



**A dimensão
política das
identidades:
modernidade e
a população
negra no Rio de
Janeiro do
século XIX**

**Thiago Campos da
Silva¹**

**The political
dimension of
identities:
modernity and the
Black population
in Rio de Janeiro
in the XIX century**

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História PPGH/UFF. E-mail: tg.campos@hotmail.com

Resumo

A questão geradora deste artigo é a reflexão sobre a dimensão política das identidades. Nesse sentido, o objetivo do trabalho é identificar se as práticas culturais da população negra na cidade do Rio de Janeiro durante o século XIX se configuravam como formas de ação política. Como recurso metodológico, combino debates sobre o tema das identidades afro-diaspóricas com o estudo de um contexto particular, a saber: as experiências e práticas organizativas de escravizados, libertos e livres na cidade carioca no período anterior à Abolição. Dentro desse recorte cronológico e espacial, indago se as práticas culturais e as redes de sociabilidade são formas de ação política.

Palavras-chave: Memória; Identidade; Raça; Ação Política.

Abstract

The question that generates this article is the reflection on the political dimension of identities. Therefore, the objective is to identify if the cultural practices of the Black population in the city of Rio de Janeiro during the 19th century were configured as forms of political action. As a methodological resource, I combine discussions about the theme of Afro-diasporic identities with the study of a particular context, namely: the experiences and organizational practices of enslaved, freed and free people in the city of Rio in the period prior to Abolition. Within these chronological and spatial boundaries, I discuss if cultural practices and sociability networks are forms of political action.

Keywords: Memory; Identity; Race; Political Action.

Introdução

Como pensar as especificidades das trajetórias dos sujeitos históricos em meio aos desafios políticos de suas temporalidades? Considerar as identidades enquanto categoria analítica é central para esse exercício reflexivo, pois compreende os costumes, as agências e experiências dos grupos sociais, bem como suas formas de organização, sobretudo sob dinâmicas de sociedades hierarquizadas. Não obstante, as identidades podem dar suporte a modificações nas relações sociais e culturais, funcionando como eixo de entendimento das ações políticas, além de produzir novos sentidos sobre a realidade.

Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é identificar se as práticas culturais da população negra na cidade do Rio de Janeiro durante o século XIX se configuravam como formas de ação política. Dentro desse recorte cronológico e espacial, discuto a dimensão política das identidades e das práticas culturais. Como recurso metodológico, combino debates sobre o tema das identidades afro-diaspóricas com o estudo de um contexto particular, a saber: as experiências organizativas de escravizados, libertos e livres na cidade carioca no período anterior à Abolição.

Para isso, utilizo a reflexão de E.P. Thompson (1998) sobre o papel dos costumes como estratégias políticas, como formas de mentalidade/pensamento político, bem como de prática social e instância de legitimação coletiva. Articulada a essa definição, mobilizo os trabalhos de Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2006) para pensar o fundamento político das identidades, sobretudo das identidades negras, já que os autores postulam que as identidades negras possuem historicidade e são constituídas nas lutas sociais, politizando o cotidiano a partir das práticas culturais.

Nessa configuração, indago se as manifestações culturais surgem como pensamento político contra-hegemônico, capazes de reunir os sujeitos em torno de memórias, experiências e costumes compartilhados. Sendo assim, ressalto o papel das redes de solidariedade e dos vínculos identitários para a organização coletiva. Dentro disso, historicizar os usos das identidades revela as diferentes negociações e interações tecidas pelos sujeitos em conjunturas de marginalização, nas quais a cultura aparece como elemento-chave para as trocas diaspóricas estabelecidas pela população negra.

Referenciais, significados e costumes em disputa revelam as lutas políticas pela afirmação de modos de legitimação da vida e de funcionamento social

(THOMPSON, 1998). Nesse contexto, visões e identidades dominantes tentam ser impostas, mas contra-usos e resistências se estabelecem ainda que às margens das estruturas de poder.

Dessa forma, compreendo as identidades como forças motivadoras das transformações históricas. Isso permite avaliar os processos de interação social em recortes históricos de escravização e opressão, e pode revelar indícios sobre as agências da população negra na cidade do Rio de Janeiro do século XIX. Para isso, evidencio algumas das formas de atuação política na Corte escravista, identificando as urgências que atravessaram as suas distintas experiências de organização.

A complexidade das adaptações a esse ambiente expressa uma realidade em movimento, e é necessário atentar para essas interlocuções nas abordagens do campo historiográfico. Por extensão, a proposta deste trabalho é pensar as identidades como situacionais, relacionais e adaptativas, subsidiadas por conteúdos políticos e culturais. Com isso, a construção temática aqui apresentada propõe um recorte racial das identidades sociais, evidenciando o seu papel como elementos estratégicos para os sujeitos.

A partir dessa discussão é possível pensar como as solidariedades étnicas são experienciadas coletivamente em temporalidades e espacialidades determinadas. Em meio a formações sociais excludentes, os vínculos identitários se tornam fundamentais para a sobrevivência, o que nos ajuda a visualizar a formação da sociedade brasileira pela perspectiva processual, enfatizando a ação política da população negra, processo marcado por múltiplas negociações, tensões e disputas.

A relevância desse tema reside na necessidade de situar historicamente as lutas políticas de trabalhadores negros/negras. Com isso, é possível compreender como o tema das identidades é operativo para pensarmos as agendas políticas do presente, e como os múltiplos usos que elas propiciam ampliam as possibilidades de interpretação da realidade social. Consequentemente, abrem caminhos para novas perspectivas e problemas de pesquisa no campo da História.

As identidades e a modernidade

A ideia europeia de uma identidade essencializada transformou a herança cultural ocidental como representativa da humanidade, ao mesmo tempo que identidades outras foram negadas e destituídas de historicidade. Buscando cristalizar valores dominantes sobre os sujeitos, essas interpretações transformavam posições

particulares em narrativas oficiais e universais. Nessa operação, o mundo era dividido e classificado conforme os pressupostos hegemônicos.

