



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Formação de Professores

Camila Menegardo Mendes

**Sociedades beneficentes e fronteira racial: associativismo de trabalhadores
negros na segunda metade do século XIX**

São Gonçalo

2016

Camila Menegardo Mendes

Sociedades beneficentes e fronteira racial: associativismo de trabalhadores negros na segunda metade do século XIX

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Território e Movimentos Sociais

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Christiane Laidler

São Gonçalo
2016

Camila Menegardo Mendes

Sociedades beneficentes e fronteira racial: associativismo de trabalhadores negros na segunda metade do século XIX

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território e Movimentos Sociais.

Aprovada em 04 de agosto de 2016.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Christiane Laidler (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof.^a Dra. Ana Paula Barcelos
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof.^a Dra. Larissa Viana
Universidade Federal Fluminense - UFF

AGRADECIMENTOS

Sem dúvida, foram dois anos difíceis. Conciliar aulas, leituras, trabalhos externos e pesquisa não foi tarefa fácil. Mas, como sempre, pude contar com o apoio de muitas pessoas queridas nessa fase. Quero aproveitar esse espaço para deixar meu *muito obrigada* a todos que me ajudaram em toda trajetória acadêmica e na execução desta pesquisa.

Agradeço a todo corpo docente do Programa de Pós-graduação em História Social da UERJ-FFP pelo excelente trabalho que desempenham na qualificação de educadores e historiadores, mesmo diante de momentos tão adversos, como os que a Universidade e todos nós enfrentamos agora. Quero agradecer especialmente a minha orientadora professora doutora Christiane Laidler, por toda paciência em sanar minhas dúvidas e diminuir minhas angústias durante essa pesquisa, bem como toda ajuda para que eu pudesse conciliar meu primeiro ano de mestrado com a oportunidade de ser docente substituta na UERJ-FEBEF. Agradeço ainda as professoras doutoras Larissa Viana e Ana Paula Barcelos por suas valiosas contribuições neste trabalho, desde a qualificação até a defesa da dissertação.

Aos meus amigos e amigas da UERJ, da ALERJ e da vida, obrigada pela companhia nos congressos, pelos livros emprestados, pelos artigos sugeridos e principalmente, pelas horas de conversa e incentivo. Sem dúvidas, eles me inspiram a amar e a continuar na vida acadêmica.

Agradeço aos meus pais, Maria Isabel Menegardo Mendes e Ari Barbosa Mendes, sempre dispostos a me ajudar e a tornar minha vida mais fácil. Obrigada pelo amor, cuidado e toda paciência nesses 28 anos. Nunca terei palavras suficientes para expressar o quanto eu agradeço por serem meus pais, então, espero tentar retribuir com meu amor e com momentos de orgulho.

E claro, também tenho que agradecer muitíssimo a Denis Guedes Jogas Junior, meu companheiro na vida e na História, pelos quase dez anos compartilhando alegrias, amor, artigos, trabalhos, monografias, TCC, dissertações e, futuramente, teses. Ele é meu grande incentivador e também uma grande inspiração. Que na nova fase de nossas vidas que se inicia este ano, tenhamos ainda muitas outras conquistas.

A todos aqueles que se fazem presentes em minha vida, a enchendo de alegrias e apoiando meus sonhos, meu sincero muito obrigada.

RESUMO

MENDES, Camila Menegardo. Sociedades beneficentes e fronteira racial: associativismo de trabalhadores negros na segunda metade do século XIX. 2016. 106f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

Durante os séculos XVIII e XIX, as sociedades beneficentes ou de ajuda mútua tornaram-se bastante populares no Brasil. Elas reuniam diversos trabalhadores, dos mais diversos estratos sociais, que uniam seus recursos financeiros a fim de destiná-los a si próprios ou a outros membros nas horas de necessidade. Através do pagamento de mensalidades ou anuidades, o dinheiro era recolhido e guardado para ser utilizado pelo sócio ou sua família em caso de desemprego, prisão, doença ou algum outro impedimento ao trabalho. Grosso modo, tratava-se de uma prática de assistencialismo mútuo entre membros com algum traço de identidade em comum, fosse ele de ofício, naturalidade ou étnico-racial. Em um período de transformações e aumento das tensões sociais nas cidades, como no caso da Corte do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, essa prática tornou-se ainda mais comum.

Este trabalho tem como finalidade analisar as redes de solidariedade existente entre trabalhadores negros, livres, libertos ou cativos na cidade do Rio de Janeiro no período pré-Abolição a partir de sua reunião nas sociedades beneficentes. Este estudo privilegia as sociedades compostas por trabalhadores negros e suas tentativas de legalizar suas atividades, bem como as barreiras impostas Conselho de Estado a isso. Serão analisados aqui os estatutos da *Sociedade Beneficente da Nação Conga*, de 1861, da *Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor* e da *Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência”*, ambas de 1874, compreendendo essas sociedades como um canal de luta por melhores condições de vida e de trabalho e também um meio legal de combate à escravidão.

Palavras-chave: Sociedades beneficentes. Trabalhadores. Escravidão.

ABSTRACT

During the 18th and 19th centuries, benefit societies, also known as mutual aid societies, became rather popular in Brazil. They gathered numerous workers, from different social categories, who set by their financial resources in order to made it profitable to themselves or other members in times of need. Through the payment of tuiton or fees, said money was collected and saved for future use by each partner or their families, in the event of unemployment, imprisonment, illness or some other situations that might prevented them from working. Roughly speaking, the above-mentioned practice was an example of mutual welfare among people who could relate to one another, whether due to their occupations, nationalities or racial traits. In a period of transformation and the increase of social tensions in the cities, such as the case of the Court of Rio de Janeiro in the second half of the 19th century, this practice became even more ordinary.

This work aims to analyze these solidarity networks that existed between black workers, whether free, freed or captives in the city of Rio de Janeiro in the pre-abolitionist, starting from their reunions in the benefit societies. This study highlights the societies composed of black workers and their attempts to legalize their activities, as well as the barriers imposed by the Council of State to that. The Nation Conga Benefit Society Statute, of 1861, the Benefit Association of Mutual Relief of Men of Color and the Nation Conga Benefit Society "Conscience Friend", both of 1874, shall be analyzed, understanding such companies as a channel of struggle for better living and working conditions, as well as a legal means to fight slavery.

Keywords: Beneficent societies. Workers. Slavery.

INTRODUÇÃO	8
1 – DE “IRMÃOS” A SÓCIOS: RUPTURAS E POSSÍVEIS CONTINUIDADES NAS IRMANDADES E SOCIEDADES BENEFICENTES NEGRAS	15
1.1 – Identidade e solidariedade nas irmandades católicas negras	16
1.2 – Catolicismo popular, festas de santos e transformações sociais no Rio de Janeiro do século XIX	23
1.3 – O mutualismo no Brasil: primeiros passos	29
1.4 – A Sociedade Beneficente da Nação Conga e a passagem do “socorro espiritual” para os “socorros mútuos”	41
2 – O CATIVEIRO QUESTIONADO: TRANSFORMAÇÕES POLÍTICO-SOCIAIS APÓS 1850, DIREITOS E CIDADANIA	44
2.1 – Liberalismo e escravidão: o caso brasileiro	45
2.2 – Liberdade gradual e direitos na segunda metade do século XIX	52
2.3 – Nas brechas da lei: expectativas de liberdade após 1871	62
3 – ASSOCIATIVISMO E FRONTEIRA RACIAL	69
3.1 – “Número ilimitado de sócios”: Sociedades Beneficentes e afinidades étnico-raciais	72
3.2 – Sociedades dos homens de cor: a formação de uma “classe separada” e a circulação de saberes	77
3.3- O Conselho de Estado e os limites raciais da cidadania	86
CONCLUSÃO	96
FONTES	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA	103

INTRODUÇÃO

“Tentemos ver ambas as coisas – a continuidade das tradições e o contexto que se alterou. É muito frequente, visto que toda narrativa tem que começar de algum ponto, que vejamos apenas as coisas novas”¹.

A presente dissertação tem por objetivo principal analisar as tentativas de legalização das sociedades mutuais e associações beneficentes formadas por trabalhadores negros livres e cativos, na segunda metade do século XIX, na cidade do Rio de Janeiro, bem como sinalizar os obstáculos impostos pelo Governo Imperial, especialmente na atuação de um de seus mais importantes órgãos, o Conselho de Estado, à organização e ao amplo exercício da cidadania dos chamados “cidadãos de cor”.

Em irmandades católicas e sociedades beneficentes, esses trabalhadores buscaram criar laços de solidariedade que extrapolaram os limites do cativo e buscaram garantir melhores condições de vida, amenizar a exploração do mercado de trabalho e constituir canais de luta pela liberdade de *irmãos* e *sócios*. A partir da análise dos estatutos dessas associações é possível perceber a tentativa de se legalizar suas atividades e os obstáculos impostos pelo governo, na figura do Conselho de Estado, para inviabilizar tais projetos.

Esta análise se dedicará a apresentar e buscar compreender as redes de solidariedade existentes entre trabalhadores negros no período anterior a Abolição. Início essa trajetória buscando apresentar sua participação nas irmandades católicas e, posteriormente, nas sociedades beneficentes que emergiram no século XIX no Brasil, destacando aqui três sociedades reunidas a partir do critério étnico-racial: a Sociedade Beneficente da Nação Conga, cujos estatutos foram assinados 1861; a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor; e a Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência”, ambas com estatutos datados de 1874. Os estatutos das sociedades negras nos são importantes por constituírem um dos poucos registros escritos deixados por trabalhadores negros no período da escravidão no Brasil, uma vez que a educação formal da população cativa era proibida.

Após a análise dos estatutos dessas associações, enviados para a aprovação do Conselho de Estado, e dos pareceres de rejeição deste mesmo órgão, disponíveis para consulta pública no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, pude perceber a possibilidade de aprofundar os estudos sobre as formas associativas dos afro-brasileiros no período da escravidão,

¹ THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I – A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 23.

compreendendo as sociedades beneficentes como mais um canal de luta por melhores condições de vida e, em especial, pela liberdade. Dedicando-me também aos pareceres do Conselho de Estado, fica notório que as razões para a rejeição da aprovação de funcionamento dessas sociedades iam além das simples irregularidades apontadas em seus estatutos, buscando impor barreiras até onde era possível à cidadania de homens e mulheres afro-brasileiros livres.

Durante o século XIX, as sociedades de “socorros mútuos” tornaram-se bastante populares no Brasil. Elas reuniam diversos trabalhadores, dos mais diversos estratos sociais, que uniam seus recursos financeiros a fim de destiná-los a si próprios ou outros sócios nas horas de necessidade. Através do pagamento de suas mensalidades, o dinheiro era recolhido e guardado para ser utilizado pelo sócio ou sua família em caso de desemprego, prisão, doença ou algum outro impedimento ao trabalho. Grosso modo, tratava-se de uma prática de assistencialismo mútuo entre membros com algum traço de identidade em comum, fosse ele de ofício, naturalidade ou étnico-racial. A partir da segunda metade do século XIX, a prática, já consolidada e bastante popular na Europa, se expandiu pelo Brasil e, principalmente, na Corte do Rio de Janeiro.

A experiência associativa dos trabalhadores negros foi forjada a partir de uma série de fatores que possibilitaram a convivência entre eles e outros tipos de trabalhadores urbanos (trabalhadores livres nacionais e imigrantes, *escravos de ganho* e libertos) no mercado de trabalho carioca, bem como de políticas em prol da liberdade que colocaram em pauta as questões de direitos e cidadania dos cidadãos negros. Acrescemos a isso, a experiência nas irmandades católicas, a primeira experiência associativa a que esses trabalhadores tiveram acesso, e a única em que escravizados podiam legalmente participar.

As irmandades eram sociedades católicas leigas que se reuniam em torno da devoção a um santo padroeiro e que também tinham a função de dar apoio aos seus membros – chamados de *irmãos* –, como por exemplo, garantindo meios de protesto aos abusos senhoriais ou custeando seu funeral para a família. As irmandades católicas surgiram ainda na Idade Média e se expandiram pelo Império Português que, não assumindo essa função, incentivava o assistencialismo público por parte das Igrejas e ordens religiosas². Inicialmente proibidos de participarem das irmandades dos brancos, negros e mestiços normalmente se

2 CALAINHO, Daniela. “A mandinga de Deus”. In: *Metrópole das mandingas*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008, p. 132.

uniam em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, santos tradicionalmente cultuados pelos trabalhadores escravizados³.

Além da ajuda mútua entre os “irmãos”, as irmandades católicas também eram importantes para a comunidade negra por formarem uma espécie de “família espiritual” na diáspora, onde era possível estabelecer importantes laços de afetividade e solidariedade. Embora não tenham sido idealizadas para esse fim, as irmandades se tornaram um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros puderam construir identidades sociais significativas⁴. No seio das irmandades católicas, os trabalhadores escravizados puderam reelaborar e fortalecer seus laços de solidariedade no Brasil. Estimuladas pela Igreja Católica e muitas vezes pelos próprios senhores, as irmandades foram o primeiro contato dos escravizados com a prática ajuda mútua e o associativismo.

Uma série de fatores levou as irmandades a perderem sua força de atuação e, conseqüentemente sua popularidade, no decorrer do século XIX, como legislações mais rígidas para regular o uso do espaço público nas festas religiosas; a crítica da Igreja a essas festividades, que frequentemente conjugavam elementos do sagrado e do profano; e até mesmo a multiplicação de outras formas de divertimento e integração social, como clubes, cafés e teatros. Mas, no mesmo período, se multiplicaram as associações que visavam reunir e dar assistência aos trabalhadores associados.

Não é possível encontrar provas empíricas de que as associações beneficentes ou mutuais tenham surgido como um desdobramento ou continuação das irmandades, mas acredito ser possível afirmar a importância das irmandades para a consolidação de uma cultura associativa no Brasil no decorrer do século XIX, em especial no caso dos trabalhadores negros, visto que, quando escravizados, estavam impedidos por lei de participarem de outras formas de associação.

A partir de agosto de 1860, a Lei 1.083 tornou obrigatória a legalização de novas associações e a reforma dos estatutos das entidades já existentes, tarefas deixadas a cargo do Conselho de Estado⁵. Dentro dessa forma burocrática, a organização econômica ou social de qualquer segmento ficava submetida ao controle do Estado. Por se tratarem dos únicos casos

3 MATTOS, Marcelo Badaró. “Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 17.

4 REIS, João José. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. Rio de Janeiro: *Tempo*, vol. 2, número 3, 1993, p. 4.

5 MARTINS, Maria Fernanda Vieira. *A velha arte de governar – um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 48.

encontrados de associações compostas exclusivamente por trabalhadores negros a submeterem seus estatutos à análise dos conselheiros de Estado no período da escravidão, nos são especialmente caros os casos das três sociedades beneficentes destacadas nessa pesquisa.

No século XIX, a prática da ajuda mútua exercia papel importante na segurança social, material e moral de diversos segmentos da sociedade. O objetivo das sociedades, em geral, era garantir amparo financeiro em momentos de crise e, em alguns casos, também construir bibliotecas, escolas e oficinas. As mutuais e associações beneficentes se dedicavam à assistência social dos trabalhadores, campo onde o Estado ainda não atuava. No caso dos trabalhadores negros, notadamente, a questão era ainda mais frágil, pois esses, mesmo quando libertos, tinham sua cidadania restringida pelo fato já haverem sido escravizados⁶.

Buscarei analisar esses estatutos para melhor entender como se organizavam e pretendiam funcionar essas três sociedades negras, apontando as possíveis continuidades e as rupturas entre esse tipo de associativismo, ligado ao mundo do trabalho, e o associativismo praticado dentro da esfera do catolicismo popular. Também é de grande valia devido à riqueza de detalhes os pareceres deixados pelo Conselho de Estado para justificarem suas proibições e também suas apreensões quanto à organização da população negra na Corte.

Historiadores como Sidney Chalhoub⁷, Flávio Gomes⁸ e Marcelo Badaró Mattos⁹ também produziram trabalhos que trouxeram à luz os estatutos destas três sociedades beneficentes, no entanto, focando suas análises na formação da classe trabalhadora brasileira e na agência negra nos campos da política. Todos eles foram de grande valia para este trabalho, mas, ao dar início a essa pesquisa, algumas questões aguçavam minha curiosidade: como foram formados esses laços de solidariedade entre trabalhadores negros do Rio de Janeiro, visto toda a diversidade do continente africano? Quais as circunstâncias sociais e políticas que permitiram a esses trabalhadores buscarem formar sociedades beneficentes próprias? E, por fim, porque o Conselho de Estado se mostrava tão avesso à organização dos trabalhadores negros, mesmo quando estes eram livres, em um contexto político tão favorável à abolição gradual da escravidão no país?

⁶ MATTOS, Marcelo Badaró. “Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 21.

⁷ CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

⁸ GOMES, Flávio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

⁹MATTOS, op. cit., nota 6, p. 11-20.

Para analisar os estatutos das sociedades negras, creio que a visão de Sidney Chalhoub sobre a existência de linguagem própria entre os escravizados, pertinente a uma “determinada cultura de classes”, um saber específico construído e adquirido em sua experiência no cativeiro¹⁰, seja de grande valia para compreendermos as solidariedades trançadas e as estratégias de que fizeram uso para terem suas formas de organização reconhecidas. Assim como é preciso ter em mente as discussões sobre o alcance da cidadania negra e espaços reservados a negros e mestiços na sociedade brasileira do século XIX, questões levantadas pelas análises de Hebe Mattos¹¹, para se compreender a recusa dos conselheiros de Estado a essas associações. As mudanças ocorridas no cenário do mercado de trabalho carioca, frutos de mudanças na própria sociedade imperial e no sistema escravista são trazidas a tona por historiadores como Cláudio Batalha e Marcelo Mac Cord¹², e nos auxiliam a analisar o caso das sociedades beneficentes negras neste trabalho.

Amparando-me nas análises de E.P. Thompson, acredito ser importante pensar como as transformações sociais e políticas ocorridas no decorrer do século XIX alteraram significativamente a vida de homens e mulheres negros, nos preocupando em retratar não só o papel social exercido por eles no momento histórico analisado, mas que condições propiciaram a eles ocuparem esse papel e como sua organização social chegou a esse ponto¹³. Para isso, creio que devemos fazer o exercício de voltar nossa análise no tempo, nos dedicando a compreender as primeiras formas de organização associativa dos trabalhadores escravizados na diáspora no Brasil, as irmandades católicas. Para Thompson, devemos “ver ambas as coisas – a continuidade das tradições e o contexto que se alterou”¹⁴; acredito ser este também o caminho para que possamos compreender as novas experiências associativas desses trabalhadores iniciadas na segunda metade do século XIX.

Recuando no tempo, pretendo principalmente observar como os laços de solidariedade formados anteriormente nas irmandades católicas – através de suas ações, reuniões e festividades – contribuíram como experiência para a posterior edificação de sociedades

10 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador. Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 40-41.

11 MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

12 BATALHA, Cláudio H. M.; MAC CORD, Marcelo (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014.

13 THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I – A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 11.

14 Ibid. p. 23.

beneficentes destinadas aos trabalhadores negros. Tratarei dessa discussão no primeiro capítulo desta dissertação, sinalizando como as mudanças urbano-sociais empreendidas pelo poder público e o processo de romanização, iniciado pela Igreja Católica a partir da década de 1840, diminuíram o poder das irmandades e dificultaram sua continuidade, ao passo que se tornava também cada vez mais difícil a reunião de trabalhadores negros fora da esfera do catolicismo.

No segundo capítulo, apontarei como o discurso liberal se fez presente no Brasil durante o século XIX sem questionar a propriedade escravista, produzindo uma espécie de *liberalismo à brasileira*, sendo adequado aos interesses de uma classe política e economicamente dominante refratária ao fim da escravidão¹⁵. Além disso, também serão discutidos os limites impostos à cidadania dos cidadãos de negros do Império e como as políticas em prol da abolição gradual da escravidão, entre 1850 e 1871, contribuíram de maneira significativa para aumentar as expectativas de liberdade dos trabalhadores cativos. Em especial, destaco a importância da promulgação da Lei do Ventre Livre, em 1871, para a discussão acerca dos direitos conquistados pelos trabalhadores escravizados e sua inserção, após libertos, na sociedade imperial. Por fim, veremos como esse conjunto de mudanças contribuiu para a atuação de movimentos pela abolição da escravidão e, principalmente, como um facilitador para os planos de liberdade arquitetados pelas sociedades beneficentes negras.

No terceiro e último capítulo deste trabalho, me dedicarei a analisar os pedidos de aprovação das três únicas sociedades beneficentes exclusivamente negras que temos notícia a tentaram sua legalização junto ao Conselho de Estado – para, a partir destes rastros, remontar a experiência associativa dos trabalhadores negros no Rio de Janeiro, eventualmente comparando com estatutos de outras sociedades e grupos sociais, estes aprovados pelos conselheiros.

Visando responder os questionamentos apontados acima, tratarei neste capítulo também da composição social do Conselho de Estado e da postura dos conselheiros responsáveis por analisar os pedidos de funcionamento das sociedades beneficentes negras diante da desestruturação do sistema escravista no Brasil. Por fim, a Lei 1.083, popularmente conhecida como Lei dos Entraves, que determinou a obrigatoriedade da aprovação do Conselho de Estado para o funcionamento de sociedades beneficentes e demais sociedades anônimas, será tratada aqui como uma estratégia do governo imperial para controlar as formas

15 BOSI, Alfredo. “A escravidão entre dois liberalismos”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 3, set./dez. 1988.

de organização social de todos segmentos da sociedade e, no caso dos trabalhadores negros, servirá para que a cor da pele e as afinidades étnico-raciais sejam tomadas como fatores de exclusão, uma fronteira racial intransponível (ao menos legalmente) à sua organização.

A existência dessas associações ou mesmo a tentativa de criá-las demonstra a disposição de libertos e mesmo de escravizados de se integrarem às mesmas formas associativas dos trabalhadores livres que, afinal à época, eram seus companheiros diários de trabalho, e buscarem assim uma forma de luta pela liberdade ou até mesmo pela abolição total da escravidão no Brasil através de meios legais comuns e acessíveis aos demais trabalhadores à época. No entanto, essas tentativas esbarravam no constante veto dos conselheiros.

1 - DE “IRMÃOS” A SÓCIOS: RUPTURAS E POSSÍVEIS CONTINUIDADES NAS IRMANDADES CATÓLICAS E SOCIEDADES BENEFICENTES NEGRAS

“Um capítulo, a escrever, da história das lutas sociais no Brasil seria o das irmandades de pretos, que floresceram no período colonial. (...) Era a luta de classes – luta civil, urbana, longe dos quilombos¹⁶.”

O trecho acima, retirado da crônica *Rosário dos homens pretos*, de Carlos Drummond de Andrade, nos ajuda a ter noção da dimensão e importância das irmandades católicas no cotidiano dos trabalhadores escravizados. Com grande apelo popular no Brasil durante o século XVIII e até a primeira metade do XIX, as irmandades descortinaram-se em palco de lutas sociais para os negros na diáspora e foram importante estágio para a edificação de laços de identificação e solidariedade significativos a eles, que culminariam na criação de sociedades beneficentes negras na segunda metade do século XIX. À atuação das irmandades é dedicada a primeira parte deste capítulo, que também buscará analisar a construção do mutualismo negro no Brasil Imperial.

Em 26 de março de 1861, na Rua do Hospício no Rio de Janeiro, estando reunidos os membros de seu corpo administrativo, foram assinados os estatutos da Sociedade Beneficente da Nação Conga. Essa sociedade se propunha a garantir *socorros mútuos* aos homens e mulheres negros associados, que deveriam ser membros ou descendentes da *nação conga*. Os estatutos seriam enviados para a análise do Conselho de Estado, órgão consultivo do Governo Imperial, a quem cabia à fiscalização e aprovação dos pedidos de associação. A Sociedade Beneficente da Nação Conga, que se denominava “protetora da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito”, é a primeira sociedade que temos notícia composta unicamente por sócios negros a submeter seu pedido de aprovação aos conselheiros.

A referente sociedade fora criada para ajudar os sócios em suas enfermidades; pagar pensões para os que estivessem em idade avançada ou para os filhos órfãos; cuidar de suas solturas em caso de prisão; e garantir enterros dignos aos sócios. Para receber esses *socorros*,

16 ANDRADE, Carlos Drummond de. “Rosário dos homens pretos”. In: *Passeios na ilha*. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1952, p. 50.

os sócios, além de estarem em dia com suas mensalidades, deveriam seguir algumas regras, como, por exemplo, “não se entregar à prática de maus costumes”¹⁷ e participar da missa solene e festividades promovidas pela sociedade no dia de Nossa Senhora do Rosário, santa padroeira de suas atividades.

O objetivo desse capítulo é compreender a contribuição das irmandades católicas no fortalecimento dos laços de identidade e solidariedade entre africanos e afro-brasileiros na diáspora, especialmente para os escravizados, e como essa experiência contribuiu para a posterior edificação de sociedades beneficentes formadas por trabalhadores negros no período da escravidão. Além de identificar as rupturas e as continuidades possíveis entre essas duas formas associativas, pretendo também traçar um breve panorama do período de transformações político-sociais que acabaram por enfraquecer a popularidade das irmandades católicas, ao mesmo tempo em que assistíamos ao florescimento de outras formas associativas.

1.1 – Identidade e solidariedade nas irmandades católicas negras

As irmandades católicas foram a primeira forma de associação que os trabalhadores negros tiveram acesso no Brasil e a única em que os trabalhadores escravizados podiam legalmente participar¹⁸. Havia dois tipos principais de confrarias religiosas dedicadas à reunião dos fiéis: as irmandades e as ordens terceiras, ambas criadas pela Igreja Católica ainda na Idade Média, com a intenção de aproximar os leigos da vida eclesiástica. O que caracterizava uma confraria era justamente a gerência leiga no culto devocional, não havendo a necessidade da participação dos clérigos. Enquanto as ordens terceiras buscaram se aproximar das ordens religiosas conventuais, como a dos carmelitas ou dos franciscanos; as irmandades, mais populares e numerosas, reuniam homens e mulheres de diferentes segmentos sociais em torno do culto a um santo padroeiro e da ajuda mútua. Seus membros – chamados *irmãos* – tinham a função de dar apoio, muitas vezes financeiro, uns aos outros em casos de doença ou morte, como por exemplo, custeando seus gastos médicos ou o funeral para a família, bem como praticar ações de caridade.

¹⁷ Sociedade Beneficente da Nação Conga (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 46.

¹⁸ MATTOS, Marcelo Badaró. “Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 17.

As irmandades existiam em Portugal pelo menos desde o século XIII e a tradição se estendeu para o Brasil em sua época colonial. Sua inspiração veio do modelo das corporações de ofício do período medieval, que atendiam aos interesses profissionais de seus integrantes, mas também tinham como objetivo a assistência mútua entre eles¹⁹. As irmandades, no entanto, ao contrário das corporações, não limitavam seu auxílio aos próprios membros, dedicando-se a caridade também dos não-associados, além de não terem por regra impor restrições profissionais ou sociais em todos os casos. Dessa forma, havia irmandades de variados tipos, que abarcavam diversos universos sociais, como por exemplo, algumas destinadas às elites, que contavam com a participação inclusive de membros da Família Real, onde entre as mais importantes figuravam as Santas Casas de Misericórdia. Outras irmandades se reuniam por ofício, em torno do culto aos santos padroeiros de sua profissão, como a Irmandade de São Jorge, na Bahia, destinada aos ferreiros e profissões afins; e havia ainda as que se reuniam por identidade étnica. Negros e pardos podiam se unir em torno da devoção a vários santos, mas principalmente a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, tradicionalmente cultuados pelos trabalhadores negros escravizados²⁰.

A devoção a Nossa Senhora e ao rosário surgiu no final da Idade Média, estimulada pela Ordem de São Domingos, e foi rapidamente aceita em Portugal²¹, seu culto, no entanto, só ganharia força justamente na época em que as primeiras missões dominicanas chegaram à África²². Barrados nas irmandades dos brancos, “os negros em Portugal criaram suas próprias confrarias, em geral devotas de Nossa Senhora do Rosário, configurando-se como um importante mecanismo de integração social”²³, afirma Daniela Calainho. José Ramos Tinhorão supõe que a popularidade de Nossa Senhora do Rosário entre os negros possa ser atribuída a uma possível identificação entre a santa e o orixá africano Ifá, que lia o destino dos homens por meio das nozes da palmeira okpê-lifá, jogadas juntas ou unidas em um rosário²⁴.

19 QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 73.

20 MATTOS, Marcelo Badaró. “Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil”, In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 17.

21 CALAINHO, Daniela. “A mandinga de Deus”. In: *Metrópole das mandingas*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008, p.133.

22 QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 78.

23 CALAINHO, op. cit., nota 21, p. 133.

A imagem da Virgem Maria com um longo terço, o rosário, nas mãos chamaria assim especial atenção dos africanos.

A historiadora Antonia Aparecida Quintão propõe outra teoria, associando o culto a Nossa Senhora do Rosário à ideia de liberdade: na cruzada organizada pelo papa Inocêncio III (1198-1216), a vitória dos cristãos sobre os albigenses foi atribuída às preces de São Domingos e seu rosário à interseção da Nossa Senhora. No mesmo ano da batalha, em 1213, em agradecimento à vitória, foi erguido o primeiro santuário dedicado a Nossa Senhora do Rosário, em Muret, na França. Três séculos depois, na Grécia, os cristãos venceram os turcos, libertando mais de vinte mil pessoas que se encontravam escravizadas. Essa e muitas outras vitórias dos cristãos sobre os chamados “infieis” foram atribuídas ao poder de Nossa Senhora do Rosário. Durante o papado de Pio V (1566-1572) foi criada a festa em homenagem à “Senhora da vitória”, que, após nova derrota turca, em 1716, entrou oficialmente no calendário litúrgico católico, sendo comemorada no primeiro domingo de outubro. “Essa associação entre *libertação* da escravidão, alforria, resgate e Nossa Senhora do Rosário, me parece, é a que melhor nos ajuda a entender a sua grande popularidade entre os escravos²⁵”, afirma Quintão.

