

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE HISTÓRIA

Tatiana Machado Freitas

**A remoção da religiosidade negra da região central de Porto Alegre no século
XIX e sua resistência através do Bará do Mercado**

Florianópolis

2023

Tatiana Machado Freitas

A remoção da religiosidade negra da região central de Porto Alegre no século XIX e sua resistência através do Bará do Mercado

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela e Licenciada em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Beatriz Gallotti Mamigonian

Florianópolis

2023

Freitas, Tatiana Machado

A remoção da religiosidade negra da região central de Porto Alegre no século XIX e sua resistência através do Bará do Mercado / Tatiana Machado Freitas ; orientadora, Beatriz Gallotti Mamigonian, 2023.

75 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. História. 2. Afro-religiosidade. 3. Porto Alegre . 4. Século XIX. 5. Repressão e resistência. I. Mamigonian, Beatriz Gallotti. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em História. III. Título.



ATA DE DEFESA DE TCC

Aos três dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e três, às dez horas, por videoconferência reuniu-se a Banca Examinadora composta pela Professora Beatriz Gallotti Mamigonian, Orientadora e Presidente, pelo Professor Vinicius Pereira de Oliveira, Titular da Banca e pela Professora Glaucia Fraccaro, Suplente, designados pela Portaria nº 27/2023/HST/CFH da Senhora Chefe do Departamento de História, a fim de arguirem o Trabalho de Conclusão de Curso da acadêmica **Tatiana Machado Freitas**, subordinado ao título: **“A remoção da religiosidade negra da região central de Porto Alegre no século XIX e sua resistência através do Bará do Mercado”**. Aberta a Sessão pela Senhora Presidente, a acadêmica expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi arguida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo a candidata recebido da Professora Beatriz Gallotti Mamigonian a nota final 10,0, do Professor Vinicius Pereira de Oliveira a nota final 10,0 e da Professora Glaucia Fraccaro a nota final 10,0; sendo aprovada com a nota final 10,0 A acadêmica deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital ao Departamento de História até o dia dez de julho de dois mil e vinte e três. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela candidata.

Florianópolis, 03 de julho de 2023.

Banca Examinadora:
Prof.a Beatriz Gallotti Mamigonian



Documento assinado digitalmente
Beatriz Gallotti Mamigonian
Data: 03/07/2023 20:12:41-0300
CPF: ***.998.109-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Vinicius Pereira de Oliveira



Documento assinado digitalmente
VINICIUS PEREIRA DE OLIVEIRA
Data: 03/07/2023 13:43:36-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.a Glaucia Fraccaro



Documento assinado digitalmente
Glaucia Cristina Candian Fraccaro
Data: 05/07/2023 15:35:48-0300
CPF: ***.025.748-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Candidata Tatiana Machado Freitas



Documento assinado digitalmente
Tatiana Machado Freitas
Data: 03/07/2023 23:52:30-0300
CPF: ***.574.170-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que a acadêmica Tatiana Machado Freitas, matrícula nº 20150564, entregou a versão final de seu TCC cujo título é A remoção da religiosidade negra da região central de Porto Alegre no século XIX e sua resistência através do Bará do Mercado, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 11 de julho de 2023.



Documento assinado digitalmente

Beatriz Gallotti Mamigonian

Data: 11/07/2023 16:05:43-0300

CPF: ***.998.109-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Profª Drª Beatriz Gallotti Mamigonian

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Bará que assim como cortou meus caminhos para me tirar de um espaço que não mais me cabia, os abriu para que eu conhecesse um novo território e nele me firmasse.

Aos meus pais Valci e Marcia e minha irmã Mariana pelo apoio incondicional e suporte material, mas essencialmente por todo afeto que sempre recebi e que foi tão importante para a minha formação. À minha amiga Amanda, irmã que a vida me deu, por toda escuta carinhosa e por sempre se fazer presente. Ao meu companheiro de vida Vinícius, por acreditar em mim sempre que eu também acreditei, mas especialmente quando eu bambeeí.

Ao eterno professor e amigo Enrique Serra Padrós, que não se restringiu às barreiras impostas pelo academicismo e demonstrou que a pesquisa e a docência são atos políticos permeados por desafios, mas também por afetos. Todos nossos encontros me engrandeceram pessoal e profissionalmente.

Ao PET História da UFSC, local onde surgiu esta pesquisa, pelas reuniões enriquecedoras, pelos conhecimentos, angústias e risadas compartilhadas.

