.

Minha intenção é identificar nessas relações provável *negociação* entre esses

---

<sup>9</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Betânia Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 15-34.

<sup>10</sup> CORRÊA, Manuel Luiz Gonçalves. “O paradigma indiciário na apreensão do modo heterogêneo de constituição da escrita”. *Revista Estudos Linguísticos* do Grupo de Estudos Linguísticos de São José do Rio Preto/SP: Unesp. 1998. p. 72-74.

<sup>11</sup> Para melhor facilitar a redação e a leitura, a partir de agora utilizarei apenas as siglas referentes a estes institutos de pesquisa: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRG), Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERES) e Arquivo Histórico de Porto Alegre Moyses Vellinho (AHPAMV).

agentes sociais; entender como se davam essas relações e a maneira sutil utilizada para obtenção dessas “licenças” pela superação, na prática, da proibição existente no ordenamento das posturas municipais, bem como, identificar nelas elementos de *resistência cultural* e de flexibilização policial. Também, procurar indícios prováveis de práticas de cunho religioso identificáveis com a ancestralidade africana, como também, identificar a constituição desses grupos de negros forros, como se situavam e/ou ocupavam o espaço físico da cidade e como eram vistos pelas autoridades municipais. Em se tratando de negros forros, tentarei encontrar as formas como se davam essas alforrias procurando a suas origens. Para tanto, devido ao pouco tempo para a pesquisa, utilizei-me dos trabalhos de Paulo Roberto Staudt Moreira<sup>12</sup> e de Gabriel Aladrén<sup>13</sup>, muito embora ambos tenham trabalhado períodos fora do marco temporal deste estudo. Para me aproximar do meu período, pesquisei algumas cartas de alforria - ainda que insuficientemente - entre 1842 a 1848 no Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERs), procurando relacionar com os dados e considerações destes autores e de outros no que se refere à busca dos elementos necessários a este trabalho.

A abordagem deste estudo, portanto, estará permeada pela tentativa de identificação das *práticas religiosas de negros africanos na cidade de Porto Alegre na década de 1850*, mais especificamente daquelas ligadas à herança africana. Achylles Porto Alegre, jornalista e cronista do final do século XIX e início do século XX, em suas reminiscências, no que se refere a esse assunto, já nos colocava algumas características importantes sobre essas práticas, exatamente os elementos que me chamaram atenção e que me instigaram à escolha do assunto. Porto Alegre fala da segunda década do século XX, lembrando costumes dos negros urbanos da capital, provavelmente libertos, na segunda metade do século anterior, período em que ele, ainda garoto, iniciava a trilhar seus passos literários e como jornalista.

O batuque tinha alguma coisa da dança dos nossos selvagens e tinha tanto de diversão como de cerimônia religiosa ou fúnebre.

Havia pontos da cidade onde aos domingos, o “batuque” era infalível. O beco

---

<sup>12</sup> MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano - Porto Alegre (1858-1888)*. Porto Alegre: EST Edições, 2003; e MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Faces da Liberdade, Máscaras do Cativo: experiências de liberdade e escravidão percebidas através das cartas de alforria - Porto Alegre (1858-1888)*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1996.

<sup>13</sup> ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: Alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Niterói: UFF (Dissertação de Mestrado), 2008.

do Poço, o do Jacques e a rua da Floresta eram sítios de eleição para o “batuque”. [. . .] já de longe se ouvia a melopéia monótona do canto africano e o som cavo de seu originalíssimo tambor. [. . .]

Todavia, [. . .] o “batuque” sempre prosseguia pelo dia e pela noite adentro, Não havia, porém algazarra. [. . .] em geral as casas onde eles se realizavam não eram assoalhadas, o arrastar pesado de muitos pés no chão não atordoavam a vizinhança.

Havia também os “batuques” ao ar livre.

Um dos mais populares era o do Campo do Bom Fim, em frente a capelinha então em construção.

Cada domingo que Deus dava era certo um batuque ali, [. . .] <sup>14</sup>

Esta afirmação de que o *batuque* tinha alguma coisa de cerimônia religiosa, que era realizado sem algazarra, principalmente aos domingos, em alguns pontos da cidade<sup>15</sup>, privados e públicos, em especial o mais popular, no Campo do Bom Fim<sup>16</sup>, o que, podemos arriscar, demonstra certa territorialidade, nos remete à idéia de que os negros daquele período, lembrados por Porto Alegre, praticavam freqüentemente os seus batuques, aqui interpretados, pelas memórias do cronista, ambigüamente como divertimento e cerimônia. Podemos supor que os referidos batuques de Porto Alegre eram muito provavelmente permitidos pelas autoridades municipais e essa suposição descortina o outro agente deste trabalho: as autoridades policiais.

O *batuque*, a que Porto Alegre se reporta como “diversão” ou “cerimônia religiosa”, estava proibido<sup>17</sup> neste período pelo código de posturas municipais e precisava de autorização policial para que acontecesse.<sup>18</sup> É possível supor, ainda que não diretamente, que havia entre esses grupos de negros e as autoridades policiais, relações de tensão e distensão e que resultavam na realização de seus festejos, ainda que sob

---

<sup>14</sup> PORTO ALEGRE, Achylles. *Jardim de Saudades*. Porto Alegre: UE/Porto Alegre/Officinas Graficas Wiedemann & Cia, 1921. pp. 160-163. (grifos do autor).

<sup>15</sup> Atualmente as ruas citadas por Porto Alegre nesta passagem são, pela ordem, parte da Jerônimo Coelho, 24 de Maio e avenida Cristóvão Colombo. MÜLLER, Liane Susan. “*As contas do meu rosário são balas de artilharia*”. *Irmandade, jornal e associações negras em Porto Alegre – 1889 a 1920*. Porto Alegre: PUCRS, 1999. Anexo 3. p. 207-209. Sistematização da denominação antiga das ruas da capital por Liane Müller em seu trabalho de mestrado na PUC/RS.

<sup>16</sup> PORTO ALEGRE, Achylles. *História popular de Porto Alegre*. Porto Alegre: UE/Porto Alegre, 1994, p. 116. É o atual Parque Farroupilha compreendendo também ao que é hoje o Campus Central da UFRGS e o Instituto de Educação, além de boa parte do bairro do Bom Fim a que deu o nome. A área era conhecida como Várzea, por causa de seu terreno alagadiço. A designação de Campos do Bom Fim foi oficializada em 24 de abril de 1870, motivada pela construção da Capela do Bom Fim.

<sup>17</sup> AHPAMV. Código de Posturas aprovado pela Lei Provincial nº 403 de 18 de abril de 1858. Artigo 48. Fundo Câmara Municipal, 1.3.2.1/5 p. 91 e artigo 114. Fundo Câmara Municipal, 1.3.2.1/5 p. 94.

<sup>18</sup> ZANETTI, Valéria. *Calabouço urbano: escravos e libertos em Porto Alegre (1840-1860)*. Passo Fundo: UFP, 2002. p. 196-199.

monitoramento da ordem policial. A despeito das regulamentações da Câmara Municipal e da ação e/ou repressão da polícia, os negros conseguiam desenvolver suas atividades culturais e religiosas.

Já colocamos acima que a *negociação* será um elemento a ser decodificado, assunto este bastante trabalhado pela historiografia recente no trato das relações entre negros e sociedade escravista. João José Reis, no seu estudo sobre a invasão do candomblé de Accu, na Bahia, nos coloca, na análise dos registros sobre esse fato que, para algumas autoridades – era o caso do Juiz de Paz daquela região em 1829 – havia uma associação das práticas religiosas dos negros com a possibilidade de resistência e de revoltas. O referido juiz acreditava que a sua ação repressiva baseava-se na observância da lei imperial e na possibilidade da quebra da ordem. Mas a negociação destes negros diretamente com a autoridade principal da Província, o Governador, a quem recorreram por ofício, frustrou a ação policial. Embora esse fato refira-se à Bahia da primeira metade do século XIX, ele tem elementos que denotam uma divergência e flexibilização das autoridades bem como uma artilosa intervenção daqueles negros na utilização dos mecanismos do sistema. O referido festejo invadido na comunidade de Accu realizava-se já há três dias, o que significava que muito provavelmente teriam conseguido licença para tal e só mesmo devido ao barulho, já após esses longos três dias, passou a ser reprimido com violência talvez pela denúncia de quem passou a se incomodar com o barulho.<sup>19</sup>

Marco Antônio de Mello, embora tenha seu estudo voltado à cidade de Pelotas, também nos coloca que as práticas e manifestações culturais dos negros se deram num quadro de expressão de resistência *cultural própria*, com papel ativo e decisivo no fazer-se histórico e na correlação de forças dos atores em questão e no que diz respeito ao *batuque*, embora essa palavra também defina diversas práticas de danças, rituais, festas e musicalidade de instrumentos de percussão, aqui no sul assume o significado mais estreito da religião dos negros africanos. Mello ainda coloca que dentro do quadro de resistências já largamente estudadas pela historiografia (fugas, rebeliões e revoltas, furtos, sabotagens, suicídios, homicídios, como também as festas e a sociabilidade nos botequins, grupos carnavalescos e as confrarias), as vivências religiosas também podem constar entre aquelas caracterizadas pela *negociação* do negro com o senhor e o poder

---

<sup>19</sup> REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 32-63.



público.<sup>20</sup>

Na tentativa de encontrar na linguagem dos pedidos de "licenças" pela superação da proibição dos "batuques, condombes, zungús ou reuniões de pretos" e pela realização de seus costumes religiosos, fazendo valer a sua *cultura* e a manutenção de uma *identidade* comum, é que pretendo encontrar traços de *negociação* destes negros forros nas relações com as autoridades policiais. Letícia Reis fala que, reconstruir a sua *cultura* “nesta terra de branco, através da afirmação de uma autonomia, representava para os negros uma luta por espaço político, nem muito pelo confronto aberto ou nem tanto pela passividade absoluta, mas, sobretudo, pela *negociação*”, uma “vontade maliciosa e dissimulada para chegar, sutilmente, a sua verdadeira intenção e assim, estabelecer sua presença na sociedade”.<sup>21</sup>

John Thornton discute também que a *cultura* é um processo “em constante transformação”, em direta e indireta correlação de coexistência entre seus diversos fatores (língua, estética, filosofia e *religiosidade*, estrutura familiar e social e os sistemas políticos), através das suas dinâmicas internas e também pela interação com outras culturas. No caso que escolhemos para estudar, a religiosidade é também definida por esta dinâmica de mutação, como um processo cultural que requer “um tempo considerável” e sua “mudança é possível pela manipulação das ambigüidades e contradições”. A cultura religiosa, embora seja mutável na sua dinâmica interna e pela interação com as outras culturas, ela, como a linguagem, segundo Thornton, é mais resistente porque “envolvem sistemas complexos de símbolos”.<sup>22</sup> No entanto, segundo

---

<sup>20</sup> MELLO, Marco Antônio Lírio de. *Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos de Pelotas*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 1994. p. 14-27.

<sup>21</sup> REIS, Letícia Vídor de Souza. “Negro em “terra de branco”: a reinvenção da identidade”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Letícia Vídor de Souza. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 34-37.

<sup>22</sup> THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400–1800)*. Tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 281-284. Thornton faz uma abordagem sobre a cultura africana, diferenças, continuidades e transformações em África e, principalmente, que é o que nos interessa, no mundo atlântico. Trabalha com a presença e manifestação cultural de diversos grupos africanos nas Américas, em especial Estados Unidos e Brasil. Situa o debate entre historiadores que defendem a continuidade da cultura africana nas Américas e que sua influência fora importante na formação de uma cultura afro-americana, e os que defendem que a desorganização cultural na escravidão tornara os escravos muito mais dependentes da cultura europeia ou euro-americana. Citando estes debatedores, incluindo antropólogos, Thornton coloca ainda que existiam muitas culturas africanas e que na dispersão comercial de escravos, acabou por agrupar diferentes culturas nas Américas, ao contrário dos imigrantes europeus que foram mais homogêneos durante a colonização. Entretanto, a ausência de uma homogeneidade étnica e cultural levou os escravos a formarem uma nova cultura que possui raízes africanas, baseando-se em denominadores comuns de muitas e variadas culturas da África,

Reis, não se pode inferir com isso que as práticas religiosas dos negros africanos permaneceram imutáveis ao longo do tempo e a não ser por aproximações podemos dizer que,

“... muito provavelmente, o permanente e contínuo na religiosidade africana [...] sejam apenas certas concepções básicas a respeito da relação de e entre as forças humanas e espirituais em face de fenômenos corriqueiros e extraordinários da vida individual ou coletiva, certos procedimentos rituais, o uso de um conjunto de objetos e símbolos [...], um panteão mínimo de divindades próprias de determinadas áreas culturais.”<sup>23</sup>

Segundo Geertz, a *cultura* é como uma teia de significados construídos pelo homem dando sentido a ele e, também é, uma busca por explicações, através do método interpretativo, para uma maior aproximação destes significados.<sup>24</sup> Culturas e variações culturais que possam ser “levadas em conta do que concebidas como capricho ou preconceito”.<sup>25</sup> *Cultura* inserida, construída e transformada dentro do contexto das relações empíricas dos indivíduos, levando em conta o comportamento dos indivíduos e dos grupos sociais que é onde as formas culturais encontram articulação.<sup>26</sup> *Cultura* como um conjunto partilhado de práticas e representações em constante mudança, ocorrendo “atualizações quotidianas [...] numa síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia”.<sup>27</sup>

Enfim, essas questões permearão o conjunto deste trabalho. Na primeira parte, dissertarei sobre estes grupos de negros na cidade de Porto Alegre, em particular, os libertos ou forros, tentando situar o período e o território urbano, bem como sua articulação nesse tempo e espaço. A segunda parte, tentarei chegar a uma provável designação e classificação destes grupos de negros, a conquista de suas alforrias, bem

---

porém criada num contexto no qual os elementos da cultura européia serviram de material de ligação. p. 253-254.

<sup>23</sup> REIS, op. cit. 1988, p. 57-59.

<sup>24</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989. p. 4-9. Não querendo, em poucas linhas, definir com exatidão esse conceito em Geertz, é importante colocar que ele discute criticamente aspectos da interpretação da cultura das posições que tendem a generalizar comportamentos humanos a partir de “universais culturais” e sustenta que a nossa leitura deve estar voltada para o que “realmente” acontece entre os homens, num dado momento e lugar, e extrair dali não representações “formais”, mas significações que são transmitidas historicamente, incorporadas em símbolos, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades. p.30-66.

<sup>25</sup> GEERTZ, op. cit. p. 27.

<sup>26</sup> GEERTZ, op. cit. p. 12.

<sup>27</sup> MARSHALL, Sahlins. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar. 1990: p. 10 apud Moreira, 2001: p. 25.

como identificá-los enquanto grupos de indivíduos. Para isso, procurarei utilizar o debate historiográfico que pude acessar sobre origem e procedência destes escravos africanos.

A designação, a representação e o real se relacionam a partir das experiências sociais dos sujeitos dentro de um contexto histórico no qual se inscrevem as ações dos indivíduos e grupos. Regina Xavier discute que, para além de vermos esse contexto somente a partir de sua capacidade normativa, precisamos entender também "a capacidade dos indivíduos de interagir e de transformar o contexto"<sup>28</sup>. Ou seja, os indivíduos e grupos sociais, pelas suas experiências e relações entre si dentro de um contexto histórico, não só estão inseridos nele, mas o constroem e o reconstruem continuamente e o que precisamos fazer é estabelecer a devida inter-relação entre eles. Nesta segunda parte ainda, analiso as fontes documentais em que certos grupos de negros forros dialogam com as autoridades policiais, tentando encontrar no contato destes negros "bataqueiros" com as normas sociais de então a respeito, relações de dominação e flexibilização, submissão e resistência, bem como, o processo de negociação que se estabelecia.

Na terceira e última parte deste trabalho procurarei tratar das posturas municipais e suas normativas que se relacionam com as práticas dos "bataques". As posturas municipais e a polícia, segundo Beatriz Teixeira Weber<sup>29</sup> em seu trabalho de mestrado, que faz uma análise significativa sobre o regramento da vida urbana, demonstra a preocupação das elites com a preservação da ordem e da segurança pública. Cita ao final do seu trabalho uma crítica da imprensa à polícia a respeito de um conflito entre o Subdelegado do 3º Distrito com um preto quando de uma intimação para fazer cessar um "bataque infernal" que uns negros da Costa praticavam. O referido preto reagiu armando-se dentro da casa. O resultado foi a pronta prisão do mesmo depois de pedido um reforço policial. Na seqüência houve divergência entre o Delegado que, sem explicitar motivos mandou soltar o preto provocando a auto-demissão do Subdelegado.

Esse fato, embora não defina o conteúdo de tal bataque, nos coloca que havia

---

<sup>28</sup> XAVIER, Regina Célia Lima. *Tito de Camargo Andrade: religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista*. Tese de doutorado. Campinas/SP: UNICAMP, 2002. p. 6. Regina Xavier discute (com LEVI, G. "Usos da biografia" Amado e Ferreira (org). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p. 175-176) o papel singular dos indivíduos no fazer e re-fazer histórico.

<sup>29</sup> WEBER, Beatriz Teixeira. *Código de Posturas e regulamentação do convívio social em Porto Alegre no século XIX*. Porto Alegre: UFRGS. 1992. p. 153.

significativas divergências entre as autoridades policiais, bem como, certa rede de influências recíprocas entre determinadas autoridades e certos indivíduos ou grupos da comunidade negra. Essas divergências também estão presentes nas “licenças” de que me ocupo para realizar meu estudo. No entanto, o que me surpreendeu no trabalho de Weber é a afirmação de que não constava no código de posturas nenhuma referência à proibição de batuques de negros em Porto Alegre.

Paulo Roberto Staud Moreira,<sup>30</sup> faz um levantamento da legislação e da ação policial na segunda metade do século XIX colocando que o papel da polícia municipal era o de vigiar e ordenar os espaços públicos da cidade. A guarda municipal fora criada em 1831 e a sua competência, além das funções policiais, era de garantir o cumprimento das posturas municipais. Em 1841, cria-se a figura do Chefe de Polícia, geralmente um juiz de direito ou desembargador, a autoridade policial máxima. Para cada município haveria um Delegado e em cada distrito um Subdelegado. Weber nos coloca que as elites buscaram uma modernização através de um plano de organização e coerção e, a partir daí, montou-se uma rede de fiscais da Câmara e guardas municipais encarregados da execução deste plano. A Câmara ainda cria a figura do Inspetor de Quarteirão nomeada pelo Subdelegado de cada distrito, que fazia a ligação dos fiscais com os guardas municipais. Ainda nos coloca a autora, o que é muito importante, que as infrações ao código de posturas eram consideradas contravenções não se tratando de crime ou delito.<sup>31</sup>

Segundo Cláudia Mauch, em se tratando de segurança pública, o ingrediente “controle” era o elemento comum que permeou todas as fórmulas de intervenção das elites. Essa preocupação do poder público e das elites já vinha desde meados do século XIX, quando da proibição do tráfico de escravos em 1850. Os pobres aumentaram em número e no imaginário das elites o negro aparece como inferior, imoral, perigoso, não civilizado e afeito aos vícios e à vadiagem. As elites brasileiras ao longo do século XIX, sempre viveram com a preocupação da possível insubordinação de libertos e da população pobre em geral. Livres precisavam estar submetidos a um controle

---

<sup>30</sup> MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. “E a rua não é do Rei! Morcegos e populares no início do policiamento urbano em Porto Alegre – século XIX”. In: HAGEN, Acácia Maria Maduro e MOREIRA, Paulo Roberto Staudt (orgs.). *Sobre a rua e outros lugares: reinventando Porto Alegre*. Porto Alegre: CEF, 1995. p. 51-96.