Immanuel Kant (2013), por exemplo, defendia a existência de uma moral universal, baseada na razão, o que exigiria o respeito à dignidade humana e que seria a base do iluminismo europeu. A partir desse princípio, Kant (2013) via o ser humano como um fim em si mesmo, cuja dignidade possuiria valor intrínseco. Legislar sobre si próprio e agir segundo a própria consciência garantiriam a liberdade e a autonomia humanas (KANT, 2013). Essa celebração da liberdade individual, na ótica kantiana, referia-se às identidades ocidentais, já que o autor era favorável à escravização da população negra no continente americano e também via a produção cultural de africanos como inferior à cultura europeia (KANT, 2013). Logo, a igualdade liberal, formal e jurídica, não se aplicava a todos.

De acordo com Paul Gilroy (2001) essa noção indica que a liberdade e a dignidade iluministas eram, na verdade, europeias e brancas. A construção do europeu como detentor da moral e da razão fundamentou a negação da humanidade da população negra. Esse processo pode ser compreendido a partir das “lutas de classificação”, tal como definidas por Pierre Bourdieu (1992): nessas lutas, os grupos dominantes tentam impor a sua percepção do mundo social como a única válida e legítima, em um processo de disputa que reflete e expressa as relações de força no interior dessa sociedade. Sendo assim, as identidades aparecem como categorias políticas a partir das quais se constroem alteridades que se materializam nas relações sociais e organizam as diferenças entre os sujeitos (BOURDIEU, 1992).

Pensando nos desafios das experiências diaspóricas, a recriação cultural e identitária nas sociedades escravistas passou pela tecitura de elos políticos que orientavam comportamentos e costumes. Essa perspectiva propõe uma epistemologia crítica, restituindo as agências e politizações dos sujeitos subalternizados. Com esse giro intelectual, demonstra-se que o sistema-mundo moderno/colonial é alicerçado pela ideia de “raça” como princípio organizador e hierarquizador das relações em todos os aspectos da vida (QUIJANO, 2005).

A fabricação dos sujeitos raciais (MBEMBE, 2018) é o elemento ideológico constitutivo da modernidade ocidental. Nela, as formas de dominação passam a ser estruturadas pela invenção da “raça” como categoria supostamente biológica e natural, condições necessárias para a “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005). E a

dominação também se manifesta na esfera da produção de conhecimento, pois narrativas únicas são criadas como operações discursivas que silenciam a pluralidade de experiências de determinados sujeitos históricos (KILOMBA, 2019). Evidenciar que a raça é uma construção histórica e social é apresentar que a sua utilização no cotidiano produz marcadores de diferença, vantagens e privilégios, cristalizando desigualdades estruturais que subalternizam a população negra.

Além disso, o discurso da modernidade ocidental é alicerçado sob as promessas de liberdade e igualdade, mas não para todos. As lutas do século XIX na Europa eram pela ampliação dos direitos políticos e da cidadania, no entanto, no mesmo período, o continente americano ainda contava com sujeitos escravizados. De acordo com Achille Mbembe (2018), o Ocidente construiu a si mesmo como o centro de gravidade do mundo em termos políticos, econômicos, culturais e epistemológicos.

Com efeito, a construção ideológica da Teoria Política europeia dos séculos XVIII e XIX abordava a questão da identidade não como pertencimento à humanidade, mas como pertencimento do próprio europeu ao mundo, pretendendo-se universal (GILROY, 2001). Por outro lado, os sujeitos que não se encaixam nesse padrão são vistos como o “outro”, ignorando a sua historicidade e os sentidos que constroem sobre a realidade e sobre si mesmos (FANON, 2008; MBEMBE, 2018; KILOMBA, 2019).

Cabe também mencionar que a leitura ocidental se trata de uma narrativa hegemônica, cuja centralidade foi produzida historicamente (HALL, 2006) pela desconsideração de sujeitos e histórias outras. Logo, os discursos da modernidade omitiram a ideia central da colonização, que foi fundamental ao acúmulo de capitais e fortalecimento das nações ocidentais modernas. Categorias como “modernidade” são produções sociais e históricas, e não elementos dados e naturais, portanto, há a seleção de elementos que caracterizam o que é ser “moderno”, e aqueles que devem ser excluídos. Nesse sentido, conforme Stuart Hall (2006), a figura do indivíduo iluminista (branco, europeu e moderno) é alçada ao posto de monopolista da razão e dos “direitos do Homem”.

As categorias e teorias eurocêntricas não dão conta de explicar o mundo, logo, é fundamental deslocar as suas narrativas e destacar os seus projetos políticos de dominação e exploração (HALL, 2006; MBEMBE, 2018). Mobilizando a perspectiva da decolonialidade, torna-se possível visibilizar distintas experiências e vivências na

América Latina, além dos diferentes contextos históricos e culturais. A partir desse referencial analítico, é possível pensar a condição da população negra nas sociedades do passado e do presente, reconhecendo suas agências como meios legítimos de interpretação da realidade social. Dessa forma, a experiência negra é entendida como um “lugar epistêmico” que desloca as pretensões geopolíticas do eurocentrismo (BERNARDINO-COSTA e GROSFOGUEL, 2016).

Em diálogo com essas perspectivas, é possível pensar as práticas culturais negras no Rio de Janeiro do século XIX pela lente das recriações diaspóricas em meio aos desafios políticos de sobrevivência em uma sociedade escravista. Para isso, mobilizo a definição de Stuart Hall (2006) sobre as identidades culturais negras serem “um espaço de contestação estratégica”, ou seja, de afirmação dos sujeitos e de suas práticas. Desenvolvendo esse aporte analítico, defende-se neste trabalho que as identidades são construções políticas e históricas inseridas nas lutas contra a escravização e o racismo, calcadas na circulação de práticas em constante movimento e atualização (GILROY, 2001; HALL, 2006).