À todos professores e professoras com quem aprendi muito ao longo da graduação, mas especialmente ao professor Tiago Kramer pela dedicada tutoria no PET e à professora Beatriz Mamigonian pelos frutíferos encontros, dicas preciosas e aceite na orientação deste trabalho.

Ao Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul e ao Arquivo Histórico Monsenhor Ruben Neis pelos auxílios no acesso às fontes aqui consideradas.

Ao Templo Umbandista Caboclo Mata Virgem, aos Orixás e guias da Umbanda que me guardam e que salvaram minha vida. Vocês me trouxeram até aqui.

Adùpé o!

Muito obrigado!

“É Exu que mora no meio do Mercado Público, que não é aquele serzinho com guampa, rabo, toco e asa, mas é a circularidade, é a comunicação, **é a sobrevivência dos povos**, da vida!”

Yá Vera Soares de Oya, TV ALRS, 2020, grifo nosso.

RESUMO

O presente trabalho visa contribuir para a discussão em torno das manifestações afro-religiosas desempenhadas na cidade de Porto Alegre que, circunscrita na lógica do tráfico de escravos interprovincial, aparece enquanto uma cidade negra no século XIX. Para evidenciar a presença negra na cidade foram combinadas diferentes escalas de observação, como censos e mapas populacionais, relatos de viajantes, periódicos e documentos policiais. Na década de 1850 observamos através de despachos policiais a remoção dos cultos afro-religiosos da região central da cidade e, por meio da imprensa, identificamos a repressão policial às casas religiosas de matriz africana. Em contraponto ao afastamento dos cultos do centro da cidade e da repressão policial à manifestações afro-religiosas públicas ou particulares, nos deslocamos à atualidade para evidenciar o assentamento do Orixá Bará do Mercado Público como uma resistência religiosa, dada a relevância histórica e cultural deste patrimônio imaterial tombado pelo município que se encontra em um dos principais patrimônios de Porto Alegre, o Mercado Público.

Palavras-chave: Bará; Festas Negras; Mercado Público; Polícia; População Negra.

ABSTRACT

The present work aims to contribute to the discussion around the afro-religious manifestations carried out in the city of Porto Alegre which, circumscribed in the logic of the interprovincial slave trade, appears as a black city in the 19th century. To highlight the black presence in the city, different scales of observation were combined, such as censuses and population maps, traveler reports, periodicals and police documents. In the 1850s, we observed, through police dispatches, the removal of afro-religious cults from the central region of the city and, through the press, we identified police repression of religious houses of African origin. As a counterpoint to the removal of cults from the city center and police repression of public or private Afro-religious manifestations, we move to the present day to highlight the settlement of the Orixá Bará of the Public Market as a religious resistance, given the historical and cultural relevance of this heritage. immaterial listed by the municipality that is located in one of the main assets of Porto Alegre, the Public Market.

Keywords: Bará; Black Parties; Public market; Police; Black population.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Doca do Mercado Público no século XIX	36
Figura 2 – Detalhes da figura 1	37
Figura 3 – Detalhes da figura 1	37
Figura 4 – Mapa atual da região central de Porto Alegre	50
Figura 5 – Casas de Nação em Porto Alegre entre 1937 e 1952	62
Figura 6 – Mosaico do Bará do Mercado	64

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Escravos enviados do Rio de Janeiro para o Rio Grande do Sul (1809-1824)	25
Tabela 2 – Importação de escravos pelo Rio Grande do Sul, c.1790-c.1830 (%)	26
Tabela 3 – População de Porto Alegre segundo os róis de 1792 e 1814	29
Tabela 4 – População de Porto Alegre segundo o Censo de 1814	30
Tabela 5 – População de Porto Alegre em 1858 segundo as listas de família	30

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHCMPOA	Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre
AHPAMV	Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho
AHRS	Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul
RCPA	Rol de Confessados de Porto Alegre

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	UMA PORTO ALEGRE NEGRA NO SÉCULO XIX	22
2.1	MERCADO PÚBLICO	34
3	FESTAS NEGRAS: PERIFERIZAÇÃO E REPRESSÃO	42
4	O BATUQUE E O BARÁ DO MERCADO	58
	CONCLUSÃO	68
	LISTAS DE FONTES	72
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73

1. INTRODUÇÃO

Pesquisar tradições de matriz africana implica em investigar uma cultura ancorada na oralidade, mas mais do que isso, uma cultura — e história — que foi silenciada, oprimida e marginalizada desde o momento em que foi introduzida no solo brasileiro. Por conta disso, a dificuldade em trabalhar com uma expressão cultural negra do século XIX teve início na escassez de fontes documentais e se estendeu em múltiplos questionamentos, os quais se fizeram presentes em todas as etapas de pesquisa. No entanto, as dificuldades em realizar esta pesquisa nos direcionam também à importância de desenvolvê-la. A principal dúvida, então, girou em torno de como recuperar resquícios de um passado tão longínquo e de uma cultura que deixou reduzidos registros escritos.