Já a devoção dos escravizados a São Benedito remetia a sua trajetória em vida. Frade franciscano, São Benedito nasceu na Sicília, filho de africanos escravizados e católicos fervorosos. Ao ingressar no convento de Santa Maria, seu superior encarregou-o do ofício de cozinheiro. Os primeiros milagres atribuídos a ele em vida estão sempre associados à multiplicação dos alimentos e ao auxílio aos famintos²⁶. A garantia do alimento e o ofício de cozinheiro, muito comum entre os trabalhadores escravizados, podem nos ajudar a compreender o porquê de sua popularidade entre eles²⁷.

No século XVII, os irmãos negros fundiram as duas devoções, criando a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, tida como a mais influente irmandade negra do Rio de Janeiro no período colonial²⁸. Mesmo no século XVIII, frequentemente encontramos a utilização dos termos “irmandade de homens pretos”, “irmandade dos pardos” ou “irmandade dos crioulos”, esta fazendo referência aos

24 TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal*. Lisboa: Caminho, 1988, p. 126, apud CALAINHO, Daniela. “A mandinga de Deus”, In: *Metrópole das mandingas*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008, p.133.

25 (grifo da autora) QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*, São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 79.

26 Ibid. p. 82-83.

27 Ibid. p. 85.

descendentes de africanos nascidos no Brasil. Não havia qualquer caráter pejorativo nessa nomenclatura, pelo contrário. Os estudos de Maria Aparecida Quintão sobre as irmandades de Pernambuco e Rio de Janeiro apontam que não só os membros referiam-se a si próprios assim, como muitas vezes faziam questão desta distinção, a fim de diferenciarem suas irmandades das demais²⁹.

Para que uma irmandade pudesse funcionar era preciso que uma igreja a acolhesse ou ainda construir sua própria capela, e ter seu *compromisso* (espécie de estatuto) aprovado pelas autoridades eclesiásticas competentes. Ao poder secular, devido ao regime do padroado em vigor durante todo período imperial, as irmandades deveriam prestar contas anualmente de suas receitas e despesas. Uma igreja podia abrigar várias irmandades, e existiam irmandades de mesmo nome espalhadas pelo Brasil ou até no mesmo estado e cidade³⁰. Para tornar-se membro de uma irmandade era necessário, primeiramente, o pagamento de uma *joia* – taxa de participação – e, depois, cumprir com outras cobranças, que poderiam ser mensais ou anuais. Todo membro também deveria ter conhecimento e estar de acordo com seu compromisso. Nele estavam contidos todos os deveres e benefícios dos membros, assim como a condição social e/ou racial exigida dos mesmos.

Entre os deveres dos irmãos estavam o bom comportamento, a devoção ao santo padroeiro, o pagamento das anuidades ou mensalidades e a participação nas cerimônias civis e religiosas promovidas pela irmandade. Os benefícios incluíam assistência médica e jurídica; auxílio financeiro nos momentos de crise; e, em alguns casos, ajuda para a compra da alforria; direito a enterro decente para ele e sua família, com o acompanhamento dos irmãos de confraria; e sepultamento garantido na capela da irmandade.

A preocupação dos irmãos em dar e receber um enterro digno, bem como a face festiva desse ritual fúnebre no seio das irmandades foram largamente estudadas por João José Reis em *A Morte é uma Festa* (1993), estudo que privilegia as irmandades existentes na Bahia. Reis considera a questão dos enterros e funerais como um importante ponto de aproximação dos africanos com o catolicismo praticado no Brasil. A preocupação dos africanos em promover funerais elaborados adaptou-se bem à tradição luso-barroca de dar pompa aos ritos

28 O compromisso reformado da irmandade (1759) é parte do acervo do Arquivo Ultramarino de Lisboa. Sua cópia digitalizada está disponível no site do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI), da Universidade Federal Fluminense, no endereço eletrônico: <http://www.uff.br/curias/sites/default/files/NOSSA%20SENHORA%20DO%20ROS%C3%81RIO%20E%20S%C3%83O%20BENEDITO.pdf>

29 QUINTÃO, op.cit., nota 25, p. 15.

30 REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 49.

fúnebres e atraiu homens e mulheres para essas associações. “As irmandades acompanhavam e enterravam em suas capelas seus mortos, e rezavam missas por suas almas, projetando para além da vida a comunidade étnica terrena”³¹.

Os compromissos também regulavam como ocorreria a administração da irmandade, que ficava a cargo de uma mesa diretora presidida por juízes, presidentes, provedores ou priores (a denominação variava) e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores e mordomos³². Os compromissos são de grande importância para a melhor compreensão das mentalidades dos trabalhadores negros, uma vez que constituem o único documento escrito por – ou ao menos a mando de, quando os autores não eram alfabetizados –, libertos ou cativos nos períodos colonial e imperial do Brasil. Infelizmente, por terem ficado sob o cuidado das capelas, boa parte dessa documentação – incluindo os livros de atas, receitas e despesas e os inventários de bens das irmandades do Rio de Janeiro – foi perdida devido à ação do tempo, intempéries climáticas ou mesmo na destruição das suas igrejas-sede sem a preocupação com o destino desses documentos³³. Alguns documentos ainda encontram-se no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ).

Embora fossem organizadas a fim de formar laços de ajuda mútua entre os irmãos, as irmandades católicas destinadas aos negros não tinham como objetivo principal alcançar a liberdade para seus membros escravizados. Ao contrário, foram criadas pela Igreja ainda no século XVI para converter os africanos e justificar sua dominação, mas compreendê-las é de suma importância para o estudo das associações de trabalhadores negros³⁴. As irmandades tornaram-se importantes para a comunidade negra por formarem uma espécie de “família ritual”³⁵ na diáspora, onde era possível estabelecer importantes laços de afetividade e solidariedade. Elas tornaram-se um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus

31 Id. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”. In: *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1996, p. 17.

32 REIS, op. cit., nota 30, p. 50.

33 QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 25.

34 Houve casos de irmandades como a de Nossa Senhora do Rosário, em São Paulo, que apoiavam a luta abolicionista. Era nas dependências dessa irmandade que os *caifazes* se reuniam e imprimiam seu jornal abolicionista. MATTOS, Marcelo Badaró. “Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 15.

35 REIS, João José. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”, Rio de Janeiro: *Tempo*, vol. 2, número 3, 1993, p. 4.

membros – em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua – construíam identidades sociais significativas³⁶.

Kátia Matoso atesta a popularidade das irmandades entre os negros, mostrando que entre 1790 e 1830, na Bahia, apenas 21,6% dos libertos e 18,5% das libertas que deixaram testamentos não pertenciam a irmandades, e era comum o fato de pertencerem a mais de uma³⁷. Uma das causas apontada por João José Reis para justificar a popularidade das irmandades entre os africanos e afro-brasileiros é sua divisão em etnias, ou, como utilizaremos aqui, em *nações*, termo generalizador difundido pelo tráfico e amplamente utilizado à época da escravidão. Angolas, congas, nagôs etc., tinham suas próprias irmandades, o que lhes permitia buscar criar laços de afinidades mais profundos na tentativa de recuperar a família e a nação perdidas na diáspora³⁸. Desde seu desembarque na nova terra, a nação e o catolicismo, ainda que forçosamente, acompanhavam o africano traficando. No batismo, ele recebia um nome cristão acrescido de sua nação, que especificava sua origem ou seu porto de embarque na África, e assim surgiam Maria Angola ou Pedro Benguela, por exemplo. Para Mariza de Carvalho Soares, é a partir dessa nova inserção social que os africanos recém-chegados ao Rio de Janeiro “passam não apenas a ser nomeados, mas a se organizar”³⁹.

Embora traçando uma diferenciação entre etnia e nação, Soares reforça a importância do termo, reafirmando que a nomenclatura foi incorporada por grupos organizados no cativeiro, servindo como um ponto de referência tanto para o reforço de antigas fronteiras étnicas e territoriais, como para o estabelecimento de novas formas de identificação na diáspora, fossem elas étnicas ou não⁴⁰. Assim, para a historiadora, no caso desses grupos não restam dúvidas de que “essa nomenclatura evoca, de forma contundente, um passado vivido e representado”⁴¹.

36 Id. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 54.

37 Ibid. p. 54-55.

38 REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 56.

39 SOARES, Mariza de Carvalho. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 2004, p. 305-306.

40 Ibid. p. 307.

41 Ibid. p. 318.

Posteriormente muitas irmandades passaram a ser abrir para novas alianças, tornando-se também canais de administração das diferenças étnicas na comunidade negra. Para Reis

Com o tempo, e é difícil estabelecer datas, as irmandades começaram a se abrir, mas sem escancarar suas portas indiscriminadamente e sim estabelecendo regras seletivas de alianças interétnicas. Bem cedo crioulos e angolas, por exemplo, uniram-se sem abolir suas diferenças, para exercer o poder sobre irmãos de outras origens étnicas. A análise dos compromissos revela interessantes estratégias de alianças, ao lado de elaboradas regras de exclusão⁴².

Muitas irmandades negras buscaram ser compostas apenas por membros de uma determinada nação, já outras estabeleceram alianças, mas deixando claro em seus compromissos o predomínio de uma nação sobre a outra, por exemplo, no que dizia respeito à ocupação dos cargos de presidente ou tesoureiro da irmandade. Pardos e crioulos também podiam ter sua participação vetada em algumas irmandades. Já quanto às mulheres, eram poucas as restrições. Talvez por serem escassas na comunidade africana na diáspora, as mulheres geralmente eram admitidas sem muitas restrições nas irmandades, mesmo quando pertencentes a outras nações. No caso das casadas, frequentemente era a origem do marido que determinava o pertencimento da esposa a uma nação⁴³. No que diz respeito aos brancos, sua presença nas irmandades negras era comum, embora nem sempre acontecesse sem oposição. Os irmãos negros os aceitaram para cuidar dos livros de atas, quando eram analfabetos; para receberem doações mais generosas; ou ainda por simples imposição⁴⁴.

As dificuldades que tinham escravizados e mesmo libertos em formar família pode explicar porque a palavra *parente* ganhou abrangência entre eles, sendo comumente utilizada para incluir todos da mesma etnia. Na diáspora no Brasil, os africanos inventaram o termo “parente de nação”⁴⁵. Assim, as religiões eram o principal espaço para se recriar, ainda que simbolicamente, a família e os laços familiares. As irmandades apareciam como a oportunidade permitida e institucionalizada pelos próprios opressores de se constituir laços de parentesco que, ainda que simbólicos, eram fortemente baseados em complexas estruturas de parentesco africanas, onde o culto aos mesmos ancestrais era a parte mais importante.

42 REIS, João José. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. Rio de Janeiro: *Tempo*, vol. 2, número 3, 1993, p. 6.

43 REIS, João José. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. Rio de Janeiro: *Tempo*, vol. 2, número 3, 1993, p. 11.

44 Ibid. p. 12.

45 REIS, José João. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 55.

Mesmo com divisões internas e uma coexistência nem sempre pacífica, africanos de diferentes origens conseguiram formar importantes laços a partir da criação de suas irmandades. A vida social construída dentro dos limites do catolicismo permitia que, abrindo mão de algumas tradições e mantendo outras, os trabalhadores escravizados buscassem “uma saída para continuar existindo enquanto grupo dentro de um universo colonial, hierarquizado, monárquico e católico”, afirma Soares⁴⁶. A participação nas irmandades era uma forma de existir, e às vezes resistir, em conjunto e foi de grande importância para a formação de sentimentos de identificação, identidade e solidariedade entre os africanos, tão caros na diáspora.

1.2 – Catolicismo popular, festas de santos e transformações sociais no Rio de Janeiro do século XIX

Em seus trabalhos, Reginaldo Prandi (1996) e Antonia Aparecida Quintão (2002) buscaram relativizar a abordagem corrente de que o catolicismo praticado pelos africanos seria apenas algo superficial e de aparências. As religiões africanas, ainda fragmentadas em sua reconstrução no Brasil, eram capazes de dotar os africanos de uma identidade negra, africana de origem, que tentava recuperar a estrutura familiar e espacial perdidas, mas era a prática do catolicismo que aparecia no universo do trabalhador escravizado negro do século XVIII como uma maneira de movimentar-se no mundo real cotidiano, em uma sociedade branca dominadora. Para Prandi, ser católico tornava-se imperativo para “ser, sentir-se e parecer brasileiros” e, acrescenta: “Nunca puderam ser brasileiros sem serem católicos”⁴⁷.

Katia Mattoso lembra que a adaptação do trabalhador escravizado africano era duplamente forçosa, visto que o negro tinha que conviver tanto na comunidade dos escravizados quanto na dos livres. Essa adaptação se dava através do idioma, do trabalho e também da oração⁴⁸. É claro que os negros mantinham crenças heterodoxas, mas isso não os impediam de *também* serem católicos. João José Reis, ao abordar o catolicismo negro a partir das festas promovidas pelas irmandades, defende que seus membros conseguiram encontrar nelas um ponto de “equilíbrio” entre o catolicismo e sua africanidade. Desde sua formação no Brasil, as religiões de matriz de africanas se desenvolveram em sincretismo com o

46 SOARES, Mariza de Carvalho. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. . In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 2004, p. 304.

47 PRANDI, Reginaldo. “As religiões negras no Brasil”. In: *Povo Negro – Revista USP*. São Paulo, n. 28, p.68.

48 MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1990, p. 112.

catolicismo, e em menor grau com as religiões indígenas. “O culto católico aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos”⁴⁹, afirma Reginaldo Prandi. A aproximação das religiões africanas com o catolicismo também se deu por uma questão de sobrevivência, já que essas sofreram na diáspora com a perda da estrutura social e familiar, uma vez que a ancestralidade tinha grande importância no culto religioso. Para o historiador, como o tecido social do trabalhador escravizado nada tinha a ver com família, os grupos e os estratos sociais africanos, assim como a própria religião, só puderam se reproduzir parcialmente no Brasil⁵⁰, o que por certo favoreceu a aproximação dos africanos ao catolicismo popular.

Além disso, a religião católica era o núcleo de convivência oficial da sociedade. Para os escravizados, por muito tempo, era na única oportunidade de contato com o mundo social longe do trabalho e da senzala. Suas festas, procissões e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social e quebravam a monotonia da vida diária, sendo uma das poucas diversões possíveis para os populares⁵¹. As irmandades, de modo geral, ajudaram na propagação do catolicismo popular no Império Brasileiro, e esse fato se deve em grande parte às suas festividades religiosas. A partir dos impactos das noções de cultura nas Ciências Humanas e na História, desde as décadas de 1960 e 1970, a historiografia passou a voltar seus olhos para as festas religiosas e populares, por perceberem nelas oportunas “janelas para a observação de uma dada conjuntura, caminhos de conflito e/ou formação de identidade (étnicas, locais, nacionais), relações políticas, de poder e cultura”, segundo as historiadoras Martha Abreu e Larissa Viana, em estudo sobre a atuação de festeiros, irmandades e barraqueiros organizadores de festas religiosas no período imperial⁵². Para as autoras, as festas religiosas e batuques (como eram genericamente chamadas as festas promovidas pela população afro-brasileira) eram a possibilidade de um “exercício de cidadania”, especialmente para escravizados e libertos, pois “propiciavam caminhos para sujeitos sociais nem sempre

49 PRANDI, op. cit., nota 47, p. 67.

50 Ibid. p. 67.

51 QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 52.

52 ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial – volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 335.

valorizados comunicarem-se e exprimirem seus interesses culturais e políticos, seus direitos e patrimônios”⁵³.

A festa em homenagem ao santo padroeiro era o principal evento do calendário das irmandades⁵⁴. Não à toa a presença dos irmãos nessas festividades era obrigatória na maioria dos compromissos firmados por elas. Em uma espécie de barganha pela proteção divina, os membros garantiam exuberantes homenagens nos dias em que tradicionalmente eram comemorados os santos católicos, onde era investida boa parte do dinheiro arrecadado pelas irmandades ao longo do ano. Grandes somas eram empregadas em fogos, bandas de música, procissões e na ornamentação dos altares; havia também inúmeras barracas de comidas e bebidas variadas, jogos diversos (incluindo os considerados de azar), teatro, músicas, danças e batuques, que atraíam a população para as praças e ruas nos arredores das igrejas. Para Kenneth Serbin, essas celebrações “expressavam o lado divertido da religião enquanto reforçavam a crença e a devoção”⁵⁵. Com seu clima carnavalesco, propiciavam o encontro de diferentes segmentos, incluindo a população escravizada; era a possibilidade tanto do diálogo como do conflito cultural com data marcada.

Na lógica do catolicismo barroco praticado no Brasil, o santo não se contentava com a prece individual. Sua interseção na vida dos fiéis seria maior à medida que fosse a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo⁵⁶. Reis chamou de “carnavalização negra da religião”, a mescla entre o sagrado e o profano que ocorria durante as festividades promovidas pelas irmandades⁵⁷. Além das procissões, missas e barracas, havia ainda cerimônias elaboradas, inclusive com o uso de máscaras, e com a participação de reis e rainhas negros, devidamente vestidos com vestes e insígnias reais, o que normalmente não se encontrava explícito nos estatutos. A tradição vinha do catolicismo português, onde pelo menos desde o século XV todas as nações africanas elegiam reis e rainhas em suas irmandades⁵⁸.

53 Ibid. p. 368.

54 QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 58.

55 SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008, p. 50.

56 REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 62.

57 REIS, João José, “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. Rio de Janeiro: *Tempo*, vol. 2, número 3, 1993.

58 CARVALHO, Mariza Soares de. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 2004, p. 304.

Os chamados *Reis do Congo*, geralmente, ocupavam cargos meramente cerimoniais, mas com frequência, esses reinados fictícios se converteram em um ponto de confronto entre as irmandades e as autoridades civis e eclesiásticas. O mal estar era causado pelo medo dos governantes de que a plebe negra e mestiça tirasse, a partir dessa ilusão, lições inconvenientes desses rituais de inversão da ordem político-social do Império brasileiro⁵⁹. A eleição desta “realeza” era uma referência à já longínqua conversão do Mani Congo, o governante do Reino do Congo, na região centro-ocidental da África, ao catolicismo no século XV, e era realizada entre os membros da irmandade uma vez ao ano. Outras nações também escolheram seus reis (que podiam ser minas, benguela, mahi etc.), mas a partir do século XIX tornaram-se progressivamente mais escassas as referências a eles. Supõe-se que a denominação rei do Congo tenha se sobreposto aos demais reis de nação à medida que foi se tornando a designação genérica para o chefe da comunidade africana católica⁶⁰.

Rei, rainha e a corte festiva da irmandade eram coroados dentro da igreja por um pároco, durante a festa do santo padroeiro da irmandade. Após a coroação, a corte saía às ruas realizando cortejos, cantos e danças onde geralmente eram apresentados enredos que ilustravam a conversão do Reino do Congo⁶¹. Embora nos compromissos das irmandades essas festas não fossem registradas como *congadas*, a denominação aparecia nos seus livros de despesas e nas descrições de visitantes estrangeiros, permitindo-nos supor que assim eram conhecidas pelo grande público que atraía, apontam Abreu e Viana⁶².

Apesar da grande popularidade alcançada, as festas religiosas não consistiam em uma unanimidade. Por utilizarem seus recursos em suas próprias capelas, muitas vezes recusando-se a ajudar nas despesas das matrizes, eram frequentes os atritos entre a administração das irmandades e os párocos. Outro problema era a celebração de festas religiosas sem a autorização prévia e a assistência dos párocos⁶³. A partir da década de 1840, a Igreja Católica deu início ao seu processo de *romanização* do catolicismo no Brasil⁶⁴, com foco na valorização dos sacramentos, na moralidade e no reforço da importância da autoridade

59 REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 68.

60 ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial – volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 247.

61 Ibid. p. 243.

62 Ibid. p. 243.

63 QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente – as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002. p. 59.

clerical, de forma a suplantar rituais e organizações autônomos e o sincretismo típicos do catolicismo luso-brasileiro tradicional. Em suma, esse processo consistia em um conjunto de reformas para institucionalizar a Igreja Católica brasileira e seu clero, tido como ineficiente e promíscuo, aproximando-os dos ditames de Roma e das práticas católicas europeias.

Até mesmo o culto popular ao panteão de santos católicos foi questionado, sendo substituído pela devoção à figura de Jesus Cristo. A partir da romanização e de sua europeização das práticas religiosas, o catolicismo brasileiro se tornou mais erudito e, portanto, mais atrativo aos intelectuais e setores médios urbanos. Para Kenneth Serbin, o processo “dividiu a igreja brasileira em dois campos conceituais: de um lado um clero ávido por controle, que privilegiava os sacramentos, e de outro as organizações populares, como as irmandades, com sua devoção aos santos”⁶⁵. A gerência leiga sobre o culto devocional e as práticas ligadas ao sincretismo e ao catolicismo popular passaram a ser duramente reprimidas.

Em uma época em que as instituições eclesiásticas estavam circunscritas ao direito do *padroado* – onde, por concessão da Santa Sé, o imperador era responsável tanto pela administração como pela promoção da Igreja Católica no Brasil – essa questão tornava-se ainda mais delicada, pois colocava as irmandades sujeitas tanto à jurisdição do Estado quanto à da Igreja. O papel que essas entidades desempenhavam na evangelização e na assistência à população mais carente fez com que se tornassem alvos constantes da disputa entre o poder secular e o poder espiritual, pois ambos temiam a excessiva autonomia de algumas irmandades⁶⁶. Apesar da relação entre a Igreja e o Império nem sempre ser cordial, a romanização era interessante ao Estado, pois um clero europeizado também poderia atuar como agente do controle social⁶⁷.

Quanto às autoridades municipais, responsáveis pela concessão de licenças para a realização de festas a partir da década de 1820, seu controle e tolerância podiam variar de intensidade dependendo do contexto da época. Neste quadro, pesavam a instabilidade política, as preferências pessoais de algumas autoridades e, segundo Martha Abreu e Larissa Viana, principalmente, a astúcia e a criatividade dos requerentes, os chamados festeiros⁶⁸. As décadas de 1830 e 1840, durante o governo regencial, foram especialmente difíceis para as

64 SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008, p. 78-125.

65 Ibid. p. 82.

66 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “O cotidiano das irmandades na Corte – século XIX”. In: *Anais do VIII Encontro Regional de História*. Rio de Janeiro: ANPUH, 1998, p. 2.

67 SERBIN, op. cit., nota 64, p. 83.

festividades negras. O intenso ingresso de escravizados no Brasil e a participação destes no levante Malês e na Sabinada, na Bahia, e na Balaiada, no Maranhão, fizeram as autoridades ficarem ainda mais atentas aos ajuntamentos de negros. No Código de Posturas de 1838, por exemplo, ficava proibida a reunião de quatro ou mais cativos, ou “pessoas suspeitas”, em estabelecimentos comerciais, como as tabernas⁶⁹.

Embora as festas realizadas pelas irmandades fossem um tradicional momento de diversão no período colonial e imperial do Brasil, a importância dessas festividades, e mesmo das irmandades, começou a ser alterada na Corte do Rio de Janeiro, a partir da segunda metade do século XIX. No período de transformações que se seguiu, assistimos mudanças significativas no espaço urbano que passaram a se chocar com as práticas religiosas tradicionais. Na posição de capital do Império, o Rio de Janeiro, especialmente durante o Segundo Reinado, passou a ser uma vitrine para o Brasil, sendo necessário embelezá-lo e “civilizá-lo”, assim novas legislações começaram a surgir a fim de melhor regular a utilização do espaço público pelos seus habitantes. As medidas civilizadoras impostas pelo poder público e o combate ao catolicismo popular, pouco afeito às rígidas normas de Roma, acabaram por afetar tanto as festividades religiosas populares, quanto outras práticas desenvolvidas pelas irmandades, como a coleta de esmolas e os enterros no interior das capelas.

Desde 1830, o Código de Posturas proibia que qualquer espetáculo público fosse realizado sem a autorização da Câmara Municipal, sendo o patrocinador do evento obrigado a pagar uma taxa por sua realização. As irmandades também deveriam passar por este crivo antes de realizar suas procissões e festas religiosas, o que, certamente, acabou por tornar mais difícil a realização destes eventos. A Irmandade de São Elesbão e Santa Efigênia, por exemplo, que reunia irmãos da nação mahi⁷⁰ no Rio de Janeiro, em virtude de sua situação financeira ao longo da segunda metade do século XIX foi obrigada a substituir inúmeras vezes a realização de suas tradicionais festas por simples missas solenes.⁷¹

68 ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial – volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 269.

69 CHALHOUB, Sidney. “Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol.8, nº 16, 1988, p. 91.

70 CARVALHO, Mariza Soares de. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 2004, p. 303-330.

71 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “A festa da Glória: festas, irmandades e resistência cultural no Rio de Janeiro imperial”. In: *Revista de História Social*. Campinas: UNICAMP, 2000, p. 26-27.

As tentativas de controle das autoridades sobre as populações de africanos e crioulos nas cidades intensificaram-se ainda mais a partir de 1850, quando a posse de cativos, antes tão difundida entre a população livre, tornou-se cada vez mais rara e o número de escravizados “vivendo sobre si” ampliou-se nos meios urbanos⁷². A preservação da ordem pública passava agora pelo controle dos trabalhadores e suas práticas cotidianas, o que, é claro, teve impacto significativo sobre as irmandades. É fato que os trabalhadores negros, fossem escravizados ou não, sofriam ainda mais com a desconfiança e a opressão dos legisladores brancos. Ao passo que os centros urbanos poderiam esconder a condição de escravidão em que se encontrava um determinado trabalhador, ao fazê-lo interagir e coabitar com outros que eram livres, a desconfiança do poder público recaía sempre de maneira mais dura sobre aqueles considerados de alguma forma “suspeitos”.

Assistimos assim neste período, uma crescente reflexão sobre os segmentos pobres e vistos como potencialmente “perigosos” para as elites, o que também colocava em pauta a questão da mendicância e da caridade praticada pelas irmandades; além da discussão sobre a questão da mão de obra que se intensificou a partir de 1850, com a proibição do tráfico atlântico de cativos, mostrando a necessidade de uma discussão sobre a nova lógica do trabalho⁷³. Se as mudanças urbano-sociais diminuíram o poder das irmandades e dificultaram sua continuidade, as legislações que se seguiram tornaram ainda mais difícil a reunião de trabalhadores negros fora da esfera do catolicismo.

1.3 – O mutualismo no Brasil: primeiros passos

Ao analisarmos de perto as sociedades beneficentes surgidas na segunda metade do século XIX, podemos perceber algumas semelhanças entre elas e as irmandades religiosas que viveram seu auge anos antes. Em ambos os casos, o objetivo principal era o da ajuda mútua entre seus membros, que se associavam a partir do pagamento de uma joia e garantiam a manutenção de seus benefícios e de outros sócios a partir do dinheiro arrecadado pela cobrança das mensalidades.

Assim como nas irmandades, onde existiam os compromissos, as associações beneficentes e mutuais também tinham sua atuação regida por um documento que devia ser de conhecimento e concordância de todos seus membros, os estatutos. Os direitos e deveres dos

72 ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial – volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 341.

73 OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Devoção e caridade: O cotidiano das irmandades na Corte – século XIX”. In: *Anais do VIII Encontro Regional de História*. Rio de Janeiro: ANPUH, 1998, p. 6.

membros presentes nos compromissos e estatutos também muito se assemelhavam nesses dois tipos de reunião, tratando, em geral, da ajuda financeira ao membro ou sua família em caso de desemprego, morte ou prisão. No caso das mutuais encontramos ainda a preocupação de garantir uma assistência de cunho previdenciário, pauta com que o Estado ainda não se ocupava⁷⁴. Dessa forma, a sociedade ainda se responsabilizava em pagar pensões para os sócios na velhice ou em caso de alguma doença que o impedisse de trabalhar, além de estender esse mesmo direito aos filhos e filhas dos sócios, caso ficassem órfãos.

A administração da associação beneficente, geralmente, ficava a cargo de um presidente, um vice-presidente e um número variável de secretários, tesoureiros, procuradores e conselheiros. Havia os cargos “de honra” e outros escolhidos por votação pelos sócios, reunidos em assembleias. Todos os sócios tinham direito a participarem das eleições, tanto votando como concorrendo aos cargos eletivos, desde que não estivessem em atraso com as mensalidades e, em alguns casos, fossem indicados por outros sócios.

Nessas duas formas de associação, os membros, fossem eles *sócios* ou *irmãos*, eram recrutados claramente por critérios de exclusão. Desempregados, subempregados e trabalhadores sazonais não podiam participar, mesmo onde eram exigidas modestas mensalidades. Condenados pela justiça, doentes crônicos e pessoas idosas ou muito jovens também não podiam associar-se, mesmo sendo trabalhadores. Em alguns casos, havia ainda os critérios de distinção étnica: Assim como os crioulos poderiam estar excluídos de irmandades de angolas; brasileiros não poderiam participar de sociedades beneficentes de imigrantes europeus, por exemplo. A participação das mulheres também era proibida em boa parte das associações⁷⁵, no entanto, observamos que nas associações destinadas exclusivamente aos trabalhadores negros, não havia distinção quanto ao sexo de seus sócios. Podemos supor que isso ocorresse pelo mesmo motivo pelo qual se facilitava o acesso das mulheres nas irmandades negras, ou seja, a fim de aumentar a oportunidade de oferta matrimonial dentro da comunidade africana na diáspora, tradicionalmente carente do elemento feminino. Nas três sociedades beneficentes negras analisadas neste trabalho, não encontrei em seus estatutos nenhum impedimento quando a participação ou a eleição de mulheres nesse processo

74 A Lei Eloy Chaves (1923) é considerada oficialmente o marco inicial da previdência social no Brasil, no entanto, Tânia Regina de Luca destaca o pioneirismo das sociedades mutuais nessa atuação. LUCA, Tânia R. de. *O sonho do futuro assegurado*. São Paulo: Contexto, 1990, p. 11.