De acordo com Sidney Mintz (2010) e Maria Celestino (2011), a organização étnica da população negra é construída historicamente, e deve ser entendida no interior das formações sociais nas quais se encontram e se articulam. Mintz (2010) afirma que os africanos na América se transformaram em uma “comunidade” quando compartilharam uma cultura elaborada na realidade da diáspora, ainda que princípios comuns já existissem e pudessem influenciá-los. Refuta-se a possibilidade de uma unidade cultural entre os povos africanos, afirmando que a pluralidade de interações estabeleceu padrões de relações sociais a partir da construção e da recriação de laços (MINTZ, 2010, pp. 27-29)².

Consequentemente, as experiências cotidianas constroem as identidades de forma relacional e processual à luz das situações concretas e das posições sociais ocupadas pelos sujeitos históricos (CELESTINO, 2001). Isso remete à afirmação de Max Weber (1994) de que as identidades étnicas são construídas a partir de ações políticas compartilhadas e baseadas em objetivos comuns, criando vínculos identitários coletivos. Tendo em vista essa reflexão, é possível considerar que as

² Sobre esse ponto, é importante considerar que os africanos escravizados na América precisaram recriar suas instituições adaptando-se aos limites e impossibilidades do cotidiano, já que as suas instituições e sistemas tradicionais não foram transplantados. Ver: MINTZ, Sidney. “Cultura: uma visão antropológica”. Tempo, Niterói, Vol. 14, N. 28, 2010, p. 223-237.2010.

identidades étnicas possuem fundamento político, e que são formadas para além dos laços de parentesco.

Dessa maneira, ressaltar a dimensão política das identidades e da cultura é observar os modos de fazer e agir como eixos de significação do espaço social, pois nele se afirmam costumes como caminhos para preservar identidades coletivas. Esses agenciamentos dos sujeitos populares demonstram que as identidades são contextuais, onde a memória assume um papel fundamental para a reconstituição desses vínculos, enfatizando o que Achille Mbembe (2018) chama de a “razão negra”, isto é, o conjunto de saberes, identidades e experiências negras compartilhados na diáspora.

Por esse motivo, historicizar a “consciência negra” (MBEMBE, 2018) desde a diáspora implica em ressaltar as interações causadas pelos deslocamentos compulsórios, nos quais as culturas, crenças, memórias e tradições estavam em trânsito ao redor do mundo. Essa razão e consciência negras reivindicam o protagonismo da população negra para a interpretação das transformações históricas, restituindo sua inteligibilidade. Por conseguinte, a perspectiva atlântica trata o desenraizamento a partir do potencial de articulação dos povos subalternizados, das suas resistências e agências em meio a contextos de desvantagens sociais.

Paul Gilroy (2001) também enfatiza o papel da memória para a população negra, sobretudo em diáspora, pois as práticas artísticas e musicais adquirem papéis fundamentais como relatos das experiências e das identidades negras. Dessa forma, a diáspora e o Atlântico Negro são, para Paul Gilroy (2001), as contraculturas da modernidade, isto é, são as unidades explicativas para pensarmos os processos históricos e políticos modernos, a partir da formação de intercâmbios culturais produzidos por negros/negras (GILROY, 2001).

Já que a memória é uma forma de gestão da identidade (POLLAK, 1992), também reforça a reprodução dos vínculos culturais e afetivos. A recriação de práticas, entendidas como formas de ritualização da vida, de organização e proteção comunitária, evidenciam a memória também como campo de ressignificação das identidades, bem como das lutas políticas e sociais.

Portanto, pensar a diáspora é pensar o fundamento político e cultural das identidades negras. Dessa forma, para escrever sobre processos políticos deve-se realizar um pensamento crítico, tarefa que pode ser feita pela valorização das

manifestações culturais, sociais e dos vínculos estabelecidos entre os sujeitos históricos.

Práticas de organização e liberdade

No Brasil, a escravização era uma instituição social, de modo que o país constituiu uma sociedade escravista urbana entre os séculos XVI e XIX, dividindo espaço com o sistema de *plantation* nas áreas rurais (CHALHOUB, 2011). Com um sistema social fundado sob essa estrutura, sujeitos escravizados se inseriram nesse cenário urbano, tornando-se centrais para os mundos do trabalho.

As elites políticas e econômicas do Império estavam em consenso sobre a escravidão ser a instituição garantidora da unidade territorial, do modelo econômico e do pacto político entre as classes dominantes (MOURA, 1983). A unidade nacional buscada pelo Império ao longo do XIX acontecia através da manutenção da escravização, da centralização do poder no Rio de Janeiro e da repressão às revoltas de escravizados, elementos vistos como fundamentais para “evitar a anarquia” e sustentar a ordem.

Essas posições de poder delimitam “não-lugares” (MBEMBE, 2018), isto é, espaços de ausência, para os sujeitos vistos como indesejáveis às narrativas sobre a “nação” brasileira. O projeto de Estado-nação se baseou em referenciais de identidade e pertencimento sintonizados com os ideais de “civilização” e “progresso”, característicos da modernidade ocidental (CARVALHO, 1990). Sujeitos negros, “desterritorializados” (GILROY, 2001), precisavam reelaborar suas identidades e práticas sob a dinâmica repressiva do Estado. Nesse arranjo institucional, o controle social era exercido a partir da produção de diferenças atravessadas por critérios raciais, segundo um conjunto de dispositivos que legitimavam a exclusão social (FOUCAULT, 1979; MBEMBE, 2018).

De acordo com Clóvis Moura (1983), a relação entre senhor e escravizado deve ser concebida pela ótica da constituição de classes. Com esse referencial, o autor abre caminhos para historicizar a apreensão das relações raciais a partir da lógica subjacente de controle do trabalho: os escravizados formariam a classe dominada; os senhores, a classe dominante. Haveria, portanto, um movimento dialético, pois o sistema de opressão se ampliava à medida que aumentava a resistência da população negra, demarcando contradições de classe fundadas pelo

racismo. Como desdobramento dessa definição, Clóvis Moura (1983) argumenta que a resistência de escravizados era uma resistência de classe, cuja mobilização política contribuiu para a desagregação das bases materiais coloniais.