Antes de mergulhar na imensidão que são as expressões culturais africanas e afro-brasileiras, destaco que este Trabalho surge inicialmente a partir de uma curiosidade sobre as disputas narrativas em torno da origem do assentamento do Bará do Mercado Público de Porto Alegre. Assim sendo, ressalto que além dos entusiasmos produzidos pelos estudos acadêmicos, essa pesquisa carrega consigo uma parcela significativa de interesse particular a partir do meu vínculo pessoal com as religiões afro-brasileiras, já que desde muito cedo tive contato com elas a partir da influência da minha mãe e da minha família paterna. Quando grávida de mim, minha mãe já trabalhava em um Centro de Umbanda desenvolvendo sua espiritualidade e, pela proximidade afetiva que sempre nutrimos, gostava muito de acompanhá-la às sessões. Além disso, a religião faz parte de muitas memórias que tenho da minha família paterna. Minha tia Marise é mãe de santo e responsável pelo Ilê de Bará Agelu que cultua o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda, portanto, em muitos momentos da minha infância e adolescência o encontro com a família ocorria em uma festividade religiosa. Sempre próxima desse universo, foi em 2020 que entrei para a Umbanda no Templo Umbandista Caboclo Mata Virgem; neste momento, se fundem as minhas curiosidades em torno deste imenso e encantador campo das religiosidades, que se aguçam com o olhar como praticante e como futura historiadora. Por fim, enquanto estudante de História, este trabalho deve muito ao Programa de Educação Tutorial em História (PET-História), Programa do qual fiz parte até março deste ano e que configura o local de nascimento desta pesquisa.

Além das motivações acadêmicas e pessoais, é de grande importância os estudos que buscam investigar e valorizar a cultura de matriz africana, uma vez que eles incentivam o que determina a Lei nº 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira. A legislação, no entanto, vai além do conteúdo disciplinar, pois sua prática proporciona uma transformação na ideia que alunos e alunas das redes de ensino possam ter sobre a África e sobre as expressões africanas aqui reinventadas; assim, ela serve como uma ampliação à educação antirracista. Conforme atenta Alberto da Costa e Silva, é preciso que tornemos nosso olhar às riquezas que o continente africano nos fornece, assim como para o fato de que nossa identidade enquanto brasileiros e brasileiras se constrói fundamentada nessa relação, onde “a África explica a América, e a América explica a África”.¹ Portanto, para que o conhecimento sobre a diversidade africana e afro-brasileira chegue às escolas, é preciso que as pesquisas que tratam dessas temáticas sejam incentivadas e valorizadas.

Apesar do interesse inicial ter sido peregrinar sobre as narrativas e a possível origem do Bará do Mercado, as dificuldades encontradas em relação às fontes transformaram, diversas vezes, os caminhos desta pesquisa. De galho em galho, ou melhor, de arquivo em arquivo, de pesquisa em pesquisa e de pesquisador(a) em pesquisador(a), explorando possíveis fontes que levassem ao Bará, encontrei variados documentos que assinalavam para as práticas religiosas de negros e negras em Porto Alegre no decorrer do século XIX, tema recorrente na historiografia recente.

É fato que, iniciar o trabalho com as prerrogativas em torno do Bará fez com que ele chegasse a caminhos jamais imaginados, trazendo ainda mais interesse pelo vasto campo das religiosidades de matriz africana e um grande empenho em desenvolver a pesquisa. Com isso, partilho da reflexão do antropólogo Vitor Queiroz que, ao encarar as turbulências de investigar o Bará, aponta que pesquisar Exu equivale muitas vezes a perder o chão.² Perscrutar uma divindade reconhecida

¹ SILVA, Alberto da Costa e. *A África e os africanos na história e nos mitos* — 1 ed. — Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021, p. 83

² QUEIROZ, VÍTOR. Na rua, no meio do redemoinho: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos. *RELIGIÃO & SOCIEDADE*, v. 42, 2022, p. 131.

como *trickster*³ traz indagações e percalços aos que nele acreditam e ousam tentar desvendá-lo, pois