75 VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. “O estudo do mutualismo: algumas considerações historiográficas e metodológicas”. In: *Revista Mundos do Trabalho*. Santa Catarina, vol. 2, n. 4, 2010, p. 33.

eleitoral, mas também não há nenhum nome feminino figurando entre os membros dos respectivos quadros administrativos.

Para Tzvetan Todorov, o pertencimento de um indivíduo a qualquer grupo pode ser encarado sempre como uma forma de distinção⁷⁶. Fazer parte de determinado grupo o faz diferente tanto daqueles que pertencem a outro grupo como daqueles que não fazem parte de nenhum. Além da satisfação de pertencer ao grupo, esse pertencimento também pode ser uma forma de reconhecimento substitutivo para aquele que não consegue em sua vida social seu reconhecimento particular como indivíduo⁷⁷. As conquistas do grupo tornam-se também suas conquistas, e ele, portanto, necessita daquele grupo para existir socialmente. Isso se torna ainda mais compreensível quando tratamos de homens e mulheres que se encontravam totalmente privados de sua liberdade ou que, mesmo quando libertos, tinham sua cidadania restringida pelo fato já haverem sido escravizados⁷⁸.

No que tange a participação de trabalhadores escravizados, existia uma diferença fundamental entre as sociedades de socorros mútuos e as irmandades. A participação de escravizados nessa nova forma de organização que entrava em cena era proibida por lei. Se no caso das irmandades católicas sua participação era inclusive estimulada pela Igreja e por alguns senhores, as sociedades beneficentes que buscaram se unir por vínculos étnico-raciais, mesmo quando afirmavam serem compostas por trabalhadores negros livres, eram tratadas com desconfiança pelas autoridades, como veremos a diante.

As associações que se reuniam por etnias aglutinavam os indivíduos em função de sua origem, tradição e língua em comum. Analisando as sociedades mutuais existentes nas cidades de São Paulo e de Santos, Tânia Regina de Luca nos mostra um grande número de sociedades de socorros mútuos destinadas a amenizar a superexploração do imigrante europeu em solo brasileiro, originárias antes da República, no entanto, não houve no estado de São Paulo, nenhuma mutual que reunisse africanos e descendentes no período anterior a Abolição. Todas as sete sociedades beneficentes negras encontradas em sua pesquisa foram erguidas entre o ano de 1902 e a década de 1930. No Rio de Janeiro, além da Sociedade Beneficente da Nação Conga, que abre este capítulo, cujos estatutos oficiais foram firmados em 1861, temos

76 TODOROV, Tzvetan. “O reconhecimento e seus destinos”. In: *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. Campinas: Papyrus, 1996, p. 110.

77 Ibid. p. 109.

78 Hebe Maria Mattos realizou em seu livro *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico* importante estudo sobre as barreiras impostas à cidadania de africanos e afro-brasileiros livres durante todo o período escravista. MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

notícia de outras duas sociedades beneficentes reunidas em torno do critério étnico-racial, são elas a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor e a Sociedade Beneficente da Nação Conga “Amigos da Consciência”, com estatutos datados de 1874.

Fazendo uso de seus próprios critérios de identificação/exclusão, essas sociedades visavam serem compostas unicamente por trabalhadores negros e foram erguidas ainda durante o regime escravista. É nesse ponto que reside a originalidade dessas sociedades, sendo, inclusive, apontadas com surpresa e apreensão nos relatórios do Conselho de Estado como as únicas desse tipo a submeterem seus estatutos à análise a fim de buscarem sua aprovação e a legalização de suas atividades⁷⁹.

Além das atribuições comuns a todas as mutuais, as sociedades de socorros mútuos exclusivamente compostas por trabalhadores negros, demonstravam com clareza sua intenção em combater a escravidão. De maneira ora explícita, ora implícita, verificamos em seus estatutos a intenção de ter entre seus membros trabalhadores que ainda se encontravam escravizados, afirmando seu compromisso em garantir-lhes, por meio de seus socorros, a conquista de sua liberdade. Essa inadequação a lei, é claro, fez com que os pedidos de aprovação de seus estatutos, fossem negados pelo Conselho de Estado. Uma análise mais completa destes estatutos e dos pareceres do Conselho serão temas do terceiro capítulo.

Assim como ocorria com os compromissos das irmandades negras católicas, encontramos nos estatutos enviados pelas associações beneficentes e mutuais informações valiosíssimas para o estudo das relações associativas entre africanos e afro-brasileiros no período anterior a Abolição. Como já tido, compromissos e estatutos são uns dos poucos documentos escritos por trabalhadores negros ou, pelo menos, a mando destes no período, uma vez que a educação formal de negros escravizados e até mesmo forros era totalmente proibida no Brasil durante toda a época da escravidão e poucos eram os senhores ou os padres que se atreviam a desobedecer a essa lei. Nas palavras de Katia Mattoso, “eis porque o escravo brasileiro é um desconhecido, sem arquivos escritos. (...) O escravo não teve a oportunidade de falar sobre si mesmo”⁸⁰.

Apesar das aparentes semelhanças, é preciso ressaltar, no entanto, que não devemos confundir as sociedades beneficentes com as irmandades católicas. As irmandades eram associações de fiéis leigos reunidos, a princípio, em torno do culto a um santo ou uma santa de devoção e foram originadas muito antes das mutuais, sendo uma prática difundida em todo

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

80 MATTOSO, Kátia. *Ser escravo no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1990, p.113.

o Brasil. As sociedades beneficentes do período, em contrapartida, foram um fenômeno tipicamente urbano, com o claro objetivo de proteger os trabalhadores nas horas de necessidade, diminuindo os efeitos de sua exploração. Não há provas empíricas de que as associações beneficentes ou mútuas tenham surgido como um desdobramento ou continuação das irmandades, mas acredito ser possível afirmar a importância das irmandades para a consolidação de uma cultura associativa no Brasil no decorrer do século XIX, em especial no caso dos trabalhadores escravizados, que não puderam, pelo menos legalmente, experimentar outras formas associativas que não as de cunho religioso.

Ronaldo Pereira de Jesus e David Lacerda também nos alertam dos perigos de incorrer no erro de confundir as mútuas com as corporações de ofício ou simplesmente com ações de filantropia⁸¹. Os principais objetivos das corporações de ofício eram a transmissão de um saber específico e a proteção àqueles que o desempenhavam. Embora fosse comum a existência de associações beneficentes que reuniam trabalhadores de uma mesma categoria profissional, a maioria delas não fazia distinção quanto à ocupação de seus associados. Quanto às entidades filantrópicas, vale lembrar que elas oferecem auxílio aos necessitados sem que haja por parte destes uma contrapartida financeira, o que não ocorre nas mútuas, uma vez em que nelas há uma relação de cooperação financeira, alimentada pelo pagamento das mensalidades e das joias por seus membros, os únicos beneficiários juntamente com suas famílias. Embora diversos segmentos se reunissem em torno dessas associações, este amparo social não estava ao alcance de todos.

Tânia Regina de Luca, em *O sonho do futuro assegurado*, obra que é considerada por muitos o mais completo estudo sobre o mutualismo no Brasil, chama a atenção para a pouca atenção dispensada ao tema nos estudos sobre a classe operária e suas formas de organização. Em seu trabalho, a historiadora visa combater a cristalizada visão do mutualismo como um embrião dos sindicatos. Sobre o estudo das mútuas, afirma que

Subjacente à maior parte das abordagens está a ideia de que existe uma evolução contínua dos padrões organizatórios da classe operária. Seja de maneira explícita ou com matizes mais suaves, vemos a ideia de um estágio de pré-consciência, onde a preocupação fundamental residiria na sobrevivência (...). Em consequência desse teleologismo, que adquiriu status de verdade evidente, o mutualismo tem sido encarado como algo estanque que simplesmente teria dado margem ou preparado o advento dos sindicatos⁸².

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

82 LUCA, Tânia Regina de. *O sonho do futuro assegurado*. São Paulo: Contexto, 1990, p. 8.

Uma vez que não tinham como objetivo a transformação social, e sim amenizar as agruras da exploração do mercado de trabalho, as sociedades de socorros mútuos foram deixadas de lado em detrimento de estudos que privilegiavam a atuação política dos sindicatos. Embora, assim como os sindicatos, elas se organizassem em torno das relações de trabalho, pois destinavam-se a “prestar auxílios aos que, por doença, acidente, invalidez ou velhice deixassem de trabalhar, assumindo com isso caráter previdenciário”⁸³, os “socorros” prestados pelas mutuais se dirigiam especificamente aos que estavam *fora* da produção e não aos que se encontravam nela, sem expressar maiores preocupações com a estrutura social vigente. Além disso, é preciso levar em consideração o fato de que as associações de socorros mútuos não eram exclusivamente operárias, reunindo os mais diversos tipos profissionais; havendo ainda aquelas que se reuniam por etnias, lazer, religiões ou bairros, sem qualquer referência direta ao mundo do trabalho.

A ideia da existência de um protosindicalismo no interior das sociedades mutuais pode ser rejeitada ainda pelo fato de que, nos primeiros anos da República, essas formas de organização foram contemporâneas, existindo no mesmo tempo e espaço nos grandes centros urbanos à época. Embora seja verdadeiro que algumas mutuais deram origem a sindicatos, muitos sindicatos também passaram a se dedicar exclusivamente aos socorros mútuos; todo um movimento não pode, portanto, ser subordinado a outro⁸⁴. Essas diversas experiências associativas consolidavam-se dentro de uma nova ordem social, onde “as transformações políticas e econômicas redefiniam as relações de trabalho, a dinâmica urbana e demográfica e a diversificação das atividades artesanais, manufatureiras e fabris⁸⁵”.

Na cidade do Rio de Janeiro, as primeiras manifestações do mutualismo ocorreram durante na segunda metade do século XIX. As sociedades beneficentes e de ajuda mútua emergiram em meio a irmandades leigas, ordens terceiras, grêmios recreativos, clubes literários, sociedades abolicionistas e outras formas de associação⁸⁶. O crescimento urbano registrado na segunda metade do século XIX tornaria mais complexas as relações sociais de

83 LUCA, Tânia Regina de. *O sonho do futuro assegurado*. São Paulo: Contexto, 1990, p. 10.

84 Ibid. p. 11.

85 JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. “Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial”. In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010, p. 128.

86 Ronaldo Pereira de Jesus divide as associações existentes no século XIX em: Sociedade Benéficas; Irmandades; Sociedades Religiosas; Sociedades Literárias e de Instrução; Sociedades Científicas; Sociedades Dramáticas, Recreativas e Desportivas; Caixas Previdenciárias e Montepios; e Seguradores e Cooperativas. JESUS, Ronaldo Pereira de. “Mutualismo e desenvolvimento econômico no Brasil do século XIX”. *Observatorio Iberoamericano del Desarrollo Local y la Economía Social*, vol. 1, 2007, p. 473-504.

trabalho em uma sociedade marcada pela escravidão africana praticamente desde seu nascimento. Neste período, verificamos um aumento dos setores de serviços e da participação da mão de obra escravizada neles. “A maior parte dos setores de transportes, abastecimento e serviços contava com a população negra, incluindo livres e libertos”⁸⁷, afirmam Flávio Gomes e Antonio Luigi Negro, destacando a importância dos *escravos de ganho* e do número de trabalhadores escravizados *vivendo sobre si* nos centros urbanos, como na cidade do Rio de Janeiro, palco da análise deste trabalho.

Para Sidney Chalhoub, os trabalhadores escravizados do século XIX demonstravam uma inegável consciência de sua condição social⁸⁸, mas, como dispunham de pouquíssimos recursos políticos, precisavam contar com uma rede de relações que podia envolver tanto negros libertos quanto outros trabalhadores livres para os auxiliarem. Parte essencial para a perpetuação da dominação escravista era desprover os trabalhadores escravizados de “qualquer possibilidade de desenvolvimento intelectual, moral e político mais amplo”⁸⁹, o que não quer dizer que eles não reagissem e que não contribuíssem com suas lutas para mudar a realidade em que viviam. Mas, dependendo das circunstâncias, “essas experiências podiam ser ‘instrumentalizadas’ por outros grupos sociais: trabalhadores livres, intelectuais e até mesmo setores dos grupos dominantes”⁹⁰, afirma Ricardo Salles.

Para João José Reis, os libertos constituíam os elementos mais privilegiados da comunidade africana no tempo da escravidão e frequentemente figuravam na liderança das revoltas, o que demonstrava que os laços de solidariedade iam além do cativo e também que, frequentemente, era a identidade étnica e/ou religiosa que prevalecia⁹¹. A mobilidade geográfica dos libertos lhes permitia fazer a ponte entre escravos rurais e urbanos, e a divulgar mais facilmente as ideias de rebeldia. Sua posição independente representava um modelo a ser seguido pelos escravizados, iluminando a possibilidade de um mundo futuro longe do cativo⁹².

87 NEGRO, Antonio Luigi; GOMES, Flávio. “Além das senzalas e fábricas: uma história social do trabalho”. In: *Tempo social*, v. 18, n. 1, São Paulo, 2006, p. 226.

88 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 240-256.

89 SALLES, Ricardo. “Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)”. Rio de Janeiro: *Revista das Índias*, vol. LXXI, número 265, 2011, p. 266.

90 *Ibid.* p. 266.

91 REIS, José João. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”. In: *Povo Negro – Revista USP*. São Paulo, n. 28, 1995, p. 30.

92 *Ibid.* p. 35.

Além de escravos de ganho e libertos, encontramos também outros trabalhadores livres que estavam comprometidos com a luta contra a escravidão. Embora ainda fosse uma parcela pequena da população, a nascente classe operária brasileira imediatamente tratou de afirmar sua posição contrária a escravidão⁹³. Em São Paulo, em 1881, foi criado o Círculo Operário Italiano, que promovia espetáculos com o objetivo de angariar fundos para a compra de alforrias. Também nos primeiros anos da década de 1880, no Rio de Janeiro, surgiu o Clube Abolicionista Gutemberg, fundado por tipógrafos, que comprava alforrias e instituiu uma escola noturna gratuita⁹⁴; e a União Operária, da qual fazia parte o engenheiro negro André Rebouças, que pagava pensões para operários dos mais diversos ofícios e dizia ter “o objetivo de construir uma nação dignificada pelo trabalho livre”⁹⁵. Ainda que suas contribuições tenham sido significativas, percebemos que a classe operária só se manifestou de maneira contundente no bojo da ascensão do movimento abolicionista, a partir da década de 1880, enquanto os trabalhadores negros já buscavam constituir suas próprias sociedades beneficentes anos antes.

Quanto à organização dos trabalhadores negros em favor da emancipação dos companheiros de trabalho que ainda se encontravam escravizados, nos é significativa a história do padeiro negro João de Mattos. Entre 1876 e 1888, João de Mattos foi líder do Bloco de Combate dos Empregados de Padarias, grupo que, atuando na clandestinidade, conseguiu libertar padeiros escravizados através de elaborados planos que envolviam fugas coletivas e a falsificação de cartas de alforrias. Além disso, o bloco dedicava-se a difundir a ideia de que a escravidão deveria ser combatida em um esforço coletivo, pois também prejudicava os trabalhadores de padarias livres, sendo responsável pelos miseráveis salários pagos, que os colocava na condição de “escravizados livres”, vivendo em condições muito semelhantes aos “escravizados de fato”⁹⁶.

93 MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da USP, 2004, p. 296.

94 MATTOS, Marcelo Badaró. “Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos da formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 15.

95 COSTA, Rafael Maul de Carvalho. “Escravidão moralmente lutam contra a escravidão de fato: os trabalhadores livres e a luta pela abolição no Rio de Janeiro nos fins do século XIX”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 98-99.

96 DUARTE, Leila. *Pão e liberdade: uma história de padeiros escravos e livres na virada do século XIX*. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2002, p. 38.

As grandes jornadas de trabalho, que se iniciavam ainda na madrugada e poderiam durar até dezenove horas sem descanso semanal; a umidade e a alta temperatura dos fornos, que favoreciam o aparecimento de doenças; e os frequentes castigos físicos, faziam o ofício de padeiro ser considerado um dos mais penosos. No entanto, ao ficarem também encarregados de entregar os pães nas portas das casas, os padeiros escravizados podiam fazer circular as ideias de fugas e levantes entre os escravizados. João relatou a atuação deste grupo em suas memórias, manuscritas em 1934 e referentes ao período compreendido entre os anos de 1876 e 1912, analisados no livro *Pão e liberdade: uma história de padeiros escravos e livres na virada do século XIX*, da historiadora Leila Duarte. Não se sabe ao certo se João já havia nascido livre ou não, mas nos chama atenção o fato de saber ler e escrever, uma vez que mesmo após 1871, com a instituição do ensino público obrigatório, cativos ainda eram proibidos de frequentar as salas de aula⁹⁷.

Essas experiências são significativas por demonstrarem, em um determinado contexto, a união de diferentes tipos de trabalhadores urbanos em favor da liberdade dos companheiros de trabalho que ainda se encontravam escravizados. Para Reinhart Koselleck, toda história é composta pelas categorias de experiência e expectativa, e estas dependem uma da outra para existir. A experiência corresponde a todo conhecimento incorporado a partir de nossas ações ou a partir da experiência alheia, transmitida pelas gerações; já a expectativa é encarada como sendo o que tentamos prever a partir de nossas experiências⁹⁸. No entanto, seria errado supormos que a expectativa pode ser totalmente deduzida da experiência. Novos horizontes de expectativa são constantemente abertos a cada nova experiência vivida por nós e os significados dados às experiências já adquiridas podem ser modificados em nosso entendimento com o passar do tempo. Se um fato inesperado acontece, o horizonte de expectativa é rompido, possibilitando que uma nova experiência seja vivenciada⁹⁹.

Assim, podemos dizer que a experiência associativa dos trabalhadores negros, no século XIX, foi forjada a partir de uma série de fatores que possibilitaram a convivência entre eles e outros tipos de trabalhadores urbanos (imigrantes, trabalhadores livres, escravos de ganho, libertos...) no mercado de trabalho carioca e também das experiências trocadas e

97 DUARTE, Leila. *Pão e liberdade: uma história de padeiros escravos e livres na virada do século XIX*. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ, 2002, p. 19.

98 KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência e horizonte de expectativa” In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006, p. 309-310.

99 Ibid. p. 312.

compartilhadas entre eles. Ainda acrescentamos a isso, a experiência nas irmandades católicas negras, a primeira experiência associativa a que esses trabalhadores tiveram acesso, e a única em que escravizados podiam legalmente participar. O horizonte de expectativas (e de possibilidades) que se abria na segunda metade do século XIX com mudanças políticas, urbanas e sociais, permitiu aos trabalhadores escravizados experiências não vivenciadas até então. Entendo que o combate à escravidão, de formas diferentes do padrão fuga/rebelião, por parte dos próprios escravizados e de outros trabalhadores se intensificou porque somente neste período teve condições para tal.

Seria correto, então, encararmos a organização desses trabalhadores como uma experiência de classe, mesmo antes da Abolição? E. P. Thompson em sua análise sobre a formação da classe operária inglesa, nos alerta que uma ênfase excessiva no caráter inovador dessa classe pode nos levar a um perigoso menosprezo da continuidade das tradições políticas e culturais. Muitas das ideias e formas de organização da classe operária – ou, como muitos preferem, das classes trabalhadoras, para melhor abarcarmos todas as formas de produção – foram antecipadas por trabalhadores domésticos¹⁰⁰.

A classe seria, assim, um fenômeno histórico capaz de unificar uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados tanto relativos à experiência como a consciência dos trabalhadores¹⁰¹. Nas experiências trocadas nos mesmos locais de trabalho e na consciência de alguns de que tanto trabalhadores cativos como livres eram explorados e prejudicados com a permanência prolongada do sistema escravista no Brasil é que vemos tomar forma entre os trabalhadores urbanos do Rio de Janeiro a ideia daquilo que posteriormente seria identificado como consciência de classe. Apoiado dos estudos de E.P. Thompson e sua defesa de que a classe, enquanto fenômeno histórico, não pode ser datada¹⁰², Marcelo Badaró Mattos buscou recuar do tradicional marco de 1888 para situar a formação da classe trabalhadora brasileira, mostrando que bem antes, trabalhadores livres e escravizados já se organizavam em associações e planejavam greves¹⁰³. Para Thompson

A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si,

100 THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa II – A maldição de Adão*. São Paulo: Paz e Terra, 1987, p. 15-16.

101 Id. *A formação da classe operária inglesa I – A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 9.

102 Ibid. p. 9.

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

e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais¹⁰⁴.

A ação de trabalhadores livres em prol da libertação dos companheiros de trabalho escravizados pode demonstrar um importante ponto de identificação entre os diferentes tipos de trabalhadores. A ideia de que a escravidão era prejudicial a todos, sendo apontada como a grande responsável pelos baixos salários e a instabilidade de emprego¹⁰⁵, também unia esses trabalhadores em favor da causa abolicionista. A luta por melhores condições de trabalho passava, assim, pela luta contra a escravidão, uma vez que alguns trabalhadores livres diziam-se “escravizados moralmente”¹⁰⁶ devido aos baixos salários e às condições degradantes no emprego.

Referindo-se a este período de intensas transformações sociais e políticas e de grande enfrentamento cotidiano entre senhores e escravizados, Ricardo Salles questiona se seria apropriado falar em luta de classe tendo como base os estudos de E.P. Thompson sobre a *gentry* e a plebe inglesa no século XVII e sua análise sobre a possibilidade de existência de uma “luta de classes sem classes”. Afirma o historiador inglês que o fato de não podermos verificar formações de “classe *maduras* (quer dizer, conscientes e historicamente desenvolvidas) com suas expressões ideológicas e institucionais, não quer dizer que o que se expresse de modo menos decisivo não seja classe”¹⁰⁷. Essa ideia poderia ser facilmente utilizada para identificar algo semelhante às lutas dos escravizados e de uma classe trabalhadora em formação no período final da escravidão no Brasil.

A discussão, no entanto, é mais complexa do que o que se poderia supor. Para Ricardo Salles, após a conquista da Abolição, essas mesmas lutas e experiências que foram compartilhadas entre trabalhadores livres e escravizados, fragmentaram-se em outras tantas experiências e lutas, não havendo uma continuidade unificadora entre elas. Embora também tenham dado origem tanto a associações “dos homens de cor” quanto à construção de alguns

104 THOMPSON, E. P., op. cit., nota 101, p. 10.

105 Ibid. p. 28.

106 COSTA, Rafael Maul de Carvalho. “Escravidados moralmente lutam contra a escravidão de fato: os trabalhadores livres e a luta pela Abolição no Rio de Janeiro nos fins do século XIX”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 105.

107 (Grifo do autor) THOMPSON, E. P. “¿Lucha de clases sin clases?” *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica 1989, p. 39.

sindicatos, tais processos na prática foram se distanciando, entre outras explicações, pela ação de certo racismo velado, que se difundiu nas primeiras décadas da República. Assim, se “a possibilidade de formação de uma *classe nacional*, que se esboçara na luta contra a escravidão e pela Abolição, acabou não acontecendo”, essas experiências, no entanto, “foram elementos fundamentais para embasar formações de classe de longa duração que se constituíam naquele momento¹⁰⁸”, afirma Salles.

Para Silvia Hunold Lara, uma vez que Thompson nunca tenha falado diretamente sobre as questões de classe dentro de uma sociedade escravista nos nossos moldes, sua aproximação com uma historiografia da escravidão pode ser apenas teórica, e não temática¹⁰⁹. No entanto, para a historiadora, a análise thompsoniana foi capaz de redimensionar a experiência negra no Brasil e a própria história social do trabalho. Mesmo quando escravizados, os trabalhadores negros tinham seus próprios valores e ideias, claramente opostos aos de seus senhores, e lutaram e obtiveram conquistas dentro do sistema escravista, o que para ela só pode ser entendido a partir do conceito de luta de classes. Desconsiderar a experiência dos trabalhadores escravizados, datando a formação de uma classe trabalhadora brasileira a partir de 1888, é considerar a história social do trabalho com sendo a história do trabalho livre e assalariado, e frequentemente, a história do movimento operário¹¹⁰.

Ainda sobre os estudos de formação de classe de E. P. Thompson, vale lembrar que para ele a classe “é definida pelos homens enquanto vivem o seu próprio tempo histórico”, ou seja, dentro de determinado contexto, enquanto se organizam e travam seus embates diários. Portanto, se não é possível afirmarmos a existência de um entendimento dos trabalhadores escravizados enquanto *classe* e nos é arriscado afirmar que sua luta constituiu verdadeiramente uma *luta de classes*, creio ser possível ao menos compreender que as experiências dos trabalhadores escravizados estiveram inseridas em uma ampla luta, que de certo modo unificava diversos trabalhadores, a luta travada contra a escravidão; e contribuíram de forma significativa na formação das classes trabalhadoras no Brasil. Ignorar a contribuição de homens e mulheres cativos nessa formação é ignorar suas experiências, agruras, lutas e conquistas.

108 (Grifo meu) SALLES, Ricardo. “Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)”. Rio de Janeiro: Revista das Índias, vol. LXXI, número 265, 2011, p. 28-30.

109 LARA, Hunold Silva. “Blowin’ in the wild: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. *Proj. História*, São Paulo, n. 12, 1995, p. 48.

110 LARA, Hunold Silva. “Blowin’ in the wild: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. *Proj. História*, São Paulo, n. 12, 1995, p. 47-54.

1.4 – A Sociedade Beneficente da Nação Conga e a passagem do “socorro espiritual” para os “socorros mútuos”

Diante do aumento da popularidade e do número de associações beneficentes na segunda metade do século XIX, o Estado Imperial resolveu intervir a fim de regular sua atuação e o acesso dos trabalhadores a elas. A partir de agosto de 1860, a Lei 1.083 estabeleceu normas para a criação e o funcionamento das sociedades, tornando obrigatória a legalização de novas associações e a reforma e aprovação dos estatutos das entidades já existentes. As solicitações para a “Imperial Aprovação” eram feitas pela submissão da cópia dos estatutos e das atas das assembleias em que esses foram discutidos e definidos ao Conselho de Estado, devendo também serem informados os objetivos principais da sociedade que buscava sua regularização. A exigência da aprovação pelo Conselho durou apenas 22 anos¹¹¹, mas o material deixado para nossa análise é volumoso.

Recorrei a este material para apresentar ao longo desta dissertação, como se organizavam as sociedades beneficentes formadas por trabalhadores negros, a partir da análise dos estatutos da Sociedade Beneficente da Nação Conga, submetido ao Conselho de Estado em 1861; da Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor; e da Sociedade Beneficente da Nação Conga “Amiga da Consciência”, de 1874, já mencionadas. Todas as associações detalhadas aqui tiveram vida curta, pelo menos legalmente, pois suas aprovações de funcionamento foram rejeitadas pelo Conselho de Estado e pelo imperador. Tratarei de forma mais completa desses estatutos e dos motivos alegados pelos conselheiros para sua rejeição nos capítulos seguintes.

O que nos importa por hora é tomar as sociedades erguidas sob a denominação da Nação Conga como exemplo final. Apesar do que os nomes possam sugerir, há muitas dúvidas sobre se a “Amiga da Consciência”, de 1874, foi realmente uma recriação da sociedade de 1861. Ainda assim, a comparação de seus estatutos nos é interessante. No texto de 1874, muitas das características dos estatutos de 1861 estão presentes, tratando-se essencialmente dos mesmos direitos e deveres dos sócios; no entanto, algumas alterações nos são significativa.

A Sociedade Beneficente da Nação Conga enviou seus estatutos para análise em março de 1861 e recebeu o parecer dos conselheiros somente em maio do ano seguinte. Seu objetivo era reunir como membros homens e mulheres livres da nação conga “ou mesmo os filhos e

¹¹¹ VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. “O estudo do mutualismo: algumas considerações historiográficas e metodológicas”. In: *Revista Mundos do Trabalho*. Santa Catarina, vol. 2, n. 4, 2010, p. 29.

filhas das mesmas nascidos neste Império e que sejam de cor pretas”, a fim de prestar-lhes socorros mútuos. Os conselheiros apontaram diversas razões para indeferir o pedido de aprovação, mas quero chamar atenção aqui para o ponto que mais parece tê-los incomodado, uma vez que foi tratado mais detalhadamente por eles em seu parecer: o artigo nº1 do estatuto, que tratava da admissão dos sócios. Os conselheiros acusavam a Sociedade Beneficente da Nação Conga de tratar de forma preconceituosa os negros de outras nações africanas e os brancos da mesma nação, promovendo um “predomínio de casta e de cor”¹¹². Vale lembrar que o termo nação, no contexto da escravização e do tráfico, era utilizado para apontar o local de origem ou o porto de embarque em solo africano de um trabalhador escravizado com destino ao Brasil. Assim, nos chama atenção a referência dos conselheiros a brancos supostamente pertencentes à nação conga.

Em 1874, a Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência” enviou seus estatutos ao Conselho de Estado, afirmando aceitar sócios de ambos os sexos, maiores de 18 anos, saudáveis, de bom comportamento, empregados “em qualquer meio de vida honesto” e que fossem “membros da nação conga ou de qualquer outra nação africana”, parecendo, assim, atender uma das exigências feitas pelos conselheiros em 1861. Apesar dessa mudança, novamente, o pedido de legalização de suas atividades foi negado.