<sup>31</sup> WEBER, op. cit. 1992, p. 83-84

institucional com o objetivo de se manter o mando sobre os *subalternos*. O código de posturas municipais era a legislação necessária para ordenar a vida social das cidades e manter o controle geral da sociedade urbana, em particular daqueles (des)classificados como vadios, pobres, subalternos e perigosos.<sup>32</sup>

Por fim, dentro destas questões levantadas em que situações de conflito demandam ações de diferentes grupos sociais no sentido de estabelecer uma comunicabilidade entre as oposições é que se estabelecem as aproximações e afastamentos. E aqui, também se insere outro elemento conceitual, o da *identidade* que se constrói nesse processo pelos grupos sociais. Na resistência como ação de continuidade das características próprias de suas manifestações culturais, inseridas às condições mais gerais de um contexto maior, e na negociação como fator de comunicabilidade entre esses dois mundos que se diferenciam, que se aproximam e que se legitimam pelo contraste entre culturas é que as identidades se afirmam, a partir de um sentimento de pertencimento, reconhecido e aceito como tal pelo grupo com o qual se opõem num determinado contexto.<sup>33</sup> Identidade, uma construção imaginária que produz coesão social e que se constitui a partir da identificação de uma alteridade.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> MAUCH, Cláudia. *Ordem pública e moralidade: imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC/ANPUHRS, 2004. p. 26-27.

<sup>33</sup> FERNANDES, Mariana Balen. *Ritual do maçambique: religiosidade e atualização da identidade étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela UFRGS (datilografado) Ari Pedro Oro (orient.) Porto Alegre. 2004. p. 14-20.

<sup>34</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 89-91.

## ***1 Negros forros e o território urbano***

Nas primeiras décadas do século XIX houve um considerável aumento do tráfico atlântico de escravos e o Rio Grande do Sul era um de seus principais destinos de redistribuição.<sup>35</sup> Os negros chegados na província, na sua grande maioria oriunda do porto do Rio de Janeiro, tinham sua entrada legal pelo porto de Rio Grande, o que facilitava bastante o controle do tráfico, porém, não se exclui a entrada destes negros por outros pontos do estado, como na barra do rio Tramandaí, quando a partir de 1850 o governo imperial começara efetivamente a reprimir o tráfico negreiro.<sup>36</sup>

Foi em quatro de setembro de 1850, que o Gabinete Imperial promulgava a célebre Lei n. 581, a Lei Eusébio de Queiroz, que proibia definitivamente o tráfico

---

<sup>35</sup> ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: Alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Niterói: UFF (Dissertação de Mestrado), 2008. p. 15.

<sup>36</sup> BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A música no culto dos Orixás*. Porto Alegre: FUMPROARTE/SMC-PMPA, 1998. p. 26.

atlântico de escravos. Consta que após isso, o país entrou numa fase de prosperidade econômica, uma vez que parte dos capitais antes investidos direto no tráfico ilegal de escravos convertia-se agora para a economia formal. A partir daí, uma nova conjuntura de transformações econômicas colocará em decadência o sistema de produção escravista. Com o fim do tráfico houve uma carência de escravos, o aumento de seu preço e o direcionamento de seu contingente para as atividades produtivas mais dinâmicas, isto é, as plantações de café da região centro-sul.<sup>37</sup>

O tráfico de escravos africanos estava sob intensa pressão inglesa, entretanto, por diversas razões, o Brasil foi o que maior resistência opôs à pressão inglesa. A Lei Eusébio de Queiroz não foi a primeira a declarar proibido o tráfico. Em 1831, atendendo a um tratado firmado com a Inglaterra, o governo imperial já promulgara uma lei que declarava que os africanos que entrassem no país a partir de então seriam livres e os contrabandistas deveriam sofrer severas punições. No entanto, a partir de 1837 o tráfico retoma com força e em alguns anos atingia proporções nunca antes vistas, desnudando a ineficácia da lei.<sup>38</sup>

O fim do tráfico atlântico de escravos para o Brasil fazia parte de uma estratégia de Londres para assumir a primazia mercantil no continente africano com o objetivo de manter um maior controle informal da África, como de eliminar a concorrência da mão de obra escrava. Ao pretender esse controle informal por meio de cônsules que protegeriam o comércio, as pessoas e os lucros dos negociantes britânicos, a Grã-Bretanha encaminhou-se para a construção de um grande império africano, e com isso, o ano de 1851 marcará o início da colonização do continente africano pelas potências européias. A França e outros países europeus que tinham interesses no controle de portos e feitorias, a sucederem e o século XIX terminaria com implementação de um violento programa colonizador e de partilha da África, na chamada Conferência Antiescravista, na cidade de Bruxelas.<sup>39</sup>

Entretanto, o tráfico permaneceu constante pelo menos até 1855, o que levou a uma vigilância mais apurada do litoral brasileiro para evitar desembarques. Ainda em 1857, a vigilância se mantinha alimentada por uma rede de informações que indicavam

---

<sup>37</sup> TELES FILHO, Eliardo França. “Eusébio de Queiroz e o Direito: um discurso sobre a Lei n. 581 de 4 de setembro de 1850”. *Revista Jurídica*. Brasília, v. 7, n.76, dez.2005-jan.2006. p.53

<sup>38</sup> TELES FILHO, op. cit. p.52.

<sup>39</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003. p. 64-69.

o trânsito de navios suspeitos ou identificados como notórios traficantes. Paranaguá era mais uma base do tráfico atlântico no sul, por onde desembarcaram muitos africanos. Na década de 1830 este porto mantinha uma estrutura logística para aparelhamento e desembarque de navios que faziam a rota da África, e com cobertura institucional, graças à corrupção dos oficiais da alfândega e das autoridades judiciais e policiais. Muitos dos africanos desembarcados foram emancipados dos navios apreendidos e postos a trabalhar para o governo imperial ou para particulares, pelo período de 14 anos, depois do qual receberiam a definitiva carta de liberdade.<sup>40</sup>

A partir de 1850, o tráfico internacional de escravos foi substituído pelo intermunicipal e interprovincial e, principalmente, pela exportação de escravos para a região cafeeicultora dada a sua demanda e devido ao aumento considerável do preço da mão-de-obra escrava. Dados demográficos sugerem, entretanto, ainda no contexto do tráfico ilegal, até 1850, uma volumosa compra de cativos após a pacificação da província (pós-guerras cisplatinas e a Guerra dos Farrapos), já que a população servil salta de 30.846, em 1846, para 71 911 cativos, em 1858. Embora pouco confiáveis, os dados demográficos da população cativa registra uma queda entre 1814 até o final da Guerra dos Farrapos, elevando-se a partir daí alcançando 25% em 1858 e permanecendo neste patamar até 1862. No entanto, os dados conhecidos de entrada e saída de cativos registram entrada apenas até 1850, a partir daí a província teria apenas exportado escravos. Paradoxalmente, a população escrava manteve um relativo crescimento, no mínimo até 1863.<sup>41</sup>

Com o crescimento populacional da província, este registrou-se naturalmente, em maior grau, nas aglomerações urbanas. As administrações municipais, neste período, apoiavam-se na Câmara de Vereadores constituída pelos chamados "homens bons",<sup>42</sup> isto é, cidadãos proprietários da região. Porto Alegre, na segunda metade do século XIX, constituía-se num importante mercado de consumo para os excedentes agrícolas da colônia alemã do Vale dos Sinos e também num importante porto escoador para a produção próspera desta região. A complexificação da vida urbana expandira-se para

---

<sup>40</sup> MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. "A abolição do tráfico atlântico de escravos e os africanos livres no Paraná". *Catálogo Seletivo de Documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos*. Curitiba: Arquivo Público do Paraná, 2005. p. 3-6

<sup>41</sup> MAESTRI, Mário. *O sobrado e o cativo: A arquitetura urbana erudita no Brasil escravista. O caso gaúcho*. Passo Fundo: UPF. 2001. p. 195-200.

<sup>42</sup> MAESTRI, op. cit. 2001. p. 68-69.



além das áreas limitadas pelos muros da cidade, surgindo os “primeiros arraiais onde se erguiam olarias, moinhos, matadouros, lavanderias, doceiras e negros alforriados que se dedicavam a toda sorte de pequenos serviços”.<sup>43</sup> A área "intramuros" da cidade, pelo Código de Posturas de 1831 estava assim delimitada em seu Capítulo 1:

"[...] pela Rua Travessa, que vai do Caminho Novo aos primeiros moinhos de vento, que são hoje pertencentes a Antonio Martins Barbosa, até o meio da largura da estrada geral imediata; e desta, em linha reta, até a embocadura da rua da Olaria pela frente da chácara do Sargento Mor João Luiz Teixeira, e das mesmas embocaduras em linha reta até o Riacho, seguindo por ele até a sua embocadura.”<sup>44</sup>

Em 1857, a lei 367 dividia a cidade em três bairros. O bairro do Leste dividia-se com o do Oeste pela Rua do Ouvidor, o Largo da Matriz e a rua do Cemitério. O bairro dos Subúrbios dividia-se com o do Leste e Oeste pela rua da Figueira, o beco do Oitavo, calçada em frente ao Batalhão Treze e ruas da Misericórdia e Cordoeiro.<sup>45</sup>

Em 1850, a população somava 12.080 habitantes sendo destes 5.146 escravos (42,6%). Já no final da década, a população contava com 29.723 habitantes com 8.417

---

<sup>43</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.) *Memória de Porto Alegre: espaços e vivências*. Porto Alegre: Ed. Universidade-UFRGS/PMPA, 1991. p. 23.

<sup>44</sup> AHPAMV. 1.8.1. Códigos de Posturas 1828/1891. Posturas Municipais de 1831 da Câmara Municipal da Cidade de Porto Alegre aprovado pelo Conselho Geral da Província (documento impresso em 1847 pela typographia do Comércio da Rua da Praia ). Caminho Novo é a atual Rua Voluntários da Pátria. MÜLLER, op. cit. p. 207. Não sei dizer a que Travessa se refere essa passagem do Código de Posturas, mas acredito que possa ser o Beco do Cordoeiro ou Cordeiro (atual Senhor dos Passos) pela proximidade. ( Mapa de Porto Alegre de 1840 publicado em ZH de 4/12/1986, Encarte Origens do Rio Grande do Sul, p. 5 ). Rua da Olaria era como se chamava na época a atual rua General Lima e Silva. MÜLLER, op. cit. p. 208. É muito provável que até o início da década de 1850 estes limites permanecessem os mesmos, talvez englobando alguns arraiais como o da Baronesa e parte da Cidade Baixa. Tomando as informações dessa fonte, podemos arriscar uma linha imaginária desta descrição dos limítrofes urbanos de Porto Alegre daquela época, com os nomes atuais das ruas. Uma linha que cortaria a "península" do início da rua Senhor dos Passos, na rua Voluntários da Pátria, até o Alto da Misericórdia, na Santa Casa, na Praça Dom Feliciano onde começa a "estrada geral imediata" (Aldeia dos Anjos), atual Avenida Independência.

Dali seguindo em linha reta até o início da rua General Lima e Silva (Rua da Olaria), ou seja, passando, talvez, pelas atuais ruas Professor Annes Dias (Rua da Misericórdia) e André da Rocha (Beco do Oitavo), e em linha reta, provavelmente pela atual rua Coronel Genuíno ( antiga rua da Figueira ) até o seu final, no Riacho Ipiranga e "por ele até a sua embocadura", novamente no "Rio" Guaíba, onde hoje se situa o Centro Administrativo do Governo Estadual.

<sup>45</sup> AHR. Relatório do presidente da Província Jerônimo Francisco Coelho, em 15 de dezembro de 1856. A. 7.02. Cx 96. apud. Zanetti. op. cit. p. 61, na referência a divisão dos bairros. As ruas citadas neste parágrafo são, respectivamente, as atuais Ruas General Câmara, Espírito Santo, Coronel Genuíno, André da Rocha, Professor Annes Dias e a Senhor dos Passos. MÜLLER, op. cit. p. 207-208.

escravos (28,3%), em 1859.<sup>46</sup>

O espaço urbano em crescimento representava um grande atrativo tanto para trabalhadores livres pobres e libertos, como para escravos e contratados fugidos. Sua população eram na maioria pobres, em geral descendentes de africanos e de nativos. Livres e libertos trabalhavam, lado a lado com os cativos e estabeleciam variadas relações interpessoais e lutando para abrir espaços de expressão econômica, social, cultural, religiosa e de lazer, realizando seus batuques como espaço de vivências, entre outros.<sup>47</sup>

Neste contexto, os negros se concentraram entre as populações pobres. Inicialmente sem residência fixa e morando em cortiços ou malocas, estas populações negras migraram para regiões próximas à área central fazendo delas seus territórios de vida.<sup>48</sup> A Cidade Baixa,<sup>49</sup> constituiu-se em um destes territórios negros, conhecida pejorativamente como “emboscada”, refúgio de escravos fugidos, onde habitava “gente de menor importância”. Mas, com o crescimento da zona urbana, pelo adensamento da população e pelos interesses imobiliários, parte dessa região foi incorporada ao perímetro urbano da cidade e o território negro passaria a ser arrastado para próximo do Riacho, no local chamado Arraial da Baronesa, território preferencial de ocupação por negros libertos, logo re-denominado de Areal da Baronesa devido ao seu terreno arenoso. A expulsão destas populações significou uma ação deliberada de varredura dos pobres da zona central da cidade.<sup>50</sup> A Cidade Baixa ligava-se aos *Campos da Várzea* e tinha seus lugares mal-afamados como a rua do Imperador e a rua da Margem.<sup>51</sup> Além disso, regiões inteiras eram consideradas perigosas como foi o caso do Areal da Baronesa e, mais ao final do século, a Colônia Africana. Esses lugares além de serem

---

<sup>46</sup> MAESTRI, op. cit. 2001. p. 69. Tabela de evolução da população de Porto Alegre entre 1780-1900. Dados extraídos, pelo autor, dos Censos do RS. 1803-1950, Porto Alegre: FEE, 1986.

<sup>47</sup> MAESTRI, op. cit. 2001. p. 165-166.

<sup>48</sup> PESAVENTO. op. cit. 1991: p.23, 24.

<sup>49</sup> A Cidade Baixa, em meados do século XIX foi a designação utilizada para toda a região situada ao sul da Rua Duque de Caxias. A idéia de ocupação negra da região remonta do início do século XIX e em razão disso esse território guarda uma identidade cultural étnica dos negros da capital. (Observatório de Porto Alegre/Procempa - [www.observapoa.palegre.com.br](http://www.observapoa.palegre.com.br)).

<sup>50</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Os excluídos da cidade”. In: SEFFNER, Fernando ( org. ) *Presença negra no Rio Grande do Sul*. Cadernos Porto&Vírgula, n.11. Porto Alegre: UE/Porto Alegre, 1995. p. 81-84.

pobres eram estigmatizados por serem bairros predominantemente habitados por negros, o que os tornava potencialmente mais perigosos.<sup>52</sup>

Portanto, a história dos negros urbanos também se mistura com a dos pobres como um todo, com os quais se relacionavam. Igualmente outros indivíduos não-negros compartilhavam com negros livres, libertos ou escravos o cenário urbano. A população negra era representada entre os nacionais (crioulos) e estrangeiros (africanos), podendo estes serem também livres ou libertos. Esses populares vivendo em extrema proximidade, exercendo ocupações mal remuneradas e ocasionais e habitando regiões consideradas perigosas, na tênue fronteira entre a legalidade e a ilegalidade, passam a ser considerados como "classes perigosas".<sup>53</sup>

O conceito de "classes perigosas", segundo Chalhoub, teria surgido na primeira metade do século XIX, na Inglaterra, para designar grupos sociais situados à margem da sociedade, ou seja, indivíduos que já haviam abertamente escolhido uma estratégia de sobrevivência à margem da lei. No Brasil, este debate pautou-se na segunda metade do mesmo século, na tentativa de reorganização da sociedade de maneira a se proteger destes perigosos indivíduos. Utilizando um célebre criminalista francês, Frégier, tentaram aproximar o conceito de "classes perigosas" do que eles chamavam de "pobres viciosos". Esta definição, no entanto, abria para o entendimento de que poderiam haver pobres "bons", honestos e trabalhadores. Ao contrário disso, esses dois termos, "pobres" e "viciosos", passaram a ser utilizados como sinônimos. Para as elites, no bom cidadão, honesto e trabalhador a maior virtude seria o hábito da poupança e, sem essa grande virtude, graçaria o vício. Não podendo poupar, logo, pela lógica desse raciocínio, os pobres carregariam vícios que os tornariam malfeitores, que por sua vez os tornariam, então, perigosos. Portanto, ser pobre era, por definição, ser perigoso. Os pobres, na sua

---

<sup>51</sup> Respectivamente as atuais ruas da República e João Alfredo. MÜLLER, op. cit. p. 208.

<sup>52</sup> MAUCH, Cláudia. "Saneamento moral em Porto Alegre na década de 1890". In: MAUCH, Cláudia (org.) *Porto Alegre na virada do século XIX: cultura e sociedade*. Porto Alegre/Canoas/São Leopoldo: Ed.Universidade/UFRGS/Ed. Ulbra/Ed. Unisinos, 1994, p. 10; e MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Entre o deboche e a rapina: os cenários sociais da criminalidade popular em Porto Alegre (1868-1888)*. (Dissertação de Mestrado) Porto Alegre: UFRGS, 1993, p. 203. Sobre a "Colônia Africana" ler também KERSTING, Eduardo Henrique de Oliveira. *Negros e a modernidade urbana em Porto Alegre: A Colônia Africana – 1890 a 1920*. (Dissertação de mestrado). Porto Alegre: UFRGS, 1998.

<sup>53</sup> MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano - Porto Alegre (1858-1888)*. Porto Alegre: EST Edições, 2003. p. 74-75.

grande maioria negros, agora eram alvos da suspeição de perigo à sociedade. Os libertos e forros, agora distantes do controle senhorial, sujeitos à toda ordem de vícios, passariam a ser alvos preferenciais desta suspeição.<sup>54</sup>

Os negros forros urbanos se ocupavam no comércio informal dada as dificuldades de se ocuparem noutras frentes uma vez que encontravam concorrência direta do trabalho escravo de ganho que estavam empregados em toda sorte de atividade e tudo estava regulado pela municipalidade em pontos fixos ou circulando pela cidade. Os pontos fixos estipulados pelas posturas municipais de 1858 eram as áreas de mercado, que eram as praças do Paraíso,<sup>55</sup> do Porto dos Ferreiros,<sup>56</sup> do Pelourinho,<sup>57</sup> do Hospital Militar<sup>58</sup> e da Alfândega. A circulação dos vendedores também estava regrado podendo ser nas ruas desde que não parados nas esquinas.<sup>59</sup>

Somente em 1858, os negros libertos começam a aparecer no recenseamento da Província num total de 3%, o que poderia denotar uma difícil conquista da alforria naquele período.<sup>60</sup>

Algumas considerações a respeito de pecúlio para a compra de alforria. Os escravos de ganho eram obrigados a sobreviverem com o que sobrava do magro jornal obtido, liberando o proprietário das despesas e dos cuidados com seu sustento e controle, o que os permitia também viverem com uma relativa "liberdade" antes de conseguirem comprar suas alforrias. Entretanto, sobrava muito pouco ou quase nada para isso. No estudo de Zanetti sobre este assunto com inventários entre as décadas de 1830 a 1860, conclui que a jornada de um dia do escravo de ganho era de \$640 réis ficando estes com apenas \$211 de pecúlio repassando \$428 de seu ganho para seu senhor. Isso somaria no final do mês um pecúlio de 5\$920 réis.<sup>61</sup> Considerando as cartas

---

<sup>54</sup> CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 20-25.

<sup>55</sup> Atual Praça XV de Novembro. MÜLLER, op. cit. p. 208.

<sup>56</sup> Entre o litoral do Guaíba, a atual Rua General Câmara até o atual Mercado Público, segundo ZANETTI, op. cit. p. 68-69; e segundo MÜLLER, op. cit. p. 207, Ferreiros seria um beco e que compreende a atual Rua Uruguai, portanto, a mesma localização geográfica, muito provavelmente as duas autoras referiam-se ao mesmo lugar.

<sup>57</sup> Em frente à Igreja Nossa Senhora das Dores. ZANETTI, op. cit. p. 68-69; e MÜLLER, op. cit. p. 209.

<sup>58</sup> De frente para a atual rua Duque de Caxias. ZANETTI, op. cit. p. 68-69.

<sup>59</sup> ZANETTI, op. cit. p. 68-69.

<sup>60</sup> ZANETTI, op. cit. p. 65-66.