Maior cidade escravista das Américas no século XIX, pode-se afirmar que a paisagem urbana do Rio de Janeiro, então Município Neutro da Corte, era formada por diversos espaços sociais ocupados pela população negra: os “territórios negros” (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006) que formam a “cidade negra” no Rio de Janeiro (CHALHOUB, 2011). A formação dessa “cidade negra” é baseada na resistência política, processo que Sidney Chalhoub (2011) situa historicamente entre 1830-1870:

A cidade negra é o engendramento de um tecido de significados e de práticas sociais que politiza o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico – isto é, no sentido da transformação de eventos aparentemente corriqueiros no cotidiano das relações sociais na escravidão em acontecimentos políticos que fazem desmoronar os pilares da instituição do trabalho forçado. Castigos, alforrias, atos de compra e venda, licenças para que negros vivam “sobre si”, e outras ações comuns na escravidão se configuram então como momentos de crise, como atos que são percebidos pelas personagens históricas como potencialmente transformadores de suas vidas e da sociedade na qual participam. Em suma, a formação da cidade negra é o processo de luta dos negros no sentido de instituir *a política* – ou seja, a busca da liberdade – onde antes havia fundamentalmente *a rotina*. [grifos do autor] (CHALHOUB, 2011, p. 232)

As freguesias (como eram chamados os bairros) centrais da Corte contavam com grande quantidade de escravizados e de negros/negras livres e libertos, sujeitos que constituíam os espaços sociais através das suas práticas e das suas sociabilidades. É importante pensar o papel da cultura e das experiências comuns na produção de identidades sociais, considerando a memória enquanto elemento representativo dos saberes no processo de organização a partir do compartilhamento de experiências comuns (THOMPSON, 1998). Cria-se, com isso, uma linguagem política pela articulação desse conjunto de práticas e valores.

O interessante é que mais de 65% dos escravos viviam nas freguesias urbanas. Em 1838, esse índice alcançaria 78% e, em 1870, aproximadamente 81,2%. Em 1872, no município neutro do Rio de Janeiro (Corte), as cinco principais freguesias urbanas contavam com os seguintes números: escravos representavam um pouco mais de 14% do total da população geral, entretanto pretos e pardos livres atingiam o índice de 23,7%. Levando em conta somente os africanos

(livres e cativos) residentes nessas freguesias, temos 38,3%. (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, p. 10).

Essas freguesias centrais da cidade – Santana, Candelária, São José, Santa Rita e Sacramento – concentravam as moradias de negros e negras desde o XIX (em cortiços, estalagens, hospedarias e casas de cômodos) sobretudo nos atuais bairros da Gamboa, Santo Cristo e Saúde, que formavam a chamada “Pequena África” na freguesia de Santana. A freguesia de Santana prolongava-se da região portuária até a Praça Onze, sendo um dos principais *lôcus* dos trabalhadores de então, sobre a qual atualizavam-se as formas de disciplina e controle (FOUCAULT, 1979), além de punições e explorações típicas do período escravista (MOURA, 1983; MATTOS, 2009; NASCIMENTO, 2016).

A perseguição dos aparelhos repressivos contra os terreiros, batuques, cultos afro-brasileiros e capoeira é algo presente no espaço urbano do Rio de Janeiro desde finais do século XVIII. Essas sociabilidades eram realizadas no interior das casas, ainda assim, batidas policiais acabavam com os encontros e costumavam levar algumas pessoas detidas por “perturbação da ordem” ou “desacato”. Tais ações praticadas pelo Estado e seus órgãos de repressão expressam as disputas por bens simbólicos, presente no ataque a espaços de práticas culturais da população negra.

E.P. Thompson (1998) define a “cultura plebeia” como elemento baseado no costume, que não está isolado das coerções impostas pelas classes dominantes. Essa “cultura plebeia” é tratada pelo autor como um movimento de autodefesa e autopreservação, de modo que não se limita ao conjunto de “significados, atitudes e valores”, devendo ser buscado nas relações de poder, nas interações sociais e na resistência à exploração (THOMPSON, 1998, p. 17). Essa conceituação é fundamental para pensar as possibilidades políticas da população negra no Rio do século XIX, abarcando o seu agir político e social por meio das práticas culturais.

Inventariar o fundamento político das identidades permite perceber os modos de fazer da população negra no Rio do século XIX, destacando as solidariedades e reinvenções culturais. As possibilidades inauguradas pela organização de redes de resistência revelam as distintas reelaborações coletivas em uma sociedade marcada pelo escravismo e pelo racismo.

As identidades, portanto, potencializam sujeitos desconsiderados em suas vivências e subjetividades. Compreender o reforço das práticas culturais como formas de organização política e proteção comunitária remete às dificuldades da diáspora.

Dentre elas, é possível citar: as trocas culturais e as relações sociais no novo território; o embate entre a assimilação *versus* fortalecimento do próprio grupo; a reconstituição da identidade; a rede de sociabilidade estabelecida e a sua densidade (FANON, 2008; MOURA, 1983; GILROY, 2001; MBEMBE, 2018).

As interações estabelecidas nos espaços de trabalho constituíam um dos eixos de reinvenção de identidades e de práticas políticas, à medida que as estratégias de resistência fortaleceram os vínculos entre esses sujeitos. A partir desse encadeamento é possível pensar um sentido compartilhado baseado na experiência comum, nos termos descritos por E.P. Thompson (1998).

Como demonstra Sidney Chalhoub (2011), modificações legais – sobretudo na assinatura da Lei do Ventre Livre, em 1871 – contaram com dispositivos, resoluções e medidas que foram consequências das mobilizações, lutas e pressões de escravizados, livres e libertos. Isso nos ajuda a pensar que o Estado brasileiro não conseguia mais ignorar a atuação organizada de negros/negras em busca de liberdade e de direitos. Há uma longa tradição de organização política da população negra no Brasil, seja através dos quilombos, insurreições e revoltas pela liberdade, seja através das irmandades religiosas, e do reforço do sentido de comunidade pela família, pela religiosidade, musicalidade e outras práticas culturais.