Outra alteração também nos é importante. Tanto a autodeclaração da sociedade como “protetora da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário” quanto a exigência de participação dos sócios nas festividades da santa padroeira, custeadas pela sociedade, presentes nos estatutos de 1861 foram suplantadas no estatuto da Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência”. Nele não há nenhuma referência a uma aproximação com qualquer entidade de cunho religioso.

Tendo em vista a discussão inicial deste capítulo sobre o papel das irmandades para o estudo das relações de solidariedade entre os trabalhadores negros e a perda de sua força de atuação a partir da segunda metade do século XIX, acredito que a análise e a comparação dos estatutos de 1861 e 1874 das sociedades erguidas pela identificação à Nação Conga sejam de grande importância para melhor compreendermos o período em que se deu o enfraquecimento das irmandades e o surgimento de outras formas associativas, organizadas sem vínculo religioso ou a tutela da Igreja. Ela pode nos servir, assim, como um importante marco, dentro de um grupo específico – reunido a partir de sua distinção étnico-racial –, da passagem de uma sociabilidade de cunho religioso para outra, identificada com o mundo do trabalho. Ao

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

que parece, a segunda metade do século XIX descortinou-se em novas possibilidades de associação e solidariedade entre os trabalhadores negros.

Se as irmandades católicas, tão populares no século XVIII e início do XIX, serviram para construir relações de solidariedade e de quase parentesco entre os africanos e seus descendentes no Brasil, as modificações no meio urbano e no mercado de trabalho, foram acompanhadas da ascensão de outro tipo de associação, as sociedades beneficentes e de ajuda mútua. Creio que, surgidas a partir das necessidades do trabalhador inserido na cidade e no mercado de trabalho carioca, e a exemplo de sociedades mais maduras, organizadas em outros países, essas sociedades beneficentes atendiam melhor a seus sócios nesse contexto de transformações do que aquelas reunidas a partir de uma identificação e interesses religiosos.

É possível afirmar que, apesar das muitas comparações possíveis, o mutualismo tratou-se de um fenômeno único, que correspondia aos anseios dos trabalhadores urbanos, que não podiam contar no período com políticas assistencialistas ou previdenciárias por parte do Estado Imperial. Embora não tenham tido projetos de ampla transformação social, as sociedades de socorros mútuos de fato buscaram alterar de maneira significativa vida dos trabalhadores, especialmente quando visavam estender seus socorros aos trabalhadores escravizados, patrocinando a conquista daquilo que lhes era mais caro: a liberdade.

2 - O CATIVEIRO QUESTIONADO: TRANSFORMAÇÕES POLÍTICO-SOCIAIS APÓS 1850, DIREITOS E CIDADANIA

A posse do trabalho escravizado, antes tão difundida entre a população livre, tornou-se progressivamente mais escassa a partir da proibição do tráfico transatlântico, em 1850. Embora o tráfico interprovincial ainda tratasse de abastecer as áreas cafeeiras em expansão do Sul-Sudeste com mão de obra escravizada trazida de outras regiões do país, o número de cativos nem de longe se aproximava ao do final do século XVIII. Neste cenário, a grande concentração de escravizados se viu restrita aos grandes plantéis, enquanto nos centros urbanos sua proporção caía vertiginosamente, levantando pautas como a reorganização do trabalho, a legitimidade do cativo e a cidadania dos libertos.

Tomo o ano de 1850 como marco por entender que a proibição efetiva do tráfico negreiro ocorrida neste ano representou não só do início de um longo processo que levaria ao fim da escravidão no país, mas também porque sua proibição foi significativa para uma mudança de mentalidade da população livre com relação à escravidão. Não me refiro somente aos questionamentos de caráter humanitário suscitados pelas denúncias das atrocidades cometidas pelos traficantes, que abortavam no Brasil com navios cada vez mais abarrotados de seres humanos escravizados a fim de aumentarem seus lucros em um negócio cada vez mais arriscado devido à pressão inglesa pelo fim do tráfico. Mas sim porque, devido ao progressivo aumento do valor monetário da mão de obra escravizada, sua posse tornou-se

mais escassa longe das grandes propriedades agrícolas, rompendo a cumplicidade da maioria da população livre com o sistema¹¹³.

A legitimidade do sistema escravista brasileiro que historicamente não se assentava em bases pretensamente científicas, mas no direito de propriedade do senhor sobre o trabalhador escravizado, identificado apenas como mercadoria, passou a sofrer um questionamento cada vez mais intenso a partir da segunda metade do século XIX. Apesar da insistência da elite agrária de que a economia brasileira sucumbiria no instante em que se rompessem as correntes da escravidão, seu fim já parecia algo fadado. No entanto, a fim de preservar a ordem pública e diminuir os impactos na economia, o ponto final da escravidão no Brasil deveria acontecer de forma progressiva e segura para grandes senhores. As leis para a abolição gradual foram a proposta do Estado Imperial para a resolução do problema.

Além das questões referentes ao questionamento do cativo e ao acesso à cidadania pelos libertos, neste capítulo destaco também o alcance da Lei de 28 de setembro de 1871, popularmente conhecida como a Lei do Ventre Livre. A lei que tornava juridicamente livres os filhos nascidos de mulheres escravizadas a partir daquela data também abria novas e concretas possibilidades de liberdade com a criação do Fundo de Emancipação e o direito a formação de pecúlio pelo cativo. Aquilo que já era uma prática comum configurou-se em um *direito* do escravizado, que agora poderia juntar legalmente uma determinada quantia para solicitar a compra de sua alforria, mesmo à revelia do senhor. No tocante às sociedades beneficentes, o direito ao pecúlio ganharia ainda mais importância por permitir o pagamento das mensalidades, que alimentariam o auxílio aos sócios em situações de fragilidade financeira e a compra das alforrias dos sócios escravizados.

2.1 – Liberalismo e escravidão: o caso brasileiro

O fim do tráfico em 1850 modificou profundamente o sistema escravista, também alterando o cenário da sociedade brasileira na segunda metade do século XIX. A pressão internacional pelo fim da escravidão, a discussão sobre a composição étnica e moral da nação brasileira – e de sua mão de obra – e os questionamentos da opinião pública sobre o tema sinalizavam para um futuro, embora ainda não datado, longe da escravidão, que a esta altura do século já era vista como incompatível a uma nação dita civilizada.

¹¹³ MATTOS, Hebe M. "Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil". In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 12.

Hebe Mattos aponta que a originalidade da sociedade imperial brasileira estava na forma como garantiu a continuidade da escravidão de forma legítima, mesmo com a adoção de certas noções gerais de direitos civis a partir da Constituição de 1824¹¹⁴. O país se esforçou para mostrar ao mundo que era possível, apesar de tudo, conciliar a ideia de nação moderna com a “necessidade” do trabalho escravizado. A nação liberal que pretendia ser construída a partir de 1822 ganhou contornos próprios no Brasil ao relacionar liberalismo e escravidão sem antagonismos. A continuidade da escravidão se manteve tendo como base o direito positivo dos senhores sobre os cativos, identificados como mercadorias. Retirava-se a escravidão do seu sentido senhorial para incuti-la um sentido comercial e, assim o direito privado do senhor sobre seus cativos se manteve baseado no direito de propriedade¹¹⁵.

Senhores de engenho e grandes cafeicultores formavam a classe politicamente dominante que exerceu pressão para a ruptura do exclusivo colonial, em 1808, e a partir de 1822 conquistou ainda mais espaço para impor suas vontades no campo político. O liberalismo que exaltavam e exigiam era incompatível com os laços coloniais, mas moldava-se de forma a permitir a escravidão. Agarrados, sobretudo, ao direito de propriedade esses homens adiaram o quanto foi possível a Abolição.

O que poderia ser uma incongruência em outras nações, o par escravismo/liberalismo não foi fortemente questionado no Brasil até a segunda metade do século XIX. Em sua análise sobre o liberalismo brasileiro, Alfredo Bosi afirmou que só poderia haver uma “contradição real se se atribuísse ao segundo termo, *liberalismo*, um conteúdo pleno e concreto, equivalente à ideologia burguesa do trabalho livre que se afirmou ao longo da revolução industrial burguesa¹¹⁶”. Para Bosi, esse tipo de liberalismo simplesmente não existiu no país, pelo menos enquanto ideologia dominante.

Segundo Emília Viotti da Costa, para compreendermos o liberalismo brasileiro precisamos fazer um verdadeiro exercício de desconstrução do próprio discurso liberal. Para Costa, nossos políticos liberais importaram princípios e formas políticas, mas as adaptaram a

114 MATTOS, Hebe M. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 339.

115 CASTRO, Hebe M. Mattos de. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 344.

116 BOSI, Alfredo. “A escravidão entre dois liberalismos”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 3, set./dez. 1988, p. 5.

realidade brasileira¹¹⁷— leia-se, a seus interesses. Originalmente uma ideologia burguesa, o liberalismo na Europa estava ligado ao nascimento do capitalismo e à crítica aos Estados Absolutistas. Os liberais defenderam a teoria do contrato social e a soberania do povo, lutando por formas representativas de governo, e, como forma de destruir os privilégios, reivindicaram a liberdade, a igualdade dos homens perante a lei e o direito à propriedade.¹¹⁸ No Brasil da primeira metade do século XIX, os ditos liberais adaptaram esse discurso às suas necessidades políticas e econômicas. No país, o discurso por liberdade e igualdade significava

combater os monopólios e privilégios que os portugueses detinham e as restrições impostas por Portugal à produção e circulação de mercadorias, principalmente as restrições comerciais que obrigavam os brasileiros a comprar e vender através de Portugal, na dependência de mercadores portugueses; significava também lutar contra as exações do fisco, os entraves da justiça distante e arbitrária, o monopólio dos cargos e distinções pelos naturais de Portugal; lutar, enfim, contra as instituições prejudiciais aos proprietários de terras (...). Lutar pela liberdade de expressão significava lutar pelo direito de criticar o pacto colonial. Lutar pela soberania do povo era lutar por um governo livre de ingerências estranhas, independente de favores e imposições arbitrarias da Coroa portuguesa¹¹⁹.

Proprietários de terras e escravistas, que entravam na cena política, viram no discurso liberal o aporte teórico para se libertarem da metrópole portuguesa e do pacto colonial que restringia sua produção e seu comércio. A liberdade foi aqui entendida como a livre iniciativa de produzir, vender e poder representar-se politicamente, enquanto cidadão qualificado. Liberdade essa que deveria ser invariavelmente restrita às classes proprietárias. Mesmo em face das mudanças, três pontos da Constituição não deveriam nunca ser tocados: o voto censitário, a eleição indireta e o direito inviolável à propriedade escravista¹²⁰. Bosi definiu esses novos atores políticos como “parlamentares ardidos em face da Coroa, antidemocratas confessos perante a vasta população escrava ou pobre¹²¹”.

O liberalismo que professavam, e cujos primeiros frutos foram colhidos em 1808 com a vitória sobre a metrópole, e posteriormente foi utilizado para se posicionarem contra o

117 COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia a república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999, p. 131.

118 Ibid. p. 133.

119 COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia a república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999, p. 135.

120 BOSI, Alfredo. “A escravidão entre dois liberalismos”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 3, set./dez. 1988, p. 11.

121 Ibid. p. 11.

autoritarismo de D. Pedro I, era, em resumo, um “liberalismo oligárquico¹²²”, totalmente conservador nas normas político-jurídicas e, sem dúvida, antidemocrático. Enquanto em países como Inglaterra e França a ideologia liberal se abriu ainda que lentamente a projetos de ampliação da cidadania, o mesmo não ocorreu por aqui¹²³, onde o liberalismo teve seu conteúdo adaptado de modo a atender aos interesses da elite agrária – classe política e economicamente dominante. Em suma, no Brasil, o liberalismo não foi capaz, e nem teve interesse, de produzir liberdade social nem política.

Vale lembrar, no entanto, que este cenário não foi um privilégio brasileiro. Nas antigas colônias, de maneira geral, o discurso liberal também foi reinventado conforme os interesses das elites agroexportadoras, que dominavam a cena política. Nas colônias inglesas, o direito de propriedade garantiu o pagamento de indenizações aos senhores após a abolição da escravidão, enquanto nas colônias francesas serviu para que a escravidão fosse reestabelecida pelo império napoleônico. Mesmo na república norte-americana a escravidão vigorou até 1865, sendo extinta somente após a Guerra Civil que dividiu o país em torno dessa e de outras questões. De fato, com exceção do Haiti, em todos os casos, a cidadania plena acabou vedada aos descendentes livres de africanos¹²⁴. “O longo tempo de sobrevivência da escravidão, século XIX adentro, demonstra muito claramente o quão rápido novas instituições e princípios foram capazes de regular uma modernidade escravista”¹²⁵, afirma Hebe Mattos.

Roberto Schwarz observa que, no Brasil, *as ideias estavam fora do lugar* em relação ao seu uso na Europa. O discurso liberal e sua prática simplesmente não se combinavam no país e os motivos estavam claros: a estrutura agrária e a dependência da escravidão, frutos do colonialismo. Ao mesmo tempo em que as ideias liberais europeias e toda corrente ideológica das Luzes pareciam “indescartáveis”, pois como forma de modernidade e distinção, o Brasil buscava estar a par das “ideias mais adiantadas do planeta”, elas pareciam não poder se praticar¹²⁶.

122 Ibid. p. 11.

123 Ibid. p. 7.

124 MATTOS, Hebe M. "Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil". In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 17.

125 Ibid. p. 17.

126 SCHWARZ, Roberto. “As ideias foras do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas*. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Editora 34, p. 26.

As novas ideias desembarcaram por aqui e foram usadas pelos liberais brasileiros para justificar o processo de independência, mas diante de nossa dependência econômica do mercado externo e da mão de obra escravizada, seu conjunto ideológico como um todo se chocava com nossa realidade. Também para Schwarz, a combinação entre escravidão e liberalismo produziu a singularidade da jovem nação brasileira, à medida que

Impugnada a todo instante pela escravidão, a ideologia liberal, que era a das jovens nações emancipadas da América, descarrilava. Seria fácil deduzir o esquema de seus contrassensos, todos verdadeiros, muitos dos quais agitaram a consciência teórica e moral do nosso século XIX. Já vimos uma coleção deles. No entanto, essas dificuldades permaneciam curiosamente insensíveis. O teste da realidade não parecia importante¹²⁷.

As discussões sobre a construção da nação e cidadania que se seguiram a independência política do Brasil, trouxeram a vã esperança de melhorias na vida dos cidadãos negros do Império, sobretudo àqueles que já haviam alcançado certa posição social. Ao contrário da maioria das nações escravistas na América, o Brasil não se apropriou de um discurso pretensamente científico para embasar a escravidão, não impondo qualquer restrição legal aos descendentes de africanos já nascidos livres¹²⁸. A Constituição outorgada pelo imperador D. Pedro I, em 1824, revogou a “mancha de sangue” que recaía sobre os negros e reconheceu os direitos civis de todos os cidadãos brasileiros, no entanto, os diferenciou quanto aos seus direitos políticos, dividindo-os em cidadãos passivos, ativos votantes e ativos eleitores e elegíveis. Além das exigências de renda e sexo, impunha-se que o eleitor tivesse nascido ingênuo, isto é, que não tivesse nascido escravizado¹²⁹. Esse seria o norte do processo de inserção do crioulo liberto na sociedade brasileira: cidadão brasileiro sim, mas dotado apenas de uma cidadania restrita.

Embora tenha sido um tópico bastante questionado na Carta de 1824, o combate a essa restrição aos brasileiros libertos não implicava necessariamente a um combate aberto à escravidão. As reivindicações pela liberdade civil dos crioulos, em nome de seus direitos de brasileiros natos, eram feitas sem questionar conjuntamente a abolição imediata, e por isso, pode ser entendida como a coroação dos pequenos privilégios desse segmento¹³⁰ dentro da

127 SCHWARZ, Roberto. “As ideias foras do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas*. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Editora 34, p. 15.

128 MATTOS, Hebe M. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 341.

129 MATTOS, Hebe M. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 20-21.

130 Ibid. p. 26.

lógica de uma sociedade escravista em relação aos cativos africanos, esses sim, sem qualquer personalidade civil e jurídica.

Como já dito, a convivência entre modernidade e escravidão não foram específicas do caso brasileiro. Segundo Hebe Mattos, a associação entre raça e cidadania, no contexto da construção do estado nacional monárquico brasileiro – assim como em outros países em formação nas Américas do século XIX – fez uso de uma “gramática racial”¹³¹ capaz de restringir direitos aos descendentes livres de africanos escravizados, mesmo aqueles nascidos no país. Segundo Mattos, a própria construção da categoria “pardo” é um exemplo disso. Ao contrário dos termos “mulato” e “mestiço”, que permaneceram intrinsecamente ligados à mestiçagem, o significado de “pardo”, anteriormente utilizado apenas para designar uma cor de pele um pouco mais clara, foi ampliado a fim de “dar conta de uma crescente população para a qual não era mais cabível a classificação de preto ou de crioulo, na medida em que estas tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo”¹³². Dessa maneira, pardo era uma nomenclatura que se diferenciava tanto em relação à população escravizada quanto à livre, mas ainda carregava os estigmas da escravidão, constituindo assim “a própria expressão da mancha de sangue”¹³³.

A mestiçagem no Brasil contribuiu para que no país não houvesse uma fronteira racial absoluta entre escravidão e liberdade, e sim, muitas vezes, uma situação transitória ou ambígua entre ambas. A confirmação social da condição livre ou cativa normalmente podia ocorrer a partir das relações costumeiras e de poder pessoal. Assim, para que um descendente de africanos fosse considerado cativo ou livre era necessário que ele se reconhecesse e fosse reconhecido como tal por sua rede de relações¹³⁴. Mas, apesar de verificarmos uma “ética do silêncio”¹³⁵, ou seja, uma omissão da cor em situações formais de igualdade, para Hebe Mattos, os chamados livres de cor continuavam confrontados com a marca da escravidão toda

131 MATTOS, Hebe M. "Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil". In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 18.

132 Id. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 17.

133 Ibid., p. 18.

134 MATTOS, Hebe M. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 343.

135 Id. "Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil". In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 21.

vez que se afastavam de suas redes de relações pessoais. Os riscos de reescravização ou escravidão ilegal eram constantes para qualquer um que se afastasse de suas redes de reconhecimento e proteção, situação agravada com o recrudescimento do tráfico interno de cativos¹³⁶.

No fim do período colonial, cerca de metade da população livre no Brasil era classificada como parda¹³⁷. Boa parte dessa parcela da população, incluindo forros, também explorava a mão de obra escravizada, e alguns haviam inclusive conquistado certa ascensão social. Transformados em súditos do Império Brasileiro pela Carta de 1824, esses “cidadãos de cor” reivindicavam por alguma forma de incorporação à modernidade nacional e fomentaram questões políticas pertinentes nas primeiras décadas do Império. Como cidadãos brasileiros livres muitas vezes reivindicavam seus direitos, mas sem fazerem, necessariamente, um questionamento mais abrangente da instituição escravista. Basta verificarmos que, apesar de sua participação nas muitas revoltas que eclodiram pelo país nos conturbados anos iniciais do Império, nenhuma delas – exceto, é claro, a revolta malês na Bahia – questionou a escravidão ou o direito de propriedade sobre o trabalhador escravizado¹³⁸.

Na primeira metade do século XIX, as principais reivindicações dos mestiços (“pardos”) que conseguiram ascender socialmente dentro da sociedade escravista diziam respeito a sua participação política. Antônio Pereira Rebouças, o Conselheiro Rebouças, por exemplo, era um entusiasta das restrições censitárias ao voto, mas se dizia indignado, como um defensor das liberdades individuais, com o pré-requisito de se ter nascido livre para ser eleitor¹³⁹. Somente quem não tivesse nascido ingênuo, ou seja, não tivesse nascido escravizado, poderia se qualificar como cidadão ativo, tanto eleitor como elegível. Esta medida excluía permanentemente das disputas e decisões políticas todos os libertos, mesmo aqueles que tivessem a renda exigida por lei para votar.

A trajetória de vida desse mestiço nascido na Bahia, em 1789, filho de uma liberta e de um alfaiate português, que se tornou advogado autodidata e ascendeu na carreira política, chegando até mesmo a ser conselheiro do imperador, ilustra como a luta contra a discriminação racial se fez presente no século XIX mesmo sem colocar em xeque a

136 Ibid. p. 21.

137 Ibid. p. 18.

138 Id. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 34-35.

139 Ibid. p. 40.

continuidade da escravidão no país¹⁴⁰. Como liberal, Rebouças acreditava que a participação política deveria estar acessível a todos os súditos livres do Império, independente de já terem sido cativos, desde que tivessem a renda necessária para atender aos critérios censitários impostos ao voto. Ainda apoiado no discurso liberal, acreditava que o direito de propriedade era o único bastião à legitimidade da escravidão, mas que, uma vez livres, os forros deveriam se tornar automaticamente cidadãos brasileiros, com todas as prerrogativas civis e políticas. Em seus estudos sobre cidadania e escravidão no Brasil, Hebe Mattos identificou o Conselheiro Rebouças como expoente de um discurso que hoje reconhecemos como sendo de combate à discriminação racial, sem, contudo, defender a abolição de forma imediata e esforçando-se em desassociar seus argumentos de qualquer ponto de vista mais radical no que diz respeito à igualdade social¹⁴¹.

Antes de julgarmos o discurso de Antônio Rebouças, precisamos ter em mente que sua formação política, e conseqüentemente seu liberalismo, foram forjados nas primeiras décadas do Brasil oitocentista, quando a questão da abolição definitiva ainda não havia se tornado uma pauta do governo¹⁴². Do ponto de vista de Rebouças, e no melhor estilo liberal, exterminando-se o tráfico que trazia novos braços escravizados e garantindo ao cativo o direito de comprar sua própria alforria, a emancipação poderia ser deixada ao mérito dos próprios cativos¹⁴³. Sabemos que sua previsão estava equivocada, mas não sejamos anacrônicos: somente após a definitiva proibição do tráfico negreiro, em 1850, se pôde vislumbrar, para a esperança de alguns e o temor de outros, um horizonte sem o trabalho cativo no Brasil.

2.2 – Liberdade gradual e direitos na segunda metade do século XIX

Nas primeiras décadas do século XIX, o discurso liberal foi fortemente usado pelos políticos em nome da defesa da soberania nacional diante das pressões inglesas pelo fim do tráfico negreiro. Em 1826, como parte dos acordos pelo reconhecimento da sua independência política pelas nações europeias, o Brasil já havia se comprometido em combater o tráfico, equiparando-o à pirataria. O compromisso foi reafirmado pela lei regencial de 7 de novembro de 1831¹⁴⁴, embora, de fato, não tenha sido cumprido¹⁴⁵. No começo do Segundo Reinado, o parlamento, fortemente ligado ao café valparaibano, resistiu

140 MATTOS, Hebe M. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 36.

141 Ibid. p. 35-49.

142 Ibid. p. 53.

143 Ibid. p. 52-53.

ao governo inglês em todos seus questionamentos com relação ao tráfico¹⁴⁶. O trabalho escravizado era visto como essencial para a economia agroexportadora do Brasil e qualquer iniciativa que inibisse a chegada de novos braços era rechaçada. O liberalismo servia seus interesses da classe econômica e politicamente dominante à medida que tinha o direito de propriedade como um de seus princípios norteadores.

Mesmo com o tráfico proibido, entre 1831 e 1850 milhares de africanos escravizados continuavam a desembarcar nos portos brasileiros. As autoridades faziam vistas grossas à entrada desses trabalhadores escravizados, enquanto traficantes descumpriam sem grandes preocupações o acordo assinado entre Brasil e Inglaterra. Mesmo quando um navio negreiro era interceptado, os africanos escravizados ilegalmente não eram reenviados para África, como previsto em lei, mas em geral passavam a engrossar o número de cativos a serviço do próprio Estado, podendo ainda serem alugados a terceiros. Para Christiane Laidler, à medida que a pressão inglesa se tornava mais contundente, a situação de ilegalidade desses milhares de homens e mulheres escravizados foi sendo evidenciada: “o absurdo era absoluto até mesmo para os escravistas, que afinal se valiam de um direito, o que garantia uma propriedade legitimada até então”¹⁴⁷. O direito de propriedade que era usado como justificativa para rechaçar as políticas que visavam coibir o tráfico negreiro, na teoria, não poderia mais ser utilizado para explicar a situação dos africanos chegados a partir de 1831, pois esses não eram legalmente propriedade, embora, na prática, viveram e serviram como qualquer outro trabalhador escravizado, inclusive perpetuando a escravidão através de sua descendência. No entanto, “esta brecha na legalidade deixada desde a Lei de 1831 tornou-se uma chave para a luta pela liberdade a partir de então”¹⁴⁸, alerta Laidler.

Além da ilegalidade do tráfico, e do descumprimento sistemático da lei, outras questões se mostravam pertinentes à época e reforçavam o argumento daqueles que pediam sua real aplicação. Entre elas, a composição da nação brasileira. Segundo Jaime Rodrigues, o tema já vinha sendo discutido desde o final do século XVIII, mas ganhou maior relevo após a

144 BOSI, Alfredo. “A escravidão entre dois liberalismos”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 3, set./dez. 1988, p. 6.

145 Ibid. p. 6.

146 Ibid. p. 12.

147 LAIDLER, Christiane. “A lei do ventre livre: interesses e disputas em torno do projeto de abolição gradual da escravidão”. *Escritos*, Revista da Fundação casa de Rui Barbosa, ano 5, n. 5, 2011, p. 186.

148 Ibid. p. 187.

revolução do Haiti no início do século seguinte, e foi cada vez mais alimentado pela difusão de notícias acerca das ações, muitas vezes violentas, de escravizados contra seus senhores e da organização coletiva para a libertação¹⁴⁹. No Brasil, em 1835, a Revolta dos Malês já havia sinalizado que o que havia se passado no Caribe poderia se repetir em terras brasileiras. A africanização da população e o medo do haitianismo mostraram-se como questões pertinentes, contra as quais providências imediatas deveriam ser tomadas pelas autoridades. Para Rodrigues, durante os séculos XVIII e XIX no Brasil se vivera o “dilema da escravidão como geradora de riquezas e motivo de convulsões sociais”¹⁵⁰. O acirramento da pressão inglesa na década de 1840 ajudou no convencimento de que o fim do tráfico de africanos escravizados era uma necessidade urgente ao Brasil.

O legislativo encontrava-se duplamente pressionado: de um lado, os ingleses, forçando a manutenção do compromisso de proibição do tráfico, cujas exigências soavam cada vez mais como ameaças bélicas; de outro, a pressão dos senhores, que pediam modificações ou mesmo a revogação da lei de 1831¹⁵¹. Diante da indecisão do governo brasileiro, os britânicos promulgaram de forma unilateral a lei Bill Aberdeen, em 8 de agosto de 1845, que autorizava o governo inglês a apreender navios negreiros de bandeira brasileira em qualquer território e a julgá-los como piratas nos tribunais ingleses¹⁵². Dessa forma, a ameaça inglesa mostrou-se um perigo muito mais concreto do que o argumento da escassez de mão de obra que era usado pelos senhores. A vigorosa pressão estrangeira fez o governo imperial, finalmente, decidir-se para qual lado iria pender.

Em 1850, após dois anos de discussões, a câmara aprovou o projeto elaborado pelo então ministro da Justiça Euzébio de Queirós, que equiparava juridicamente o tráfico à pirataria. Os traficantes ficaram sujeitos à pena de prisão e ao pagamento das despesas de reexportação dos africanos; os senhores e quem mais auxiliassem nos negócios negreiros, apesar de reprimidos, no entanto, não seriam indiciados como contrabandistas. Jaime Rodrigues argumenta que a brandura policial e judicial para com os senhores, aliada ao crescente medo de insurreições dos africanos em situação ilegal de escravidão, é um

149 RODRIGUES, Jaime. “O fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil: paradigmas em questão”. In: *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 313.

150 Ibid. p. 314.

151 Ibid. p. 329.

152 Ibid. p. 329.

importante ponto para compreendermos como a lei de 1850 conseguiu ser aprovada e, o mais importante, efetivamente cumprida, ao contrário do ocorrido em 1831¹⁵³.

Embora tecnicamente o fim do tráfico tenha marcado o início de uma trajetória progressiva rumo ao fim da escravidão, a Lei Euzébio de Queiróz produziu dois importantes efeitos colaterais: a diminuição no número de alforrias diretas e o incremento do tráfico interno. Para Ricardo Salles, a condenação moral da escravidão, obra das discussões em torno do fim do tráfico, representou uma estagnação da ação direta dos senhores. O legislativo alegava que a extinção do tráfico, aliada ao crescimento natural negativo no cativeiro, seriam capazes de resolverem sozinhos, dentro de alguns anos, o problema da escravidão e que não haveria outro modo de resolver a questão, sem prejudicar a agricultura, que tanto precisava do trabalho cativo e que não encontraria outra mão de obra disponível do dia para a noite. O medo da escassez de mão de obra, fez com que o número de cartas de alforrias caísse no período imediatamente posterior ao fim do tráfico¹⁵⁴.

Após 1850, o tráfico interno, que sempre se fizera presente, se fortaleceu e passou a se desenvolver a nível nacional, o que acabou por intensificar o processo de criouliização dos cativos, além de reduzir a fragmentação de sua posse¹⁵⁵. Com o fim do tráfico, a posse da mão de obra escravizada, em geral vinda de regiões em recessão econômica, como as províncias nordestinas, passou a se concentrar nas grandes propriedades agrícolas em expansão, sobretudo no sudeste. Isso não significa dizer que todos os cativos de outras regiões foram transportados para as áreas cafeeiras, nem que os pequenos e médios escravistas tenham desaparecido após 1850, mas ambos – e a relação entre eles – foram afetados por essa nova conjuntura. O aumento do valor da mão de obra escravizada afetou as possibilidades de compra de pequenos e médios proprietários, enquanto os cativos passaram a conviver cada vez mais com a possibilidade – e o medo – de serem revendidos e transferidos para outras áreas, ficando longe do ofício com que estava familiarizado, de sua rede de relações pessoais e dos “direitos” conquistados no cativeiro em suas negociações com o senhor.