<sup>61</sup> ZANETTI, op. cit. p. 84.

de alforrias que pesquisei no período de 1842 a 1848, numa delas um escravo nagô, de ofício marinho, comprou sua alforria por 900\$000 réis,<sup>62</sup> podemos supor que um escravo de ganho precisaria trabalhar doze anos e meio para poder comprar sua alforria, isso considerando que ignorasse a sua subsistência durante todos esses anos, o que seria impossível, obviamente. Mesmo um escravo de 35 anos, avaliado em 650\$000 réis,<sup>63</sup> necessitaria de não menos de nove anos para juntar todo esse pecúlio. O que corrobora a afirmação de que era muito difícil a conquista da alforria nesse período, principalmente por pagamento. Mesmo assim, embora a dificuldade, estudos recentes sobre alforria por pagamento comprovam que ela era conquistada com maior frequência tanto pelos negros africanos quanto pelos nacionais.<sup>64</sup>

Ganhadores obtinham o direito de viver independentemente, em casebres ou quartinhos alugados - "viver sobre si" autorizado em 1847 pelas posturas municipais desde que com licença expressa da Câmara. O Código de Posturas expressa a decisão do Estado escravista de controlar o cativo que se autonomizava relativamente do senhor, devido às especificidades do mundo urbano. Em Porto Alegre, nos anos 1840-50, as ruas do Arvoredo e do Rosário<sup>65</sup> eram logradouros tradicionalmente habitados pela população negra e pobre, livre e escrava - mascates, artesãos, prostitutas, vendedores, etc. As autoridades viam com maus olhos essa liberdade relativa dos ganhadores urbanos, em especial convivendo com livres pobres e libertos. Devido ao pequeno retorno dos ganhos ou mesmo o pouco ganho, temia-se que fossem induzidos à criminalidade para pagar seus amos e se sustentar. Ganhadores freqüentemente lançavam mão à prostituição e ao roubo para obterem ou completarem seu ganho. Além disso, temia-se que os humildes quartinhos servis se transformassem em sedes de conspirações ou de atos ilícitos.<sup>66</sup>

Os escravos de aluguel também eram alugados a terceiros, por tempo limitado, e

---

<sup>62</sup> APERS. Livro 12 Registros Diversos do 1º Tabelionato de Registros da Capital. Registro de Carta de Liberdade. 1845. p. 95v.

<sup>63</sup> APERS. Livro 12. 1845. p. 123v.

<sup>64</sup> ALADRÉN, op. cit. p. 55-59. Os africanos neste trabalho de Aladrén compunham 54% da alforrias pagas o que o fez concluir que a liberdade era possível a estes muito mais nessa modalidade, na medida que conseguissem acumular pecúlio. As pagas por terceiros era predomínio de "crioulos" talvez pela maior inter-relação que podiam ter entre familiares e associações. O negro africano, segundo se pode inferir, tinham muito mais acesso à alforria se a comprassem diretamente ao seu senhor.

<sup>65</sup> Atuais ruas Coronel Fernando Machado e Vigário José Inácio. MÜLLER, op. cit. p. 206 e 209.

<sup>66</sup> MAESTRI, op. cit. 2001. p. 160-161.

durante esse período também não representavam, ao seu senhor, despesa com saúde, vestimenta e alimentação, que corria por conta do contratante. Os libertos também alugavam seus serviços, com ou sem especialidade, nas diversas oficinas da cidade.<sup>67</sup> Os negros, escravos, de ganho ou de aluguel ou libertos, empregavam-se nas mais variadas ocupações urbanas. Aguadeiros, pintores, estivadores, carregadores, sapateiros, vendedores, remadores, tabuleiros, etc.<sup>68</sup>

A seguir, no próximo capítulo, faremos um balanço sobre a conquista das alforrias segundo a historiografia já citada, muito embora não seja esse o foco de meu estudo. Apenas para tentar identificar o universo de negros forros, e logo mais, tentar identificar sua possível origem e designação. Ao final, realizar uma análise das relações destes negros forros e as autoridades municipais e policiais através dos requerimentos à polícia identificados nas fontes.

## ***2 Negociação como fator de resistência***

### **2.1 A conquista das alforrias**

---

<sup>67</sup> ZANETTI, op. cit. p. 87.

<sup>68</sup> MAESTRI, Mário. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993. p. 43.

As cartas de alforrias, na sua maioria, apresentam dados das justificativas que o senhor fazia para a sua concessão, seja pelos bons serviços, amor de criação ou por serem filhos de escravas e muitos deles por serem dos próprios senhores. Raramente as origens dos recursos aparecem claramente nas alforrias. Moreira na sua pesquisa coloca formas tais como esmolas, subscrições voluntárias, capitais de inventários, recursos obtidos da solidariedade da família, das irmandades e confrarias, sorteios e loterias, negociações de contratos de serviços com terceiros em troca de adiantamentos, trabalho de ganho, etc, também de familiares, geralmente, de pais, mães, esposos ou amásios. Outros recursos contam em testamentos pesquisados pelo autor como legados de parte do valor em que estava avaliado o escravo. Portanto, as alforrias eram transações que envolviam transferência de propriedade, registradas em Cartório pelas partes envolvidas e comprovadas por testemunhas. Os senhores as concediam de forma seletiva, como um instrumento de exploração daqueles que tinham de pagar por sua liberdade, bem como de obrigar a anos de serviço obediente, no caso das condicionais.<sup>69</sup>

Algo que vemos repetidamente nas alforrias são as razões sentimentais dadas pelos senhores que tornariam o liberto dependente por gratidão, quando na verdade se tratava de um contrato comercial.<sup>70</sup> Dona Clara Maria de Oliveira forra sua escrava, a parda Clara, de 24 anos, "pelo amor que lhe tenho de criação e mesmo por ser minha afilhada de batismo, avaliada em oitocentos mil réis, dos quais recebi a quantia de quatrocentos mil réis".<sup>71</sup> É provável sim que haviam laços sentimentais e que fossem fortes uma vez que se tratava de uma afilhada de batismo. Não vamos crer que houvera sempre hipocrisia da parte da classe senhorial no que se refere a declarar seus sentimentos à escravos ou ex-escravos em registros públicos. Mas, convenhamos que se tratasse, também, de um negócio, cujo valor da parda Clara ficava em 50%. É bem provável que esta forra teria continuado próxima a sua ex-ama, ainda que liberta. Este exemplo pode servir para colocar a idéia equivocada de uma relação unicamente paternalista,<sup>72</sup> mas que na realidade também é resultado de uma retribuição em dinheiro

---

<sup>69</sup> MOREIRA, op. cit. p. 1996. p. 13-20 e MOREIRA, op. cit. 2003. p. 186-187.

<sup>70</sup> MOREIRA, op. cit. p. 1996. p. 23.

<sup>71</sup> APERS - Livro 12. Registros Diversos do 1º Tabelionato de Registros da Capital. Registro de Carta de Liberdade - 1844. p. 51v.

<sup>72</sup> ALADRÉN. op. cit. 2008. p. 17-19. Questionando a idéia de benevolência do senhor, Aladrén afirma que as alforrias cumpriam, em momentos diversos, ora uma função estrutural de reprodução das

e de um capital humano acumulado pela escrava que, muito possivelmente poderia ter entrado na negociação da liberdade.

Lara coloca que a escravidão no Brasil foi, ao mesmo tempo, uma relação de classes, uma subordinação racial e uma relação social paternalista. Ainda que o paternalismo seja utilizado para dominar, a discussão sobre termos e conceitos não deve descartar a análise concreta das relações sociais e dos confrontos e solidariedades vividos e experimentados pelos agentes destas relações.<sup>73</sup> A resposta contra a dominação essencialmente violenta não era, também, necessariamente violenta. A autora defende a idéia de que o discurso que enfatiza unicamente a violência da dominação e que enfatiza a resistência escrava apenas quando ela rompe a relação de dominação acaba por negar a estes cativos sua condição de agentes históricos.<sup>74</sup> Os negros agiam conscientemente com objetivo de influenciar no seu destino e, se possível, subverter os arranjos de sua própria dominação.<sup>75</sup>

Outras cartas citadas por Moreira apresentam além do negócio em si - compra e venda - aspectos que valorizam o tempo de trabalho do tal escravo, sua lealdade, zelo, respeito e bons serviços. É provável que essas características também fossem valoradas pelo escravo no momento da negociação, pelo que, se não, talvez, não fosse necessário transcrevê-las. Além da proximidade com o senhor, na relação paternalista, ele contava também com a retribuição por serviços prestados.<sup>76</sup>

As alforrias trabalhadas por Moreira no final da década de 1850 e início da de

---

relações sociais escravistas e ora uma conquista escrava, à revelia ou à margem dos interesses senhoriais. O paternalismo seria, segundo a interpretação de Aladrén, um instrumento de controle social e, por outro lado, seus códigos e regras eram permanentemente redefinidos e disputados, o que permitiria aos escravos aproveitarem certas brechas para "arrancarem" conquistas de seus senhores.

<sup>73</sup> LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro – 1750 a 1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988. p. 106-113. Para Lara, não é completa a explicação de que a valorização da violência é o elemento determinante do modelo de desenvolvimento da sociedade escravista, opondo-a à presença de traços humanizantes nas relações entre senhores e escravos; citando Genovese ( Roll, Jordan, Roll. *The World the Slaves Made*, NY: Phanteon, 1974: p.3-7 ) ela sustenta que restringir o debate sobre a dominação escravista apenas na violência do sistema, "seria empobrecer a análise, reduzi-la a questões que estão mais apoiadas em concepções e valores atuais que nos presentes em práticas e confrontos vivenciados por aqueles" personagens do passado.

<sup>74</sup> LARA, op. cit. p. 341-355. A autora insiste em que a utilização do discurso da "violência" deva ser uma denúncia *em e por* princípio como essência das sociedades desiguais e não apenas como elemento constitutivo de uma dominação de classe específica. Para além de apenas contrapor violência e vítima, nosso discurso deve buscar recuperar as práticas dos negros, escravizados ou libertos, como sujeitos históricos, agenciadores de suas vidas mesmo em condições adversas do sistema de dominação.

<sup>75</sup> ALADRÉN, op. cit. p. 19.

<sup>76</sup> MOREIRA, op. cit. p. 1996 p. 29.



1860, perfazem um total de 466 sendo que 225 foram compradas e destas 143 foram conquistadas com recursos próprios dos escravos ou de suas famílias. Mesmo que ele não tenha conseguido identificar os recursos de todas as alforrias, conclui que é provável que a grande maioria das alforrias em que não constam explicitamente a origem do dinheiro, tenham sido pagas pelo próprio alforriado ou com recursos de sua família, associações e comunidade étnica.<sup>77</sup> Quase a totalidade destes alforriados teve de gastar todas as suas energias na acumulação gradual de poucos recursos, em um processo arriscado e permeado de desgastantes negociações cotidianas.<sup>78</sup> Parece fora de dúvida que as atividades urbanas podiam efetivamente facilitar a formação de pecúlio entre os escravos, o que acarretava um maior índice de manumissões pagas.<sup>79</sup>

As alforrias por condição foram àquelas que de uma maneira mais geral possibilitava concretamente a conservação da dependência entre ex-escravo e seu senhor. Estes tipos de carta eram verdadeiros contratos que indicavam as obrigações contraídas de ambas as partes, mas sempre ressaltando a continuidade da dependência do ex-cativo.<sup>80</sup>

Carta de liberdade passada por Pedro José de Souza e sua esposa para o pardo Antônio diz:

"[...] nos coube por folha de partilha de meu finado pai Filisberto José de Souza , cujo pardo lhes damos de hoje para sempre a sua liberdade sem recebermos dele quantia alguma e só o libertamos por remuneração dos bons serviços que nos tem prestado e prestou a meu finado pai *e só o obrigamos por este* a nos fazer enquanto for vivo, qualquer obra de seu ofício de carpinteiro que nos for necessário sem que sejamos obrigados a pagar-lhe e indo o dito pardo vicioso, declaramos mais que, teremos sempre o direito em qualquer tempo que ele entregar-se ao vício a fazer ele viver em nossa companhia, porém tendo-o como liberto que de hoje para sempre fica sendo, cumprido as condições que lhe impomos."<sup>81</sup>

Vemos que o ex-cativo fica completamente ligado ao seu antigo senhor. Podemos inferir que talvez esse escravo já fosse afeito à algum vício, mas, também era um profissional de ofício bastante considerado já que seus ex-amos continuam

---

<sup>77</sup> MOREIRA, op cit. 2003. p. 258-259.

<sup>78</sup> MOREIRA, op cit. 2003. p. 271.

<sup>79</sup> ALADRÉN, op. cit. p. 43-47.

<sup>80</sup> MOREIRA, op. cit. 1996. p. 48-52.

<sup>81</sup> APERS - L 12. Registros Diversos. 1º Tab. de Registros da Capital. Registro de Carta de Liberdade - 1843. p. 23v. ( grifos meus ).

desejosos de seus serviços, condições que, aparentemente, não muito rígidas, mas que colocam o liberto em um grau de dependência pela vida toda. Igualmente, sua alforria embora não fosse por pagamento de algum valor a mesma estava remunerada pelos serviços prestados e pelos serviços que continuaria a prestar a seus ex-senhores.

Outra condição muito recorrente era por morte, prendendo o escravo a uma promessa de liberdade. Domingas, crioula, 30 anos pouco mais, fora alforriada pela sua senhora Alexandrina por

"tendo-me sempre servido com boa vontade, é por isso [...] que lhe confirmo a liberdade pela presente carta, com a condição porém de me servir pela mesma forma que até aqui tem feito, durante todo o tempo de minha vida, e logo que eu deixar de existir poderá então ir gozar de sua liberdade [...]".<sup>82</sup>

A ambigüidade deste tipo de alforria condicionava o "ex-escravo" a continuar cativo. Esse tipo de alforria, considerada um ato de generosidade ou de benevolência dos senhores, era mais fortemente passível de revogação já que impunha condições que poderiam ou não ser cumpridas.

Chalhoub nos coloca em seu livro *Visões da Liberdade* uma posição interessante sobre o debate do já tratado paternalismo senhorial.<sup>83</sup> A afirmação de que a alforria não seria totalmente uma desvinculação do laços que definem a relação escravo e senhor, ou seja, "a representação senhorial dominante sobre a alforria no século XIX, pelo menos até seu terceiro quartel, era a de que o escravo, sendo dependente moral e materialmente do senhor, não podia ver essa relação bruscamente rompida quando alcançava a liberdade."<sup>84</sup> Nesse contexto, a previsão de revogação da alforria fica restrita apenas à lei. Essa possibilidade reforçaria a ideologia da relação entre senhores e escravos que caracterizava o paternalismo, a dependência e a subordinação, traços que não se encerraria com a alforria. Essa era a visão da auto-descrição do imaginário senhorial para fortalecer a ideologia do caráter benevolente da alforria. Mas, a revogação da alforria, pergunta, foi um fator eficaz de controle sobre os negros alforriados? A resposta dentro de seus estudos é a de que muito raramente essa estratégia fora utilizada

---

<sup>82</sup> APERS – L. 12. Registros Diversos. 1º Tab. de Registros da Capital. Registro de Carta de Liberdade - 1843. p. 45 e 45v.

<sup>83</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. Cap. Atos Solenes. p. 131-174.

<sup>84</sup> CHALHOUB, op. cit. 1990. p. 136.

pelo senhores. Em sendo verdade que os libertos continuavam a demonstrar respeito, obediência e submissão temendo seu retorno ao cativeiro, nesse caso, o pequeno número de histórias desse tipo apenas confirma a eficácia do recurso.<sup>85</sup> Continuando o seu raciocínio, nos coloca que as alforrias quase sempre eram concedidas com alguma declaração de afeto pelos senhores e, ficava compreendido que os libertos deveriam continuar demonstrando estima e gratidão aos seus antigos proprietários.<sup>86</sup> Nas alforrias estudadas por ele concluiu que havia por parte do senhorio em torno da alforria uma forte expectativa de continuidade de relações pessoais anteriores, o negro liberto como dependente e o senhor como patrono e protetor. No entanto, alerta para não generalizar, pois é difícil avaliar até que ponto os libertos efetivamente compartilhavam dessa ideologia da alforria. Contrapõe, para exemplificar, quatro casos das alforrias que estudou em que se caracterizam dois negros libertos "ingratos" e outros dois que se utilizaram da dependência e da proteção como estratégias no sentido de lhes viabilizar melhores condições de sobrevivência. Coloca que estes libertos não compartilhavam da ideologia da alforria, porém, desempenhavam os papéis a eles atribuídos com o intuito de atingir certos fins.<sup>87</sup>

"As atitudes dos escravos, e quiçá dos dominados em geral, é interpretada segundo duas possibilidades opostas e excludentes: a introjeção de valores senhoriais ou dominantes, ou a elaboração de "estratégias de sobrevivência", que envolvem quase sempre astúcia e dissimulação. Acho plausível pensar que a ideologia da alforria "seduzia" de certa forma os escravos, tornando-se uma das sutilezas da dominação escravista. É preciso admitir que existiam essas e outras sutilezas na política de domínio de trabalhadores escravos, pois sem a introjeção pelo menos parcial de certos símbolos de poder seria impossível imaginar que uma determinada forma de organização das relações de trabalho pudesse se reproduzir por tantos séculos. A "pessoalização" e privatização do controle social eram marcas da escravidão que tinham na concentração do poder de alforriar exclusivamente nas mãos dos senhores um de seus símbolos máximos. Tanto senhores quanto escravos conheciam perfeitamente esse aspecto crucial do imaginário social na escravidão."<sup>88</sup>

Ao longo do século XIX, em especial na segunda metade, houve uma crescente

---

<sup>85</sup> CHALHOUB, op. cit. 1990. p. 137.

<sup>86</sup> CHALHOUB, op. cit. 1990. p. 144.

<sup>87</sup> CHALHOUB, op. cit. 1990. p. 149-150.

<sup>88</sup> CHALHOUB, op. cit. 1990. p. 150.

intervenção do Estado nas relações entre escravos e senhores, principalmente após a Lei do Ventre Livre, em 1871, que instituiu o pecúlio e se fosse suficiente o escravo teria direito a um acordo ou a um arbitramento judicial. Essa realidade provocou mudanças nas relações de força entre escravos e senhores, reforçando a atuação do Poder Judiciário.<sup>89</sup>

Aladrén afirma que com o final do tráfico transatlântico e o processo de concentração social e regional da posse de escravos resultante do movimento gerado pelo tráfico interno, a escravidão progressivamente perde sua legitimidade e esse processo teve forte impacto nas relações de dominação vigente. A política de domínio senhorial calcada no paternalismo começa a ruir uma vez que passa a acontecer uma maior pressão por parte da comunidade escrava pela liberdade.<sup>90</sup> A alforria continuava sendo uma concessão administrada pelo senhor, mas agora muito mais como resultado de uma vontade cada vez maior de liberdade seja através de ações dos escravos, novas estratégias de luta e também de negociação.

## 2.2 Designação e classificação

Quanto à designação e a classificação destes negros forros, tentaremos discutir alguns estudos já realizados que possam servir para definir sua provável inserção na sociedade do período estudado. Evidentemente, uma discussão que possa nos dar uma idéia de como poderiam ser vistos e representados dentro do tecido social da cidade na época pelas elites da sociedade escravocrata.

É comum classificar em dois grandes grupos os africanos desembarcados na província: os bantos e os sudaneses. Os bantos chegaram primeiro, a partir ainda do século XVI. Os sudaneses começaram a chegar do início do século XVIII em diante. Paradoxalmente, é destes últimos a supremacia cultural no que se refere à manifestação religiosa, talvez por possuir uma estrutura mais rica e mais forte.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> MOREIRA. op. cit. 1996. p. 57-59.

<sup>90</sup> ALADRÉN. op. cit. p. 21.

<sup>91</sup> BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A música no culto dos Orixás*. Porto Alegre: FUMPROARTE/SMC-PMPA, 1998. p. 27.