A experiência prévia de luta forneceu elementos de solidariedade e criou um sentido político sobre a necessidade de articulação diante da realidade de opressão e exploração enfrentadas. Para compreender essas agências, convém ressaltar as práticas de territorialização da população negra nas dinâmicas urbanas da então cidade do Rio de Janeiro. Vivenciar as ruas de cidades escravistas apresentava os cenários de trabalhadores negros/negras pelas esquinas, dividindo as ruas com trabalhadores livres, muitas vezes compartilhando o mesmo ofício ou espaço de trabalho.

Ainda que a condição de escravizados operasse como marcador de distinções, é importante ressaltar que não há uma formulação generalizável e única sobre o processo de constituição das identidades em deslocamento, sendo necessário considerar também as especificidades regionais. As diásporas reconfiguram as relações sociais, e é possível afirmar que as identidades possuem canais de expressão e reprodução, como a música, a religiosidade e os espaços de trabalho e lazer, sempre a partir da perspectiva dos fluxos transnacionais e transculturais.

Como um desses canais de expressão, menciono o papel das irmandades católicas na redefinição de identidades e sociabilidades negras desde o século XVIII. Essas irmandades diferenciavam-se a partir de critérios como a cor da pele, a condição social, a nacionalidade e a ocupação dos seus membros, o que expressava os contrastes em um país escravista.

Essas celebrações católicas reuniam e fortaleciam os espíritos africanos e crioulos nos espaços urbanos de diversas cidades brasileiras, desde pelo menos o século XVIII, eram vistas por algumas autoridades, membros da elite e da própria Igreja como *costumes bárbaros* que deviam ser combatidos ou simplesmente afastados dos olhos da “boa sociedade”, evitando assim a *contaminação* de outros setores da população. No Rio de Janeiro, especialmente a partir da década de 1820, as autoridades passaram a proibir as danças e procissões organizadas pelas irmandades de escravos, alegando que elas promoviam desordens, bebedeiras e ameaças à ordem pública. Havia ainda aqueles que viam nessas comemorações uma espécie de carnavalização da religião oficial, uma mistura de sagrado e profano que subvertia a ordem simbólica dos brancos. (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, p. 112).

Capital do Império, a cidade do Rio de Janeiro possuía a maior quantidade de negros e negras dentre as províncias do sudeste. A participação de escravizados nos mundos do trabalho era notada pela sua presença em atividades ligadas ao comércio, manufatura e à indústria, superando, nos anos 1850, a quantidade de trabalhadores livres no mercado formal (CHALHOUB, 2011). O convívio nas ruas da cidade facilitava o contato dos trabalhadores escravizados com homens livres brancos (imigrantes portugueses e brasileiros), comprovando que o sistema escravista não estava apartado das dinâmicas laborais de trabalhadores pobres. Isso também poderia trazer tensões raciais nas disputas por postos de trabalho e melhor remuneração, sobretudo a partir dos anos 1860 (CHALHOUB, 2011).

Tentativas de organizar trabalhadores negros escravizados e livres remontam ao século XIX, como através da “Sociedade Beneficente da Nação Conga”, em 1861, e da “Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor”, de 1874, que representavam organizações de auxílio mútuo entre trabalhadores negros (MATTOS, 2009, pp. 22-23). Embora ambas tivessem enviado ao Conselho do Estado do Império ofícios reivindicando sua oficialização e registro, os seus pedidos foram recusados. No entanto, esse pode ser um indício de formas de organização anteriores à Abolição e que já evidenciavam a formação de uma classe – ou ao menos elementos de atuação e prática existentes em organizações dos mundos do trabalho.

O sentido político de recorrer ao reconhecimento da institucionalidade imperial evidencia a conscientização política desses atores sociais organizados. A luta conjunta por liberdade e por direitos também era vista nessas ações estratégicas, reveladoras das distintas formas de atuar e dos saberes práticos empregados por negros/negras durante o século XIX.

Em vista disso, a conceituação weberiana sobre a construção de identidade étnica abre janelas investigativas para pensar a ação política dos escravizados. Essas ações podem ser entendidas como práticas coletivas em função de objetivos comuns, compartilhando condições de vida. Além disso, também preservavam identidades, politizando o cotidiano, já que essa capacidade de mobilização e agenciamentos orbitava ao redor das práticas culturais e das sociabilidades.

A presença de feitores nas indústrias, comércios e manufaturas do Rio de Janeiro revela que os senhores queriam aprofundar a vigilância e o controle sobre escravizados (CHALHOUB, 2011). Pode ser um indício do medo de organização nos espaços de trabalho, pois contatos também poderiam ser estabelecidos com os trabalhadores livres e libertos, isto é, temia-se a repetição de eventos similares à Revolução Haitiana – o medo do “haitianismo” – e à Revolta dos Malês³. Em uma cidade com muitos escravizados e muitos africanos em meados do XIX, a resistência se tornava crescente, ao passo que as tentativas de dominação e controle eram cada vez mais difíceis de serem implementadas individualmente nas ruas da cidade. Isso levou à montagem de formas coletivas de controle social a partir da instituição da “suspeição generalizada” (CHALHOUB, 2011) sobre todos os negros/negras. Com isso, reproduziam-se estereótipos para investigar a população negra, bem como as relações sociais e as práticas que mantinham.