153 RODRIGUES, Jaime. “O fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil: paradigmas em questão”. In: *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 330.

154 SALLES, Ricardo. “As águas do Niágara – 1871: crise da escravidão e o caso saquarema”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 60-62.

155 MATTOS, Hebe Maria. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 343-344.

Como dito acima, o trabalhador escravizado era juridicamente equiparado a uma mercadoria, e por isso, por excelência era privado de quaisquer prerrogativas legais. Isso significa dizer que homens e mulheres escravizados não tinham nenhum direito enquanto cidadãos, mas, no entanto, nas relações pessoais travadas com os senhores, alguns cativos conseguiam conquistar alguns privilégios em relação a outros, modificando significativamente seu modo de vida no cativeiro. Essas relações eram baseadas no que João José Reis e Eduardo Silva chamaram de zona de “negociação e conflito”¹⁵⁶. Nessa análise focada no cotidiano do cativeiro, Reis e Silva ilustram as múltiplas facetas possíveis das ações do escravizado, fugindo da dicotomia rebeldia ou conformidade. Em sua convivência, tanto o cativo aprenderia que não poderia viver em constante rebeldia; quanto o senhor, que não poderia exercer todo tempo violenta repressão. O trabalhador escravizado tinha que dosar a reivindicação com a obediência; o senhor, a repressão com a concessão.

Os momentos de compra e venda eram sempre carregados de tensão, mas, especialmente os cativos crioulos, possuíam bem o aprendizado dessa política de negociação desenvolvida no campo dos costumes¹⁵⁷. Para os senhores, essa relação abria a possibilidade de produzir fidelidades e potencializar sua autoridade e, para os cativos, vislumbrar a alforria. Além disso, a concessão de alguns direitos no cativeiro diminuía a insubordinação, visto que qualquer desobediência minava as possibilidades de liberdade. “O segredo do código paternalista de domínio escravista estava no poder senhorial de transformar em concessão qualquer ampliação do espaço de autonomia no cativeiro”¹⁵⁸, afirma Hebe Mattos. Nessa perspectiva paternalista, a própria compra da alforria pelo trabalhador escravizado podia ser vista como uma concessão, pois o senhor aceitou a doação de tempo de trabalho para a formação do pecúlio ou mesmo porque aceitou a concessão da alforria mediante indenização¹⁵⁹. Desde cedo o cativo aprendia que, excluídas as fugas, sua esperança de liberdade estava contida no bom relacionamento com o senhor. “A ideia era convencer o escravo de que o caminho para a alforria estava necessariamente na obediência e fidelidade ao

156 REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

157 MATTOS, Hebe M. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 353-354.

158 Ibid. p. 354.

159 Ibid. p. 354.

senhor¹⁶⁰”, afirma Sidney Chalhoub. Além disso, o poder de decisão sobre as alforrias concentrado no senhor garantia uma contínua produção de dependentes, transformando escravizados em “libertos ainda fiéis e submissos a seus antigos proprietários¹⁶¹”.

Como juridicamente os cativos não eram dotados de quaisquer direitos, as “concessões” dos senhores, que possibilitavam uma vida um pouco menos dura no cativeiro, eram vistas como privilégios. Essa visão é problemática porque desmerece todo o esforço de negociação do cativo e suas conquistas para transformar suas condições no cativeiro ou alcançar sua alforria, transformando-as em simples “presentes” de senhores bondosos. Entretanto, os “direitos” de que gozavam alguns cativos mostraram-se um problema a partir de 1850, com a intensificação do tráfico interno. O trabalhador escravizado crioulo trazia consigo uma bagagem de práticas costumeiras de seu local de origem: ele tinha seu próprio ritmo de trabalho, noções próprias do castigo que era ou não justo e das formas de acesso ao pecúlio ou a alforria¹⁶². O cativo do tráfico interno podia ter um questionamento maior de suas condições no cativeiro, entendia que algumas de suas conquistas deveriam ser respeitadas e mantidas, e ao se confrontar com situações distintas nas fazendas de café do sudeste, em casos não raros, suas ações podiam se converter em rebeldia e até mesmo em um aberto questionamento a legitimidade do cativeiro.

Para Sidney Chalhoub, o fato da maior parte dos cativos deslocados pelo tráfico interno ter nascido no Brasil, ajuda a explicar esse quadro de maior rebeldia. Separados de seus locais de origem e de suas redes de relações pessoais e, muitas vezes do ofício a que estavam habituados, estes homens e mulheres viviam sua primeira experiência “mais traumática” ou “anormal” dentro da escravidão¹⁶³. No caso dos cativos urbanos, ser vendido e transferido para as áreas agrícolas podia representar um choque ainda maior, visto que nas cidades, alguns desses trabalhadores podiam gozar de maior liberdade espacial e maior autonomia no trabalho¹⁶⁴. Em seu livro “Visões da liberdade”, Chalhoub nos apresenta diversos casos de trabalhadores negros escravizados que passam a questionar sua condição,

160 CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 122.

161 Ibid. p. 123.

162 MATTOS, Hebe Maria. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 355.

163 CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 69.

164 Ibid. p. 137.

seja através de aparatos legais ou simplesmente através de fugas ou da violência, ao se verem diante da possibilidade de venda para o tráfico interno. Os casos de rebeldia e o questionamento dos novos trabalhadores escravizados que chegavam às áreas agrícolas em expansão, vindos das províncias do norte/nordeste, ajudaram a difundir a ideia do “escravo mau vindo do norte”¹⁶⁵, e esse temor por parte dos senhores contribuiu para dar longos passos em direção ao fim da instituição escravista no país.

Segundo Hebe Mattos, a extinção do tráfico se constituiu em um divisor de águas nas negociações entre senhores e trabalhadores escravizados. Antes de 1850, os cativos que dispunham de maiores recursos comunitários poderiam até pressionar e/ou negociar com os senhores para conseguir certos privilégios, mas não podemos confundir essa situação com uma luta por direitos. “Conseguir espaços de autonomia ampliados dentro do cativeiro significava, antes de mais nada, afastar-se da condição primeira que definia o escravo: a total ausência de prerrogativas¹⁶⁶”, afirma Mattos. Mesmo as pequenas conquistas eram marca de uma distinção em relação aos demais trabalhadores escravizados. Embora o tráfico interno tenha possibilitado uma expressiva pressão por parte dos escravizados para a obtenção do que era entendido como um padrão de cativeiro “justo” ou pelo menos tolerável, somente em 1871, com a popularmente chamada Lei do Ventre Livre, foi rompida a lógica do direito individual ou pessoal. Pela primeira vez, trabalhadores escravizados ganhavam, por força da lei, direitos. A lei que libertava o ventre cativo, impedindo o nascimento de novas gerações no cativeiro, também foi importante por garantir a formação de pecúlio como um direito dos trabalhadores escravizados.

Somente após os efeitos do fim do tráfico negreiro transatlântico se fazerem sentir, em 1857, é que a questão da escravidão no Brasil é questionada mais contundentemente¹⁶⁷. Ao contrário do que havia acontecido na década de 1840, quando se intensificaram as pressões inglesas pelo fim do tráfico, a Lei de 28 de setembro de 1871 não foi fruto da intervenção estrangeira. Em sua narrativa dos acontecimentos que precederam a discussão do projeto de lei, Joaquim Nabuco enfatiza que não há dúvidas de que o imperador tenha sido o “general da

165 Ibid. p. 70.

166 MATTOS, Hebe Maria. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 359.

167 NABUCO, Joaquim. *Um estadista do império: Nabuco de Araújo – sua vida, suas opiniões, sua época* (Vol. 3). Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899, p. 23.

ideia”¹⁶⁸. Ricardo Salles afirma que D. Pedro II tinha grande preocupação de que a pressão estrangeira pudesse novamente interferir na política e soberania brasileiras, como ocorrido em 1850, e essa situação não deveria se repetir¹⁶⁹. Em meados da década de 1860, o governo imperial encomendou a Câmara uma proposta para o fim gradual da escravidão no país. Segundo Christiane Laidler, a lei “era um programa de abolição de longo prazo, e como tal, ao condenar a escravidão a um fim, mesmo que em prazo ainda indeterminado, significou um golpe definitivo na moral ou legitimidade da instituição”¹⁷⁰.

Enquanto defensores da lei afirmavam que uma medida para a liberdade gradual dos cativos era melhor do que uma medida drástica depois, aventando para os perigosos de um levante nos moldes do Haiti¹⁷¹, opositores alardeavam sobre os riscos econômicos implícitos de tal medida. Durante anos os parlamentares esforçaram-se em resolver a contradição: devia-se colocar ponto final na escravidão, mas sem, contudo, prejudicar a lavoura e a segurança pública¹⁷². Para isso era necessário garantir a substituição da mão de obra escravizada pela livre, se necessário estrangeira, e preferencialmente europeia; assim como garantir mecanismos de controle sobre a vida dos libertos. Além disso, era preciso apaziguar o ânimo dos senhores, descontentes com a interferência do Estado em sua relação com os cativos, garantindo-lhes uma indenização pelo braço de trabalho perdido, respeitando-se o direito de propriedade, mas sem que isso causasse ônus ao governo. Estava claro que conciliar todos esses interesses e demandas não seria uma tarefa fácil.

Em 1866, Antônio Pimenta Bueno, então Marquês e depois Visconde de São Vicente, elaborou cinco projetos de emancipação gradual, inspirados em leis e decretos de Portugal relativos à emancipação em suas colônias (1854)¹⁷³. Embora a maioria dos conselheiros de Estado se mostrasse temerosa quanto a reforma, a fala do trono do imperador D. Pedro II na

168 Ibid. p. 43.

169 Ricardo Salles chama a atenção para a correspondência trocada entre o imperador e Zacarias Góes, em janeiro de 1864, onde D. Pedro II refletia sobre os acontecimentos da Guerra Civil norte-americana, que provocaram a cisão do país, e demonstrava preocupação de que a pressão estrangeira novamente influenciasse os rumos políticos e sociais no Brasil, tanto da instituição escravista como do próprio império. SALLES, Ricardo. “As águas do Niágara – 1871: crise da escravidão e o caso saquarema”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 61-63.

170 LAIDLER, Christiane. “A lei do ventre livre: interesses e disputas em torno do projeto de abolição gradual da escravidão”. *Escritos*, Revista da Fundação casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, ano 5, n. 5, 2011, p. 169.

171 Ibid. p. 175.

172 Ibid. p. 171.

173 NABUCO, Joaquim. Um estadista do império: Nabuco de Araújo – sua vida, suas opiniões, sua época (Vol. 3). Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899, p. 27

abertura da sessão legislativa de 1867, convocando todos os parlamentares a discutirem a melhor encaminhamento para o problema do “elemento servil do império”, influenciou em sua disposição em discutir a questão¹⁷⁴. Com a formação de uma comissão do Conselho de Estado presidida por Nabuco de Araújo as discussões avançaram, e a ideia de se iniciar o projeto da liberdade gradual a partir do ventre das mulheres escravizadas, como pretendia um dos projetos de lei de São Vicente, ganhou corpo. Naturalmente houve oposição à reforma, em geral sobre o que diz respeito à indenização aos senhores, à responsabilidade pela criação dos nascituros e quanto à possibilidade de se estabelecer uma data limite para a abolição¹⁷⁵. A Guerra do Paraguai¹⁷⁶ e a crise financeira advinda do conflito acabam por retardar o processo, que só retornou com força em 1870¹⁷⁷.

Segundo o relato de seu filho Joaquim Nabuco, Nabuco de Araújo, profundo conhecedor das opiniões do imperador, atuou como um grande conciliador, sustentando a importância do projeto e fazendo o trabalho de montagem das sugestões e ideias dos conselheiros com o projeto original de São Vicente¹⁷⁸. Apesar de enaltecer a atuação do pai, Joaquim Nabuco afirma que a lei só foi possível graças à união de forças do imperador (que deu o pontapé inicial), de São Vicente, de Nabuco e do Gabinete Rio Branco, além da adesão moral do país¹⁷⁹.

O projeto foi aprovado em 28 de setembro de 1871 visando promover de forma segura a transição do elemento servil. Além do artigo amplamente conhecido que determinava a liberdade jurídica de todas as crianças nascidas de mulheres cativas a partir daquela data, que fez com que a Lei nº 2.040 ficasse conhecida como a Lei do Ventre Livre; seu texto ainda trazia outras importantes medidas para o fim gradual da escravidão no Brasil, tais como: o

174 Ibid. p. 66.

175 Ibid. p. 74-85.

176 Embora o conflito com o Paraguai tenha adiado as discussões e a lei pela liberdade do ventre, segundo Ricardo Salles, a guerra contribuiu para a discussão sobre a questão da escravidão. O Brasil teria passado por desconfortos no cenário internacional por ser, àquela altura, a única monarquia e única nação escravista das Américas. A composição da nação brasileira também entraria em pauta, devido ao grande contingente de soldados negros enviados para o conflito. SALLES, Ricardo. “As águas do Niágara – 1871: crise da escravidão e o caso saquarema”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

177 LAIDLER, Christiane. “A lei do ventre livre: interesses e disputas em torno do projeto de abolição gradual da escravidão”. *Escritos*, Revista da Fundação casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, ano 5, n. 5, 2011, p. 170-171.

178 NABUCO, Joaquim. Um estadista do império: Nabuco de Araújo – sua vida, suas opiniões, sua época (Vol. 3). Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899, p.73.

179 Ibid. p. 85.

direito dos trabalhadores escravizados a formarem pecúlio, podendo utilizá-lo para a compra de sua carta de alforria, mesmo que a revelia do senhor; e a criação do chamado Fundo de Emancipação.

As crianças nascidas no cativeiro a partir da data da lei foram consideradas livres, devendo ficar “em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quais terão a obrigação de criá-los e tratá-los”¹⁸⁰ até que completassem 8 anos. Após essa idade, o senhor poderia definitivamente libertar a criança e requerer uma indenização de 600\$000 junto ao Estado ou decidir fazer uso dos serviços, também como forma de indenização, até que o “liberto” completasse 21 anos. Caso o senhor optasse pela indenização, o Estado deveria se encarregar do menor.

Tanto a regulamentação do pecúlio quanto a criação do Fundo de Emancipação faziam parte de uma estratégia do Estado para aumentar o número de alforrias e, assim, possibilitar uma solução gradual para o problema da escravidão, sem os temidos impactos da Abolição imediata. O pecúlio, prática já bastante difundida, segundo o texto da lei poderia ser formado pelo cativo “com o que lhe provier de doações, legados e heranças, e com o que, por consentimento do senhor, obtiver do seu trabalho e economias”¹⁸¹. Com o dinheiro do pecúlio, qualquer trabalhador escravizado poderia solicitar a compra de sua alforria e, se o valor não fosse decidido em acordo com seu senhor, seria arbitrado em juízo. Já o Fundo de Emancipação, administrado pelo Estado, mostrou-se uma medida menos eficaz, pelo menos numericamente. Sua pretensão era libertar anualmente uma cota de cativos proporcional à população em cada província do Império, empreendimento esse alimentado financeiramente pelas taxas e impostos sobre as transações de compra e venda dos mesmos.

A lei de 1871 também se tornou importante marco do reconhecimento da existência da família cativa e, mais ainda, pode-se dizer uma agente de sua preservação. Após a lei, se a mãe recebesse a liberdade, seu filho menor de 8 anos, mesmo que dentro do período de indenização por prestação de serviços, poderia acompanhá-la livremente se assim desejasse; caso a mãe fosse vendida a outro senhor, seu filho menor de 12 anos também a acompanharia. Os senhores também ficaram proibidos de separar cônjuges e filhos menores de 12 anos do pai ou da mãe, e qualquer contrato de compra e venda em que isso ocorresse, seria anulado. A família escravizada também era reconhecida e priorizada no que diz respeito ao pecúlio, que passaria como herança ao cônjuge ou aos filhos em caso de falecimento. Somente se o

180 BRASIL. Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871 [Lei do Ventre Livre]. Art. 1, parágrafo 1º.

181 BRASIL. Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871 [Lei do Ventre Livre]. Art. 4.

trabalhador não tivesse deixado descendentes, suas economias seriam destinadas ao Fundo de Emancipação.

Em 13 de novembro de 1872, o decreto de nº 5.135 estabeleceu os critérios de classificação e exclusão para os beneficiários do Fundo¹⁸². Mais uma vez, a família cativa foi lembrada, ganhando a preferência na ordem de libertação pelo Fundo de Emancipação: Primeiro os cônjuges com filhos (fossem esses escravizados ou livres), seguidos pelas as mulheres solteiras com filhos, e, por fim, pelos os cônjuges sem filhos. Entre os “indivíduos”, ou seja, aqueles sem família constituída, as mulheres jovens, a começar pelos 12 anos de idade, viriam na frente dos homens idosos. A intenção dessa ordem era clara: o cativo não deveria mais se perpetuar por gerações e as famílias deveriam ter seus membros libertados de uma só vez, de modo que descendência escravizada fosse extirpada o quanto antes, e que o último cativo recebesse a liberdade o mais breve possível. Podemos supor também que a preferência pelas famílias se dava para que esta se encarregasse dos cuidados das crianças recém-libertas pela Lei do Ventre Livre, de forma a reduzir as atribuições e, claro, o ônus do Estado com sua criação.

No entanto, a Lei do Ventre Livre também estava preocupada em garantir a principal reivindicação dos escravocratas, o direito de propriedade. A lei não determinava diretamente a liberdade dos escravizados já existentes e garantia a indenização aos proprietários, paga pelo próprio cativo, seja utilizando-se de seu pecúlio ou contratando seu serviço a terceiros por até 7 anos, desde que com a concordância do senhor. O Fundo de Emancipação, fruto da Lei de 1871, também se preocupava em assegurar a indenização aos escravocratas, e por isso mesmo ficavam excluídos do benefício do Fundo, segundo o Decreto nº 5135, os escravizados sujeitos a cláusula de serviço ou alguma outra condição para alforria. Os direitos de uns claramente deveriam se sobrepor aos de outros, e, notadamente, os direitos assegurados aos cativos estavam em desvantagem.

Outra preocupação da Lei de 1871 e dos decretos que a acompanhariam posteriormente era estabelecer normas e padrões de boa conduta aos beneficiários. Assim, se viam excluídos do benefício facilitador à liberdade aqueles suspeitos de algum crime, os fugitivos (até os 6 meses anteriores), e até mesmo “aqueles habituados à embriaguez”¹⁸³. Embora os cativos já estivessem acostumados com a prática do pecúlio, visto que sua melhor chance de negociar a liberdade com o senhor sempre foi por meio de suas próprias economias,

182 SANTOS, Lucimar Felisberto dos. “Os bastidores da lei: estratégias escravas e o Fundo de Emancipação”. *Revista de História*, Salvador, ano 1, nº 2, 2009, p. 20.

183 BRASIL. Decreto n. 5.135, de 13 de novembro de 1872. Art. 32, parágrafo 2º, nº 5.

podemos ver o acesso à liberdade através de indenização como uma forma de ensinar aos cativos o valor da ascensão social pelo trabalho¹⁸⁴. Nessa perspectiva, podemos perceber na Lei do Ventre Livre, e no Fundo de Emancipação que a acompanhou, medidas que visavam disciplinar a massa de libertos que essas próprias políticas produziriam, tentando assegurar a preservação da ordem pública e garantir a manutenção da hierarquia social vigente.

2.3 – Nas brechas da lei: expectativas de liberdade após 1871

Embora seja inegável a grande preocupação da chamada Lei do Ventre Livre e também do decreto 5.135, que estabeleceu as normas do Fundo de Emancipação, em assegurar o direito de propriedade dos senhores, e, mesmo tentando aumentar o número de alforrias, fazê-lo com toda a cautela para não ferir a moral dessa classe, também é inegável que essas medidas do governo tenham trazido expressivos ganhos aos trabalhadores escravizados, que afinal, como já dito, tiveram pela primeira vez direitos assegurados por força da lei.

Apoiada nos estudos de Fabiano Dauwe¹⁸⁵, Lucimar Felisberto dos Santos chama a atenção para a pouca eficácia quantitativa do Fundo de Emancipação – que, segundo estimativas, foi responsável pela libertação de 32 mil trabalhadores escravizados em todo país –, uma vez que a libertação voluntária, ou seja, por vontade direta dos senhores, ocorria em número bem mais expressivo se comparado à iniciativa do governo¹⁸⁶. No entanto, ressalta que esse dado não é capaz de tirar a importância da iniciativa. A importância do Fundo não se restringiu a comparações quantitativas, mas residiu no fato de ter alimentado as expectativas de liberdade de um número incontável de trabalhadores escravizados. A iniciativa ainda merece crédito por ter retirado dos senhores parte de seu poder decisório sobre quais seriam os cativos beneficiados pela alforria, abrindo caminho para a iniciativa legal dos próprios escravizados¹⁸⁷.

Aproveitando-se das possibilidades de reivindicação abertas pela Lei 2.040, trabalhadores escravizados, abolicionistas e associações beneficentes puderam traçar seus planos para encurtar o caminho à liberdade. A esfera legal passou a ser um dos espaços

184 CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 200.

185 DAUWE, Fabiano. "A libertação gradual e a saída viável: os múltiplos sentidos da liberdade pelo fundo de emancipação de escravos". Dissertação de Mestrado (Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004).

186 SANTOS, Lucimar Felisberto dos. "Os bastidores da lei: estratégias escravas e o Fundo de Emancipação". *Revista de História*, Salvador, ano 1, nº 2, 2009, p. 22.

187 Ibid. p. 22-23.

possíveis para se conseguir a manumissão e essa possibilidade, agora, poderia depender unicamente da iniciativa e estratégia cativas. A associação direta entre a formação de pecúlio e a conquista da alforria, mesmo que contrariando a vontade do senhor, foram obras importantíssimas da Lei do Ventre Livre.

Ao estabelecer um espaço de disputa jurídica em torno dos direitos do cativo e de seu valor monetário, a lei retirava dos senhores o poder absoluto sobre a vida dos trabalhadores escravizados¹⁸⁸. Se antes a alforria, mesmo quando paga pelo próprio cativo, dependia da vontade dos senhores, após 1871, sua conquista ganhava contornos impessoais, decidida por juízes que arbitravam as relações entre senhores e cativos, representados por cidadãos livres enquanto seus curadores perante a lei. As brechas jurídicas abertas pela lei de 1871 fomentaram a organização dos primeiros movimentos abolicionistas nos tribunais de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde advogados abolicionistas não só defendiam a liberdade de trabalhadores escravizados, como também levantavam fundos para suas alforrias¹⁸⁹.

Dizendo-se um defensor dos desvalidos e aceitando defender gratuitamente todas as causas em prol da liberdade¹⁹⁰, Luiz Gama despontou como símbolo do abolicionismo nos tribunais. Nascido em Salvador, em 1830, filho de um fidalgo português e de uma quitandeira africana de nação nagô, vinda da Costa da Mina, Luiz Gama vivenciou a dupla experiência da escravidão e da liberdade. Ao lado da mãe viveu seus primeiros anos na efervescência cultural e religiosa da Bahia que abrigava e subjulgava africanos das mais diversas nações e era sacudida à época por levantes arquitetados por trabalhadores escravizados. Com 8 anos, Maria Mahin, sua mãe, o deixou aos cuidados do pai e fugiu para a Corte, por se encontrar acusada de participação no levante malês ocorrido em 1835. Aos 10, foi vendido ilegalmente pelo pai para pagar uma dívida de jogo e, como mais um trabalhador escravizado comercializado pelo tráfico interno, chegou até São Paulo¹⁹¹.

A fama de rebeldia carregada pelos escravizados baianos, fez com que o comerciante negreiro Antonio Pereira Cardoso não conseguisse vendê-lo e, assim, Luiz Gama cresceu

188 MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas e imediatas”: a rebeldia dos escravos e a abolição da escravidão”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 374.

189 MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas e imediatas”: a rebeldia dos escravos e a abolição da escravidão”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 372-373.

190 SANTOS, Lucimar Felisberto dos. “Os bastidores da lei: estratégias escravas e o Fundo de Emancipação”. *Revista de História*, Salvador, ano 1, nº 2, 2009, p. 193.

191 Ibid. p. 35-37.

como trabalhador doméstico e escravizado em sua casa. Um ano depois de aprender as primeiras letras, fugiu após obter “provas inconclusas” de sua liberdade, segundo sua autobiografia¹⁹². Como homem livre, ascendeu de praça da Força Pública de São Paulo a amanuense da Secretaria de Polícia e depois a advogado autodidata, carreira onde fez sua fama e lutou contra o regime escravista. “Usando o caminho legal para alcançar a liberdade, Luiz Gama apoiava-se em uma legislação que, em última instância, era um dos principais pilares sobre os quais se sustentava a possibilidade do cativo¹⁹³”, resume Elciene Azevedo, ao descrever a trajetória de Gama como advogado abolicionista em seu livro *Orfeu de Carapinha*.

Tal como Antonio Pereira Rebouças, Luiz Gama era um liberal. Membro do Club Radical, a ala mais radical do Partido Republicano Paulista, não negava o direito de propriedade dos senhores, mas, ao contrário do Conselheiro Rebouças, Gama endossava a urgência da abolição imediata da escravidão. Em comum, os dois partilharam a ideia, defendida cada um a seu modo, da instrução como o caminho efetivo para a emancipação social, promovendo organizações civis que visavam difundir-la, no caso de Rebouças, a Sociedade dos Amantes da Instrução; e a Loja Maçônica América, para Luiz Gama¹⁹⁴. Os tempos desses dois liberais são bens distintos e nos ajudam a compreender suas diferenças de pensamento e ação. Para Hebe Mattos, o radical Luiz Gama compartilhava da mesma luta contra a discriminação racial que o moderado Rebouças, mas com “a paixão abolicionista da geração seguinte”¹⁹⁵.

Em 1871, a Lei do Ventre Livre foi a consagração da política de abolição gradual iniciada pelo governo imperial em 1850, na geração de Rebouças, com a proibição do tráfico transatlântico de cativos. Para Elciene Azevedo, novas possibilidades de questionamento ao cativo surgiram após a lei de 1871:

Reconhecido legalmente o direito do escravo de constituir pecúlio e, de acordo com seu senhor ou arbitramento judicial, pagar por sua alforria, os conflitos nos foros passaram a girar principalmente do preço considerado justo por cada uma das partes. (...) Agora havia elementos que extravasavam a argumentação dos arrazoados e artigos publicados na imprensa, e diziam respeito a estratégias forjadas fora dos tribunais, envolvendo bem mais que o juiz, o senhor e o escravo¹⁹⁶.

192 Ibid. p. 38.

193 AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. São Paulo: UNICAMP, 1999, p. 189.

194 MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 56.

195 Ibid. p. 57.

Luiz Gama pôde fazer uso de novas estratégias a partir das brechas deixadas pela lei para incidir nos tribunais paulistas suas pautas a favor da liberdade. O uso do pecúlio para a compra da alforria foi um importante ponto em suas defesas após 1871. Com direito do escravizado ao pecúlio, Gama pôde se articular para levantar recursos através de doações para que vários de seus clientes conseguissem pagar pela alforria. Ainda sobravam estratégias para influir no que seria considerado um valor “justo” na arbitragem da alforria a ser paga com os recursos do próprio escravizado. Segundo Sidney Chalhoub, é bem provável que os cativos procurassem não comprometer de início todo seu pecúlio quando iam à Justiça requerer sua alforria, informando somente parte desse valor. Também eram comuns os casos em que os trabalhadores escravizados descreviam-se como velhos ou doentes logo no início do processo¹⁹⁷. O intuito era tentar diminuir o preço estipulado a ser pago pela manumissão e também evitar que os juízes exigem todas suas economias para a indenização do senhor. Elciene Azevedo atesta que todas essas estratégias foram largamente utilizadas por Luiz Gama ao advogar por tais ações, ainda fazendo uso de sua extensa rede de relações pessoais para conseguir médicos que se dispusessem a examinar os cativos requerentes à alforria e garantir que suas informações sobre sua saúde, ou melhor, a falta dela, eram verdadeiras¹⁹⁸.

Para Azevedo, a Lei do Ventre Livre deixou bastante claro o caminho técnico a ser seguido nas ações pela liberdade, e Luiz Gama com o passar dos anos percebeu como fazer uso de sua influência e de suas redes de solidariedade para conseguir mais conquistas, tornando-se figura central de “um abolicionismo que se fazia nos tribunais, mas começava fora deles¹⁹⁹”. Sua excepcional carreira e, mais do que isso, sua luta abolicionista, o fizeram presidente e homenageado da Caixa Emancipadora Luiz Gama, fundada em setembro de 1871, na Corte do Rio de Janeiro. A entidade civil tinha como objetivo angariar fundos para a compra de alforrias, e contava com recursos obtidos através da mensalidade de sócios escravizados e livres e da renda de festivais e demais espetáculos oferecidos por associações como o Círculo Italiano²⁰⁰, que, embora fosse uma sociedade beneficente destinada a atender

196 AZEVEDO, op. cit., nota 193, p. 251-252.

197 CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 210.

198 AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. São Paulo: UNICAMP, 1999, p. 256.

199 Ibid. p. 258.

200 Ibid. p. 260.

trabalhadores imigrantes, atuou desde seu início em prol da liberdade dos trabalhadores escravizados, como foi visto no capítulo anterior.