A origem do negro sulino é muito difícil de identificar. O africano chegava ao Brasil já rebatizado com um nome português seguido do lugar de onde foi embarcado, geralmente. Esse "segundo nome" nos permite vislumbrar quais as regiões da África que privilegiadamente serviram de embarque dos escravos, não propriamente a origem ou a procedência africana. Portanto, o porto pode ser uma falsa pista sobre a sua origem.<sup>92</sup> A partir daí, a grande maioria destes negros passariam a adotar essa designação como a sua origem na África, os chamados negros de nação.

Em seu estudo Aladrén, considerou africanos todos "de nação", "da Costa da África" ou mesmo só "da Costa". Brasileiros foram considerados todos os crioulos, pardos, mulatos e cabras. Entretanto, embora fossem raros os crioulos nascidos na África, acredita que é possível encontrar algumas designações, o que torna o termo "crioulo" utilizado para escravos brasileiros um pouco temerário. No entanto, é este o termo utilizado pela grande maioria da historiografia. Aladrén, em sua pesquisa encontrou dois documentos onde foi possível identificar essa designação para africanos nascidos em Cabo Verde e Angola. Em uma tabela de naturalidade de forros entre 1800 e 1835, em Porto Alegre, Aldeia dos Anjos e Viamão, em um total de 662, 224 eram de origem africana, ou seja, 1/3 dos forros deste período. Isto sugere que os "crioulos" teriam maior facilidade de conquistar suas alforrias aqui no sul.<sup>93</sup>

Os africanos não constituíam um corpo homogêneo e a escravização e o tráfico foram processos fundamentais para uma re-elaboração das suas sidentidades no Brasil. Essa re-elaboração já se iniciava na travessia até durante a experiência da vida em cativeiro. Como vimos, a sua designação indicava o porto de embarque e muito eventualmente algum reino ou grupo étnico específico. Os nomes de nação faziam parte de um sistema de classificação e não derivavam, necessariamente, de componentes culturais próprios e específicos de grupos étnicos africanos<sup>94</sup>.

Entretanto, não podemos interpretar apenas como uma imposição do sistema escravista, pois essas classificações e designações também foram apropriadas pelos próprios africanos e "assumidos como verdadeiros etnônimos no processo de

---

<sup>92</sup> MAESTRI, op. cit. 1993. p. 30-35.

<sup>93</sup> ALADRÉN, op. cit. p. 41.

<sup>94</sup> ALADRÉN, op. cit. p. 60-65.

organização de suas comunidades no Brasil”, segundo Maria Inês de Oliveira. Ainda segundo ela, “as designações étnicas que se referiam a grupos africanos representativos acabaram se transmutando em formas auto-adscritivas a partir das quais eram elaboradas as alianças grupais, as estratégias matrimoniais e a vida religiosa”.<sup>95</sup>

Especificamente sobre a identificação, Aladrén chama a atenção para as diferenciações que ocorrem, pois elas se operam segundo diferentes momentos e espaços históricos. Com a Independência e a Constituição de 1824, todos livres e libertos passaram a ser reconhecidos como cidadãos brasileiros. No entanto, mesmo aqui, nos direitos civis e políticos constitucionais, a diferenciação se operava no campo da adoção do voto censitário. As visões da elite e das classes populares sobre a nação estavam carregadas de tensões entre a necessidade de igualdade e de hierarquização social e racial. O processo de “racialização” que acompanhou a formação da nação brasileira não implicou a justificativa “racializada” da escravidão, no entanto, na prática cotidiana, as hierarquias raciais do período colonial foram mantidas, embora sob novos formatos. As cartas de alforria deste período, segundo Aladrén, registram alguns designativos de cor que estão relacionados não apenas com o fenótipo, mas também com a condição social do liberto. Observava-se não somente aspectos fisionômicos, mas para determinar a posição de uma pessoa era preciso levar em conta fatores como riqueza, posição social e o comportamento. Mesmo isso, ainda a designação racial estava condicionada ao observador que nomeava, bem como da época e da região.<sup>96</sup> As designações de “negro”, “pardo”, “preto” e até “crioulo”, indicam a existência de outros níveis e maneiras de diferenciação social, do que apenas as distinções entre livres, forros e cativos.<sup>97</sup>

Hebe Maria Mattos de Castro coloca que as expressões “negro” e “preto” faziam-se diretamente a condição escrava atual ou passada:

“... as designações de “pardo” e “preto” continuam a ser utilizadas

---

<sup>95</sup> OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de, “Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”. In: *Revista USP*. São Paulo: n. 28, dez. 1995/jan. 1996, p. 175 apud ALADRÉN, op. cit. p. 62.

<sup>96</sup> ALADRÉN, op. cit. p. 108-112.

<sup>97</sup> LARA, op. cit. p. 350.

como marca do recém-liberto, ( ... ) O crescimento demográfico de negros e mestiços livres e também de brancos empobrecidos, ( ... ) tendeu a esvaziar os significados da cor "branca" como designador isolado de status social ( ... ) a noção de "cor", herdada do período colonial, não designava, preferencialmente, matizes de pigmentação ou níveis diferentes de mestiçagem, mas buscava definir lugares sociais, nos quais etnia e condição estavam indissociavelmente ligados."<sup>98</sup>

As expressões que indicavam cor seguida da condição social foi uma categoria lingüística utilizada, durante quase todo o século XIX, para expressar uma outra realidade, isto é, atualizar uma condição atual vinculando-a a marca de seu passado escravo. "Preto" ou "crioulo" designava o cativo ou ex-cativo, mas o "pardo livre" atualizava sua condição com sua origem. Ainda que a cor não tenha sido a base para a justificativa da escravidão, ao longo dos séculos XVII e XVIII foi reforçada a associação dos designativos *pretos e negros com a experiência do cativo*. Por oposição, o designativo "branco" tornou-se, cada vez mais, um termo que pressupunha a condição de livre.<sup>99</sup> A designação "pretos" e "pardos" foi a maneira de discriminar os negros sejam cativos ou libertos, por que estavam classificados num sistema, segundo o qual, eles não poderiam ser livres, somente escravos ou forros.

Aladrén argumenta ainda quanto a uma divergência entre os dados de população e de alforrias entre pretos e pardos, e que estas designações nos recenseamentos poderiam mudar quando das alforrias e mesmo quando dos registros delas. Em um caso por ele estudado a expressão "preto agora forro", segundo ele, poderia indicar que os tabeliães poderiam mudar a cor que antes designava "cativo" para outra designativa de liberdade.<sup>100</sup>

Em quase todos os requerimentos de licença para a realização de seus "batuques", as designações dos personagens são quase todas elas de "pretos", "forros" e "de nação". Sem querer absolutizar e utilizando essa argumentação é possível imaginar que essas designações poderiam mesmo inferir não somente a ascendência africana destes indivíduos de que me ocupo para meu estudo, mas também a sua própria origem

---

<sup>98</sup> CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das Cores do Silêncio: Os significados da Liberdade do Sudeste Escravista - Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995 p. 104-109.

<sup>99</sup> ALADRÉN, op. cit. 112-116.

<sup>100</sup> ALADRÉN, op. Cit. 119-122.

africana.

Sherer em seu trabalho "África no Sul do Rio Grande negro" coloca que até 1850 a população cativa africana era a maioria enquanto que depois, em razão do final do tráfico, esta população começa a decrescer enquanto que a de "crioulos" começa a crescer. Ainda assim os africanos eram superiores aos negros nacionais durante toda esta década.<sup>101</sup>

### 2.3 Batuques, candombes e danças de negros

A estruturação do batuque no Rio Grande do Sul constitui um tema que guarda um aprofundamento investigativo, mas tudo indica que os primeiros "terreiros" foram fundados na região de Pelotas e Rio Grande, de grande concentração de escravos. Em Porto Alegre, as notícias relativas ao batuque são da segunda metade do século XIX, demonstrando que, muito provavelmente, o seu incremento ou visibilidade data deste período.<sup>102</sup> Como já vimos, Porto Alegre caracterizava-se por uma grande presença de população negra e a mesma costumava realizar suas práticas culturais religiosas para as quais havia o costume de se expedir permissões, pelo menos até final de 1850, mas com limites bem precisos.<sup>103</sup> João José Reis discute que os negros conseguiam romper a dominação cotidiana por pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural, ainda que também se utilizassem do paternalismo senhorial. Afirma ainda, que os negros inventaram e levaram a quase perfeição uma singular astúcia pessoal na exploração das brechas do poder escravocrata. Através de petições que faziam chegar às autoridades - como foi o caso do candomblé de Accu - para solicitarem o que por força da norma estavam impedidos, demonstravam exercer um

---

<sup>101</sup> SCHERER, Jovani de Souza. "África no sul do Rio Grande negro". In: *V Mostra de Pesquisa do APERS*. Porto Alegre. 2007. p. 146.

<sup>102</sup> ORO, op. cit. 2002. p. 349-350.

<sup>103</sup> MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: Práticas e representações sobre cativo e liberdade em Porto Alegre na segunda metade do século XIX (1858-1888)*. Porto Alegre: UFRGS, 2001 ( Tese de Doutorado PPGH/UFRGS ) p. 153.



certo conhecimento do funcionamento da burocracia do poder.<sup>104</sup> Justamente por essas licenças que aqui em Porto Alegre eram dadas, a partir de requerimentos de negros e concessões da polícia, que analiso prováveis relações de negociação. Reis me antecipa a afirmação de que os negros “desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural” na relação com a dominação escravocrata.<sup>105</sup> Uma das “licenças” que utilizarei trata de um pedido para festejo que anualmente era concedido pelas autoridades policiais e que, naquele ano de 1850, houve certa dificuldade para liberação:

**Concedo a licença requerida, sendo o lugar marcado na Várzea**  
desta cidade, tendo muito cuidado em que **não haja desordens.**  
Porto Alegre, 15 de dezembro de 1849.

Tristão Jeremias de Moraiz.  
Inspetor de Quarteirão N. 11 <sup>106</sup>

Este é um despacho concedendo licença à Maria José, uma preta forra, que anualmente realiza seus "brinquedos" na cidade, pelo qual foram pagos "doze patações de direitos municipais" em 24 de dezembro de 1849.<sup>107</sup> Direitos municipais era a expressão oficial utilizada para pagamento de taxa em geral, ou imposto como chamavam no período, nesses casos, para licenças. O requerimento em questão, no entanto, fora cassado para o ano solicitado com o que a mesma requerente o re-envia direta e simultaneamente para o Chefe de Polícia e para o Subdelegado da região:

Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia

Diz **Maria José**, preta forra, **moradora na rua do Arvoredo, casa nº. 64**, que tendo obtido licença do respectivo Sr. Subdelegado de Polícia, **como mostra com o incluso documento**, para que os **pretos de nação Angola** e os das **outras nações pudessem brincar** nos Domingos e Dias Santos de Guarda, **como tem sido sempre de estilo**, resultando desses **inocentes** passatempos, a vantagem de **recolherem esmolas** para as suas **festas, enterros e socorros mútuos** em casos de enfermidades, e **que tudo é muito público e notório; acontece que neste corrente ano de 1850 ainda não poderão brincar**, por esse motivo que a suplicante por si e pelas mais pessoas que concorrem e tomam parte nesses brinquedos, vem pedir à V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. se sirva conceder-lhes licença para que nos Domingos e Dias de Santa Guarda possam brincar **na Rua de Santa Catharina, na casa nº. 32**,

---

<sup>104</sup> REIS, op. cit. 1989, p. 32-48.

<sup>105</sup> REIS, op. cit. 1989, p. 33.

<sup>106</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850. Para melhor leitura, a grafia das fontes foi atualizada e as ortografia corrigida, mas manteve-se a forma original da redação e da colocação da letra maiúscula. Os grifos em negrito são todos meus.

<sup>107</sup> *Pataca* era uma moeda da época de prata e que valia 320 réis. MÜLLER, op. cit. p. 96.

**precedendo conhecimento das respectivas autoridades policiais do Distrito**, assegurando a suplicante a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. serem tais brinquedos inocentes ao modo por que o fazem cada uma das Nações e de não haverem desordens. Portanto,

Pede a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. se sirva assim deferir

Porto Alegre, 19 de fevereiro de 1850.<sup>108</sup>

Ilmo. Sr. Subdelegado de Polícia do 2º Distrito.

Diz Maria José, preta forra, **na qualidade de = Rainha Ginga = de Nação Angola com predomínio sobre as mais Nações de pretos da Costa d’Africa**, que tendo obtido licença do Ilmo. Chefe de Polícia, para **brincarem ao modo de suas Nações, em algumas casas da Rua do Rosário**, foi-lhes esta licença cassada por V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. que verbalmente declarou que só a concederia por que os brinquedos fossem na Várzea desta Cidade, e porque estes divertimentos são inteiramente inocentes e servem de distração e além disso resulta em benefício de todos por que deles se obtém esmolas que são aplicadas para socorros mútuos em casos de enfermidades e para enterros: por isso e como tem sido de estilo, a **suplicante** por si e por todas demais Nações vem pedir a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. se sirva conceder licença para que aos Domingos possam brincar ou na Várzea ou naquele lugar que for por V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. designado, portanto,

Pede que assim lhe defira

Porto Alegre, 19 de fevereiro de 1850.<sup>109</sup>

Notemos que, para diferentes autoridades a referida preta forra Maria José, embora mantenha uma mesma linha de argumentação, se qualifica diferentemente.

Para o Chefe de Polícia ela se declara moradora da Rua do Arvoredo, portanto, com endereço fixo, demonstrando-se publicamente. Nesta petição ela não coloca que sua licença tinha sido cassada, mas que, por algum motivo não explícito, "ainda não podiam brincar". Afirma que a licença havia sido concedida pelo Sr. Subdelegado, mas o referido "documento incluso", que é a concessão datada de dezembro de 1849, fora assinada pelo Inspetor de Quarteirão, pagos os devidos "direitos municipais" e que não houvesse desordens. Ao afirmar que "tudo é muito público e notório", tenta tranquilizar as autoridades uma vez que se trata de "brinquedos inocentes" com objetivo de recolher doações "para suas festas, enterros e socorros mútuos". Ainda, coloca-se como porta-voz dos pretos de outras "nações", além da sua, de Angola, demonstrando que fala na

---

<sup>108</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850.

<sup>109</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850.

posição de uma autoridade comunitária e de liderança. Finaliza colocando, sutilmente, o local pretendido para tal festejo, a Rua de Santa Catharina,<sup>110</sup> n. 32, provavelmente uma residência, e com a devida comunicação das autoridades daquele Distrito, para que possam "brincar nos domingos e dias de santa guarda".

Para o Subdelegado, o tom da "súplica" me parece bem outro. Apresenta-se como "Rainha Ginga, de Nação Angola com predomínio sobre as mais Nações de pretos da Costa d'África". Embora mantenha o termo "brincarem" "ao modo de suas Nações", fica subentendido que se trata de um rito recorrente da religiosidade africana.<sup>111</sup> A licença cassada referia-se ao endereço rua do Rosário e a autoridade referida somente a aprovaria se o local fosse na Várzea. A tonalidade da petição, embora, finalize na condição de "suplicante", ao reafirmar os objetivos e as condições de tal evento, "como tem sido de estilo", soa como uma reclamação.

Na condição de Rainha Ginga, Maria José, personificava a rainha quimbundo do reino de Ndongo que resistiu ao avanço português e com isso conseguiu montar um grande aliança com povos antes seus férreos inimigos. Uma liderança feminina entre negros de diversas nações predominando a tradição de luta de uma Rainha que resistiu ao invasor branco.<sup>112</sup>

Ambas as petições são assinadas a rogo por um senhor chamado José Bernardo da Rocha, que presumimos não seja preto o que nos remete ao que João José Reis

---

<sup>110</sup> Atual Rua Doutor Flores. MÜLLER, op. cit. p. 209.

<sup>111</sup> Conta a história da Rainha Ginga, de Angola, que ela, no início do século XVII, mandou matar o Rei Ngola Mbandi, seu irmão, para assumir o trono. Na invasão portuguesa conseguiu reunir diversas tribos para resistir e lutar. Governou com mão de ferro, expulsando os portugueses de suas terras. A representação dessa história se chama "maçambique" que encena a coroação da Rainha Ginga e do Rei de Congo, como faziam os escravos africanos em Portugal, desde o início do século XVI, nas festas de Nossa Senhora do Rosário. Portanto, esta festividade está relacionada a religiosidade pela graça de Nossa Senhora, mas recupera e cultua costumes e feitos, histórias, mitos e ritos do negro africano. MOURA, Glória. "A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 68-69. Sobre o maçambique ver também FERNANDES, Mariana Balen. *Ritual do maçambique: religiosidade e atualização da identidade étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela UFRGS (datilografado) Ari Pedro Oro (orient.) Porto Alegre. 2004. p. 58-90.

<sup>112</sup> MOREIRA, op. cit. 2001. p. 156.

coloca de que os negros procuravam se servir do prestígio de seus “donos”,<sup>113</sup> neste caso, em se tratando de uma “preta forra”, alguém de sua relação próxima e que possui reconhecimento social para obter certa atenção das autoridades.

Em 22 de março daquele ano, um mês depois de encaminhada as petições, o Subdelegado Francisco Macedo, despacha para o Senhor Chefe de Polícia que

"nenhuma dúvida há em conceder a licença que ela requer, **menos para os enterros, por serem atos que eles praticam contra nossa religião**, e mesmo [...] se for na Várzea ou na Rua da Olaria e outras iguais fora do Centro da Cidade, será melhor por causa das queixas que costumam fazer os vizinhos em virtude do barulho que fazem nos seus batuques."<sup>114</sup>

Parece que as objeções referem-se a, primeiro, em relação a uma característica ritual religiosa - “os enterros”.

As cerimônias fúnebres em ambas as religiões, africana e cristã, possuem um caráter bastante importante, embora diferenciado. De acordo com o Subdelegado, a maneira em que os negros prestam homenagens aos seus ancestrais é considerada profana e fere a religiosidade católica. Muito provavelmente, essa referência diferencial é em relação à utilização da dança e do tambor também nas cerimônias de encomenda fúnebre. Enquanto para os cristãos, o morto deve ser velado em silêncio tal qual ele está na morte, em sinal de respeito ao momento de tristeza e que sua "alma" é encomendada ao céu, para os africanos o respeito devido ao ente-querido morto é praticar um ritual preparatório de passagem para outro lugar, o dos não vivos, e que requer movimento e som<sup>115</sup> "ao modo de suas nações", ou seja, de seus costumes.

A segunda condição que ele impõe é que seja realizado fora da área urbana central uma vez que provoca muito barulho o referido batuque. Embora as petições fossem para duas ruas consideradas periféricas, Santa Catharina e Rosário, as autoridades preferem que tais eventos dos negros fossem realizados ainda mais longe, na Várzea, ou seja, fora dos muros, e na Olaria, na Cidade Baixa.

"[...] de longe já se ouvia a melopéia monótona do canto africano e o som cavo de seu originalíssimo tambor [...]" descrito por Achyles Porto Alegre e citado na

---

<sup>113</sup> REIS, op. cit. 1989. p. 50.

<sup>114</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850.

<sup>115</sup> CORREA, op. cit. 1992. p. 132-137.

introdução deste trabalho, nos parece que o batuque mantém um ritmo freqüente e cansativo. Braga, no entanto, no seu trabalho sobre a música no batuque nos coloca que há um repertório segundo cada orixá, cada um dos deuses, e também para cada momento ritual. No tocante aos padrões rítmicos existem variações na denominação das "pancadas" - padrões rítmicos associados às melodias e aos textos das narrativas míticas que formam o todo que corresponde aos "axés" cantados - ou mesmo diferenças rítmicas na execução dos "axés", expressão aqui designando aos cantos para os orixás.<sup>116</sup>

A música ritual do batuque é mais do que uma das expressões simbólicas presentes nas cerimônias. Ela é parte ativa em todas as instâncias públicas e privadas dos rituais e possui funções bem definidas na recuperação dos mitos, na ordenação das etapas rituais e na revitalização da identidade individual e do grupo religioso. A música age como porta-voz do sagrado e liga-se diretamente aos orixás.<sup>117</sup> A música seria um dos elementos que colaboram na formação da "identidade batuqueira", definição utilizada por Correa, que foi e é construída em torno dos elementos que compõem a religiosidade herdada da África e ela se define e se reforça, individual e socialmente, pelas oposições que estes compreendem em relação aos correlatos da cultura branca. A evocação desta africanidade se revela na manifestação do grupo que se apropria da designação "estrangeira" e se auto-define como de "nação africana" que é simplesmente mais do que apenas praticar sua religiosidade, significa revestir-se de uma identidade que compreende e expressa uma filosofia e um modo de vida específicos, que se refletem no cotidiano.<sup>118</sup> O universo centrado na religião na verdade faz parte de um conjunto muito mais complexo subjacente ao qual há uma cosmovisão que mostra as relações que tais elementos guardam entre si, o lugar que as pessoas ocupam no mundo e a forma como este se organiza e participa da formação tanto da identidade pessoal quanto grupal dos indivíduos. Enfim, não se faz a comunhão entre os homens e os deuses nas "casas de batuque" sem que haja a presença da música e seus instrumentos característicos.<sup>119</sup> Cada participante canta versos que fazem referência a mitos de

---

<sup>116</sup> BRAGA, op. cit. p. 111-135.