Nessas paisagens urbanas reconfiguradas pela diáspora, é importante ressaltar o papel da região portuária como local de articulação e encontro dos trabalhadores negros, servindo como cenário de trocas, comunicação e organização

³ Em 25 de janeiro de 1835, a cidade de Salvador, capital da Bahia, presenciou a Revolta dos Malês, movimento organizado por escravizados islâmicos em busca de liberdade. As autoridades imperiais e as elites da época temiam que a mobilização se espalhasse pelas demais províncias do país, levando a múltiplos confrontos sociais que poderiam desestabilizar o sistema escravista e, por conseguinte, o próprio Império. Como resposta ao levante dos malês, em 10 de junho de 1835, a Câmara dos Deputados aprovou uma lei – sancionada pelo Imperador – que determinava a pena de morte aos escravizados que se insurgissem ou que matassem os senhores ou feitores, uma medida que procurava ampliar as punições e dar ao Estado o direito institucional de adotar uma política de morte de negros e negras. A lei de 10 de junho de 1835. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lm/LM4.htm. Acesso em: 03 mar. 2021.

política. Como exemplo dessa influência, pode-se remontar ao Arsenal de Marinha da Corte que, nos séculos XVIII e XIX, era um ponto de refúgio de escravizados, seja para a tentativa de fugas, seja para o contato com marinheiros estrangeiros. Também por isso, era um alvo frequente de controle social e repressão policial (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, p. 49).

A atuação política de escravizados, libertos e livres também se manifestava por meio de levantes, revoltas e insurreições coletivas, particularmente a partir de meados do século XIX. A repressão era grande, incentivada pela grande imprensa da época pelo medo de desestabilização do sistema escravista, sobretudo quanto aos temores de que esses conflitos eclodissem nas cidades ou na Corte. As elites políticas não queriam a publicidade desses acontecimentos, com medo do impacto que poderia causar sobre a imagem do regime.

Outra forma de identificação de negros/negras – escravizados ou libertos – enquanto grupo com interesses comuns e com uma identidade coletiva aparecia nas reuniões organizadas em tabernas e nos quilombos suburbanos, às margens do Centro da cidade do Rio de Janeiro. Enquanto espaços de valorização da autonomia, funcionavam como uma rede política e socioeconômica ao longo do XIX, preservando memórias e costumes. Organizavam-se buscando alternativas para resistir à vigilância e repressão que incidiam sobre eles, já que o aparato policial buscava o controle social sobre a população negra para manter a “ordem” nas áreas urbanas.

É importante mencionar que escravizados sob custódia do Estado e aqueles mandados às prisões eram utilizados como mão-de-obra nas reformas urbanas e obras públicas ao longo do século XIX, logo, quanto maior a repressão, maior a reserva disponível ao Estado para mobilizar esses trabalhadores nas intervenções espaciais na cidade (CHALHOUB, 2011; ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, p. 71). Reproduzia-se o sistema de dominação através da montagem de um conjunto de punições e da instituição do sistema prisional e do toque de recolher, exibindo o poder do Estado e sua política de criminalização e controle dos corpos negros, sobre sua circulação pelas ruas e sobre suas reuniões.

De uma forma ou de outra, permitir ou reprimir manifestações constituía diferentes estratégias para governar cativos e libertos africanos numa sociedade escravocrata urbana. [...] Quando desejavam realizar batuques, festas e movimentos cadenciados ao som de tambores e atabaques, africanos tinham que ativar uma rede de relações pessoais, que podia incluir desde senhores e agentes

públicos até sua vizinhança e seus próprios confrades. Buscavam, a despeito de uma série de dificuldades que lhes eram impostas cotidianamente, resistir e negociar a liberdade de associarem-se de forma autônoma e de recriarem suas culturas. (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, p. 113).

Escravizados “ao ganho” e “de aluguel” e escravizadas quitandeiras, lavadeiras e fruteiras organizavam-se principalmente nas chamadas “casas de zungu” (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, p. 83). Tratavam-se de espaços de sociabilidade urbana com forte dimensão política, com a realização de festividades, cultos e criação de vínculos. Além disso, eram moradias de refúgio e apoio para a população negra, formando redes de ajuda mútua que, por essa capacidade de potencialização comunitária, também eram alvos de perseguição policial, legitimada pela grande imprensa. Nesse sentido, pode-se afirmar, acompanhando Clóvis Moura (1983), que essas distintas práticas sociais constituíam uma “cultura de classe” entre os sujeitos escravizados, sobretudo a partir de fins do XVIII e início do XIX, mediante estratégias que evocavam a necessidade de emancipação social através atuação política por direitos e liberdade.

A maioria dos escravizados “ao ganho” morava em habitações coletivas (estalagens, casas de cômodos, sótãos e cortiços das freguesias centrais da Corte) com (ou perto de) familiares e amigos, vendendo a sua força de trabalho nas ruas de forma autônoma, mas obrigados a destinar parte do valor recebido ao senhor – essa quantia era chamada de “jornal” ou “salário”. Isso significa que esses escravizados eram submetidos a uma dinâmica de dupla opressão: racial e de classe, isto é, a opressão do senhor e a do patrão ou de quem contratasse seus serviços diariamente.

A multiplicação da ocorrência de situações nas quais os cativos conquistavam o direito de negociar a venda de sua força de trabalho diretamente com os empregadores, ou de aplicá-las em atividades autônomas, fez apodrecer pouco a pouco os alicerces de uma instituição cuja estratégia de dominação se definia, de um lado, pela sujeição e dependência pessoal e, de outro, pela ameaça constante do castigo exemplar. [...] A instituição da escravidão deixa de ser quando se torna impossível identificar prontamente, e sem duplicidades, as fidelidades e as relações pessoais dos trabalhadores, e os escravos se mostraram incansáveis em transformar a cidade num esconderijo. A cidade que esconde é, ao mesmo tempo, cidade que liberta. É também a cidade que engendra um novo tipo de sujeição, fundada na suspeição generalizada [...]. (CHALHOUB, 2011, p. 275).

Dessa maneira, morar fora da casa dos senhores trouxe dimensões simbólicas de liberdade ao dissolver gradativamente um dos significados mais

marcantes associados à escravização: o de controle sobre o corpo, de sua circulação pelo espaço público e de sua moradia (CHALHOUB, 2011).