Também as sociedades beneficentes destinadas aos afro-brasileiros puderam se beneficiar dos impactos da Lei de 1871, buscando que os trabalhadores escravizados pudessem ter um protagonismo nos caminhos legais pela liberdade que não seria possível ser experimentado antes. É certo que podemos afirmar que as sociedades beneficentes apresentadas no primeiro capítulo tenham tido benefícios com a aprovação dessa lei. Com o direito à formação de pecúlio, os membros escravizados teriam mais facilidades em honrar com os custos da joia e das mensalidades e poderiam ter maiores facilidades em se associarem e participarem das associações. Em geral, as taxas cobradas por essas sociedades, eram modestas, o que as deixavam mais acessíveis, mesmo aos trabalhadores escravizados que dispusessem de alguma renda, empréstimo ou doação.

Na comparação dos estatutos das sociedades aqui analisadas, notamos que, embora tanto a Sociedade Beneficente da Nação Conga como a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor tenham tido seus pedidos de legalização rejeitados pelo Conselho de Estado por contarem com trabalhadores escravizados entre seus membros, há uma diferença significativa entre os direitos de seus sócios. Em 1861, no estatuto da Nação Conga, não há distinção entre as “beneficências” de seus membros livres ou escravizados: Todos contavam com a assistência da sociedade nas horas de dificuldade financeira, doença ou assistência à família quando na morte do sócio. Já nos estatutos dos Homens de Cor, datados de 1873, portanto após a Lei do Ventre Livre, percebemos que os sócios escravizados contariam com um direito adicional aos membros livres. Os chamados “sócios sujeitos” teriam direito a concorrer à liberdade em um sorteio anual, realizado pela sociedade.

Não é possível precisar qual a origem da ideia do sorteio à emancipação entre os sócios dessa sociedade. Talvez a iniciativa tenha se dado diante do pouco alcance numérico do Fundo de Emancipação administrado pelo governo, ou mesmo que esse tenha servido de inspiração para tal benefício, aumentando significativamente as esperanças em torno da liberdade, como afirmou Fabiano Dauwe. É interessante notar que, ao contrário do Fundo e do decreto que o seguiu, não havia nenhum parágrafo nos estatutos da Sociedade Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor referente aos critérios ou condutas necessários ao sócio para pleitear sua participação no sorteio pela liberdade, além, é claro, daqueles já exigidos para sua admissão. Todos homens e mulheres sócios participavam, assim, sem restrições ao sorteio.

O fato desse sorteio pela liberdade ser realizado apenas anualmente pode nos indicar algumas hipóteses importantes: Talvez o intuito principal da sociedade não fosse atrair trabalhadores escravizados e sim, trabalhadores livres, dedicando-se a distribuir alforrias apenas por força dos laços de solidariedade entre os “homens de cor”; ou ainda que, pelo menos, à época da assinatura de seus estatutos, a sociedade não contaria com um número de membros suficiente para arcar com as despesas de seus “socorros” e ainda com um número maior de alforrias. No entanto, se analisando seus estatutos percebemos claramente a intenção de permitir a associação de trabalhadores escravizados, podemos supor que havia uma demanda por parte dos cativos, que, assim como na época auge das irmandades, recorriam a essas associações como forma de ter uma assistência assegurada para ele e sua família, se não nos casos de desemprego, nos casos de doença, prisão e falecimento. O sorteio de manumissões só ser realizado uma vez ao ano pode demonstrar que os trabalhadores que ainda se encontravam cativos viam sua filiação à associação como um investimento financeiro há longo prazo, podendo dar retorno tanto nas horas de necessidade como na ocasião da conquista da liberdade. Enquanto nas zonas agrícolas com grande concentração de cativos, as ondas de rebelião e rebeldia se mostravam ainda mais fortes nos anos próximos à Abolição²⁰¹, entre os trabalhadores escravizados urbanos a busca por meios legais de combate a escravidão, como demonstrado, se intensificou a partir da década de 1870. A conquista da liberdade era, assim, uma questão de recursos, união e de tempo, fatores, sem dúvida, facilitados por seu pertencimento a sociedades.

201 MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “‘Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas e imediatas’: a rebeldia dos escravos e a abolição da escravidão”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 376.

3 - ASSOCIATIVISMO E FRONTEIRA RACIAL

Historicamente, o associativismo nos remete a alguns debates que foram trazidos à tona pelo Iluminismo, na Europa do século XVIII. Enquanto ruíam as estruturas do Antigo Regime, ganhava cada vez mais espaço a luta por uma participação social mais ampla, com o maior liberdade na vida política e na carreira. No bojo desse complexo movimento, emergiram variadas sociedades criadas por grupos burgueses para representá-los politicamente na defesa de seus interesses no comércio, agricultura, indústria e na economia de livre mercado que conquistava sua hegemonia²⁰².

Os trabalhadores – que já viviam a experiência de organização nas irmandades católicas leigas e nas corporações de ofício, vale lembrar – perceberam nas novas formas de associativismo idealizadas pelas elites letradas e proprietárias oportunidades para ampliar e fortalecer suas estratégias de organização e proteção. “Ao se organizarem (ou se

202 MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Claudio H. M. “Introdução”. In: MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014, p. 11-12.

reorganizarem) em sociedades mutualistas, os trabalhadores reelaboraram suas ‘velhas’ formas de autoproteção, como as práticas de socorros mútuos em caso de doença ou morte”²⁰³, afirmam Marcelo Mac Cord e Claudio Batalha.

Na década de 1830, durante o conturbado período regencial, surgiram as primeiras sociedades beneficentes no Brasil, fundadas em São Paulo, no Rio Janeiro e na Bahia, respectivamente²⁰⁴. Porém, foi na segunda metade do século XIX que a prática da ajuda mútua teve sua popularidade expandida. Variados grupos sociais articulavam solidariedade e a defesa de seus interesses dentro dessas associações, reunidas por afinidades étnicas, profissionais, religiosas, de lazer e outros interesses pessoais. Assim como os demais trabalhadores do período, os trabalhadores negros, livres e mesmo escravizados – estes apesar de formalmente proibidos –, puderam ter acesso a essa forma associativa e buscaram formar sociedades específicas para a defesa de seus interesses e a prática da ajuda mútua. Lado a lado aos trabalhadores livres nas ruas, locais de trabalho e moradias nas grandes cidades brasileiras do período, os trabalhadores negros compartilhavam de seus “valores, hábitos, vocabulário, experiências enfim, inclusive de organização e de luta, ainda que as diferenças entre sua condição jurídica criassem distâncias significativas”²⁰⁵. Nesse sentido, vale lembrar que eram relativamente comuns os casos em que fábricas disponibilizavam os mesmos alojamentos, alimentação, tratamento médico e roupas aos trabalhadores colonos e escravizados²⁰⁶. Marcelo Badaró de Mattos defende que as experiências compartilhadas entre os diferentes tipos de trabalhadores foram fundamentais para a posterior formação da classe trabalhadora brasileira:

Numa sociedade como a brasileira, marcada por quase quatro séculos de escravidão, não seria possível pensar o surgimento de uma classe trabalhadora assalariada consciente de si sem levar em conta as lutas de classe – e os valores e referências – que se desenrolaram entre os trabalhadores escravizados e seus senhores, particularmente no período final da vigência da escravidão, quando a luta pela liberdade envolve contingentes cada vez mais significativos de pessoas²⁰⁷.

203 Ibid. p. 12.

204 Ibid. p. 13.

205 MATTOS, Marcelo Badaró. “Experiências comuns: escravizados e livres no processo de formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: Simpósio Nacional de História, 24., 2007, São Leopoldo, Anais eletrônicos, p. 4.

206 LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer. “Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1870 – resultados preliminares”. In: Revista Brasileira de Economia: Rio de Janeiro, out./dez., 1971, p. 252.

207 MATTOS, Marcelo Badaró. “Trajetória entre fronteiras: o fim da escravidão e o fazer-se da classe trabalhadora no Rio de Janeiro”. In: Revista Mundos do Trabalho, vol.1, n. 1, jan./jun., 2009, p. 54.

A partir de 1850, como vimos, a instituição escravista foi marcada por uma série de transformações significativas que culminariam em seu fim em 1888. Se em São Paulo seria razoável pensar que o mutualismo nasceu e cresceu como uma contrapartida às condições “sub-humanas” em que o desenvolvimento do capitalismo colocava os trabalhadores no início do século XX, como sugere Tânia Regina de Luca em *O Sonho do Futuro Assegurado*, tal assertiva parece não se aplicar à cidade do Rio de Janeiro, onde historicamente a popularização do associativismo foi fenômeno mais precoce. Para Ronaldo Pereira de Jesus, a hipótese mais razoável talvez seja a de que “o mutualismo no Rio de Janeiro nasceu, ou pelo menos ganhou força, com a crise dos mecanismos políticos e culturais de dominação da classe senhorial escravista, a partir de 1860²⁰⁸”.

Ao realizar um levantamento sobre o estudo das mutuais na historiografia recente, Cláudia Maria Viscardi afirmou que parecia ser consenso que “as mutuais não se constituíram em espaços de resistência dos trabalhadores contra os abusos do capital”²⁰⁹, defendendo que, na ausência de políticas públicas assistencialistas, os trabalhadores buscavam as associações beneficentes e mutuais como forma de proteção social, e não como meio de protesto e espaço para a manifestação de interesses de classe. Para Viscardi, a gama de setores que poderiam se reunir em uma sociedade por distinções de localidade, origem, gênero, etnia, etc, demonstra que a categoria “classe” pouco servia para explicá-los ou defini-los.

Segundo Claudio Batalha, frequentemente essa heterogeneidade e a falta de contornos de classe precisos foram apontados como característicos do proletariado brasileiro – ainda não inteiramente submetido ao trabalho fabril – para destituí-lo de sua posição de classe. Mas, no entanto, a mesma falta de homogeneidade podia ser encontrada no proletariado “típico” europeu. Para Batalha, os “artesãos e trabalhadores desqualificados descritos por Thompson não deixam de lembrar o proletariado brasileiro do início do século XX”.

Também em desacordo com Viscardi, Ronaldo Pereira de Jesus e David Lacerda afirmaram que no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, certamente o aspecto mais evidente do associativismo “era a promoção de práticas de socorros contra riscos sociais que, frequentemente, comprometiam as condições de existência dos trabalhadores urbanos”, mas que, no entanto, não podemos negligenciar os indícios de que “havia demandas que iam

208 JESUS, Ronaldo Pereira de. “Associativismo no Brasil do Século XIX: repertório crítico dos registros de sociedades no Conselho de Estado (1860-1889)”. In: *Locus: Revista de História*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, 2007, p. 155.

209 VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. O estudo do mutualismo: algumas considerações historiográficas e metodológicas. In: *Revista Mundos do Trabalho*. Santa Catarina, vol. 2, n. 4, 2010, p. 32.

além das ajudas pecuniárias em casos de acidentes, moléstias, invalidez, velhice, morte e prisão dos associados”²¹⁰.

No caso das sociedades beneficentes negras que encontramos nos registros do Conselho de Estado fica claro que seus socorros estendiam-se ao auxílio na conquista da liberdade através da solidariedade criada por uma afinidade específica, sua identificação étnico-racial. Suas demandas, portanto, eram específicas, próprias de uma determinada cultura de classe, e iam além da proteção social. As formas de acesso à alforria se multiplicaram justamente no período de ascensão e popularização das sociedades beneficentes, que se tornaram mais um dos meios possíveis de acesso a elas.

Tendo como base a análise de Thompson a cerca da formação e a tomada de consciência de classe, entendo que não devemos procurar na classe um interesse único ou uma consciência ideal. A classe deve ser tratada antes de tudo como uma relação; é a partir de sua relação com patrões/senhores que os trabalhadores, incluindo aqui os escravizados, percebem que seus interesses eram invariavelmente opostos e articularam estratégias de combate a essa situação de forças desproporcionais. Se analisarmos um dado período histórico, neste caso a segunda metade do século XIX no Brasil, antes da Abolição, perceberemos que as mudanças sociais ocorridas levaram a determinados padrões em suas relações, ideias e instituições²¹¹, como no caso das sociedades beneficentes negras. Desta forma, entendo que, embora não tivessem a “consciência madura” do que significava fazer parte de uma classe específica, os trabalhadores negros cativos e livres claramente se percebiam diferentes dos demais e articulavam seus esforços para resolver problemas que lhes eram específicos. Esse nível de organização e percepção só foi possível a partir das mudanças sociais e políticas ocorridas no decorrer do século XIX e do contato dos trabalhadores negros com as experiências de organização de outros trabalhadores.

Retomo essa discussão historiográfica sobre o emprego do conceito de classe para se analisar as formas associativas dos trabalhadores brasileiros no período da escravidão, já apresentada no primeiro capítulo, por acreditar que, por ter interesses específicos que não seriam compartilhados com nenhum outro grupo, por esses não se encontrarem – e nunca terem se encontrado – na mesma condição, os trabalhadores negros podiam enxergar nas

210 JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. “Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial”. In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010, p. 141.

211 THOMPSON, E. P. “Prefácio”. In: *A formação da classe operária inglesa – volume 1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 9-20.

sociedades beneficentes demandas diferentes dos demais trabalhadores. E isso pode ser percebido ao analisarmos os estatutos de suas sociedades beneficentes, além da resposta do poder público à sua organização, através do receio que transparece nos pareceres escritos pelos deputados membros do Conselho de Estado, objetos do presente capítulo. Acredito que no caso de homens e mulheres negros, não era só a proteção social advinda do apoio financeiro dado pela sociedade nos momentos de crise que importava. Mas, para eles, as sociedades também se mostravam como forma de distinção social e de acesso mais amplo a cidadania, promovendo como primeiro passo a conquista da liberdade.

3.1 – “Número ilimitado de sócios”: Sociedades Benéficas e afinidades étnico-raciais

Como sabemos, a segunda metade do século XIX foi marcada pela expansão da economia agroexportadora, liderada pela exportação do café, oriundo principalmente da região do Vale do Paraíba. Consequentemente, houve um crescimento das atividades bancárias na cidade do Rio de Janeiro, então principal praça de comércio do Império. A fim de regulamentar o que à época era chamado de “espírito de empresa” e contornar as fragilidades econômicas, o Estado Imperial deu início a sua política de maior intervenção na economia através da promulgação da Lei nº 1.083, de 22 de julho de 1860, que ficou popularmente conhecida como Lei dos Entraves. A medida impôs barreiras à organização e ao desenvolvimento da atividade bancária privada, assim como às transações de crédito e ao fomento de sociedades anônimas.

Meses depois, em novembro de 1860, o Governo Imperial anunciou os decretos número 2.686 e número 2.711, que regulamentavam a Lei 1.083. Ficou definido o prazo de 60 dias para bancos, companhias anônimas e sociedades solicitarem a autorização e a aprovação de seus estatutos, remetidos em cópia para o Conselho de Estado; também por esses decretos foram estipulados os termos que deveriam constar em estatutos, compromissos, escrituras e bases da associação²¹². Essas exigências feitas pelo governo certamente contribuíram para certa padronização dos estatutos das sociedades, verificada em sua consulta na documentação da Seção Negócios do Império.

A partir desses decretos, as solicitações para a “Imperial Aprovação” das atividades das sociedades deveriam ser feitas ao Conselho de Estado, principal órgão consultivo do Império. Embora tivesse sido idealizado anos antes, o Conselho de Estado funcionou

212 LACERDA, David P. “Mutualismo, trabalho e política: a seção Império do Conselho de Estado e a organização dos trabalhadores na cidade do Rio de Janeiro (1860-1882)”. In: MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014, p. 85-86.

efetivamente de 1842, após a antecipação da maioria de D. Pedro II, até o fim da monarquia, em 1889, como um corpo de conselheiros criado para apoiar o imperador e auxiliar sua ação governamental. O Conselho se esforçou para conciliar as antigas heranças coloniais e a influência da política e administração portuguesas às novas demandas trazidas pelo liberalismo²¹³. Em geral, as funções do Conselho incluíam a distribuição de títulos e honrarias, a concessão de privilégios e a representação nos conselhos e órgãos da administração central²¹⁴, mas a partir de 1860, o Conselho também se converteu em instância burocrática para a legalização das atividades de organização da sociedade civil.

As sociedades beneficentes e de socorros mútuos passaram a se encontrar a partir de 1860 sob um regime de rígido de controle do Estado. Todas as sociedades criadas, e mesmo as já existentes, deveriam levar seus estatutos e as atas onde estes foram discutidos ao conhecimento do Conselho de Estado, requerendo sua aprovação para a legalização de suas atividades. Caso seus estatutos não fossem aprovados, a lei determinava a imediata dissolução da sociedade.

Ao contrário do que se poderia esperar, o controle por parte do governo não inibiu a criação de novas associações de ajuda mútua. Ronaldo Pereira de Jesus realizou um detalhado estudo sobre o associativismo no Brasil do século XIX a partir dos registros do Conselho de Estado, entre o ano de 1860 (quando a Lei nº 1.083 entrou em vigor) e o último ano do Império, em 1889. Para Jesus, analisando o número de registros, parece razoável supor que a Lei de 1860 não só acabou por estimular a criação de novas sociedades beneficentes, como também incitou “à organização do mundo do trabalho, principalmente diante do aumento de quase 50% no número de associações fundadas na década de 1870”²¹⁵.

Ronaldo Pereira de Jesus e David Lacerda narraram o longo caminho percorrido pelos estatutos até sua aprovação ou rejeição. Primeiramente, as cópias dos estatutos e das atas em que estes foram decididos deveriam ser entregues à Secretaria de Estado dos Negócios da Fazenda, que, por meio do Ministério da Fazenda, os encaminhava ao Ministério do Império. Só depois eram levados à Seção do Conselho de Estado para receberem seu parecer²¹⁶, podendo os estatutos serem aprovados, reprovados ou ainda aprovados mediante algumas

213 MARTINS, Maria Fernanda Vieira. *A velha arte de governar – um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 25.

214 Ibid. p. 46.

215 JESUS, Ronaldo Pereira de. Associativismo no Brasil do Século XIX: repertório crítico dos registros de sociedades no Conselho de Estado (1860-1889). *Observatorio Iberoamericano del Desarrollo Local y la Economía Social*, vol. 1, 2007, p. 154-155.

alterações. Pude perceber que esse processo, desde o envio dos estatutos até a sua análise, normalmente estendia-se por alguns meses, durando, por exemplo, no caso da Associação Beneficente da Nação Conga catorze meses. Dentro dessa forma burocrática, a organização econômica ou social de qualquer segmento da sociedade ficava submetida ao Governo.

Aprovados os estatutos, a sociedade adquiria personalidade jurídica e recebia alguns benefícios, tais como a isenção do imposto de selo e o direito de receber 6% de juros, capitalizados no final de cada semestre, sobre os depósitos em caixas econômicas²¹⁷, além de ter “a faculdade de receber doações e legados”²¹⁸ de seus sócios. As sociedades ainda deveriam contratar os principais jornais da Corte para a divulgação de anúncios sobre sua fundação, objetivos e suas atividades, informando ainda o nome de seus associados e membros da diretoria²¹⁹, de forma a torná-la acessível a outros sócios, mas também visível às autoridades. Caso fosse descoberta a atuação de alguma associação na ilegalidade, essa ficaria sujeita a “multas de 100\$ até 1:000\$000”²²⁰ e os sócios que fossem responsáveis por sua organização, bem como aqueles que tivessem participado de suas deliberações ou fossem de sua diretoria, seriam responsabilizados por todos os atos praticados pela sociedade. Pode-se dizer que a Lei 1.083 confirmou o fortalecimento do papel do Governo Imperial na organização do mercado interno, mas ao mesmo tempo, contribuiu para que a organização dos trabalhadores fosse reconhecida pela esfera pública²²¹. Acredito que a exigência de formalização por si só já demonstra o alcance e a importância do fenômeno associativo à época entre os trabalhadores, que nem sempre ganha grande revelação na historiografia dos anos finais do Império.

216 JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. “Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial”. In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010, p. 129.

217 LUCA, Tânia Regina de. *O sonho do futuro assegurado*. São Paulo: Contexto, 1990, p. 13.

218 Art. 2, parágrafo 22. BRASIL. Lei n. 1.083, de 22 de agosto de 1860 [Lei dos Entraves].

219 LACERDA, David P. “Mutualismo, trabalho e política: a seção Império do Conselho de Estado e a organização dos trabalhadores na cidade do Rio de Janeiro (1860-1882)”, In: MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014, p. 85.

220 Art. 7. BRASIL. Lei n. 1.083, de 22 de agosto de 1860 [Lei dos Entraves].

221 LACERDA, David P. “Mutualismo, trabalho e política: a seção Império do Conselho de Estado e a organização dos trabalhadores na cidade do Rio de Janeiro (1860-1882)”, In: MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014, p. 85.

No século XIX, a prática da ajuda mútua se tornou comum em diversos setores da sociedade. As mutuais e associações beneficentes exerciam papel importante na segurança social, material e moral de artesãos, operários, libertos, industriais, comerciantes, entre outros setores que se aglutinaram em torno da proteção social²²². Os objetivos das instituições eram muito semelhantes aos das irmandades católicas, como garantir amparo financeiro em casos de doença e de idade avançada, custear os enterros e a compra de remédios, ajuda jurídica ou financeira em caso de prisão e, em algumas associações, construir bibliotecas, escolas e oficinas. Assim, as mutuais e associações beneficentes agiam no campo do assistencialismo social, onde a atuação do Estado ainda era inexistente.

Aos trabalhadores escravizados era vetada a participação em qualquer forma associativa que não as irmandades, mas, à parte desta proibição e do controle exercido pelo Conselho de Estado, algumas associações beneficentes organizadas pelo critério de etnia tentaram inseri-los em seus quadros. São os casos das associações pesquisadas neste trabalho.

A Sociedade Beneficente da Nação Conga é a primeira das associações analisadas aqui a submeter seus estatutos à consulta do Conselho de Estado, assinando a cópia enviada do documento em março de 1861 e recebendo o parecer dos conselheiros somente em maio do ano seguinte. Com sede na Rua do Hospício, número 322, na freguesia de Santana, próximo ao Campo de Santana, era presidida por Miguel Antônio Dias que, no entanto, não assina os estatutos, por não saber ler e escrever. O documento enviado ao Conselho de Estado é assinado por Domingos José Seixas Soito Maior, primeiro secretário da sociedade.

Nos primeiros artigos de seus estatutos, a sociedade afirma que “será composta de pessoas livres que pertençam à dita nação”, “ou mesmo os filhos e filhas das mesmas nascidos neste Império e que sejam de cor pretas”, tendo a finalidade de socorrê-los financeiramente em caso de enfermidades; “cuidar de suas solturas, quando o motivo de sua prisão não for por crime degradante”; e custear seus enterros para suas famílias. Sua intenção era compor-se de um “ilimitado número de sócios efetivos”, além de vinte sócios honorários²²³. A admissão de novos sócios deveria ser proposta em assembleia, informando sua idade, naturalidade e profissão, ficando sua participação sujeita a decisão do conselho da sociedade. Admitidos,

222 JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. “Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial”. In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010, p. 128.

223 Sociedade Beneficente da Nação Conga (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 46. [Ao transcrever os trechos dos estatutos, optei por atualizar a grafia para a melhor compreensão do leitor].

deveriam arcar com uma joia de entrada no valor de 10 mil réis (podendo esse valor ser parcelado em duas vezes) e com os pagamentos mensais de 2 mil réis.

O “número ilimitado de sócios” era expressão de praxe em quase todos os estatutos de sociedades beneficentes nacionais e fora inspirada nos estatutos das sociedades europeias, existentes desde o século XVIII. Para E. P. Thompson, o “número ilimitado de sócios” demonstrava a clara intenção dessas sociedades em propagar suas opiniões e estender sua organização em uma proporção cada vez maior. Para o historiador inglês, a expressão significava:

O término de qualquer noção de exclusividade, de política como reserva de uma elite hereditária ou de um grupo proprietário. (...) Abrir as portas à propaganda e à agitação, dessa forma “ilimitada”, implicava em uma nova noção de democracia, que confiava nos processos de auto-ativação e auto-organização da gente simples²²⁴.

Assim, a Sociedade Benéfica da Nação Conga tinha a pretensão de reunir homens e mulheres de descendência africana na Corte, a fim de auxiliá-los em sua organização e promover sua proteção. Notadamente, tratava-se de uma sociedade disposta a reunir libertos e seus descendentes em torno da ajuda mútua a partir de uma identificação étnica. Pode-se supor que, devido à exigência de que os membros da dita nação fossem “da cor preta”, mestiços não seriam aceitos como sócios.

O socorro jurídico negado em caso de prisão por “crime degradante”, embora sem que seja especificado que tipo de crime seria esse, demonstra a preocupação da sociedade em manter um padrão moral entre seus sócios, cabendo até mesmo a denúncia daqueles que apresentassem mau comportamento, como previsto nos estatutos. Ética, decência e moralidade eram exigências comuns e conceitos caros às sociedades beneficentes à época, já que, como dito anteriormente, a participação em entidades constituía uma forma de “distinção social” que diferenciava os membros dos demais trabalhadores.

Segundo o capítulo 5 dos estatutos, o sócio que “se entregar a prática de maus costumes”; que perturbar os outros sócios ou a harmonia da sociedade; ou extraviar de sua sede qualquer objeto, poderia ser suspenso por tempo indeterminado e perder o direito de gozar dos socorros da sociedade. A perda desse direito também ocorria em caso de atrasos superiores a três de mensalidades e aos sentenciados por crime degradante.

A família parece ter peso importante nessa forma associativa, sendo citada diversas vezes em variados estatutos. Na sociedade da Nação Conga, os familiares eram assistidos em caso de falecimento do(a) sócio(a) com o pagamento de uma pensão de 6 mil réis para as

²²⁴ THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I – A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 20.

filhas solteiras e os filhos até 12 anos de idade, “contanto que vivam debaixo do mesmo teto”, além da sociedade arcar com a realização de um enterro de “3º classe” ao falecido, embora, infelizmente, os estatutos não expliquem como deveria ocorrer o rito fúnebre. Os sócios em idade avançada ou com outra incapacidade para o trabalho também receberiam mensalmente a mesma pensão paga aos órfãos. O sócio que se encontrasse enfermo, deveria comunicar sua condição a sociedade, que enviaria sua “Comissão Hospitalar”, composta por três sócios eleitos em assembleia, até sua residência para comprovar a veracidade do caso. Assim que atestada a enfermidade, o sócio receberia a quantia de 12 mil réis, em duas parcelas iguais, para custear seu tratamento.

Como já discutido no primeiro capítulo, a Sociedade Beneficente da Nação Conga guardava estreitos laços com o catolicismo, dizendo-se protetora da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, santos tradicionalmente cultuados pelos trabalhadores escravizados. Sua assembleia anual ocorria no terceiro domingo do mês de outubro, também dia comemorativo de Nossa Senhora do Rosário, segundo o calendário litúrgico católico. Os sócios deveriam participar da missa solene e das festividades do dia, que seriam custeados pela sociedade. Essa proximidade entre o associativismo e o catolicismo é significativa visto que a primeira oportunidade dos trabalhadores escravizados se reunirem por suas afinidades étnicas, tanto no Brasil como em Portugal, ocorreu no seio das irmandades leigas. A segunda metade do século XIX é marcada tanto pelo enfraquecimento do poder de atração das irmandades católicas quanto pelo aparecimento de outras formas de reunião social, como as sociedades beneficentes e os clubes recreativos, por exemplo. A preocupação da sociedade da Nação Conga para com a dita irmandade e suas festividades demonstra que os laços construídos anteriormente ainda eram importantes para os sócios africanos e descendentes.

Meses depois, o Conselho de Estado daria seu parecer sobre a regulamentação do funcionamento da sociedade. Embora os conselheiros julgassem os fins da sociedade “inocentes”, o pedido de funcionamento foi indeferido, pois alguns artigos de seus estatutos estavam, segundo eles, em desacordo com a legislação vigente. José Antonio Pimenta Bueno, o Visconde de Sapucaí e o Marquês de Olinda foram os conselheiros que assinaram o parecer.

Ao que parece, houve divergências entre os conselheiros sobre a aprovação da sociedade. Pimenta Bueno e Sapucaí afirmaram que alguns pontos do estatuto estavam mal formulados, o que dificultaria sua compreensão e não os fazia “dignos de subir a presença do Governo Imperial”. Apontavam ainda que faltava a relação nominal dos sócios, assim como informações sobre suas profissões, naturalidades e domicílios, como era requerido pela Lei de

1860. Também acharam a expressão “crime degradante”, utilizada para apontar em que casos o sócio não seria assistido pela sociedade em sua prisão, muito vaga.

No entanto, o ponto que mais nos chama a atenção é o incômodo causado pelo artigo de nº 1 de seu estatuto, que tratava da composição da sociedade. Os dois conselheiros acusavam a Sociedade Benficiente da Nação Conga de tratar de forma preconceituosa os negros de outras nações africanas e os “que não fossem da cor preta” da mesma nação, promovendo um “predomínio de casta e de cor”. Assim, afirmaram os conselheiros:

A expressão da nação Conga é inconveniente, por quanto se os sócios, embora africanos, continuam a residir no Império, e aí obtiveram sua liberdade, não são mais membros e nem súditos da nação conga, e muito menos se nela já nasceram. Se ao menos dissessem – oriundos do sangue na nação conga –, não haveria todo o vago, e inconveniente daquela expressão, que é ou pode ser invocada em algumas relações legais. Acresce a circunstância de repelir-se os próprios oriundos deste sangue, que não fossem de cor preta²²⁵.

Uma vez residentes no Império Brasileiro, africanos e seus descendentes deveriam sentir-se, segundo os conselheiros, como brasileiros, renegando sua origem africana. Por isso, não seria necessária a criação de uma sociedade específica para assistir aos descendentes da nação conga, pois “se o sentimento real da sociedade é o da beneficência, ela deve alterar essas expressões e limitações porque a humanidade não se compõe só da cor preta, e com preterição de próprio sangue de origem”²²⁶.