<sup>117</sup> BRAGA, op. cit. p. 163.

<sup>118</sup> CORREA, op. cit. 1992. p. 68-69.

<sup>119</sup> BRAGA, op. cit. p. 166-167.

origem, passagem do cotidiano e da história. Os tambores são batidos para rememorar os antepassados e, em frente deles, cada participante canta e dança. Os cânticos são o elo entre o presente e o passado, entre o céu e a terra.<sup>120</sup>

Na petição da preta forra Maria José, o parecer do Senhor Delegado Jacintho José Ignácio é completamente contrário ao do Subdelegado. Diz ele:

"[...] não me conformo, de que todos tem o direito ao gozo de sossego não interrompido, e os ajuntamentos dos pretos fazem tal bulha, que é um verdadeiro tormento para os vizinhos onde eles se juntam, [...]"<sup>121</sup>

Em sua opinião, o problema está na quebra da tranqüilidade urbana. Mas, a expressão "não me conformo", declara sua completa oposição à licença, "sugerindo" o não deferimento, ainda que, respeitosamente e hierarquicamente, conclui que espera do Chefe de Polícia "que mande o que melhor julgar conveniente".

O Chefe de Polícia, no entanto, parece concordar com o Subdelegado ao conceder a licença em 8 de abril de 1850, devendo a mesma "ser cassada havendo quaisquer desordens no divertimento ou que não concorrerem escravos sem licença por escrito de seus senhores". Portanto, autorizado com o devido controle social por parte das autoridades policiais. Uma negociação oficial documentada.

Se nos primeiro tempos de Porto Alegre, a mesma zona central urbana poderia possuir locais reservados a "casas de batuques", com o passar do século XIX, a Várzea tornou-se a região por excelência dos cultos africanos, com a devida permissão ou a revelia das autoridades. A Várzea aparece neste período, mesclada à Azenha e ao Menino Deus, como zonas mediadoras entre a cidade propriamente dita e os arrabaldes ou zona rural. Além de esconderijo de escravos fugidos e palco de sociabilidade entre os populares, a Várzea era um dos locais tradicionais de práticas religiosas negras.<sup>122</sup>

Dá-se o nome de "casa de nação" ou de batuques, ao lugar onde se localiza o templo "de nação" ou de batuque. Aos olhos menos avisados, trata-se de uma casa comum, normal como as demais da maioria das regiões periféricas e, geralmente, é

---

<sup>120</sup> MOURA, Glória. "A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos". In: SCHWARCZ, Lília Moritz e REIS, Leticia Vídor de Souza. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 66-68.

<sup>121</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850.

<sup>122</sup> MOREIRA, op. cit. 2001. p. 156-157.

onde, via de regra, reside o "pai de santo" ou "mãe de santo", os chefes ou diretores da comunidade religiosa.<sup>123</sup> O significado da palavra "pai", em iorubá, é conhecedor das tradições e esses "pais-de-santos" vão incorporar, não raramente, sinais diacríticos, atributos culturais utilizados por um grupo étnico para marcar a distinção frente a outros grupos dentro de um determinado contexto, a oposição de "nós" em relação aos "outros", que os diferenciam, mas, ao mesmo tempo, dando um status de superioridade e de sabedoria e não de inferioridade e subserviência.<sup>124</sup>

Outro requerimento de licença solicitado pelo preto forro Venancio Martins Baião, da nação Rebolo, embora em redação e linguagem rápida, de início já coloca sua posição de "morador da Rua da Igreja",<sup>125</sup> portanto, dentro dos limítrofes da cidade, próxima a Praça da Matriz. Justifica que "há muitos anos" tem recebido licença para sua atividade que tem por objetivo "tirar esmolas para sufragar as almas de uns parentes" e que "nunca houve a menor desordem". Quem assina a rogo é Francisco de Paula Macedo, proprietário da região, provavelmente de alguma chácara próxima a "horas e meias águas[sic]"<sup>126</sup> de sua moradia. A estratégia é a mesma, não somente por não saber escrever, mas por que o escrevente é uma pessoa que lhe antecipa referências. A resposta do Senhor delegado de Polícia é pela licença como

"tem sido de costume conceder [...] à todos aqueles que em idênticas circunstâncias as tem requerido". Entretanto, recomenda patrulhamento e "que façam observar boa ordem e que isto não acontecendo façam logo cessar semelhante divertimento com firma de prisão."<sup>127</sup>

Em um outro requerimento, João Francisco Bernardo, preto liberto, solicita licença para a realização de um "cuicumby [sic]"<sup>128</sup> pelo Natal, que lhe foi negado pela não explicitação do local do evento. O suplicante retifica o pedido colocando que o

---

<sup>123</sup> BRAGA, op. cit. p. 41.

<sup>124</sup> MELLO, op. cit. p. 44-45.

<sup>125</sup> Atual Rua Duque de Caxias. MÜLLER, op. cit. p. 208.

<sup>126</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 - 1850.

<sup>127</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 - 1850.

<sup>128</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 - 1850.

mesmo se dará "em um terreno que é morador no Beco do Rosário,<sup>129</sup> lugar este que não incomoda por ser longe de famílias" e que "só quer licença para os Domingos e Dias de Santa Guarda", sendo tal divertimento sempre realizado sem "bulha" e que "são decentes", "em casa de famílias particulares pelo Natal". Não há resposta, talvez por falta da fonte. Mas, verificamos que se trata de mais um local nas imediações limítrofes da cidade com os subúrbios, portanto, zona periférica.

Os próximos requerimentos de licenças de negros forros são todos, praticamente, oriundos de uma mesma "casa" ou grupo de pretos liderados por um casal: ele, Paulo Pereira de Sousa, de nação Congo, e ela, já nossa conhecida Maria José, de nação Angola. Trata-se de um casal, na aceção matrimonial do termo, mas também, de duas lideranças que se unem nas suas práticas culturais religiosas.

Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia

Dizem **Paulo Pereira**, morador na rua dos Moinhos de Vento, e **Maria José**, na rua do Arroio, nº. 64, pretos forros, que tendo de **costume, com as devidas permissões**, brincarem nos dias de Natal e outros igualmente de guarda, com festas e danças ao modo de suas nações, **formando grupos em lugares designados**; vem por isso os suplicantes **como diretores dos pretos** que fazem esses brinquedos **lícitos**, pedir a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. a necessária licença para que eles possam ter lugar na Várzea desta Cidade ou onde por V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. for designado, **tanto que tenho pago os respectivos direitos da Municipalidade** e fazem os mesmos suplicantes este requerimento por se ter perdido o outro que por ordem de V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. foi apresentado ao ilustre Senhores (SsS<sup>as</sup>) Juiz Municipal e Delegado de Polícia.

Portanto, respeitosamente

P.P. os suplicantes se prive assim deferir-lhes <sup>130</sup>

O despacho no próprio requerimento ao Subdelegado respectivo para apreciação que responde também no próprio requerimento:

Em cumprimento ao despacho retro de V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. passo a informar que é verdade que os suplicantes conjuntamente com mais pretos costumam nos dias de festa e dias santificados a divertirem-se com danças de sua nação em diversos lugares desta cidade sem que até a presente tenha havido resultado algum desfavorável, a exceção do **motim** que os mesmos fazem em tais danças como já informei à V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. em um requerimento feito por um de tais **pretos libertos; porém me persuado que o suplicante com os mais pretos, sobre sua direção, divertem-se em harmonia em lugares mais remotos desta cidade**, estão, no caso de serem deferidas, logo que tenham pago os respectivos direitos da Municipalidade. É o que passo a informar à

---

<sup>129</sup> Atual Rua Otávio Rocha. MÜLLER, op. cit. p. 209.

<sup>130</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 91 – 1852.



V<sup>a</sup>. Sr.<sup>a</sup>. que determinará o que for servido.  
Porto Alegre, 24 de dezembro de 1851  
Custódio José Dias  
Subdelegado do 2º Subdistrito <sup>131</sup>

Neste requerimento o casal de lideranças se apresenta como moradores da Rua Moinhos de Vento, ele, e ela, da Rua do Arroio.<sup>132</sup> Ambos como "diretores dos pretos", podendo já significar mais que apenas lideranças comunitárias. A expressão introduz responsabilidade, zelo e representação. Significa, no risco da afirmação, uma comunidade de pretos que se reúne e se organiza cotidiana e continuamente, com hierarquia própria, não apenas para a realização de suas festas, reuniões, danças e batuques. Ao contrário, ao mesmo tempo em que estas atividades culturais, sejam elas religiosas ou não, no caso quero crer que fossem religiosas, justificam este dispêndio organizativo e comunitário, ele se dá também no processo de querer reconstruir uma vida que garanta a reprodução e continuidade de seus costumes e suas culturas africanas.

As localidades citadas, com exceção da Rua do Arroio, todas as demais foram nas proximidades dos portões limítrofes da cidade. Já apresentando uma proposta de lugar, antecipam-se a qualquer possibilidade negativa quanto ao lugar, inclusive com o pagamento dos "respectivos direitos da municipalidade." Pode-se inferir deste requerimento que estes negros já estão familiarizados com as exigências das autoridades que autorizam as licenças e por isso já usam um discurso que possa facilitar a concessão.

Em resposta, o Subdelegado parece atestar positivamente dizendo "que é verdade que os suplicantes conjuntamente com os mais pretos costumam nos dias de festas e dias santificados" reunirem-se para festejarem "ao modo de suas nações", exceto pelo "motim" que fazem nestes divertimentos. O termo "motim" aqui deve estar sendo utilizado como sinônimo de "bulha", confusão de sons e de gritos; mas, também pode estar sendo usado como revolta, sublevação.<sup>133</sup> Mas, como em outras ocasiões

---

<sup>131</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 91 – 1852.

<sup>132</sup> Atual Avenida Independência e a atual Rua General Bento Martins. MÜLLER, op. cit. 208 e 206.

<sup>133</sup> Aurélio. *Minidicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 200. p. 112 e 473.

informou apenas referindo-se a "tais danças" e que, ainda assim, se persuade com o suplicante que, "sob sua direção, tudo ocorre na maior harmonia", é bem provável que o tal "motim" fosse mesmo apenas para referir-se ao barulho, como é de costume nestes batuques.

Veja que a data/ano neste documento é de 1851, mas a solicitação é para o ano de 1852. Em janeiro de 1852 o suplicante Paulo Pereira a rogo apresenta o recibo do pagamento dos "respectivos direitos municipais" (50\$000 réis de imposto) e na licença foi-lhe indicado os lugares públicos para a realização de tais "brinquedos"[Assinado por José Mendes Ferreira].<sup>134</sup>

No final deste mesmo ano, novamente o casal solicita renovação da licença.

Dizem **Paulo Pereira de Sousa e sua mulher Maria José**, pretos forros de Nação, o primeiro **Congo** e a segunda **Angola**, que tendo obtido da Camara Municipal licença por um ano **para brincarem e mais os outros a moda de sua terra, na Várzea desta Cidade**, nos Domingos e dias de Santa Guarda, - e como se aproxima a festa de Natal, e os suplicantes querem abrilhantar mais o seu dito brinquedo, **se prostram aos benignos pés de V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. para lhes conceder licença só nos três dias de festa; Natal, Ano Bom e Dias de Reis, para brincarem nesta cidade, sendo em cada um dos ditos dias, na Praça, Quitanda velha e Portão**, e como os suplicantes não o possam fazer sem o respeitável despacho de V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. por isso requer e P. a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. que atendendo a ser só três dias pedidos pelos suplicantes esperam lhes conceda a dita licença, por cuja graça  
Porto Alegre, 16 de dezembro de 1852.<sup>135</sup>

Para esse requerimento, não foi encontrado resposta das autoridades policiais. Mas, é provável que os mesmos precisassem reiterar o pedido no início do ano seguinte:

Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia

**Maria José e Paulo Pereira de Sousa, submissamente vem implorar** a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. licença para divertirem-se, conforme o costume, o **Dia de Reis e os dois primeiros Domingos nas praças do Palácio, Quitanda Velha e Portão e os mais Domingos e dias de santa Guarda na Várzea**, e como não podem fazer sem licença de V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>.

Por isso pedem a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. haja deferir

Porto Alegre, 4 de janeiro de 1853.

Por Maria José e Paulo Pereira de Sousa: Miguel Francisco dos Anjos.<sup>136</sup>

O despacho da Delegacia de Polícia de Porto Alegre, em 6 de janeiro de 1852,

---

<sup>134</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 91 – 1852.

<sup>135</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 91 – 1852.

<sup>136</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 92 – 1853.

no próprio requerimento foi "**Concedo** a licença requerida." Observemos que há uma contradição de datas, do requerimento para a autorização. Mas, como se trata do mesmo mês com a distância de apenas dois dias, acredito que houve um equívoco da referida autoridade policial. Interessante que a linguagem utilizada nesses dois últimos pedidos são realmente de "súplicas". Ainda utilizam os objetivos das referidas licenças ligadas às comemorações de datas religiosas católicas e antecipam os locais das exigências oficiais de que seja longe do centro da cidade e mesmo fora dos limites urbanos, ou seja, na periferia da cidade: na Várzea, na Praça, Quitanda Velha e Portão.<sup>137</sup> Mas, agora com mais submissão, como que implorando: "se prostram aos benignos pés de Vossa Senhoria [...]." Talvez houvesse uma maior dificuldade de se conseguir tais licenças neste período.

Embora em todas as solicitações de Paulo Pereira de Sousa e Maria José se tenham utilizado de uma pessoa para representá-los na redação dos requerimentos, pois não dominavam a escrita, parece-me que ao passar dos anos, a relação destes negros com as autoridades policiais e demais autoridades ganha uma astuciosa objetividade, antecipando mesmo as exigências com propostas claras. Ao se colocarem "submissamente" já no início da redação do pedido, observamos que assimilam a subjetividade das autoridades inflando a sua vaidade de quem "concede" e de quem está, obviamente, acima na hierarquia social oficial. Desta maneira a súplica já fica mais próxima da concessão. Essa linguagem, "submissa" de "implorar" já demonstra a colocação dos papéis e o lugar de cada indivíduo, objetiva e subjetivamente, na sociedade escravista. Como querendo dizer que sabem "quem é que manda" e "eu sei o meu lugar".

A noção de exclusão corresponde a uma representação construída historicamente e que corresponde a práticas sociais discriminatórias. Entre estes excluídos é possível, segundo Pesavento, estabelecer certa unidade. Primeiramente, aquela advinda do olhar de quem designa e discrimina o que faz com que, na sua origem, a exclusão seja uma

---

<sup>137</sup> A Várzea como já vimos é o atual Parque da Redenção, antes chamado também Campos do Bomfim. Praça não me foi possível identificar a que lugar se refere a fonte. Quitanda Velha também não consegui fazer a relação com algum local atual, mas o largo da Quitanda é a atual praça da Alfândega. Quanto ao Portão, bem, existiam dois: o principal que era onde hoje se situa a praça Argentina, início do Caminho do Meio, atual avenida Oswaldo Aranha; e um segundo há alguns metros dali, no início do Beco do Oitavo, atual rua André da Rocha. MÜLLER, op. cit p. 207-209.

condição atribuída. Segundo, por que percorre o domínio das sensibilidades e penetra fundo nas experiências de vida e na cotidianidade, que é a percepção individual de sentir-se excluído. Terceiro, dá-se a experiência comum da exclusão, entre os que sentem *diferentes* e essa experiência, por sua vez, pode remeter à construção de um processo identitário de confirmação da exclusão ou de formação de uma auto-imagem, norteada por valorações alternativas.<sup>138</sup>

Na especificação dos dias de Natal, Ano Bom, de Reis e os dois primeiros domingos, "conforme o costume", aqui entendendo costume como atividade recorrente, isto é, acontecendo já há algum tempo por tradição, mas, também, como a realização de uma prática cultural que faz parte da identidade de um grupo social;<sup>139</sup> esses dias claramente colocados e, todos eles, relacionados com festejos "santos" ou religiosos cristãos, nos coloca a íntima relação destes "costumes" de pretos com a fé católica, seja por estratégia, seja pela assimilação e/ou pela utilização da simbologia religiosa cristã com a incorporação de novos valores, ainda que autonomamente, digo, para além das irmandades e confrarias.

Mariana Fernandes apresenta uma perspectiva em que não faz uma divisão dos cultos africanos e catolicismo, interpretando as irmandades como uma associação destes dois modos de religiosidade presentes na realidade dos grupos negros; que suas organizações eram constituídas para determinados fins referentes ao imaginário religioso (enterros, batismos, etc.), tanto quanto demandas de ordem não religiosas (compromissos sociais das irmandades). A religiosidade africana serviu de base de resistência para a permanência de aspectos culturais ligados à cultura originária dos povos negros. Porém, o catolicismo não deixou de exercer papel importante neste processo. Se antes os cultos africanos ocorriam no interior dos quilombos e senzalas, com o surgimento das irmandades num primeiro momento, eles passaram a fazer parte da vida pública, através de elementos vindos de fora, ou seja, a influência dos santos católicos na expressividade afro-brasileira (uma reconstrução de identidade religiosa). Se essa assimilação e incorporação de elementos simbólicos do catolicismo eram resultantes da dominação de um grupo em situação de "superioridade" social de um

---

<sup>138</sup> PESAVENTO, op. cit. 1995. p. 80-89.

<sup>139</sup> THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia de Letras, 1998. p. 13-24.

lado, por outro, há de se dar conta que muitos negros já chegaram ao Brasil "cristianizados".<sup>140</sup>

Diante desta linguagem utilizada nas solicitações de licenças, onde os negros tentam antecipar quase todas as exigências das autoridades, impossível seria deixar de conceder, tanto que a licença, esta última citada, é concedida em uma frase apenas pelo Chefe de Polícia e ponto.

Ilmo. Sr. Presidente da Camara Municipal

Diz **Paulo Pereira de Sousa**, preto forro de Nação Congo, que tendo sido nesta cidade **nomeado pelos seus patrícios, Rey** de sua mencionada Nação e desejando na forma do costume muito antigo, divertindo-se tanto a sua Nação como as outras, **na Várzea** desta Cidade, nos Domingos e dias de Santos, mas como tal reunião não pode ter lugar sem licença de V.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup>. Razão pelo que implora e

P. a V. Sr.<sup>a</sup> digne conceder devendo a reunião ser fora dos limites da Cidade e confiar

[despacho] **Obtendo acompanhamento** licença do Sr. Dr. Chefe de Polícia, **pagos os competentes direitos**; nenhuma dúvida se oferece por portador.

Camara Municipal de Porto Alegre, 23 de junho de 1856.

Pedrozo – Presidente.<sup>141</sup>

Este outro requerimento guarda uma particularidade. Nota-se que ele fora endereçado à Câmara Municipal, portanto, direto às autoridades municipais que administram o município e a licença é concedida com aval da Presidência, assinada pelo Vereador Pedrozo, desde que haja acompanhamento da polícia. Nesta solicitação, o preto forro Paulo Pereira Sousa, nosso personagem conhecido de outros anos, apresenta-se como "Rey" de sua Nação Congo. Não há referência à Maria José que em 1852 apresentara como "sua mulher". É provável que tenha acontecido uma separação matrimonial ou mesmo de grupos de negros. Portanto, fala em nome apenas de seus "patrícios", embora a solicitação também se refira à que o divertimento reunirá pretos de outras nações.