Dentre as atividades realizadas nos espaços privados, os “zungus”, ao lado da capoeira e dos quilombos suburbanos, eram práticas culturais urbanas transformadas em crimes pela ótica do Estado e das elites. É possível pensar que, na verdade, os batuques e os “zungus” eram perseguidos por serem práticas associadas a negros/negras, logo, a criminalização sobre ambas eram uma forma de criminalizar quem as praticava. Isso evidencia o papel das práticas culturais no campo de ações políticas cotidianas:

Fica nítido aqui que o *zungu* era, fundamentalmente, uma instituição cultural, tal como a capoeira, produzida pela condição urbana. A população negra (escravos e livres) ainda estava de igual para igual nessas casas coletivas. As reportagens dos jornais de várias *idades negras* traziam diariamente muitas informações sobre essas moradias e seus significados, via de regra num tom de denúncia.[...] No Rio de Janeiro, o *Jornal do Comércio*, em meados do século XIX, estava liderando uma campanha para a polícia dar cabo das casas noturnas populares da área central. E é esse mesmo jornal que denuncia os *batuques* que ocorriam noites a fio na Rua Gonçalves Dias. Um som perturbador e perigoso para alguns cidadãos e suas famílias ainda residentes do centro. Esses periódicos são importantes para desvelar os motivos dessas ofensivas policiais. (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, pp. 89–90)

As africanas de origem mina eram as principais administradoras das “casas de zungu”, evidenciando uma parte do trabalho de mulheres negras escravizadas na organização das práticas políticas urbanas ao longo do XIX. Outras ocupações eram a de domésticas, amas-de-leite, quitandeiras, lavadeiras, vendedoras, trabalhadoras “ao ganho” e em serviços ligados ao comércio, além de alguns senhores que também exploravam a prostituição das escravizadas (ARAÚJO, FARIAS, GOMES e SOARES, 2006, p. 93).

A Abolição da escravização, em 1888, é crucial para a compreensão sobre a ressignificação da ideia de trabalho e do trabalho livre no Brasil, já que amplo contingente de negros e negras libertos não foi inserido no mercado formal, e não recebeu a atenção do Estado brasileiro sobre pontos fundamentais, tais como indenizações, medidas reparatórias, acesso a direitos civis, sociais, ao emprego e renda.

Foi tal cidade, portadora da memória histórica da busca da liberdade, que despertou a fúria demolidora das primeiras administrações republicanas: ao procurar mudar o sentido do desenvolvimento da cidade – perseguindo capoeiras, demolindo cortiços, modificando traçados urbanos –, os republicanos tentavam, na realidade, desmontar cenários e solapar significados penosamente forjados na longa luta da cidade negra contra a escravidão. (CHALHOUN, 2011, pp. 30-31)

Com a República (1889), a brutalidade policial continua a agir sobre os terreiros, casas de festas, danças e cultos, incidindo também sobre as reuniões da população negra e suas formas de lazer. O Código Penal de 1890 e o Código de Posturas Municipais de 1890 criminalizavam as práticas culturais negras, regulando os usos do espaço público. Voltando-se à repressão e ao controle sobre corpos negros após a Abolição, atualizavam-se técnicas de controle social presentes na Corte imperial, tais como: a criminalização da “feitiçaria” e do “curandeirismo”, de batuques, candomblés, associados pelo Estado à “desordem” e à “vadiagem”.

Portanto, pode-se considerar que as dinâmicas de trabalho na cidade do Rio de Janeiro, durante o século XIX, contavam com mão-de-obra majoritariamente composta por trabalhadores negros, sobretudo nas atividades de estivadores, carregadores e armazenadores de café. Essa característica da força de trabalho fazia da região portuária um espaço de articulação política, sobretudo de escravizados ganhadores. É importante ressaltar que as greves e paralisações eram um instrumento de luta da população negra escravizada nas cidades, como entre trabalhadores escravizados do estaleiro Ponta da Areia, em 1857 (MATTOS, 2009, pp. 28-29), e entre negros ganhadores do Porto do Rio de Janeiro, em 1872.

A partir das reflexões conceituais de E.P. Thompson (1998), é possível afirmar que os costumes desses trabalhadores estabeleciam redes de solidariedade e de organização, baseados nas suas trajetórias de lutas, afirmando-se como sujeitos ativos no tempo histórico e no mundo social. Essas mobilizações foram possíveis pela existência de memórias e costumes das lutas de escravizados e libertos negros, principalmente a partir de suas reivindicações por direitos e por melhores condições de trabalho.

A construção da identidade coletiva desses sujeitos era atravessada pela criação de laços não apenas nos espaços de trabalho, mas também em seus momentos de reunião, festas e fé. O movimento operário do Rio de início do século XX tinha participação de trabalhadores negros, sobretudo nas atividades ligadas ao

Porto, mas essa participação é ocultada nos estudos sobre o período, processo chamado de “paradigma da ausência” pelo historiador Álvaro Pereira do Nascimento (2016).

Com isso, verifica-se que as resistências à escravização devem ser contextualizadas a fim de compreendermos os processos de formação das identidades negras no recorte histórico aqui estudado. De acordo com Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2006), valorizar as histórias compartilhadas na diáspora é ressaltar a pluralidade das identidades negras, mas é necessário evitar a essencialização das culturas e identidades afro-diaspóricas.

A formação do movimento operário e sindical, bem como o desenvolvimento do capitalismo brasileiro e sua inserção nas trocas internacionais, são encarados, nas perspectivas tradicionais, sem o enfoque na história social da escravização e da população negra, invisibilizando a atuação política de negros/negras. Nesse sentido, é fundamental ressaltar a importância da experiência e da prática política existentes desde as lutas de escravizados pela liberdade, e o legado dessa resistência para a formação de movimentos sociais, sindicatos, organizações operárias e de classe após a Abolição.