Pimenta Bueno é ainda mais enfático, afirmando que os congas não compunham “uma nação de fato, como as europeias”, mas sim eram “hordas de bárbaros da África”. Vale lembrar novamente que o termo “nação”, no contexto do tráfico de cativos, designava o local de origem ou o porto de embarque do trabalhador escravizado na África, o que torna a comparação da Nação Conga com as nações europeias, aparentemente tomadas aqui em seu sentido moderno de Estado-nação, totalmente incompatível e inapropriada.

Sobre as distinções e restrições a outras etnias, Pimenta Bueno afirmava que a “política ensina antes a regra de não falar-se nisso”, ou seja, não se deveria reconhecer na formulação das políticas de governo, a existência de diferenciações de raça e cor. Ao analisar os estatutos da Sociedade Benficiente da Nação Conga, o historiador Sidney Chalhoub afirmou que a fala de Pimenta Bueno é uma das mais precoces expressões que encontrou do “tipo de ideologia racial que fincaria raízes no Brasil a partir do último quartel do século

225 [grifo original] Sociedade Benficiente da Nação Conga (1862). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 531/ Pacote 3/ Documento 46.

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

XIX”, e que resultaria na supressão política e cultural e, conseqüentemente, na marginalização de grupos específicos, como os descendentes de africanos, ao longo dos anos. Para Chalhoub, “a produção do silêncio sobre a questão racial parecia requisito essencial para forjar o ideal de nação ‘homogênea’”²²⁷ na visão do Conselho de Estado.

Já o Marquês de Olinda, que assina parecer separado dos demais, não via tantos problemas na estrutura e ortografia dos estatutos analisados. Olinda não cria que a cláusula que impedia a participação de sócios brancos e pardos devesse ser reprovada, pois, afirmava, existiam “irmandades de pretos e de mulatos”, sem que isso comprometesse a “máxima da beneficência”. Pensava que o indeferimento do pedido, sim, poderia causar rivalidades “de sangue e origem”. Olinda, no entanto, foi voto vencido.

Vale notar que no dia em que o pedido de funcionamento da Sociedade Beneficente da Nação Conga foi julgado como indeferido, os mesmos conselheiros aprovaram os estatutos da Sociedade Italiana de Beneficência²²⁸, mesmo com esta só aceitando italianos e descendentes entre seus membros. Os pedidos de funcionamento de sociedades beneficentes destinadas a auxiliar os trabalhadores imigrantes são bastante comuns na documentação do Conselho de Estado, e a grande maioria era aprovada sem qualquer questionamento ao fato de eventualmente proibirem nacionais entre os sócios. Parece-me, assim, que o inconveniente não era causado pelo fato da “segregação” de outras etnias e nacionalidades na composição sociedade da Nação Conga, mas sim por se tratar da reunião de trabalhadores negros em torno de seus próprios interesses e proteção social.

3.2 – Sociedades dos homens de cor: a formação de uma “classe separada” e a circulação de saberes

Anos mais tarde, em 1874, duas novas sociedades formadas por trabalhadores negros submeteram seus estatutos ao Conselho de Estado, sendo agora analisados pelo Visconde de Souza Franco, pelo Visconde de Sapucaí e pelo Visconde de Bom Retiro. Nos dois casos, o parecer dos conselheiros não foi diferente daquele dado a Sociedade Beneficente da Nação Conga. A Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor e a Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência” tiveram seus pedidos analisados e estatutos consultados no mesmo dia, em 24 de setembro de 1874, data em que são assinados

227 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Cia das Letras, 2013, p. 254.

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

os pareceres. No entanto, os indeferimentos dos pedidos são datados de 16 de janeiro de 1875, o que assinala a possibilidade de que no período de tempo transcorrido entre a consulta e a produção dos pareceres assinados pelos conselheiros, em setembro, e a decisão final sobre a aprovação das duas sociedades, em janeiro, tenha havido novas discussões sobre os casos.

A Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência” aceitava como sócios maiores de 18 anos, saudáveis, de bom comportamento, empregados “em qualquer meio de vida honesto” e que fossem oriundos do Congo ou de qualquer outra nação africana. Segundo seu estatuto, a sociedade havia sido fundada em 18 de fevereiro de 1872 e tinha como presidente Modesto José Bento da Cruz. Modesto, assim como o vice-presidente e o tesoureiro, não sabia escrever, e por isso, o documento endereçado ao Conselho de Estado foi assinado pelo primeiro-secretário Bernardo de Souza Pernambuco²²⁹. No pedido enviado ao Conselho não consta o endereço de sua sede, mas vários membros declaram moradia na freguesia de Santana, na Rua do Conde d’Eu e imediações²³⁰, onde possivelmente também eram realizadas as atividades da sociedade.

É claro que a semelhança dos nomes da Sociedade Beneficente da Nação Conga, de 1861, e da Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência”, de 1874, em um primeiro momento nos levam a supor que a última se tratasse de uma recriação, no entanto, não podemos afirmar esse fato com certeza. Baseado nas semelhanças entre seus estatutos, Ricardo Salles afirma que sim²³¹, o que Sidney Chalhoub, no entanto, discorda. Além de não haver consciência de nomes nas assinaturas dos membros do corpo administrativo das sociedades (o que facilmente poderia ter acontecido como forma de mascarar o novo pedido de regularização da sociedade), para Chalhoub a semelhança nos estatutos nada diz quanto a possibilidade de se tratar de uma recriação. As sociedades beneficentes, de maneira geral, tinham estatutos bastante parecidos, talvez até mesmo devido às exigências burocráticas das normas expostas nos decretos do Governo Imperial sobre a formação de sociedades anônimas. As semelhanças encontradas nos estatutos das sociedades escritos em 1861 e de 1874 podem indicar, quando muito, trocas de informação e experiência entre elas²³². Acredito que as semelhanças ainda podem ser explicadas ao levarmos em conta

229 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 242.

230 Ibid. p. 242.

231 SALLES, Ricardo. “Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)”. Rio de Janeiro: Revista das Índias, vol. LXXI, número 265, 2011, p. 273.

232 SALLES, Ricardo. “Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)”. Rio de Janeiro: Revista das Índias, vol. LXXI, número 265, 2011, p. 251.

que ambas as sociedades reuniam trabalhadores com a mesma origem étnica. Além disso, os endereços das sedes das duas sociedades eram diferentes, e a “Amiga da Consciência” dizia realizar sua assembleia anual no mês de fevereiro, o de sua fundação, enquanto a sociedade analisada em 1862 realizava essa reunião no mês de outubro, no dia dedicado a Nossa Senhora do Rosário e de seu aniversário de fundação.

Embora ainda possamos ficar divididos entre a possibilidade ou não de recriação, creio que é interessante notar a alteração nos pré-requisitos à filiação de novos sócios pela “Amiga da Consciência” quando a comparamos com a sociedade anterior. A Sociedade Beneficente da Nação Conga aceitava como membros somente homens e mulheres negros da nação conga e seus descendentes, o que foi apontado pelos conselheiros como um dos motivos para que seu pedido de funcionamento fosse indeferido, pois a acusavam de promover um “predomínio de casta e de cor”, preterindo os negros de outras nações africanas e mesmo os descendentes da nação conga “que não fossem da cor preta”. Tratando-se ou não de uma recriação, o fato é que o caso possivelmente chegou à consideração dos responsáveis pela Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência”, pois essa declarava em seu artigo sobre a filiação de novos sócios que aceitava candidatos que pertencessem à “nação conga ou a qualquer outra, porém africana”. Essa adaptação às exigências feitas anos antes pelos conselheiros, poderia confirmar a hipótese de trocas de experiências entre os trabalhadores membros das sociedades beneficentes negras.

Segundo seus estatutos, a finalidade da sociedade “Amiga da Consciência” era socorrer os sócios em caso de doenças ou falta de recursos financeiros com o pagamento de uma pensão de 10 mil réis, além de lhes garantir um “enterro decente” no valor de até 35 mil réis. Para ter acesso a esses benefícios, os sócios não poderiam estar em atraso superior a três meses. Sua joia de entrada era no valor de 5 mil réis e sua mensalidade, de 1 mil réis. Todos os seus sócios podiam participar das assembleias, no entanto, somente podiam votar e ser votado os que soubessem ler e escrever. Nessa exigência vemos indícios de uma hierarquização no interior das sociedades, com restrições ao exercício democrático de determinados membros, pois dificilmente um sócio escravizado ou mesmo recém-liberto, conseguiria atender a ela.

Além das atribuições comuns há todas mutuais, ela declarava em seus estatutos que também pretendia usar as finanças da associação para “apoiar de todas as formas a causa da Abolição”²³³. Declarar-se contra a escravidão e lutar de forma legal pela Abolição não era

²³³ Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência” (1874). Acervo Arquivo Nacional/ CODES/ 1R/ Caixa 552/ Pacote 2/ Documento 45.

proibido pelo Governo, afinal, como vimos, outras associações de trabalhadores livres já faziam o mesmo²³⁴, mas, mais uma vez, o Conselho vetou o pedido de funcionamento para uma associação negra.

Os conselheiros afirmavam que os estatutos da “Amiga da Consciência” não deixavam claro se entre os sócios africanos e descendentes seriam permitidos também cativos: “Intitulando-se da nação Conga admite sócios de outras nações africanas e sem declarar que livres, pode julgar-se com direito de admitir escravos, o que não é permitido pelas Leis”²³⁵. Mesmo com a alteração que permitia que outras nações africanas fizessem parte da sociedade, como sugerido pelo Conselho de Estado no parecer de 1862, a filiação de novos sócios ainda era um ponto de embate. Agora os conselheiros apontavam o que seria na visão deles uma incongruência em se intitular como sendo da nação conga aceitando a presença de outras nações africanas. Não parecia ter caminho legal possível à existência de sociedades de trabalhadores negros dentro dos parâmetros do Conselho de Estado.

A instrução dos membros da sociedade também foi levada em conta pelo Conselho em seu parecer. Por não saberem ler, o presidente e o tesoureiro, segundo os conselheiros, não estavam aptos para ocupar cargos de tal responsabilidade. Jesus e Lacerda apontam que saber ler e escrever era, na ótica dos conselheiros, condição fundamental ao exercício da cidadania²³⁶. Chalhoub afirma que esse tipo de exigência se intensificaria ao longo da década de 1870 e culminaria na reforma eleitoral de 1881, de base extremamente excludente. Paradoxalmente, aponta que “a instrução de escravos, descendentes e da gente pobre em geral seria inexistente ao longo e posteriormente às décadas de 1870 e 1880²³⁷”.

A terceira associação analisada é a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor, que assina seus estatutos em 23 de outubro de 1873, em sua sede, na Rua da Ladeira do Senado, número 6, na freguesia de Paula Mattos. Seus fundadores Procópio de

234 MATTOS, Marcelo Badaró. “Recuando no tempo e avançando na análise: novas questões para os estudos sobre a formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: GODMACHER, Marcela; MATTOS, Marcelo Badaró; TERRA, Paulo Cruz (Org.). *Faces do trabalho: escravizados e livres*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2004, p. 15.

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

236 JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. “Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial”. In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010, p. 134.

237 CHALHOUB, Sidney. “Solidariedade e liberdade: sociedade beneficentes de negros e negras no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX”. In: GOMES, Flavio dos Santos; CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Quase cidadãos – histórias e antropologias do pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Saraiva, 2007, 231-232.

Jesus, Francisco de Jesus, Eduardo Antônio Pinto, Candido Pedroso, Joaquim Affonso Vianna, Joaquim Leite Bastos, Basílio Amancio e Antônio Galdino diziam-se “homens de cor livres”. Para associar-se era necessário o pagamento de uma joia inicial, ser maior de 14 anos, ser aprovado pelos outros sócios, ter “bom procedimento” e “ser livre, liberto ou mesmo sujeito de cor preta” de ambos os sexos²³⁸. A palavra “sujeito” parece ter sido a escolhida para substituir os termos “escravo”, “escravizado” ou “cativo”, como veremos adiante, talvez com a intenção de que não ficasse demasiado explícito para a análise dos conselheiros de Estado a intenção de admiti-los em seu quadro de sócios.

É interessante notar a proximidade física entre a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor e a “Amiga da Consciência”, que tinha sede na Rua Conde d’Eu, paralela à Ladeira do Senado. As duas sociedades eram situadas nos arredores do Campo de Santana, que fora palco de inúmeras festas populares e religiosas durante o período imperial, e era conhecida localidade de sociabilidade dos trabalhadores no Rio de Janeiro. Nos primeiros anos da República, a localidade também contaria com a presença de algumas associações de classe operária, clubes e associações recreativas, e também de botequins e casas de meretrício²³⁹, indícios da herança de sociabilidade cultivada nas décadas anteriores.

A mensalidade da associação era no valor de 1 mil réis e seu objetivo era “promover tudo que estiver a seu alcance em favor de seus membros”, o que demonstra que a preocupação das sociedades negras iam além da superação de problemas relacionados ao mundo do trabalho. No caso de falecimento do sócio, sua família era assistida pela sociedade com o pagamento de uma pensão de 8 mil réis, “enquanto a pensionista se conservar em estado de honestidade”, o que leva a supor que as viúvas que se tornassem prostitutas ou tivessem outro tipo de conduta reprovável pela sociedade seriam excluídas do benefício²⁴⁰.

Nas três associações analisadas, os direitos dos sócios muito se assemelhavam, tratando geralmente do pagamento de pensões aos membros em caso de doença ou outras razões para o afastamento do trabalho; ou às famílias em caso de falecimento; ajuda financeira para custear o funeral; auxílio para a soltura em caso de prisão; etc. Mas nessa sociedade os sócios “sujeitos” ainda gozariam de mais uma vantagem:

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

239 Essas aproximações puderam ser feitas a partir da análise dos mapas da cidade do Rio de Janeiro dos anos de 1878 e 1905, disponibilizados pelo projeto temático “Santana e Bexiga. Cotidiano e cultura de trabalhadores urbanos em São Paulo e Rio de Janeiro entre 1870 e 1930”, do Centro de Pesquisas em História Social da Cultura - CECULT, da Universidade Estadual de Campinas.

240 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 245.

Os sócios sujeitos ganharão da vantagem de entrar no sorteio anual para a libertação, e uma vez libertos poderão exercer todos os cargos da sociedade para os quais, em presente naquela condição, não poderão ser nomeados eleitos²⁴¹.

Segundo os estatutos, anualmente um homem e uma mulher membros da sociedade e que fossem escravizados receberiam sua alforria, custeada por uma “caixa especial” da sociedade. A tentativa das associações de abrangerem sua atuação também aos trabalhadores escravizados, notadamente, não se tratava de desconhecimento das leis, mas sim de uma tentativa deliberada de descumpri-las, talvez contando com o descuido na análise dos conselheiros. Pude perceber também que, mesmo em uma sociedade organizada segundo critérios étnico-raciais, os trabalhadores escravizados não gozavam dos mesmos direitos de participação democrática que os demais sócios livres, embora todos pagassem a mesma mensalidade e tivessem acesso aos mesmos socorros, segundo os estatutos.

O sorteio das alforrias ocorreria na assembleia de aniversário da fundação da sociedade, quando também seria erguido um altar em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, santa protetora das atividades da sociedade. Para Sidney Chalhoub, a disposição da sociedade em promover a compra da liberdade de seus membros escravizados sugere seu conhecimento dos dispositivos da nova legislação escravista e a capacidade de se articular para explorar as vias institucionais existentes para a obtenção de alforrias²⁴², caminhos abertos em 1871 pela Lei do Ventre Livre. Os estatutos ainda previam a existência de um procurador, cuja função seria auxiliar os sócios no andamento de qualquer processo judicial de seu interesse. O auxílio de um homem livre, em pleno gozo de seus direitos, era fundamental aos sócios escravizados que lutavam por sua liberdade por meio de ações cíveis, uma vez que os últimos não tinham personalidade civil. Para Chalhoub, a figura do procurador também certamente ajudaria os trabalhadores negros “nas agruras habituais de uma população sempre objeto da teoria da suspeição generalizada – os negros eram alvos preferenciais das ditas ‘classes perigosas’ –, que orientava a atuação do aparato policial”²⁴³.

A tentativa de inserir escravizados nessa sociedade, no entanto, não passou despercebida aos conselheiros. Segundo seu parecer, a Sociedade Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor não queria apenas auxiliar os trabalhadores negros, mas sim criar uma

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

242 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 246.

243 Ibid. p. 246.

“classe separada”, o que poderia resultar em “antagonismo social e político” entre negros e brancos. Afirmavam que

Os homens de cor livres são no Império cidadãos que não formam classe separada, e quando escravos não tem direito a associar-se. A Sociedade especial é pois dispensável e pode trazer os inconvenientes da criação dos antagonismos social e político: dispensável, porque os homens de cor devem ter e de fato tem admissão nas Associações Nacionais como é seu direito e muito convém a harmonia e boas relações entre os brasileiros. Pelo que respeito aos escravos admitidos sob o título especioso de homens sujeitos: o Governo o não pode aprovar vista das Leis em vigor. A tentativa de criação de Associações especiais que nada aconselha aparece pela primeira vez nesta e na criação da Sociedade Beneficente de Nação Conga Amiga da Consciência sobre a qual a Secção consulta também hoje com seu parecer²⁴⁴.

Ou seja, na visão dos conselheiros, os negros livres tinham o mesmo direito que os brancos de participar de associações, no entanto, não podiam formar uma sociedade exclusiva para atender suas demandas. Encontramos novamente a referência à criação de uma “classe separada” pelos trabalhadores negros, o que afetaria a “harmonia” entre os brasileiros. Como no parecer dos conselheiros à Sociedade Beneficente da Nação Conga, em 1862, segue a orientação de que as diferenças entre negros e brancos não existiam – ou, ao menos, não deveriam nunca ser admitidas e sequer mencionadas. A acusação de “exclusão” de outros grupos sociais e raciais feita pelo Conselho de Estado, que minou os planos das sociedades beneficentes negras, não foi feita às outras tantas associações que tiveram seus pedidos de funcionamento aprovados, mesmo só permitindo italianos, alemães, franceses, etc. e seus descendentes.

Apontavam os conselheiros que essas seriam as primeiras organizações desse tipo organizadas e compostas unicamente por trabalhadores negros e que, por esses motivos, sua aprovação não seria aconselhável, parecendo se esquecerem da Sociedade Beneficente da Nação Conga, que tentou conseguir seu registro anos antes. Chalhoub duvida que realmente os conselheiros demonstrassem esquecimento ou desconhecimento do pedido indeferido em 1862 – o próprio Marquês de Sapucaí esteve presente nas duas discussões e assinou os pareceres. O fato dos conselheiros afirmarem que pela primeira vez sociedades negras solicitavam sua aprovação consistiria, para o historiador, em uma tentativa de evidenciar ou exagerar os perigos inerentes à organização de sociedades exclusivamente negras²⁴⁵, ainda mais no período imediatamente posterior às acirradas discussões em torno do *Ventre Livre*.

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

245 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 249.

Por fim, o pedido de legalização das sociedades negras levantou as suspeitas dos conselheiros. Chamavam a atenção para possibilidade das associações, na verdade, servirem de fachada para um golpe planejado por seu corpo administrativo “para viverem às custas dos incautos que se deixam enganar²⁴⁶”. A recomendação ao Imperador, a quem cabia dar a palavra final às decisões do Conselho, era de que os casos das duas sociedades analisadas no dia em 16 de janeiro de 1875 fossem levados à polícia para investigação.

Também no ano de 1874, os conselheiros se deparam com o pedido de funcionamento da Sociedade Beneficente dos Artistas de São Cristovão. Fundada em 1870, restringia a participação de “indivíduos da cor preta” e “libertos de qualquer cor”, exigindo também que o candidato a sócio fosse “livre”, “bem morigerado”, de bons costumes e não tivesse envolvido em processo criminal²⁴⁷. A recusa de algumas sociedades em admitir cidadãos de cor entre seus membros pode estar associada, segundo David Lacerda com uma lógica de valorização do trabalho manual e a afirmação de sua diferenciação com relação ao trabalho escravizado:

A rejeição ao escravo era uma das formas encontradas por artífices e operários reunidos em mutuais para valorizar o trabalho manual qualificado, criando uma imagem positiva do trabalhador e de sua associação – que contribuía para construir uma visibilidade pública que gozasse de certa legitimidade social²⁴⁸.

Essa restrição aos candidatos a sócios, curiosamente, não causou qualquer rejeição por parte do Visconde de Souza Franco, do Marquês de São Vicente e do Visconde de Bom Retiro, como ocorrera nos pedidos de funcionamento das sociedades beneficentes negras. Em seus pareceres, não houve nenhuma menção a esta exclusão de cor. Somente anos depois, quando essas disposições aparecem novamente na reforma de seus estatutos em 1878, é que surtem impacto na análise dos conselheiros Visconde Bom Retiro, José Caetano de Andrade Pinto e Martin Francisco Ribeiro de Andrada, que se manifestaram contra a exclusão de negros e libertos nos quadros da sociedade²⁴⁹.

Pude verificar nessa pesquisa, que a grande maioria dos pedidos das sociedades beneficentes era aprovada pelos conselheiros. Em maio de 1862, por exemplo, quando o pedido da Sociedade Beneficente da Nação Conga foi rejeitado, nove sociedades conseguiram

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

247 LACERDA, David P. “Mutualismo, trabalho e política: a seção Império do Conselho de Estado e a organização dos trabalhadores na cidade do Rio de Janeiro (1860-1882)”. In: MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014, p. 100.

248 Ibid. p. 98-99.

249 Ibid. p. 100-101.

sua aprovação, enquanto apenas mais uma (a Sociedade Mutualista do Comércio)²⁵⁰ também teve seu pedido indeferido. Em setembro de 1874, o quadro se repete. Das 28 sociedades analisadas pelo Conselho de Estado, apenas oito, incluindo aqui a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor e a Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência”, não tiveram seus pedidos de funcionamento aprovados²⁵¹.

É certo que se pode perceber através dos pareceres o grande desconforto dos conselheiros diante dos pedidos de autorização enviados pelas sociedades beneficentes negras. O argumento de que os trabalhadores negros tentavam constituir uma “classe separada” aparece em mais de uma ocasião e em momentos históricos diferentes. A conjuntura política vivida por homens e mulheres negros livres e pelos que ainda se encontravam escravizados eram distintas em 1861 e 1874, quando são assinados os estatutos.

No início da década de 1860, os efeitos da lei que determinou o fim do tráfico se faziam sentir na diminuição do número dos trabalhadores escravizados nas cidades e na quebra da cumplicidade de boa parte da população livre com a escravidão. Seja pelo aumento do valor monetário do trabalhador cativo, que diminuía a vulgarização de sua compra, seja pela situação de irregularidade dos africanos chegados após 1830 que abalava a justificativa do direito de propriedade que, na lógica do liberalismo brasileiro, dava legitimidade à escravidão, essa passou a ser cada vez mais questionada. Ao mesmo tempo, assistíamos a popularização das sociedades beneficentes no país, trazendo novas formas de organização e proteção aos trabalhadores, e o aumento do número de trabalhadores libertos e *de ganho* nos setores de serviços.

Em 1874, quando novamente sociedades beneficentes negras enviaram seus estatutos ao Conselho de Estado, havia apenas poucos anos que as expectativas de liberdade dos trabalhadores escravizados tinham sido ampliadas pela Lei do Ventre Livre. A lei fazia parte do projeto já há muito discutido de abolição gradual da escravidão no país e, pela primeira vez, reconhecia direitos aos cativos. Como vimos, o direito à formação de pecúlio pelo trabalhador escravizado, concedido pela Lei de 1871, pode ter incentivado seu ingresso em sociedades beneficentes, uma vez que podia agora legalmente guardar quantias de dinheiro e arcar com as mensalidades dessas organizações. Eulalia Maria Lahmeyer Lobo atesta que em 1871, um *escravo de ganho* poderia ganhar em média 25 mil réis por mês trabalhando em

250 Dados referentes ao Acervo do Arquivo Nacional/CODES/1R/Caixa 531/Pacote 3.

251 Dados referentes ao Acervo do Arquivo Nacional/CODES/1R/Caixa 552/Pacote 2.

uma fábrica, e em 1874, 20 mil réis²⁵². Se fosse especializado, como pedreiro ou carpinteiro, por exemplo, poderia receber ainda mais por seus serviços. Embora mais da metade desse soldo ficasse com o senhor (segundo a historiadora, em torno de 53%)²⁵³, ainda assim poderia arcar com as despesas mensais das sociedades beneficentes de 1 ou 2 mil réis. Não só isso, a possibilidade de compra da alforria pelo trabalhador escravizado, mesmo a revelia do senhor, também pode ter incentivado sua participação nas sociedades, que como vimos, aumentaram expressivamente seu número na década de 1870. Mesmo que tivesse a quantia necessária para comprar diretamente sua alforria, o cativo precisava da ajuda de uma pessoa livre que pudesse representá-lo juridicamente em sua busca pela liberdade, e, certamente, esse encontro era facilitado pelo pertencimento à rede de relações construída por essas sociedades.

Se antes as sociedades beneficentes apareceram como uma nova alternativa de interação e proteção social diante do enfraquecimento das irmandades católicas; após 1871, elas expandiram seu leque de atuação, tornando-se um meio facilitador do processo de conquista da liberdade. Mas se a abolição gradual era um projeto do Governo Imperial – embora com prazo ainda não datado – e outras associações mutuais há anos já utilizavam seus caixas para comprar a alforria de companheiros de trabalho escravizados, por que os pedidos de funcionamento das sociedades beneficentes negras vistas aqui foram rejeitados pelo Conselho de Estado? Por que a organização dos trabalhadores negros causava tanta apreensão e desconfiança nos conselheiros?

Para Sidney Chalhoub, a Lei de 1871 fora pensada para proporcionar a busca individual dos escravizados pela liberdade, e não sua organização coletiva. Sendo assim, no entendimento dos conselheiros, a emergência de trabalhadores negros “como sujeitos coletivos era algo que deveria ser combatido²⁵⁴”. A organização dos trabalhadores negros pouco tempo depois da Lei do Ventre Livre demonstrava o entendimento desse grupo dos caminhos abertos pela nova legislação e também grande capacidade de articulação para testar esses novos dispositivos através de uma forma de organização popular entre diversos tipos de trabalhadores à época²⁵⁵.

252 LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer. “Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1870 – resultados preliminares”. In: *Revista Brasileira de Economia*: Rio de Janeiro, out./dez., 1971, p. 252-253.

253 Ibid. p. 255.

254 CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 254.

255 Ibid. p. 249.

3.3 – O Conselho de Estado e os limites raciais da cidadania

Ao frustrar as tentativas de legalização das sociedades beneficentes negras nos anos de 1862 e 1875, acredito que o Conselho de Estado tenha funcionado como instrumento legal de impedimento ao acesso de trabalhadores negros às formas associativas vivenciadas pelos demais trabalhadores à época. Alegando os mais diversos motivos, como descumprimento das leis, apontando a possibilidade de participação de trabalhadores escravizados, ou mesmo esdrúxulas acusações de racismo inverso, os conselheiros se constituíram em hábeis construtores de uma barreira racial ao exercício da cidadania e à livre associação de homens e mulheres negros.

Buscando entender a opinião dos conselheiros de Estado quanto à legalização das sociedades beneficentes negras, creio de sejam de grande valia os apontamentos deixados por Joaquim Nabuco sobre as discussões em torno da emancipação dos trabalhadores escravizados e da elaboração da Lei do Ventre Livre, em 1871, e o completo estudo realizado por Maria Fernanda Martins sobre a atuação do Conselho de Estado. Como vimos, as discussões sobre a liberdade dos nascituros iniciou-se por iniciativa do imperador e a partir dos projetos de Antonio Pimenta Bueno, então Marquês de São Vicente, apresentados ao Conselho de Estado em 1865 e discutidos nos anos seguintes sob a liderança de Nabuco de Araújo.

Dentre os conselheiros figuravam profissões variadas: negociantes, fazendeiros, militares, magistrados, etc., muitos também ocupando cargos públicos como ministros, deputados e senadores. A semelhança entre eles era encontrada no fato de, em sua maioria, pertencerem às antigas famílias que controlavam a política, os cargos administrativos e as atividades econômicas no país. A nomeação para o Conselho “levava em conta o poder e a influência política, social e econômica desses atores, denunciada por suas próprias origens, trajetórias pessoais e por suas relações sociais e políticas²⁵⁶”.

Membros do Conselho de Estado e representantes da Seção Negócios do Império, encarregada de emitir às autorizações para as sociedades, Antonio Pimenta Bueno, Visconde de Sapucaí e Marquês de Olinda, conservadores, foram os primeiros conselheiros que se deparam com a tentativa de organização legal de trabalhadores negros, no pedido da Sociedade Beneficente da Nação Conga, analisado em 1862. Anos mais tarde, em 1874, os conciliadores Visconde de Souza Franco e Visconde de Bom Retiro e, novamente, o Visconde de Sapucaí analisaram os pedidos de funcionamento da Sociedade de Beneficência da Nação

256 MARTINS, Maria Fernanda Vieira. *A velha arte de governar – um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 100-101.

Conga “Amiga da Consciência” e da Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor.