É provável, também, que Maria José tenha falecido. Nos documentos encontrados não há referência às idades destes personagens o que fica difícil saber sua longevidade. É provável que não haja mais fontes sobre estes personagens e suas trajetórias não podem ser traçadas. É possível que nos livros de óbitos da Cúria pudesse

---

<sup>140</sup> FERNANDES, op. cit. p. 55-56

<sup>141</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 94 – 1856

encontrar algumas pistas para retomar esse fio. No entanto, isso demandaria um tempo maior para esta pesquisa, o que me parece ser um desafio. Portanto, minha ligação com a preta forra Maria José, neste estudo, terminaria aqui, já que ela não aparece mais nos documentos.

Neste requerimento, recorrer diretamente à Câmara Municipal parece-me que houve algum truncamento durante o processo que seria, digamos, normal de concessão destas licenças, ou seja, primeiro através das autoridades policiais. Não encontrei nenhum documento que possa ter sido encaminhado antes à Chefia de Polícia ou mesmo às autoridades policiais dos Distritos. Observamos nesta petição uma objetividade grande, como se tivesse falando de "líder de nação para líder de nação". Parece que a referida liderança negra era conhecida uma vez que o referido negro dirige-se ao Presidente da Câmara com a expressão "pode confiar", enquanto implora a concessão.

Apesar da objetividade, ele coloca todos os dados necessários para a realização deste tipo de atividade: o local costumeiro, "na Várzea desta Cidade", portanto fora dos limites da cidade e os dias, aos domingos e dias de Santo como de "costume muito antigo". É provável que esse costume muito antigo fosse a festa de coroação do Rei do Congo, conhecido como "congada",<sup>142</sup> mas como a petição refere-se a mais de um dia, a intenção destes negros seria ter a permissão para que esses divertimentos ocorressem nas datas estipuladas, devendo as mesmas serem parte de um calendário necessário e obrigatório, digamos anual. Portanto, parte de uma estrutura a priori de realização de manifestações que muito podem ser ritos religiosos de origem africana, que também tem uma lógica de acontecer, como já vimos, e Braga chama de "ciclo ritual". Este ciclo é realizado na forma de "quinzenas", que são pequenos ciclos em determinados momentos do ano, como a "entrega do ano", uma cerimônia que começa por volta do dia 27 de dezembro e termina no primeiro final de semana de janeiro; como a homenagem à Nossa Senhora dos Navegantes; como a "limpeza" da Semana Santa; como as homenagens aos pais, mães e crianças, além de outros Santos católicos também cultuados; e como a dos orixás da "casa" ou do grupo social e que pode acontecer em

---

<sup>142</sup> Congada são representações de cerimônias de coroamento dos antigos monarcas do Congo. Nelas incorporam a tradição de coroação à festividades de cultos a padroeiras religiosas *protetoras* dos negros, invariavelmente terminando em uma igreja de devoção negra e/ou irmandades que congregue os negros, sediada, em geral, na própria igreja. MELLO, op. cit. 1994: p 74-76.

qualquer momento do ano, dependendo da origem e das tradições do grupo a que se refere. Essas últimas cerimônias possuem um ciclo próprio relacionado ao mito do orixá cultuado pela "casa" ou grupo e se chama "festa grande", o que não quer dizer necessariamente uma só festa, mas vários momentos distribuídos em um período do ano.<sup>143</sup>

Num outro requerimento, Francisco, a rogo por Francisco Amâncio de Carvalho, apresenta-se como preto forro de nação mina, solicitando festejar Nossa Senhora no Natal com danças de sua nação em sua residência, na rua do Arroio. Não possui o despacho para saber se houve licença autorizada, mas na resposta de informações do Subdelegado Marcos Bandeira, ele declara "que tendo cabal conhecimento do suplicante, julgo-o capaz de festejar como pede".<sup>144</sup> Neste requerimento, Francisco não usa toda uma argumentação de que é festejo lícito, sem desordens, apenas divertimento, etc. Ele é objetivo, dizendo para o que quer e onde e que, para isso, precisa de licença. O Subdelegado é que argumenta dizendo "que tem sido prática conceder a tais pretos permissão para o fim requerido, pagando eles à Câmara Municipal os competentes direitos" e ainda atesta o requerente afirmando que o conhece e que tal festejo poder ser realizado por que das outras vezes não houve "perpetração de desordem alguma". Mas, "Vossa Senhoria ordenará o que julgar de direito" conclui. Podemos inferir dessa relação de Francisco com o Subdelegado Marcos que há certa cumplicidade, não de má fé, mas que Francisco, por confiança conquistada, se utiliza para conseguir a sua licença.

Aspecto interessante nestes requerimentos é a utilização do termo "divertimento" ou o termo "brincar". Enquanto o primeiro significa "entretenimento", "distração", "recrear-se", o segundo significa "divertir-se", "entreter-se" em folguedos ou com brinquedos infantis.<sup>145</sup> Embora as autoridades e o senhorio queiram acreditar que não seja mais que isso, parece-me evidente que não se trata disso. É possível que em alguns casos pudesse ser esse tipo de festividade ou "festa brasileira", expressão utilizada pela

---

<sup>143</sup> BRAGA, op. cit. p. 69-93.

<sup>144</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 - 1850.

<sup>145</sup> Aurélio. *Minidicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 200. p. 109 e 242.

comunidade batuqueira para designar uma festa que não seja religiosa.<sup>146</sup> Mas, nesses casos citados, queremos crer que os elementos que se misturam, tanto da simbologia católica quanto das nações africanas, e realizados de maneira lúdica e prazerosa, com dança e batuque, nos remete a ambigüidade da interpretação de um olhar que é de fora, como o de Achylles Porto Alegre.

Devemos considerar a dança como um veículo de resistência, uma vez que ela "é também fato político, religioso ou simbólico", segundo Müller. Elas não implicam apenas em prazer, descanso, alegrias e divertimento, possuem também "importante função social: permitem aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. (...) reafirma, igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças."<sup>147</sup>

Nos rituais que de alguma forma tiveram sua origem nos elementos de tradição africana, segundo Glória Moura, festas e cotidiano são inseparáveis: um se organiza em função do outro. Como espaço de totalização, é nessa "cultura da festa" que sagrado e profano se confundem. Há festas religiosas e não-religiosas, mas, em todos os eventos pode-se observar uma simbiose entre sagrado e festa. A base de sustentação de uma formação comunitária passa pela cultura diferenciada, construída na história. A construção de sua cultura com base na história é a garantia de fortalecimento comunitário. São os rituais religiosos e as festas os momentos de maior força dentro da comunidade. É essa cultura da festa que mantém a identidade do grupo. O ritual tem que ser mantido a qualquer custo, pois é ele que inculca os valores nos mais jovens e os reforça nos mais velhos. É ele que garante a continuidade do poder da liderança local. As festas passam a ser o modo de expressão da alteridade e da luta pelos valores intrínsecos da comunidade.<sup>148</sup>

Outra questão a considerar é a de que, pelo menos, na maior parte das licenças encontradas, os pedidos referem-se não somente a um grupo específico de negros, mas

---

<sup>146</sup> CORREA, op. cit. 1992. p.106-107.

<sup>147</sup> PRIORI, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 10 . apud. MÜLLER, op. cit. 1999. p. 63.

<sup>148</sup> MOURA, op. cit. p. 76-77.



procurando representar "outras nações" ou "mais pretos". Nessas expressões fica claro que tratava-se de comunidades que se reuniam e experimentavam laços de solidariedade e trocavam vivências culturais. "... o significado das práticas dos grupos sociais não é estático, pois o sentido das ações de um grupo não é dado apenas por ele mesmo, mas no diálogo com outros grupos, e se transformam de acordo com os contextos históricos, ..."<sup>149</sup>

Nas condições de escravidão, não foi permitido à estes negros a reconstrução da estrutura religiosa tal como existia na África e aqui, a situação de isolamento fortaleceram sentimentos de união e convivência com outros grupos e à aceitação de outras famílias, criando-se uma nova rede de solidariedade baseada no "parentesco" religiosos conhecido hoje como a chamada "família-de-santo". Além desse parentesco novo os terreiros e batuques buscaram "reconstituir" minimamente os processos rituais de origem africana, sendo esta uma das formas de se identificarem. Assim, por exemplo, os grupos se autodenominaram de "nação" angola, congo, jeje, nagô ou outra, segundo a origem africana que quiseram enfatizar.<sup>150</sup> Essa rede de solidariedade construídas foi capaz de superar velhas divisões étnicas que se manifestavam nas disputas de espaço social e comercial na cidade. As rivalidades inter-étnicas dos africanos no Brasil, ainda que existissem, serviram também para afirmar suas identidades e nos demonstram que seus deuses cultuados não são apenas entidades religiosas, mas principalmente *suportes simbólicos* - isto é, condutores de regras de trocas sociais para a continuidade de cada grupo.<sup>151</sup>

Estas práticas culturais religiosas seriam, com outras igualmente manifestadas, um patrimônio simbólico dos negros africanos - sua memória cultural da África transferida para o Brasil - que afirma-se "reterritorializada" e se constitui como um território político-mítico-religioso que se preserva e se transmite. Um patrimônio consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à realização e

---

<sup>149</sup> SILVA, Vagner Gonçalves e AMARAL, Rita de Cássia. "Símbolos da herança africana. Por que o candomblé?" In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 196.

<sup>150</sup> SILVA e AMARAL, op. cit. p. 200-201.

<sup>151</sup> SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988. p. 55.

resistência das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. Conceito de patrimônio aqui tomado de Ives Barel, por Sodré, que quer dizer um "bem" legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo e que pode ser concebido como um *território*: "*uma forma, entre outras, de território,*" que delimita, na sociedade um grupo distinto. As referências para definição deste território, segundo ele são: a localização da ação do sujeito; a especificidade de um espaço social, que o distingue do resto da sociedade ou de outros territórios; e uma zona de limites entre o social e o não-social.<sup>152</sup>

Como já vimos muitas casas de moradores da cidade, pretos forros, aqui identificados, eram utilizadas para a realização deste batuques. Depois de certo tempo, as autoridades policiais passaram a exigir que estas práticas passassem para outro local que fosse, de preferência, fora dos limites da cidade. Duas delas passaram a ser território preferencial para os negros, mesmo que estivessem sendo deslocados arbitrariamente para fora da cidade: a Cidade Baixa e a Várzea, e esta passou a ser considerada local tradicional do batuque de negros. Considerando todos os locais em que foram requeridas licenças para os tais batuques e as que foram autorizadas, incluindo também as ruas a que se referiu Achylles Porto Alegre, podemos estabelecer, com exceção da Rua do Arroio (General Bento Martins) e a Rua da Igreja (Duque de Caxias), um certo perímetro de realização das práticas religiosas negras em Porto Alegre nesta década: as zonas periféricas próximas aos limites do muro e ao Portão e, também, fora dele. Ou seja, da rua do Rosário (Vigário José Inácio), pela rua da Olaria (General Lima e Silva), até a Cidade Baixa, na altura da rua do Imperador (República), atravessando pela Várzea, já extramuros, indo até a estrada da Floresta (Cristóvão Colombo), pegando, portanto, um bom pedaço do Bairro Bomfim.

Embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção radical entre o profano e o sagrado, segundo Sodré, o espaço do batuque pode ser classificado como "profano" e sagrado. Profano por que mantém as características do lugar onde se executam ações do cotidiano da sociedade e da urbe. Sagrado por que assim o assume quando passa a ser território de realização e quando da realização de suas cerimônias e rituais religiosos. Espaço que se reconstrói simbolicamente de uma África qualitativa

---

<sup>152</sup>

BAREL, Ives. *La société du vide*. Seuil. 1984: 117-119. apud. SODRÉ, op. cit. 1988. p. 50.

que se faz presente, condensada, reterritorializada.<sup>153</sup>

O grupo comunitário, ainda segundo Sodré, seria um elemento importante de construção e afirmação do espaço batuqueiro. Esse lugar é onde o sagrado é experimentado e reafirmado no "axé" (na acepção africana de "força vital") que os deuses renovam na comunidade. É o axé que busca e redefine os espaços necessários à continuidade. A "fé" implicada nesta força que é bem diferente do sentimento individual e salvacionista que traduz a fé cristã. Trata-se mesmo de uma força de afirmação ética (sentimentos e valores) do grupo, capaz de se transformar, absorvendo, nas rupturas do tempo histórico, as singularidades do território. Na revitalização desta força buscava-se a superação dos problemas cotidianos, a segurança pessoal e a melhoria de condições de vida, individual e coletivamente. A pobreza, as doenças, a insegurança e todos os males advindos da situação de cativo ou de uma liberdade precária, era o contexto da demanda coletiva de formas sagradas tradicionais, de ritos de purificação, de danças grupais e de "atração" de entidades religiosas do grupo senhorial: santos como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Bárbara, São Domingos e outros, que atuavam como símbolos mediados entre a cosmovisão negra e o universo branco, mas também como engendadores do axé, porque eram "santos", logo "seres-forças".<sup>154</sup>

O final da década parece ter sido o marco final das permissões para batuques de negros em Porto Alegre. Pode haver diversos motivos para isso, incluindo o extravio de documentos deste período, mas o que nos faz crer, na opinião geral da historiografia é a de que "idéias de *moralidade e civilização*" contaminavam a mente dos cidadãos da capital da Província, que passaram a exigir das autoridades públicas maior policiamento nas ruas, calçamentos, iluminação, higienização, além de medidas repressivas contra os *irracionais, imorais e perigosos* ajuntamentos de negros.<sup>155</sup>

Paradoxalmente e concomitantemente aos movimentos abolicionistas que começam a surgir a partir da década de 1860, juntamente como um novo ideário republicano positivista, ocorrem um aumento da repressão às manifestações de

---

<sup>153</sup> SODRÉ, op. cit. p. 51-53.

<sup>154</sup> SODRÉ, op. cit. p. 97-99.

<sup>155</sup> MOREIRA, op. cit. 2001. p. 160-161.

religiosidade negra. No entanto, veremos mais tarde, que ainda em 1872, a discussão a respeito destas licenças entre autoridades municipais nos faz crer que tais práticas culturais religiosas de negros continuavam acontecendo.

Pressionados em suas práticas mais autênticas, provavelmente os negros aumentaram a sua presença em rituais católicos permitidos pelas autoridades policiais e nos quais dissimuladamente poderiam continuar rezando aos seus orixás e engrossando as *irmandades religiosas*. Aparentando cultuar um símbolo da crença católica, os negros livres e escravos homenageavam Oxalá, considerado o pai de todos os “orixás” e representado também por uma pomba branca, correspondendo ao Cristo e ao Espírito Santo.<sup>156</sup> Isto pode explicar, em boa parte, o fato da festa do Divino Espírito Santo ter se mostrado a maior manifestação popular da fé católica de Porto Alegre no século XIX.<sup>157</sup> Como vimos antes, esses símbolos religiosos cristãos também representavam, por serem santos, uma força de atração dos negros para revitalização de sua resistência e luta.

Entretanto, minha intenção não é aprofundar essa temática das *irmandades*, mas, é importante, ainda que minimamente, colocar esses aspectos de relação com o catolicismo para não incorrerem em erros quanto a interface das práticas religiosas de negros nesse período. Assim como tinha muito de sua ancestralidade africana, também tinha de aculturamente cristão em solo brasileiro como em África. A participação dos negros nas irmandades poderia ser uma estratégia de resistência e inserção na sociedade branca como é vista por alguns historiadores, como também uma aproximação antes realizada em terras africanas. Mesmo que as irmandades garantissem certa autonomia dos negros, elas estavam subordinadas às regras não somente da municipalidade, como também das autoridades eclesiásticas. De qualquer forma, tratava-se de uma maneira de resistência e de inserção social e cultural. Entretanto, o meu estudo está centrado em negros que para além das irmandades, permaneceram com suas práticas culturais religiosas, ainda que assimilando elementos culturais e simbólicos da religião católica. Dessa maneira, ainda que sob os olhares das autoridades policiais, garantiam uma relativa autonomia na preservação de elementos culturais e simbólicos de sua

---

<sup>156</sup> ORO, Ari Pedro ( org. ) *As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994, p. 50-51

<sup>157</sup> MOREIRA, op. cit. 2001. p. 161-162.

religiosidade africana.

### ***3 As posturas municipais e a polícia***

Com o crescimento comercial e populacional da Capital, surgiram os primeiros problemas urbanos e o poder público teve de se preocupar em regulamentar o convívio social e o Código de Posturas Municipais foi a legislação necessária para ordenar a vida social das cidades.<sup>158</sup> Neste capítulo tentarei abordar o comportamento do ordenamento municipal através de seu Código de Posturas e de suas autoridades, fossem elas municipais e policiais, com relação à realização desta práticas culturais religiosas de negros na cidade de Porto Alegre. Quanto a isso o Código de Posturas de 1858 deixa claro que:

*Artigo 48 – “... são **proibidos** os **batuques** e reuniões de escravos. Os moradores das casas onde eles se fizerem ou chefes das mesmas reuniões serão multados em 10\$ patações ou 10 dias de cadeia.”*

*Artigo 114 – “Ficam **proibidos** os **candombes** ou **batuques** e danças de pretos na Praça, Chácaras ou outro lugar. Pena de 10\$ patações de multa ao dono da casa ou chefe de batuque e sendo escravo, 5\$ pagos pelo senhor”*  
159

Segundo Weber, o surgimento do primeiro Código de Posturas da capital data de 1829 e após essa data, houve apenas aditivos e reformas no código, ocorrendo, portanto apenas alterações quantitativas. Essas propostas em geral eram realizadas pelas elites que viam seus interesses atingidos ou por seus representantes na Câmara Municipal e nunca as populações marginalizadas tiveram espaço para propor ou discutir essa

---

<sup>158</sup> MAUCH, op. cit. 2004. p. 70.

<sup>159</sup> AHPAMV. Código de Posturas aprovado pela Lei Provincial nº 403 de 18 de abril de 1858. Fundo Câmara Municipal. Livro de Registros de Ofícios e Portarias de 8 de maio de 1855 a 13 de dezembro de 1861. 1.3.2.1/5 p. 91 e 94.

legislação.<sup>160</sup>

Vimos que as licenças solicitadas por diferentes grupos de negros forros da capital da Província e autorizadas pelas autoridades municipais e policiais foram todas no decorrer da década de 1850, o que nos remete a uma pergunta: como podiam ser autorizados os festejos, brincadeiras, candombes e batuques de negros pelas autoridades policiais, quando o Código de Posturas em 1858 taxativamente os proibia?

Notemos que todos os requerimentos estão datados em anos anteriores a esta proibição das posturas municipais. Isto reforça a idéia de que a partir deste ano, essas práticas foram "extintas", diminuídas, ou então clandestinizadas, por força de norma oficial. Como já vimos, no final da década de 50, estas permissões saíram das preocupações das autoridades municipais em razão desta normatização do código de posturas da capital.

Mas, pelo conteúdo dos requerimentos pudemos ver que os negros forros "suplicantes" não podiam realizar suas práticas culturais e religiosas onde requeriam e quando eram autorizadas, devidamente assinadas por uma autoridade municipal, eram estipuladas condições quanto ao local e quanto à ordem e ao barulho. Esse diálogo entre as autoridades e grupos de negros forros era realizado de maneira a que, no seu final, era possível realizar os festejos solicitados. Não encontrei nenhuma data anterior a 1858 para o começo das referidas proibições, nem nos documentos, nem na historiografia estudada, mas presumo que, em necessitando de autorização, as mesmas, se não estavam reguladas pelo ordenamento legal, por alguma razão encontravam um limitador e eram permitidas somente na relação de solicitação e consentimento que se estabelecia entre estes dois grupos sociais.