Torna-se fundamental visibilizar a atuação da população negra nos mundos do trabalho na cidade do Rio de Janeiro no período anterior à Abolição. Com isso, evidencia-se que negros/negras — escravizados, livres e libertos — estavam presentes nos espaços urbanos, tecendo redes de solidariedade a partir da articulação de memórias, costumes, experiências e práticas culturais. Essas práticas deram sentido às ações da população negra, constituindo suas identidades e orientando o seu comportamento político por meio de diferentes estratégias de resistência em meio às dinâmicas típicas de uma sociedade escravista.

A constituição de práticas organizativas nos espaços urbanos da Corte fez com que a “cidade negra” contasse com distintas confluências de movimentos e ações coletivas por liberdade ou por obtenção de direitos através da legislação. A politização do território por meio das lutas e revoltas ajudou a desgastar e, posteriormente, a extinguir a escravização. Sendo assim, pode-se pensar a Abolição nos marcos das lutas dos sujeitos históricos, em suas urgências, atravessamentos e trocas cotidianas, com seus mecanismos de atuação e possibilidades de intervir na realidade.

Por meio de práticas culturais e identidades coletivas alicerçadas na memória e na experiência comum, contra-usos foram estabelecidos e reivindicações foram apresentadas. Historicizar as reconfigurações identitárias na vivência diaspórica implica considerar as diferentes redes de articulação política montadas pela população negra no Rio de Janeiro do século XIX. Os campos de possibilidade da ação social eram restritos pela realidade de violência e opressão, de modo que a preservação das práticas culturais ganha destaque como elemento de afirmação política dos escravizados. A partir dessas reflexões, é possível compreender o papel dos zungus, dos cultos afro-brasileiros, dos batuques e feitiços também como agências inseridas no desejo de preservação de manifestações culturais, recriadas segundo as condições de vivência no Rio de Janeiro do século XIX.

Considerações finais

As trocas culturais e os espaços de sociabilidade entre a população negra eram operativos como formas de resistência política. Elaborando formas de atuação, constituiu-se uma linguagem política alicerçada pelas identidades, o que inscreve tal processo dentro da lógica de formação de uma “classe” de trabalhadores ativos no mundo social.

Recordar o protagonismo de trabalhadores negros expressa o papel da memória como campo de lutas sociais e políticas. Construções temáticas atentas a esse fato podem tecer novas redes de entendimento sobre o passado, já que, ao colocar a população negra no protagonismo da análise, deslocam-se as estruturas de poder e conhecimento hegemônicas, afirmando a legitimidade das suas identidades e práticas para a interpretação dos processos sociais. Buscar a igualdade política e social é visibilizar as trajetórias históricas de negros/negras, identificando suas experiências e os sentidos que conferem às suas vidas e aos fenômenos sociais.

Esse movimento provoca deslocamentos entre identidades e experiências sociais. Com isso, é possível abordar as diferentes formas de resistência e adaptações da população negra desde o século XIX, enfatizando seus níveis de organização e ação política. Isso permite verificar como as identidades são negociadas e reinventadas nessas situações, sem separar as experiências dos grupos sociais. Considerando a complexidade do social e as diversidades dos sujeitos

históricos, é possível pensar a realidade a partir da perspectiva relacional, abordando os conflitos e interações existentes.

Viver sob o sistema escravista não apagou a capacidade de estabelecer redes de relações sociais e políticas entre negros e negras, organizando-se para resistir e re-existir. Havia espaços e territórios de constituição de identidades políticas e articulação do trabalho, a partir da vivência da escravização e da multiplicidade de fluxos interculturais da diáspora. A memória e as experiências comuns articulavam as alternativas de lutas e resistência da população negra no Rio de Janeiro do século XIX. Trazer à tona essa história é crucial para pensar nos marcos da emancipação e da afirmação política e cultural desses sujeitos ativos no mundo social.

As lutas sociais do presente, contra o racismo, contra a exploração e a desigualdade, ressignificam as noções sobre o Estado, a nacionalidade, o território, a história e a memória. Repensar a modernidade ocidental é uma operação intelectual crítica, propondo novas interpretações para a história e para a cultura, sobretudo para historicizar as experiências políticas da população negra. Propondo abordagens que reconheçam a diversidade de lugares epistêmicos, isso nos convida a pensar sobre a relação entre a produção do conhecimento e as agendas políticas do presente.

Artigo recebido em 26 de março de 2021.

Aprovado para publicação em 18 de maio de 2021.

Referências

ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES; Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. 2ª ed. São Paulo: Alameda, 2006, 176 p.

BERNARDINO-COSTA, Joaze e GROSGOUEL, Ramón. “Decolonialidade e perspectiva negra”. *Sociedade e Estado*, Vol. 31, N. 1, Brasília, 2016, p.15-24.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1992, 322 p.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, 166 p.

CELESTINO, Maria Regina. “Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção”. *Tempo*, N. 12, Rio de Janeiro, 2001, p. 51-71.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 360 p.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. 1ª ed. Salvador: EDUFBA, 2008, 194 p.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, 174 p.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, 434 p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, 434 p.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. 1ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, 320 p.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação - episódios de racismo cotidiano*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, 248 p.

MATTOS, Marcelo Badaró. *Trabalhadores e sindicatos no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, 160 p.

MINTZ, Sidney. "Cultura: uma visão antropológica". *Tempo*, Vol. 14, N. 28, Niterói, 2010, p. 223-237.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018, 320 p.

MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. 1ª ed. São Paulo: Global Ed., 1983, 175 p.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. "Trabalhadores negros e o 'paradigma da ausência': contribuições à História Social do Trabalho no Brasil". *ESTUDOS HISTÓRICOS*, Vol. 29, N. 59, Rio de Janeiro, 2016, p. 607-626.

POLLAK, Michael. "Memória e Identidade Social". *ESTUDOS HISTÓRICOS*, Vol. 5, N. 10, Rio de Janeiro, 1992, p. 200-215.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. 1ª ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, 494 p.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade – vol. 1*. 3ª ed. Brasília: Ed. UNB, 1994, pp. 269-277.