No período de tempo decorrido entre esses pedidos de funcionamento das sociedades negras e as análises dos conselheiros, as discussões sobre a “questão do elemento servil” movimentavam o Conselho de Estado e dividiam seus membros. Olinda, presidente do Conselho à época, “por sua velhice refratária a inovações²⁵⁷” era um franco opositor ao projeto de liberdade a partir do ventre cativo. Segundo Joaquim Nabuco, os projetos de São Vicente só passaram à discussão pelo Conselho após a substituição do gabinete de Olinda pelo de Zacarias de Góis. Em 1867, quando de fato começaram a discussão do tema, o Visconde de Sousa Franco se posicionou ao lado de São Vicente pelo início das reformas no sistema escravista necessárias à abolição gradual. Sapucaí e Bom Retiro não participaram das primeiras discussões, mas Nabuco cria que, por seus posicionamentos políticos, Sapucaí “deve ter contado entre os da máquina, Bom Retiro entre os do freio²⁵⁸”. Entre os demais conselheiros, Itaboraí, Eusébio de Queirós, Abaeté e Paranhos se mostram indecisos às reformas; enquanto Muritiba foi contrário; e Jequitinhonha, Salles Torres-Homem e Nabuco de Araújo figuravam entre os “emancipadores”. De modo geral, em sua maioria os conselheiros quiseram adiar a reforma indefinidamente, mas aceitaram-na, porém, pela “força das coisas, pela pressão do governo, para quando não oferecesse perigo à apresentação, isto é, para uma data que ninguém poderia fixar²⁵⁹”. Independente dos planos dos conselheiros, as discussões seriam adiadas em razão da crise econômica e política advinda da Guerra do Paraguai e retomadas em 1870, sob a liderança de Nabuco de Araújo, encarregado pelo Imperador de analisar junto ao Conselho os projetos de São Vicente.

Somente em 1871, os projetos defendidos pelo Marquês de São Vicente foram compilados em um único projeto e se tornaram a chamada Lei do Ventre Livre, aprovada pelo Gabinete Rio Branco, em 28 de setembro daquele ano. Em resumo, a lei determinava a liberdade jurídica a partir do ventre de todos os filhos e filhas de mulheres cativas; o direito ao pecúlio (fosse ele formado por trabalho remunerado, doação ou herança) e o direito a compra da alforria a partir dele; a lei ainda previa a criação do Fundo de Emancipação, administrado

257 NABUCO, Joaquim. *Um estadista do império: Nabuco de Araújo – sua vida, suas opiniões, sua época* (Vol. 3). Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899, p. 41.

258 NABUCO, Joaquim. *Um estadista do império: Nabuco de Araújo – sua vida, suas opiniões, sua época* (Vol. 3). Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899, p. 42-43.

259 Ibid. p. 42-43.

pelo governo e com o objetivo de sortear anualmente uma cota de alforrias para cada província do Império.

Em um primeiro momento, pode nos chamar a atenção o fato de alguns conselheiros mostrarem uma posição que pode parecer contraditória em relação à proibição de sociedades beneficentes negras e às discussões sobre a emancipação gradual e aos direitos dos trabalhadores escravizados. Por exemplo, o Marquês de Olinda, em seu parecer, não viu motivos para indeferir o pedido de atuação da Sociedade Benficiente da Nação Conga, mas mostrou-se terminantemente contrário a elaboração de leis para a abolição gradual. Já Sapucaí se mostrou favorável à emancipação gradual, mas não à organização dos trabalhadores negros, tanto em seu parecer de 1862 como no de 1875.

Devemos ter em mente que, além da discussão sobre a emancipação gradual, outra questão agitava o Conselho de Estado durante as discussões que culminaram na elaboração da Lei de 1871: seriam os filhos de mulheres escravizadas, a partir da data da lei, considerados libertos ou ingênuos? A diferenciação era fundamental, pois somente aqueles que nunca tivessem sido considerados escravizados – nem mesmo no ventre – poderiam gozar plenamente de seus direitos políticos. Libertos, mesmos aqueles que por ventura conseguissem alcançar privilegiada posição social, ainda teriam seus direitos políticos limitados. O próprio autor dos projetos iniciais, São Vicente, afirmava que poderia ser “perigoso declara-los ingênuos”, e que uma vez considerados libertos poderia o Estado negá-los os “direitos políticos para que não estavam preparados²⁶⁰”. Além do mais, considerar os nascituros ingênuos esbarraria na questão da indenização aos senhores. O respeito à propriedade privada, no caso o trabalhador escravizado, era um dos pontos altos – e dito como intocável – do liberalismo defendido no Brasil. O Visconde de Bom Retiro, que se mostrou nas discussões de 1871 “um forte paladino da propriedade escrava²⁶¹”, segundo Joaquim Nabuco, argumentava que até poderia aceitar a libertação a partir do ventre, mas somente se houvesse indenização aos senhores. Esse foi o argumento que triunfou na Lei do Ventre Livre.

A situação de indefinição sobre o alcance dos direitos dos libertos pode ter sido especialmente importante aos conselheiros envolvidos na análise dos pedidos de autorização das sociedades negras. Maria Fernanda Martins afirma que, embora tivessem profissões variadas, grande parte dos conselheiros tinha formação acadêmica em Direito, ainda que

260 NABUCO, Joaquim. *Um estadista do império: Nabuco de Araújo – sua vida, suas opiniões, sua época* (Vol. 3). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 60.

261 Ibid. p. 76.

muitos só tenham advogado no início da carreira. Todos os cinco conselheiros que analisaram esses pedidos eram magistrados.

Para Martins, podemos ver o Conselho como uma instância de relacionamento entre o Estado e as elites econômicas e intelectuais do Império. Seu estudo nos permite ver como o órgão ao mesmo tempo traduziu o pensamento do governo e se adequou aos interesses dos grupos dominantes em seus projetos e propostas para o país²⁶². Segundo Martins, está claro que o Conselho de Estado atuou em uma perspectiva de manutenção da hierarquia social e da ordem estabelecida²⁶³, embora tenha se esforçado em conciliar uma já antiga concepção de política e administração, heranças portuguesas, às novas demandas do liberalismo na política brasileira. Não por acaso, afirma que o lema do Conselho de Estado seria “mudar para conservar”, demonstrando uma tentativa permanente de negociação e de defesa de interesses específicos²⁶⁴.

Embora o liberalismo no Brasil tenha aberto caminho para a reivindicação de direitos civis mais amplos a partir da Constituição de 1824 e ao longo de todo século XIX, como vimos, os trabalhadores negros foram rechaçados de boa parte dessas conquistas. A nova nação brasileira que pretendia ser construída após a separação política de Portugal pretendia dar continuidade às antigas hierarquia e ordem sociais vigentes, relutando em reservar novos espaços para os súditos de cor do Império.

Salvo raras exceções, os conselheiros provinham de grandes famílias proprietárias de terras, que também controlavam cargos políticos e administrativos. Embora especialmente a partir da década de 1860 suas rendas indicassem uma configuração muito mais voltada para as atividades urbanas do que para as rurais, certamente muitos haviam herdado terras, “usufruindo do lucro do café nas fazendas e escravarias que haviam em número relevante²⁶⁵”. Segundo Martins, com base nas informações disponíveis, se pode atestar que os conselheiros não mais acreditavam na sobrevivência ou continuidade do modelo escravista, preferindo as aplicações de renda ou a aquisição de títulos do governo, ações e apólices de empresas

262 MARTINS. Maria Fernanda Vieira. *A velha arte de governar – um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 26.

263 MARTINS. Maria Fernanda Vieira. *A velha arte de governar – um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 47.

264 Ibid. p. 25-26.

265 MARTINS. Maria Fernanda Vieira. *A velha arte de governar – um estudo sobre política e elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007, p. 136.

comerciais a apostar na grande lavoura²⁶⁶. Mesmo assim, suas famílias e principais bases de apoio ainda poderiam estar ligadas às atividades mais tradicionais, certamente temerosas com o futuro dos investimentos rurais e da mão de obra disponível.

A Sociedade Beneficente da Nação Conga, a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor e a Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência” claramente se tratavam de sociedades erguidas através do critério étnico racial e fundadas por ex-escravizados. Ainda que alguns conselheiros se mostrassem abertos – ou simplesmente convencidos por força das circunstâncias – ao fim gradual da exploração da mão de obra escravizada, assistiam com evidente preocupação a organização dos trabalhadores negros, que não achavam dignos dos mesmos direitos de associação que os demais trabalhadores livres, como os imigrantes europeus, por exemplo.

Mais do que isso, fica evidente que, para além dos interesses materiais inerentes à organização (auxílio financeiro, pensões, ajuda jurídica, etc.), havia também valores culturais que moldavam a formação das identidades sociais desse grupo. “Sabemos que ‘negro’ e ‘preto’ constituíam designações cujos significados ultrapassavam a definição da tonalidade da pele, assinalando antes a condição de cativo – no presente ou no passado – e definindo, por conseguinte, lugares sociais²⁶⁷”. Portanto, no caso das sociedades beneficentes negras apresentadas acima, a cor, a origem étnica e a condição jurídica apareciam como elementos de diferenciação social dos associados em relação a outros grupos que compunham a sociedade imperial. Tal escolha parece bastante significativa, principalmente se considerarmos o período em questão, quando a perda de legitimidade da escravidão se evidenciava de modo definitivo²⁶⁸.

A cor da pele pode não ter sido usada como justificativa formal aos impedimentos dos trabalhadores negros ao exercício pleno de sua cidadania como brasileiros natos, mas outros obstáculos foram impostos a isso. Ainda que se tenha suprimido a “mancha de sangue” na Constituição de 1824, os trabalhadores negros, mesmo os libertos com posses, esbarravam na exigência de se ter nascido ingênuo para se concorrer a cargos eletivos e ser considerado eleitor ativo. Seus espaços de representatividade continuariam sendo contundentemente cerceados ao longo do século. Embora, de fato, o Estado Imperial não tenha se preocupado

266 Ibid. p. 144.

267 JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. “Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial”. In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010, p. 133.

268 Ibid. 133-134.

com a instrução das classes populares, a condição de saber ler e escrever também aparece como requisito à cidadania, especialmente com a reforma eleitoral de 1881. Como vimos, mesmo quando se diziam homens livres, os trabalhadores negros atraíram a suspeição dos conselheiros de Estado sobre as intenções de sua associação, sendo, por isso, impedidos de legalizar as atividades de suas sociedades beneficentes. Ainda que os trabalhadores negros cativos dispusessem de instrumentos legais, a partir de 1871, para questionar seu cativeiro e pagar por sua liberdade; e os libertos, como mesmo afirmaram os conselheiros, terem o direito de associarem-se a sociedades beneficentes, vimos que o Conselho de Estado funcionou como uma instância legal de impedimento a essas experiências.

O surgimento de sociedades beneficentes negras parecia confirmar os piores receios dos opositores à liberdade gradual: os trabalhadores negros estavam tentando tomar as rédeas desse processo. Caso os estatutos das sociedades beneficentes da Nação Conga, dos Homens de Cor e da “Amiga da Consciência” fossem aprovados, sua atuação poderia servir de exemplo para a organização de outros grupos de trabalhadores negros, o que poderia desestruturar mais precocemente a instituição escravista. O medo da desordem social, dos impactos na economia agrária e mesmo da vingança, como ocorrera em episódios na América do Norte e no Caribe, podem ter sido os motivos para que os conselheiros – membros das elites financeiras e intelectuais – rejeitassem os pedidos, mesmo quando julgavam que as sociedades tinham “fins inocentes”.

CONCLUSÃO

A partir das décadas de 1960 e 1970, a historiografia brasileira buscou um novo caminho para tratar das relações entre senhores e trabalhadores escravizados e da organização da sociedade escravista. Antes majoritariamente focada na violência e nos interesses econômicos dessa exploração e, embora muitas vezes sem desejar, na ótica senhorial e na exclusão dos escravizados, a historiografia brasileira ganhou novas abordagens com sua aproximação a outras ciências sociais. Na mesma época, os movimentos sociais emergentes, entre eles o Movimento Negro, influenciaram a historiografia em todo mundo a repensar o papel dos agentes coletivos na transformação social²⁶⁹. Os atores históricos coletivos, então, ganharam mais espaço nesses estudos: classes, grupos sociais e categorias socioprofissionais apontaram, em suas relações e confrontos com as estruturas sociais. Conjuntura, hierarquias e comportamentos sociais passaram, assim, a constituir um novo campo específico a ser investigado²⁷⁰.

Inspirados pelas análises “thompsonianas”, alguns historiadores, sobretudo a partir dos anos 1980, começaram a avançar na empreitada de incluir a experiência cativa na história da escravidão no Brasil²⁷¹. O resultado foi a emergência de uma nova abordagem das relações

269 MATTOS, Hebe. “História e movimentos sociais”. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 99-102.

270 CASTRO, Hebe. “História Social”. In: CARDOSO, C.F.S. e VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, 92.

entre senhores e escravizados, a partir de estudos que privilegiavam os modos de vida no cativeiro, as ações em prol da liberdade e as diferentes visões sobre a escravidão.

Thompson foi pioneiro em formular que as identidades coletivas não eram dadas acabadas pelas estruturas sociais, mas sim construídas historicamente²⁷². Referindo-se ao processo de formação das classes trabalhadoras inglesas, afirmou que as identidades de classe eram construídas por homens e mulheres a partir de experiências culturalmente compartilhadas, vividas em seu tempo e em suas peculiaridades. Sua perspectiva de “luta de classes sem classes”²⁷³ ampliou os debates sobre o tema, demonstrando que a identificação de interesses em comum (que necessariamente se opunham aos de outrem) e a reivindicação desses interesses bastariam para dotar os indivíduos de uma determinada cultura de classe, ainda que sem a formação de uma consciência de classe madura. A partir de então, os complexos processos de construção de identidades “deviam ser desvendados pela pesquisa histórica explorando os universos culturais e a agência social dos homens e mulheres comuns”²⁷⁴.

Embora, de fato, E. P. Thompson nunca tenha se referido diretamente a escravidão no Brasil como um exemplo em seus estudos, acredito que sua análise seja a que mais consiga dar conta da complexidade das relações de convívio, trabalho e subordinação no país, nos anos finais da escravidão, e nos permita vislumbrar a formação de uma classe trabalhadora dentro de uma sociedade escravista. Focar a historiografia da escravidão apenas nas relações econômicas existentes no interior deste sistema é privilegiar apenas uma versão da história e empobrecer suas possibilidades de análise. Além disso, não podemos ignorar as experiências, embates e conquistas dos trabalhadores negros e reduzir a história do trabalho no Brasil a uma narrativa do trabalho assalariado e precisamente datada a partir de 1888.

O século XIX, em especial, nos proporciona fontes diferentes daquelas que tradicionalmente foram utilizadas para se tratar do sistema escravista e que, muitas vezes, reduziram os trabalhadores africanos e seus descendentes aos (assustadores) números do tráfico e do mercado negreiro. Nesse sentido, os compromissos das irmandades católicas e

271 LARA, Hunold Silva. “Blowin’ in the wild: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. *Proj. História*, São Paulo, n. 12, 1995, p. 46.

272 MATTOS, op. cit., nota 269, p. 96.

273 THOMPSON, E. P. “¿Lucha de clases sin clases?” *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Critica, 1989.

274 MATTOS, Hebe. “História e movimentos sociais”. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 96.

estatutos das sociedades beneficentes escritos por trabalhadores negros no período podem nos possibilitar uma visão diferente, uma perspectiva “vista de baixo”, da organização e das relações entre esses grupos, assim como nos fornecer detalhes de sua agência coletiva. Nessa dissertação, foquei, sobretudo nesse segundo tipo de fonte para compreender a experiência associativa dos trabalhadores negros, escravizados e livres, do Rio de Janeiro.

Contrapondo a historiografia da escravidão, as leis promulgadas no período (principalmente as referentes ao projeto de abolição gradual e a regulamentação das entidades anônimas) e estatutos das sociedades beneficentes negras, busquei demonstrar como os trabalhadores negros percebiam sua posição e se organizavam para melhorar suas condições de vida e, muitas vezes, conseguir sua liberdade. Ainda me dediquei a analisar os pareceres do Conselho de Estado a cerca da proibição de funcionamento dessas sociedades e tentei compreender por quais razões a reunião de trabalhadores negros foi sempre rechaçada e causou espanto e apreensão nos conselheiros, mesmo em um contexto que levava a crer que o fim da escravidão já era algo fadado.

Ao longo desta dissertação busquei compreender como foram formadas as redes de solidariedade existentes entre os trabalhadores negros do Rio de Janeiro, no século XIX, e identificar os obstáculos impostos pelo Conselho de Estado a esse associativismo. Para isso, tive como ponto de partida as irmandades católicas negras; abordei as mudanças políticas e contradições sociais proporcionadas pelo liberalismo no Brasil; até chegar à organização das sociedades beneficentes reunidas segundo o critério étnico-racial.

Após a realização deste estudo, julgo ser possível traçar uma trajetória dessas redes de solidariedade desde as irmandades católicas negras até as sociedades beneficentes organizadas segundo o critério étnico-racial, ainda que sempre precisemos ter em mente as especificidades de cada uma delas e pontuar suas continuidades e rupturas. Embora tenham sido criadas pela Igreja Católica com o objetivo de aproximar os africanos escravizados da fé cristã e transmitir-lhes os ideais de resignação e obediência tão desejáveis aos senhores, as irmandades católicas constituíram a primeira forma associativa a que os trabalhadores negros tiveram acesso – a única que os escravizados podiam participar legalmente – e foram um passo importante para a construção de uma cultura associativa entre eles. Ainda que as ações do poder público, visando regular a utilização do espaço urbano, e da Igreja, buscando combater a religiosidade popular, tenham tido grande impacto na popularidade das irmandades, no decorrer do século XIX, é percebido que os laços criados entre os trabalhadores negros no seio do catolicismo ainda se mantiveram no apogeu das sociedades beneficentes. A convivência nas irmandades possibilitou a criação de sentimentos de

identificação, identidade e solidariedade entre os africanos, que tanto contribuíram para a posterior edificação das sociedades beneficentes, ainda que as legislações que se seguiram, tenham postos ainda mais obstáculos a sua organização, agora fora da esfera religiosa.

Especialmente na segunda metade do século XIX, na cidade do Rio de Janeiro, os trabalhadores negros muitas vezes compartilhavam com os trabalhadores brancos os mesmos espaços de trabalho e de circulação e, assim, alguns puderam ter acesso aos mesmos canais de reivindicação, no caso, as sociedades beneficentes. Diante de um mercado de trabalho cada vez mais competitivo e de um Estado que não supria suas necessidades básicas, diversos tipos de trabalhadores passaram a se unir em torno das sociedades beneficentes, que reuniam fundos para ajudar financeiramente seus membros quando estes precisassem. Essas constituíam, então, uma espécie de investimento a ser acionado em momentos de crise.

Assim como outros grupos sociais, os trabalhadores negros também buscaram formar suas próprias sociedades beneficentes. Como visto, a Sociedade Beneficente da Nação Conga, a Associação Beneficente Socorro Mútuo dos Homens de Cor e a Sociedade de Beneficência da Nação Conga “Amiga da Consciência”, cujos estatutos oficiais foram escritos entre 1861 e 1874, foram as únicas sociedades encontradas nos registros do Conselho de Estado que afirmavam a intenção de comporem-se exclusivamente por trabalhadores negros, fossem africanos ou afro-brasileiros. Além dos objetivos comuns a todas as associações, de dar auxílio financeiro para o membro ou sua família em momento de desemprego, doença e morte, as sociedades negras aqui analisadas também buscaram angariar fundos para a compra da alforria de seus membros ou ajudar financeiramente a causa da Abolição.

A possibilidade de formar pecúlio e com ele comprar diretamente sua alforria, oportunidades abertas pela Lei do Ventre Livre, em 1871, pode ter contribuído para a adesão dos trabalhadores escravizados às sociedades. Podendo legalmente guardar suas economias, eles poderiam arcar com as despesas requeridas por essas associações e, quando estas se propunham a sortear o pagamento de cartas de alforrias entre os sócios, conseguir mais rapidamente a liberdade através desse investimento. Não posso afirmar que a liberdade fosse o único objetivo dos trabalhadores escravizados ao se associarem. Somente um estudo futuro mais completo, abrangendo uma documentação variada e de diversos tipos de sociedades, poderá tentar apontar e quantificar a presença de trabalhadores negros em outras associações. No entanto, não me parece inverossímil supor que a liberdade fosse a principal demanda dos escravizados, e mesmo uma grande preocupação dos trabalhadores livres negros.

Na segunda metade do século XIX, a prática associativa se popularizou no Brasil, formando as primeiras sociedades beneficentes em São Paulo, na Bahia e no Rio de Janeiro.

Embora o mutualismo já fosse um fenômeno maduro na Europa e tenha inspirado as associações de trabalhadores no Brasil, acredito que o contexto brasileiro tenha permitido a ele contornos e objetivos próprios. Ao relacionar a conquista da liberdade como um entre os diversos socorros oferecidos pelas sociedades beneficentes, a experiência mutualista brasileira se mostrou única.

A originalidade dessas associações beneficentes compostas por trabalhadores negros no século XIX reside no fato de buscarem constituir também um canal legal de combate à escravidão, talvez mais eficiente do que aqueles propostos pelo Estado Imperial, como o Fundo de Emancipação. Para além dos benefícios oferecidos aos sócios, comuns a outras sociedades beneficentes ou de auxílio mútuo da época, as analisadas nesta pesquisa não tinham sua atuação restrita aos seus sócios, mas ampliada a partir do critério étnico-racial, demonstrando que os laços de solidariedade entre os trabalhadores urbanos negros muitas vezes ultrapassavam qualquer limite imposto pelo cativo e que, frequentemente, a identidade étnica e/ou religiosa se sobrepunha a condição jurídica.

Trabalhadores negros livres e escravizados tinham demandas específicas, que não poderiam ser atendidas por um tipo qualquer de associação. Somente partindo desse princípio é que podemos entender o porquê de sua insistência em formarem sociedades beneficentes próprias e não fazerem como o sugerido pelo Conselho de Estado em seu parecer e integrarem-se as associações já existentes. Embora acusadas pelos conselheiros de tentarem formar uma “classe separada”, as sociedades beneficentes de trabalhadores negros, acredito, só visavam ter suas demandas específicas atendidas e dispor dos mesmos direitos de livre associação que outros trabalhadores, que não encontravam tantos entraves para, por exemplo, formarem sociedades a partir de elos de nacionalidade e descendência.

Por se encontrarem em situações de vida, trabalho e condições jurídicas específicas, que não eram compartilhadas com outros trabalhadores, os trabalhadores negros, fossem eles livres ou cativos, tinham demandas próprias, que eram especialmente tocantes a eles, como a causa da Abolição. A reunião de seus recursos financeiros pelo caixa da sociedade e a legalização de suas atividades seriam capazes de criar mais um canal de luta legal contra a escravidão, o que aumentaria as chances de sucesso dessa empreitada. No entanto, as três sociedades beneficentes apresentadas neste trabalho tiveram seus planos minados pelo Conselho de Estado, que se mostrou um obstáculo legal intransponível a essa intenção.

Ainda que o Conselho de Estado não tenha abertamente rechaçado as sociedades negras se valendo de critérios étnico-raciais, fica claro que seus motivos iam muito além das simples irregularidades apontadas na elaboração de seus estatutos. Os pedidos de

funcionamentos das sociedades beneficentes formadas por trabalhadores negros, endereçados ao Conselho, demonstravam que este grupo estava a par dos caminhos abertos pelas novas legislações que intencionavam a abolição gradual e a transição do trabalho escravizado para o livre e, mais ainda, que estes trabalhadores estavam se organizando para atingir mais rapidamente seus objetivos. Mesmo em um período em que a escravidão caminhava para seu fim, entregar as rédeas desse processo de liberdade para homens e mulheres negros, pobres e analfabetos não estava nos planos dos homens, em sua maioria, brancos, ricos e membros das tradicionais famílias que controlavam política e economicamente o país.

FONTES

Estatutos

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

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

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

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

Documentos oficiais

BRASIL. Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871 [Lei do Ventre Livre]. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/496715>>/ Acesso em: 15/01/2016.

BRASIL. Decreto n. 5.135, de 13 de novembro de 1872. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-5135-13-novembro-1872-551577-publicacaooriginal-68112-pe.html>>/ Acesso em: 15/01/2016.

BRASIL. Lei n. 1.083, de 22 de agosto de 1860 [Lei dos Entraves]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM1083.htm>/Acesso em: 15/01/2016.

Coleções

Mapas Coleção Gotto (Rio de Janeiro, 1866). Projeto temático “Santana e Bexiga. Cotidiano e cultura de trabalhadores urbanos em São Paulo e Rio de Janeiro entre 1870 e 1930”, CECULT, Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/cecult/mapas/mapasgotto/gotto_etapa1.html>/ Acesso em: 20/11/2015.

Mapas de Sociabilidade (Rio de Janeiro, 1905). Projeto temático “Santana e Bexiga. Cotidiano e cultura de trabalhadores urbanos em São Paulo e Rio de Janeiro entre 1870 e 1930”, CECULT, Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/cecult/mapas/mapasgotto1905/introgotto1905.html>>/ Acesso em: 20/11/2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha; VIANA, Larissa. “Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil imperial – volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ANDRADE, Carlos Drummond de. “Rosário dos homens pretos”. In: *Passeios na ilha*. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1952.

AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. São Paulo: UNICAMP, 1999.

BOSI, Alfredo. “A escravidão entre dois liberalismos”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 3, set./dez. 1988.

CALAINHO, Daniela. “A mandinga de Deus”. In: *Metrópole das mandingas*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008.

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

CHALHOUB, Sidney. “Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol.8, nº 16, 1988.

_____. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. “Solidariedade e liberdade: sociedade beneficentes de negros e negras no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX”. In: GOMES, Flavio dos Santos; CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Quase cidadãos – histórias e antropologias do pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Saraiva, 2007.

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

COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia a república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999.

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

DAUWE, Fabiano. "A libertação gradual e a saída viável: os múltiplos sentidos da liberdade pelo fundo de emancipação de escravos". Dissertação de Mestrado (Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004).

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

JESUS, Ronaldo Pereira de. “Mutualismo e desenvolvimento econômico no Brasil do século XIX”. *Observatorio Iberoamericano del Desarrollo Local y la Economía Social*, vol. 1, 2007,.

_____ ; LACERDA, David P. “Dinâmica associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro Imperial”. In: *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 2, n. 4, 2010.

LACERDA, David P. “Mutualismo, trabalho e política: a seção Império do Conselho de Estado e a organização dos trabalhadores na cidade do Rio de Janeiro (1860-1882)”. In: MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014.

LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer. “Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1870 – resultados preliminares”. In: *Revista Brasileira de Economia*: Rio de Janeiro, out./dez., 1971.

LUCA, Tânia Regina de. *O sonho do futuro assegurado*. São Paulo: Contexto, 1990.

KOSELLECK, Reinhart. “Espaço de experiência e horizonte de expectativa”. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006.

LAILER, Christiane. “A lei do ventre livre: interesses e disputas em torno do projeto de abolição gradual da escravidão”. *Escritos*, Revista da Fundação casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, ano 5, n. 5, 2011.

LARA, Silvia Hunold. “Blowin’ in the wild: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil”. *Proj. História*, São Paulo, n. 12, 1995.

LUCA, Tânia Regina de. *O sonho do futuro assegurado*. São Paulo: Contexto, 1990.

MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. “Introdução”. In: MAC CORD, Marcelo; BATALHA, Cláudio H. M. (Org.). *Organizar e proteger: trabalhadores, associações e mutualismo no Brasil (séculos XIX e XX)*. Campinas: Editora UNICAMP, 2014.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas e imediatas’: a rebeldia dos escravos e a abolição da escravidão”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

MATTOS, Hebe M. “Laços de família e direitos no final da escravidão”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil II. Império: a Corte e modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. "Raça e cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil". In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

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

_____. “Trajetória entre fronteiras: o fim da escravidão e o fazer-se da classe trabalhadora no Rio de Janeiro”. In: Revista *Mundos do Trabalho*, vol.1, n. 1, jan./jun., 2009.

_____. “Experiências comuns: escravizados e livres no processo de formação da classe trabalhadora no Brasil”. In: Simpósio Nacional de História, 24., 2007, São Leopoldo, Anais eletrônicos. Disponível em:

<<http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Marcelo%20Badar%F3%20Mattos.pdf>>.

Acesso em: 01 mai. 2016.

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

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

NABUCO, Joaquim. Um estadista do império: Nabuco de Araújo – sua vida, suas opiniões, sua época (Vol. 3). Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899.

NEGRO, Antonio Luigi; GOMES, Flávio. “Além das senzalas e fábricas: uma história social do trabalho”. In: *Tempo social*, v. 18, n. 1, São Paulo, 2006

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Devoção e caridade: o cotidiano das irmandades na Corte – século XIX”. In: Anais do VIII Encontro Regional de História. Rio de Janeiro: ANPUH, 1998.

_____. “A festa da Glória: festas, irmandades e resistência cultural no Rio de Janeiro imperial”. In: *Revista de História Social*. Campinas: UNICAMP, 2000

PRANDI, Reginaldo. “As religiões negras no Brasil”. In: *Povo Negro – Revista USP*. São Paulo, n. 28, 1995.

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

REIS, João José; Silva, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

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

_____. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. Rio de Janeiro: *Tempo*, vol. 2, número 3, 1993.

_____. “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”. In: *Povo Negro – Revista USP*. São Paulo, n. 28, 1995.

RODRIGUES, Jaime. “O fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil: paradigmas em questão”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SALLES, Ricardo. “As águas do Niágara – 1871: crise da escravidão e o caso saquarema”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). *O Brasil imperial – Vol.III (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. “Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)”. Rio de Janeiro: *Revista das Índias*, vol. LXXI, número 265, 2011.

SANTOS, Lucimar Felisberto dos. “Os bastidores da lei: estratégias escravas e o Fundo de Emancipação”. *Revista de História*, Salvador, ano 1, nº 2, 2009.

SCHWARZ, Roberto. “As ideias foras do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas*. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Editora 34.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da igreja católica no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

SOARES, Mariza de Carvalho. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 2004.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I – A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. “¿Lucha de clases sin clases?” *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1989.

_____. *A formação da classe operária inglesa II – A maldição de Adão*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

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

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

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