Um aspecto interessante levantado por Reis é que os negros, mesmo libertos, não estavam enquadrados no dispositivo constitucional imperial de 1824, que garantira o direito à liberdade religiosa aos não-católicos. O negro não possuía personalidade política na lei, era assimilado como escravo, e como tal deveria ser católico. No Candomblé de Accu, Reis coloca que àquele Juiz de Paz que autorizou a invasão, entendia que o direito de liberdade religiosa previsto na lei, era válido apenas para estrangeiros não católicos das nações européias, não para as nações étnicas de negros

---

<sup>160</sup> WEBER, op. cit. 1992. p. 61-80.

africanos.<sup>161</sup> O código criminal de 1831 afirmava que ninguém poderia ser perseguido por razão religiosa, uma vez que respeitasse o Estado e não ferisse a moral pública, orientação que abria margens a interpretações que justificaria quaisquer intervenções policiais.<sup>162</sup> As licenças eram para "pretos forros de nação", provavelmente não ligados à alguma confraria ou irmandade, atuando com autonomia em nome de suas "nações" como grupos de indivíduos e embora, utilizassem símbolos da fé católica, suas atividades eram duvidosas já que incluía práticas como danças e batuques. Portanto, poderia não ser católico e isso teria de ser verificado e, ainda que a lei respeitasse a liberdade religiosa, tais atividades não eram vistas como sendo religiosas e poderiam também ferir "a moral pública". Portanto, precisavam ser monitoradas. Talvez, aí, necessitasse de autorização para que acontecesse e, com isso, abria espaço para flexibilização e intimidação, consentimento e radicalização, negociação e condicionamentos.

Acredita-se que, no início do século XIX, a realização destas atividades de negros acontecia independentemente do ordenamento das posturas e de alguma autorização municipal.<sup>163</sup> Maestri nos coloca que os "candomblés", "batuques", "danças de negros", casas denominadas "zungus" e reuniões de escravos com tambores e cantorias, os senhores e as autoridades não distinguiam muito bem se eram festas negras ou ritos religiosos.<sup>164</sup>

Reis coloca que as pessoas e grupos em posição de autoridade, no caso as policiais e municipais, nem sempre concordavam entre si quanto à atitude a tomar diante das práticas religiosas, batuques e divertimentos africanos. Com frequência, reprimir ou tolerar dependia da hora e das circunstâncias, não exatamente da pessoa no poder ou da posição de poder da pessoa. Entretanto, o estilo pessoal de um senhor ou de um autoridade podia ser decisivo na demarcação dos limites da autonomia escrava. Por trás das atitudes de força ou de concessão pairava sempre o fantasma da rebelião.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> REIS, op. cit. 1989. p. 43.

<sup>162</sup> MELLO, op. cit. p. 33.

<sup>163</sup> ZANETTI, op. cit. 2002. p. 197.

<sup>164</sup> MAESTRI, op. cit. 1993. p. 46-47.

<sup>165</sup> REIS, op. cit. 1989. p. 37.

O requerimento do preto forro Francisco, de nação mina, que desejando pelo Natal festejar Nossa Senhora com as danças de sua nação na casa de sua residência, na rua do Arroio, já citado acima, nos coloca isto que nos traz Reis sobre as posições e opiniões circunstanciais das autoridades. Como vimos, o Subdelegado Marcos Bandeira recomenda a autorização por conhecer o requerente e por julgá-lo capaz de realizar o "festejo" sem que haja perpetração de desordens".<sup>166</sup>

Em uma Ata da Câmara Municipal de 1859, os senhores vereadores fazem um debate, entre outros discutidos nessa sessão, sobre o requerimento de um vereador que trata justamente sobre esta questão:

**“Aos dois dias do mês de agosto de mil oitocentos e cinquenta e nove ( ... ) trigésimo oitavo da Independência e do Império, nos Paços da Camara Municipal da Leal e Valorosa Cidade de Porto Alegre, (...) Tendo requerido o Senhor Vereador Firmiano que fossem **multados os fiscaes ( ... ) por consentirem de noite, batuques de negros pelas ruas, contra o disposto nos Artigos 37, 42 e 114 das actuais posturas e tendo o Sr. Vereador Azambuja sustentado que ele na qualidade Delegado tem dado licenças para divertimentos que não tem aquele carater, o mesmo Senhor Vereador convencido das razões apresentadas pelo Sr. Azambuja, retirou o requerimento.**”<sup>167</sup>**

Vemos que, pelo menos, duas interpretações podem inferidas deste documento. Uma é a de que já havia ocorrido modificações no Código de Posturas no espaço de um ano praticamente. Os referidos artigos citados pelo edil postulante somente um coincide com àquele que já citamos acima das posturas municipais de 1858. Não temos noção do que regulamentava os dois outros artigos citados, mas é provável que pela lógica de inclusão e modificação das posturas municipais, houvera um deslocamento de numeração das posturas do código, podendo um destes dois artigos citados ter a mesma redação do Artigo 48 do código anterior. As posturas eram propostas também segundo as necessidades surgidas na relação das comunidades com a cidade e no trabalho de execução das funções dos fiscais da Câmara, portanto, podendo ocorrer alterações na numeração de cada postura.

O referido vereador Firmino textualmente cita do que tratam tais artigos,

---

<sup>166</sup> AHRS. *Fundo Requerimento*. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850.

<sup>167</sup> AHPAMV. Atas da Câmara Municipal 26.03.1855 – 20.01.1863 / Livro 1.1.1.15 - Sessão extraordinária de 02 de agosto de 1859. [grifos meus].



"batuques de negros pelas ruas à noite". Pode ser que sejam divertimentos profanos ligados a alguma festividade ou puro lazer, mas também podem ser atividades religiosas que deslocavam-se para à noite na tentativa de esconderem-se das autoridades uma vez que já havia proibição expressa da lei. Mello discute que se havia certa permissividade das autoridades quanto à realização de reuniões de negros em dias especiais para a prática de danças e de batuques, ocorrendo sob monitoramento dos senhores e das autoridades e à luz do dia, tornava-se proibitivo, passível de maior controle se estes eram realizados à noite, onde poderia haver certa fuga de controle e certa ligação com o "tinhoso". O medo da noite é recorrente e motivo de pânico quanto associado à presença de negros. No imaginário do homem branco, à noite estava associada a entidades maléficas e que poderiam ser acessadas por esses negros.<sup>168</sup>

No entanto, a queixa refere-se à concessão, ou seja, autorização ou licença para que se realizassem tais batuques como fica claro pela voz do vereador Azambuja, que na condição de Delegado, as consentia. Esta a segunda interpretação que podemos inferir deste documento. O debate da principal Casa da Municipalidade colocando os nossos personagens negros na pauta de uma reunião oficial. E não apenas para discutir as suas práticas de batuques, mas a relação que se estabelece das autoridades com elas. O vereador reclamante pede que os fiscais da Câmara fossem multados por permitirem tais batuques de negros. O vereador Azambuja, entretanto, deixa clara a sua posição de não só ser autoridade municipal da Câmara Municipal mas, também por ser autoridade policial, lidando diretamente com esses grupos sociais, e sustenta que é ele, na condição destas posições que possui na municipalidade, que validava as licenças para estes negros. O tal "caráter" dos divertimentos pode ter peso menor na referida divergência, embora exista sim ambigüidade sobre sua natureza. O fato é que duas autoridades máximas da municipalidade divergiam e se contrapunham sobre uma atividade de negros que expressamente estava proibida. Pelo que vimos o Senhor Azambuja, foi mais convincente e mais capaz em seus argumentos que, tão logo, o vereador Firmiano retira seu requerimento. Acrescenta-se que, os fiscais da Câmara Municipal obedeciam a autoridade não somente do Senhor vereador Azambuja, mas também a do Delegado de Polícia e eram quem, mais proximamente, mantinham relações com os tais negros.

A possibilidade de que boa parte dos praças de polícia fossem negros, mulatos

---

<sup>168</sup>

MELLO, op. cit. p. 47.

ou crioulos, talvez justifique esta proximidade, já que é de se supor que componentes do mesmo grupo étnico dos batuqueiros, com eles poderiam compartilhar crenças, ou pelo menos fazer "vistas grossas" aos cultos, os quais só denunciariam ou invadiriam com ordem superiores.<sup>169</sup>

Outro documento que nos remete a esta discussão realizada pelas autoridades municipais, diz respeito a um ofício encaminhado ao Senhor Chefe de Polícia da Província, datado de 1872. Claro que o mesmo está situado em um período que não é objeto de meu estudo, mas flexibilizando temporalmente, ele é importante uma vez que nos remete a idéia de que, ainda, duas décadas depois de meu marco temporal, esta discussão descortina a continuidade da realização das práticas religiosas de negros, autorizadas pelas autoridades policiais, a despeito e a revelia da normativa constante nas Posturas Municipais.

Ao Dr. Juiz José de Sampaio.

n. 18 Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Paço da Casa da Camara Municipal em Porto Alegre, 29 de abril de 1872.

Ilmo. Sr. = **Proibindo expressamente os artigos 42 e 114 do Código de Posturas os batuques e danças de pretos e obtendo com frequência alguns indivíduos licenças policiais para esses fins [ ... ], resolvo a Camara Municipal desta Cidade dirigir-se a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. pedindo que haja de coadjuvá-la, recusando licenças para esses ajuntamentos, a manter inteira semelhante disposição da lei** = Deus guarde a V<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. Ilmo. Sr. Dr. Juiz José de Sampaio, Chefe de polícia da Província = O Vereador Presidente Barão Ignácio de V. Fonseca.<sup>170</sup>

Muito clara a solicitação do Senhor Presidente da Câmara Municipal de Porto Alegre. Citando os mesmos artigos do Código de Posturas debatidos na sessão de 02 de agosto de 1859 da mesma Casa, solicita o cumprimento da lei. Fica evidente, por este documento, que os "batuques e danças de pretos" se mantinham freqüentemente com licenças das autoridades policiais. Que era isso? Uma deliberada indisposição policial de cumprir a lei? Uma provável atividade corruptiva deste policiais em conluio com pretos urbanos? Ou uma relação ao nível do cotidiano destes agentes sociais que no conflito, resistência e negociação resultassem de transigências contínuas de ambos os

---

<sup>169</sup> MOREIRA, op. cit. 2001. p. 159-160.

<sup>170</sup> AHPAMV. Livro de Registros de Ofícios Diveros de 1862 - 1872. Livro 1.3.2.1/9 p. 171v e 172.

lados? Acredito que fosse mais provável esta última hipótese.

Para analisar o discurso das autoridades policiais que geralmente se contradizem, mesmo porque a “licença” já era um confronto direto com a proibição do código de posturas, me utilizo do raciocínio de Cláudia Mauch, no seu trabalho de mestrado “Ordem pública e moralidade”, muito embora ele esteja mais voltado para o período do final do século XIX. No entanto, o discurso é relacionado a formação da polícia moderna que já começa a surgir nos anos sessenta. A polícia é definida como um conjunto das forças públicas destinadas a manter ou restabelecer a ordem social assegurando a proteção das pessoas e do patrimônio. Sua função é garantir a ordem pública e prevenir ou, se for o caso, reprimir delitos.<sup>171</sup> Utilizando-se do pensamento de Edward Thompson que faz a crítica da concepção de lei e de ordem como instrumentos unicamente do domínio da classe dominante, chama a atenção para a lei como arena de luta e de espaço onde se definem regras endossadas por normas tradicionais. Para Thompson, segundo a interpretação de Mauch, a lei, para mediar e legitimar a dominação de classe deve se mostrar justa, impondo também restrição ao poder arbitrário da classe dominante.<sup>172</sup> Utilizando-se também de Michel Foucault, ela argumenta que este ao criticar as concepções exclusivamente jurídicas do poder, procurou estudar as práticas de sujeição que circulam entre os indivíduos, produzindo atitudes e comportamentos. Ao dizer que o poder funciona em cadeia, que não existe um único ponto irradiador, Foucault retira do Estado o papel de sujeito condutor dos processos de normatização e de repressão. Identifica um "novo poder disciplinar que não surge como mero reflexo da dominação burguesa, mas, em uma nova conjuntura específica" em que "a burguesia se dá conta da utilidade econômica e política das" novas "técnicas de exclusão. Assim, o poder pode se apresentar como algo fixo e concentrado no Estado, mas o que o sustenta como centro de poder são suas redes em circulação na sociedade." Para Foucault a polícia está ligada à essa “nova economia do poder”.<sup>173</sup> A partir da influência desses autores sobre os estudos da lei, da ordem e do

---

<sup>171</sup> MAUCH, op. cit. 2004. p. 31.

<sup>172</sup> THOMPSON, Edward P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987. apud. MAUCH 2004: p. 31-32.

<sup>173</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982. apud. MAUCH, 2004: op.cit. p. 33.

poder, Mauch coloca criticamente que a “polícia tem sido analisada como mero instrumento de um poder que lhe é exterior”, no entanto, percebe-se que a polícia “desenvolve relativa autonomia na sua intervenção na sociedade, podendo se distanciar dos projetos de ordenação propostos pelo estado ou pelos grupos dominantes”.<sup>174</sup> A própria organização da instituição deixa espaço para o policial decidir como agir, conforme sua apreciação dos fatos; às vezes mesmo a lei pode comprometer a manutenção da ordem e prática diária do agente é definida não só pela lei, mas também pela sua própria avaliação dos fatos e dos envolvidos.<sup>175</sup>

As proibições nem sempre são bem sucedidas, uma vez que sempre há alguma alternativa para contorná-las. Interessante retomar aqui o discurso de Eusébio de Queiroz no parlamento brasileiro quando da defesa da Lei 581. Nota-se que ele estava defendendo a autoria brasileira da lei e a soberania nacional uma vez que a oposição denunciava que se tratava de uma lei "redigida" pela embaixada inglesa. A oposição era os partidários liberais que estavam no Gabinete Imperial quando da Lei de 1831 e que apresentavam a mesma vontade que somente se efetivou em 1850. No entanto, Queiroz denunciou a ineficácia daquela contrapondo a letra da lei com a real intenção de sua eficácia, ou seja, o fim do tráfico negreiro transatlântico.<sup>176</sup>

Reporto-me ao discurso de Queiroz por que é contemporâneo deste período que estudo e trás algumas considerações conceituais da doutrina do direito, sobre as características das leis, sobre seus limites, sobre o que é possível fazer e dizer por meio delas, e o que não é. Fica claro para Queiroz que nem sempre as leis podem, por si mesmas, atacar os problemas a que se destinam. É necessária uma complementaridade entre lei e outros mecanismos de poder. Para ele era preciso que as leis não fossem guiadas apenas pela vontade, mas por considerações de ordem prática. Como poderia os liberais colocar os contrabandistas em julgamento, como previa a Lei de 1831, por um júri popular quando sobre este se exercia forte poder e influência os senhores rurais e potentados locais, interessados na continuidade da tolerância ao tráfico. Segundo ele, residia aí a ineficácia da lei. De nada adiantava fazer uma lei se não se cuidasse das

---

<sup>174</sup> MAUCH, op. cit. p. 36-37.

<sup>175</sup> MAUCH, op. cit. p. 37.

<sup>176</sup> TELES FILHO, op. cit. 2005/2006. p. 54.

instituições responsáveis para fazê-la cumprir.<sup>177</sup>

Outra documentação sobre as Posturas Municipais é a que se refere a um período de 1828 à 1891.<sup>178</sup> A referência seria apenas do ano de 1873, no entanto, não podemos precisar o ano correto para elas pois só há referência deste ano em apenas um dos documentos. Mas acredito que se tratam de propostas e projetos de códigos de posturas, de forma total ou parcial, apresentadas à discussão por parte dos participantes da Câmara Municipal. Essa suposição se justifica em razão das notas aditivas, modificativas e supressivas no pé das páginas ou nas suas margens do documento. Pelo menos, para mim, ficou claro que não seriam a peça do Código de Posturas como um todo aprovado e sim discussões e debates nas sessões da Câmara, até porque muitas das posturas eram debatidas artigo por artigo proposto, debatido e depois encaminhados à Assembléia Provincial ou ao Presidente da Província para aprovação, como registram as atas do período - não há nenhuma discussão ou debate nesse período, especialmente nas atas do ano em questão, sobre alguma proposta global de posturas, exceto de alguns artigos específicos discutidos e aprovados em algumas sessões, como por exemplo, sobre a abertura de açougues ou aberturas de portas com medidas de largura a menor das previstas nas posturas e etc.<sup>179</sup>

Quanto ao nosso assunto, a proibição está regrada no capítulo 4 que trata do "vozerios, injúrias e obscenidades":

Artigo 47. São proibidos os zungús e batuques. Os moradores ou chefes das casas onde eles se fizerem; serão multados em 10\$000 réis ou 8 dias de cadeia.

E no capítulo 13 que trata da “segurança, comodidade e tranqüilidade pública”, temos:

Artigo 122. Só com licença da Camara se permitirá reunião de pretos para danças e outros divertimentos; nesta licença se designará o tempo que deve

---

<sup>177</sup> TELES FILHO, op. cit. 2005/2006. p. 56.

<sup>178</sup> AHPAMV. Código de Posturas Municipais - 1828/1891 – 1.8.1. Todas as referências a artigos do Código de Posturas que tratarei a partir de agora são desse Fundo Documental do Arquivo Histórico Municipal e trata-se de propostas e discussões a respeito das posturas municipais. Este período está na inscrição indicativa.

<sup>179</sup> AHPAMV. Atas da Câmara Municipal. 1864 – 1873 / Livro 1.1.1.16 - Ata de 22 de dezembro de 1873.

durar o divertimento e lugar onde; sob pena de 16\$000 réis de multa ou 6 dias de prisão aos chefes da reunião.<sup>180</sup>

Vemos nestas posturas que há dois tipos de proibições: uma taxativa e a outra condicional. Os batuques são terminantemente proibidos pelo artigo 47, podendo ser classificados como tumulto ou como obscenidades. Já no trato da segurança e tranqüilidade públicas, as reuniões de pretos como danças e outros divertimentos poderiam ser realizados desde que com a devida licença da Câmara Municipal, onde seria designado o tempo de duração e o local do evento, ou seja, sob o devido controle da municipalidade.

Essas posturas abrem uma ambigüidade de interpretações, tanto para nós que a olhamos de um outro tempo, como poderia também abrir para os agentes daquele passado e daquele contexto. Em sendo proibidos os batuques, as reuniões de pretos com danças e música, porém, eram permitidas com a devida autorização municipal. A margem de manobra que se abre nesta leitura nos faz acreditar que a construção do discurso requerente daqueles pretos forros para a realização de suas práticas religiosas, divertimentos e festejos, na súplica submissa e na designação de locais definidos, justificaria uma, então, provável sutileza em trabalhar com ambigüidades do ordenamento municipal.

Num outro documento manuscrito, também provável proposta em discussão de posturas, a proibição do “zungús” e “batuque” é apresentado no mesmo capítulo que trata de “vozerios, injúrias e obscenidades”, apenas alterando a numeração do artigo, que passa a ser de n. 49. Isso pode demonstrar que no debate e rebate a respeito das posturas, na inclusão ou retirada de propostas do texto original os artigos vão se alterando na continuidade numérica e na acomodação na estrutura e composição das posturas. O fato de constar nesse capítulo essa proibição, remete a idéia de que o batuque era visto como uma ação que provocava balbúrdia, brigas e imoralidade. Nessa proposta apenas prevê-se uma multa e não “cadeia”, o que nos faz entender que essa discussão é anterior à postura definida no código que prevê pena de prisão. Pelas anotações que apresentam no rodapé e nos lados das páginas fica claro que se trata de um projeto em debate.

---

<sup>180</sup>

AHPAMV. Código de Posturas Municipais - 1828/1891 – 1.8.1.

Nesta mesma proposta, já no artigo 124, do capítulo 12, que trata da “segurança, comodidade e tranqüilidade”, estabelece que “ficam proibidos os candombes, batuques e danças de pretos na várzea, chácaras, casas e outro lugar. Pena de 16\$000 réis de multa, e sendo escravo 25 açoites.”<sup>181</sup> Essa redação é muito próxima daquela aprovada em 1858 e consta no mesmo tipo de capítulo, o que deixa claro que essas práticas de negros seriam um atentado à ordem e a tranqüilidade pública. É importante colocar que nas anotações, provavelmente de algum vereador, fora riscado “onde possam incomodar a vizinhança”, redigido na proposta original após a palavra “lugar”. Consta ainda uma nota em que pede que “acrescente-se = [sic] aos domingos e sem licença da Câmara”. Isso nos faz crer que havia discursos que de algum modo se colocavam favoravelmente aos tais divertimentos e batuques e que no debate tenham sofrido derrota, e também, nos dá um sinal de provável divergência quanto a locais e dias da realização dos costumes culturais de pretos libertos e, também, de escravos.

Em sendo uma proposta de 1873, como em verdade pode ser, a colocação de que “só com licença da Câmara se permitirá reunião de pretos” e nesta licença se designará o tempo e lugar, podemos inferir que o referido debate seria posterior as proibições dos “zungús”, “batuques”, “candombes” e “reuniões de pretos”. Ainda assim, permanece a idéia de que no período de que tratamos, década de 50, as licenças para realização de atividades e festividades de negros, religiosas ou não, estavam na contramão do código de posturas ou então era o resultado de uma sutil negociação entre pretos forros e autoridades policiais.

Quanto à capacidade dos fiscais da Câmara e da polícia para a execução desta normativa das posturas municipais, vemos:

Capítulo 16 - Disposições Gerais para a execução das presentes Posturas.

Artigo 140. A Câmara conservará constantemente na cidade 4 fiscaes e 5 guardas municipais, assim como um fiscal para cada povoação do município, aos quais fica competindo cumprir e fazer cumprir as presentes posturas.

Artigo 142. A autoridade dos fiscais é acumulativa em todo o município e os guardas municipais são obrigados a obedecer a seu chamado. Pena de 6\$000 réis de multa.<sup>182</sup>

A guarda municipal criada em 1831, portanto estaria atuando em consonância

---

<sup>181</sup> Grifo meu para chamar atenção sobre este termo na própria discussão de então.

<sup>182</sup> AHPAMV. Código de Posturas Municipais - 1828/1891 – 1.8.1.

com os fiscais da Câmara e a competência de ambos, além das funções policiais, era a de garantir o cumprimento das posturas municipais. A Câmara ainda criaria a figura do Inspetor de Quarteirão que faria a ligação dos fiscais com os guardas municipais. Sobre os fiscais, há toda uma ordenação nas próprias Posturas Municipais, de competências, pagamento de salário e penalidades no descumprimento de seus deveres, mas que não é objeto deste trabalho.

Na segunda metade do século XIX, havia uma preocupação crescente com a organização policial, vista pelas elites como uma estratégia privilegiada de intimidação e controle das classes subalternas. Nesse período em que era necessário reprimir desertores, vadios e escravos, a polícia era considerada uma ótima alternativa ao chicote.<sup>183</sup> Pressionados pela falta de verbas, as autoridades procuraram efetuar mudanças que aumentassem a eficiência dos efetivos à disposição. A partir de 1841 foi feita a primeira regulamentação do corpo policial sendo apresentadas novas propostas de atribuições da polícia e durante a década de 1850 e já em 1860 fica definido um quadro de competências nos artigos da regulamentação como, por exemplo, "velar pela execução das leis policiais e posturas da Câmara Municipal e prevenir contravenções, dando conta da existência desta à autoridade competente."<sup>184</sup>

Enfim, vimos que todas as ações da elite escravista iam no sentido de passar ao Estado uma parcela de responsabilidade de controle e repressão das classe pobres, em especial dos negros agora libertos, que estavam sob domínio das cidades, na sua grande maioria. Para tanto, era preciso organizar a cidade para que as tarefas de uma corpo policial pudessem dar conta de uma cidade que se desenvolvia e crescia tanto em população com em urbanidade. Nesse palco, os negros, em especial libertos, disputavam com escravos e livres pobres não somente o espaço social, mas a sua sobrevivência, o que gerava conflitos, mas também alianças e solidariedades. O Código de Posturas Municipais foi o principal ordenamento para a normatização da vida social nas cidades durante grande parte do século XIX. Mas, apesar de toda a sua composição e estrutura, prevendo e regrido de diversas posturas, a sua eficácia dependia também de eficientes mecanismos de ação policial.

---

<sup>183</sup> MOREIRA, op. cit. 1993. p. 18.

<sup>184</sup> MOREIRA, op. cit. 1993. p. 20-22 (AHRs. CL n. 583. § 13º do artigo 64).



No entanto, tomando emprestada uma citação de Levi referindo-se às relações dos indivíduos com o contexto e referindo-se ao sistema normativo que sofre alterações ao longo do tempo e, apesar de se tornar coerente, transparente e estável num determinado momento, não eliminaria o que chamou de “liberdade consciente”:

"Nenhum sistema normativo é, de fato, suficientemente estruturado para eliminar toda a possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou de interpretação das regras, e de negociação. ( ... ) Parece-me que assim evitamos abordar a realidade histórica a partir de um esquema único de ações e reações, mostrando, ao contrário, que a repartição desigual do poder, por maior e mais coercitiva que seja, sempre deixa alguma margem de manobra para os dominados; estes podem então impor aos dominantes mudanças nada desprezíveis"<sup>185</sup>

Assim, os negros eram capazes de conquistar seus espaços na cidade ou de ampliá-los segundo seus interesses, valorizando cada aspecto possível de ação com atitudes, mais ou menos eficientes, mas que no processo de disputa e negociação, em cada momento histórico, firmavam e reafirmavam costumes, tradições e identidades. A sociedade escravista, proprietários e autoridades municipais e eclesiásticas, foram sempre obrigados a reconhecer certo espaço de autonomia para os negros. A conservação de antigos costumes e tradições religiosas como o candomblé e o batuque, entre outras manifestações de suas práticas culturais, são claramente frutos de uma grande negociação política por autonomia e reconhecimento social.<sup>186</sup>

## *Conclusão*

Não é fácil concluir o trabalho sobre uma temática que por diversas razões ainda é inconclusa. Mas, a título de encerrar esta redação, é necessário chegar a algumas conclusões a respeito do que foi levantado. É visto, por larga historiografia, que o

---

<sup>185</sup> LEVI, Giovanni. “Usos da biografia”. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 179 e 180

<sup>186</sup> REIS e SILVA, op. cit. 1989. p. 21.

estudo dos negros, sejam eles escravo, forro ou livre, deste período ainda é insuficiente.

A bibliografia de que me utilizei para situar, mesmo que minimamente, a década em questão que iniciava com o fim do tráfico negreiro; para situar a cidade enquanto espaço de organização, inserção e de manifestação destes negros; para situar a constituição destes negros enquanto forros e libertos e a maneira como se colocavam neste espaço e como eram vistos pela elite escravagista; foi muito importante para tentar entender o palco e as vicissitudes ocorridas neste período, tendo estes grupos de negros como sujeitos atuantes deste palco e nas mudanças que se operavam neste processo. Agentes históricos cuja intencionalidade estava ligada a continuidade de seus costumes e sobrevivência, resistindo e afirmando sua cultura, a despeito do estigma que carregavam como africanos e descendentes de africanos no Brasil, em boa parte estereotipada como inferiores, indolentes e batuqueiros.

Suas manifestações religiosas, a despeito das posturas municipais, aconteciam e quase sempre com a licença da municipalidade. Por trás desses pedidos de licenças estava presente também uma manifestação de identidade étnica. Os batuques, mesmo que interpretados ambigüamente, além de possuírem uma hierarquia própria, também possuíam uma linguagem ritual comum e compreensível pela comunidade dos praticantes.<sup>187</sup>

Era como se a conquista deste espaço e a continuidade da manifestação de seus costumes também fosse uma conquista de direitos, mas que, necessariamente passava por um processo de negociação e flexibilização. A negociação foi um elemento de resistência não violenta utilizada pelos negros, mas, também foi uma estratégia eficiente utilizada por parte das elites contra outra possibilidade de resistência negra. Nesse processo, tanto os negros passavam a conhecer melhor seu dominador e poderiam explorar mais habilmente suas fraquezas no cotidiano, quanto os senhores brancos e a municipalidade passavam a conhecer melhor as necessidades daqueles e a se relacionar com elas.<sup>188</sup>

A reconstrução de uma identidade étnica no Brasil teria, por esse raciocínio, uma íntima relação com as suas práticas religiosas. Ou seja, a identificação dos indivíduos como pertencentes à determinadas práticas culturais e religiosas, como o batuque, como

---

<sup>187</sup> MOREIRA op. cit.2001 p. 159.

<sup>188</sup> REIS, João José e SILVA, Eduardo. op. cit.1989 p. 7-45.

também de "nação" africana, pela designação "da cor". Todos os negros requerentes das licenças às autoridades municipais e policiais se apresentaram ou foram apresentados como pretos forros pertencentes à uma nação específica da África. Naquele contexto, a identificação da "cor" remeteria, senão à origem africana, à uma ascendência. Portanto, é provável que a assertiva de Reis corresponda com essa hipótese: os negros batuqueiros eram muito provavelmente os negros africanos ou estrangeiros com a recepção de negros nacionais.<sup>189</sup> Essa apropriação racializada pelo grupo negro pode revelar uma posição ideológica a partir do conceito que o discrimina.<sup>190</sup> Ou seja, "preto de nação" determinava sua origem e "forro" sua condição de ex-escravo. Liberto, porém, condenado à sua condição de origem: dominado.

Assim, uma identidade própria é reconstruída a partir das relações entre seu patrimônio cultural herdado da África com e dentro da cultura ocidental branca dominadora. Não somente nas relações de diferenciação e assimilação, mas nas relações de resistência e negociação, no conflito e na aproximação. Resultado de uma relação dialética onde um se afirma como diferente em relação ao outro. Diferenciação que se aceita ou se recusa dentro da assimilação ou exclusão a par das normativas gerais de convivências, que por vezes se flexibilizam na medida em que não haja risco. Ainda assim, identidades que se manifestam, permanecem e perduram nas vivências e nos costumes destes grupos sociais.

### ***Fontes e Bibliografia***

---

<sup>189</sup> REIS, João José e SILVA, Eduardo. op. cit.1989. p. 47.

<sup>190</sup> FERNANDES, op. cit.2004 p. 104-107

## ***Fontes***

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 90, 1850**

Venancio Martins Baião, preto forro, nação Rebolo, pedido de licença

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 90, 1850**

Maria José, preta forra, nação Angola, pedido de licença

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 90, 1850**

João Francisco Bernardo, preto liberto, pedido de licença

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 90, 1850**

Francisco, preto forro, nação Mina, pedido de licença

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 91, 1852**

Paulo Pereira de Sousa, preto forro, nação Congo, pedido de licença em conjunto com Maria José, preta forra, nação Angola

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 91, 1852**

Paulo Pereira e Maria José, pretos forros, pedido de licença

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 92, 1853**

Maria José e Paulo Pereira se Sousa, pretos forros

### **AHRS. Requerimento, Grupo Polícia. Maço 94, 1856**

Paulo Pereira de Sousa, preto forro, nação Congo

**AHPAMV. Fundo Câmara Municipal – Correspondência Expedida 1858 Código de Posturas Municipais [1.3.2.1/5 p. 89v – 94v]**

**AHPAMV. Livro de Registros de Ofícios Diversos de 1862 – 1872 [1.3.2.1/9 p. 171v e 172]**

**AHPAMV. Atas da Câmara Municipal 26.03.1855 – 20.01.1863 / Livro 1.1.1.15**

**AHPAMV. Códigos de Posturas 1828/1891 – 1.8.1**

**AHPAMV. Posturas Municipais de 1831 da Camara Municipal da Cidade de Porto Alegre. 1.8.1.** aprovado pelo Conselho Geral da Província (documento impresso em 1847 pela typographia do Commércio da Rua da Praia ).

**APERS. 1º Tabelionato de Registros Diversos. Cartas de Alforria 1842-1846. Livro 12.**

## ***Bibliografia***

ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: Alforria e inserção*

- social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Niterói: UFF (Dissertação de Mestrado), 2008.
- BRAGA, Reginaldo Gil. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: A música no culto dos Orixás*. Porto Alegre: FUMPROARTE/SMC-PMPA, 1998.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das Cores do Silêncio: Os significados da Liberdade do Sudeste Escravista - Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 15-56.
- CORRÊA, Manuel Luiz Gonçalves. “O paradigma indiciário na apreensão do modo heterogêneo de constituição da escrita”. *Revista Estudos Lingüísticos do Grupo de Estudos Lingüísticos de São José do Rio Preto/SP*: Unesp. 1998. pp. 72-78.
- CORREA, Norton F. *O batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: UFRGS/Ed. Universidade. 1992.
- CORREA, Norton F. “Panorama da religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul”. In: Oro, Ari Pedor (org.) *As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994, PP. 9-50.
- FERNANDES, Mariana Balen. *Ritual do maçambique: religiosidade e atualização da identidade étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela UFRGS (datilografado) Ari Pedro Oro (orient.) Porto Alegre. 2004.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Betânia Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- 65
- GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179
- GUIMARÃES, Alberto Passos. *As Classes Perigosas: banditismo urbano e rural*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1981.

- KERSTING, Eduardo Henrique de Oliveira. *Negros e a modernidade urbana em Porto Alegre: A Colônia Africana – 1890 a 1920*. (Dissertação de mestrado). Porto Alegre: UFRGS, 1998.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro – 1750 a 1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1988.
- LEVI, Giovanni. “Usos da biografia”. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006. p. 167-182.
- LOPES, Nei. “Bantoísmo na linguagem gaúcha”. In: SEFFNER, Fernando (org.) *Presença negra no Rio Grande do Sul*. Cadernos Porto&Vírgula, n.11. Porto Alegre: UE/Porto Alegre, 1995. p. 27-31.
- LOPES, Helena Theodoro, SIQUEIRA, José Jorge, e NASCIMENTO, Maria Beatriz. (orgs.) *Negro e Cultura no Brasil*. Pequena Enciclopédia da Cultura Brasileira. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO. 1987.
- MACHADO, Nara H. N. “A Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos”. *Estudos Ibero-Americanos*. Revista do Departamento de História PUCRS, v. XVI, nº 1 e 2, jul-dez 1990. p.189-196.
- MAESTRI, Mário. *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O sobrado e o cativo: A arquitetura urbana erudita no Brasil escravista. O caso gaúcho*. Passo Fundo: UPF. 2001.
- MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. “A abolição do tráfico atlântico de escravos e os africanos livres no Paraná”. *Catálogo Seletivo de Documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos*. Curitiba: Arquivo Público do Paraná, 2005.
- MAUCH, Cláudia. *Ordem pública e moralidade: imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC/ANPUHRS, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Saneamento moral em Porto Alegre na década de 1890”. In: MAUCH, Cláudia.[org.] *Porto Alegre na virada do Século 19: cultura e sociedade*. Porto Alegre/Canoas/São Leopoldo: Ed. Universidade-UFRGS/Ed. ULBRA/Ed. UNISINOS, 1994. p.9-24.
- \_\_\_\_\_. “Policiamento em Porto Alegre nos primórdios da República”. In: HAGEN,

- Acácia Maria Maduro e MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. [ orgs. ] *Sobre a rua e outro lugares: Reinventando Porto Alegre*. Porto Alegre: AHRSCF, 1995. p. 97-134.
- MELLO, Marco Antônio Lírio de. *Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos de Pelotas*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 1994.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. “E a rua não é do Rei! Morcegos e populares no início do policiamento urbano em Porto Alegre – século XIX”. In: HAGEN, Acácia Maria Maduro e MOREIRA, Paulo Roberto Staudt (orgs.). *Sobre a rua e outros lugares: reinventando Porto Alegre*. Porto Alegre: CEF, 1995. p. 51-96.
- \_\_\_\_\_. *Entre o deboche e a rapina: os cenários sociais da criminalidade popular em Porto Alegre\_(1868-1888)*. (Dissertação de Mestrado) Porto Alegre: UFRGS, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano - Porto Alegre (1858-1888)*. Porto Alegre: EST Edições, 2003
- \_\_\_\_\_. *Os cativos e os homens de bem: práticas e representações sobre cativo e liberdade em Porto Alegre na segunda metade do século XIX (1858-1888)*. Porto Alegre: UFRGS, 2001 (Tese de Doutorado PPGH/UFRGS)
- \_\_\_\_\_. *Faces da Liberdade, Máscaras do Cativo: experiências de liberdade e escravidão percebidas através das cartas de alforria - Porto Alegre (1858-1888)*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1996.
- MOURA, Glória. “A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Letícia Vidor de Souza. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 55-79.
- MÜLLER, Liane Susan. “As contas do meu rosário são balas de artilharia”. *Irmandade, jornal e associações negras em Porto Alegre – 1889 a 1920*. (Dissertação de mestrado) Porto Alegre. PUCRS, 1999.
- 67
- OLIVEIRA, Márcia Ramos de. “Lupicínio Rodrigues e a musicalidade negra da Cidade Baixa”. In: SEFFNER, Fernando ( org. ) *Presença negra no Rio Grande do Sul*. Cadernos Porto&Vírgula, n.11. Porto Alegre: UE/Porto Alegre, 1995. p. 32-39.
- ORO, Ari Pedro. *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente*. Revista Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.

- ORO, Ari Pedro (org.) *As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.
- PESAVENTO, Sandra Jatthy (org.) *Memória de Porto Alegre: espaços e vivências*. Porto Alegre: Ed. Universidade-UFRGS/PMPA, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Os excluídos da cidade”. In: SEFFNER, Fernando (org.) *Presença negra no Rio Grande do Sul*. Cadernos Porto&Vírgula, n.11. Porto Alegre: UE/Porto Alegre, 1995. p. 80-89.
- \_\_\_\_\_. “Negros feitiços”. In: ISAIA, Artur Cessar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006. p.129- 152.
- \_\_\_\_\_. *História & História Cultural*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- \_\_\_\_\_. “O mundo dos turbulentos: representações da cidadania, da exclusão na Porto Alegre do final do século XIX”. in CARBONETTI, Adrián, GARCÉS, Carlos e BLANCO, Fernando (compiladores). *De sujetos, definiciones y fronteras: ensayos sobre disciplinamiento, marginación y exclusión en América. De la colonia al siglo XX*. San Salvador de Jujuy/Argentina: Ferreyra Editor. 2002. p. 119-149.
- \_\_\_\_\_. “Cultura e representações, uma trajetória”. *Anos 90*. Revista do programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v. 13, n. 23/24, jan./dez. 2006. p. 45-58.
- Site do *Observatório de Porto Alegre/Procempa* - [www.observapoa.palegre.com.br](http://www.observapoa.palegre.com.br)
- PORTO ALEGRE, Achylles. *História Popular de Porto Alegre*. Porto Alegre: UE/Porto Alegre, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Jardim de Saudades*. Porto Alegre: UE/Porto Alegre/ Oficinas Graficas Wiedemann & Cia, 1921.
- REIS, Letícia Vídor de Souza. “Negro em “terra de branco”: a reinvenção da identidade”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Letícia Vídor de Souza. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 31- 53.
- 68
- REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- REIS, João José. “Magia Jeje na Bahia: Invasão do Calundu do pasto de Cachoeira, 1785”. *Revista Brasileira de História*. SP: ANPUH/Marco Zero. Vol.8, nº 16, março a agosto de 1988. p. 57-81



- SCHERER, Jovani de Souza. “África no sul do Rio Grande negro”. In: *V Mostra de Pesquisa do APERS*. Porto Alegre. 2007. p. 143-152. (resumo)
- SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003. pp. 53-81 e 157-166.
- SILVA, Vagner Gonçalves da e AMARAL, Rita de Cássia. “Símbolos da herança africana. Por que candomblé?” In: SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Leticia Vidor de Souza. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 195-209.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- TELES FILHO, Eliardo França. “Eusébio de Queiroz e o Direito: um discurso sobre a Lei n. 581 de 4 de setembro de 1850”. *Revista Jurídica*. Brasília, v. 7, n.76, dez.2005-jan.2006. p. 52-60.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1998.
- THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400 – 1800)*. Tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 279-354.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história*. Brasília: Ed. UnB. 1998.
- WEBER, Beatriz Teixeira. *Código de Posturas e regulamentação do convívio social em Porto Alegre no século XIX*. Porto Alegre: UFRGS. 1992.
- XAVIER, Regina Célia Lima. *Tito de Camargo Andrade: religião, escravidão e liberdade na sociedade campineira oitocentista*. (Tese de doutorado) Campinas/SP: UNICAMP, 2002.
- ZANETTI, Valéria. *Calabouço urbano: escravos e libertos em Porto Alegre (1840 – 1860)*. Passo Fundo: UFP, 2002.