Exu é velho e menino, singular e plural, além de saber de tudo, falar todas as línguas e ignorar quaisquer restrições espaço-temporais. Como era de se esperar, sua moralidade é ambígua. Ele é capaz de contemplar os múltiplos lados de cada situação e de estar simultaneamente em todos eles. Exu, que deve ser procurado, sobretudo, nos espaços públicos, é chamado de “o dono da rua” e vive, especialmente, nas encruzilhadas. Esse orixá rege também o destino de tudo. Ele é o responsável pelas dinâmicas de encontro, confronto e dispersão de coisas e pessoas, pela abertura e fechamento das possibilidades, dos caminhos.⁴

Levando isso em consideração, a pesquisa que idealizei realizar foi sendo ampliada para a presença da população negra e de seus cultos nas localidades em torno do Mercado no século XIX. Daí, em uma visita ao Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS) e ao encontrar o Trabalho de Glauco Dias, surgem as principais fontes desta pesquisa: os requerimentos que pessoas negras faziam à polícia para realizar seus cultos religiosos e a concessão desta instituição que tanto perseguia a população negra da cidade. Ao ter acesso no AHRS aos requerimentos presentes no Grupo Polícia da década de 1850, percebi que em muitos casos as respostas da polícia eram favoráveis, desde que as festividades religiosas fossem realizadas no bairro da Várzea, fora da região central da cidade (localidade onde os solicitantes moravam). Os despachos policiais nos apresentam uma forma peculiar de negociação da população negra com as autoridades. Eduardo Silva, ao examinar a participação de cativos na população total do país em 1789, 1818 e 1864 pontua que, apenas com essa observação, é possível

duvidar que uma sociedade com tal desproporção entre homens livres e escravos pudesse gozar de alguma estabilidade sem que, ao lado da violência, ou melhor, do “temor da violência”, não passassem poderosas correntes de negociação e sabedoria política.⁵

Além da expressividade que a população negra tinha na composição populacional de Porto Alegre, seus cultos religiosos eram, em determinados momentos, autorizados pelas autoridades locais. Com isso, muitas questões surgiram: por que essas pessoas precisavam se deslocar da sua casa e do seu

³ Em tradução livre do inglês para o português, “embaucador”, sinônimo para enganador ou aliciador. Na mitologia religiosa, seria um “malandro” com alto grau de conhecimento e pregador de peças.

⁴ Ibidem.

⁵ REIS, João José e SILVA, Eduardo. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 14.

bairro para realizar seus cultos? De que forma elas realizavam essas solicitações? Como se identificavam e como se reportavam às autoridades policiais? Por que eram especialmente destacadas as festividades em dias de Santa Guarda e aos domingos? Isso ocorria em outras localidades que não Porto Alegre? Que vínculo isso pode estabelecer com o Bará e com o Mercado?

Os múltiplos questionamentos me fizeram buscar por mais fontes e, no que tange à religiosidade, os periódicos foram de extrema importância. Ao iniciar a pesquisa os jornais foram, na realidade, a primeira fonte a ser consultada. Buscando por alguma citação ao Bará ou ao culto de Orixás no Mercado Público na década de 1890, encontrei nos jornais *O Exemplo* e *O Thabor* relatos de violências policiais aos cultos afro-religiosos; não era o que eu buscava, mas reservei o número das edições para não perder o que havia encontrado. Após essa etapa da pesquisa, foi ampliada a busca e retirado o foco da década final do século XIX e, a partir disso, pude perceber através do jornal *O Mensageiro* a frequência com que pessoas negras (ou seus serviços) eram ofertadas nos jornais já na década de 1830. Posteriormente, em pesquisas bibliográficas, encontrei através do trabalho de Ari Oro a matéria do *Correio Paulistano* e de Neusa Cavedon a matéria do *Jornal dos Cultos Afro-Brasileiros*. Quando, enfim, me deparei com os documentos policiais e decidi trabalhar com eles, retornei aos periódicos encontrados posteriormente e logo busquei associá-los.

Foram também consideradas as Guias de transporte de escravos emitidas pela Provedoria da Fazenda e os despachos e passaporte de escravos emitidos pela Polícia da Corte do Rio de Janeiro, estas foram trabalhadas por Gabriel Berute em sua dissertação de mestrado e aqui elencadas com o intuito de demonstrar a expressividade do tráfico de escravos no Rio Grande do Sul (RS).

Além disso, esta pesquisa contou com um grande amparo de estimativas populacionais como o Rol de Confessados de 1792 e de 1814, os Censos do Rio Grande do Sul desenvolvido pela Fundação de Economia e Estatística (FEE) que abrange o período de 1803 a 1930 e o Recenseamento do Brasil de 1872.

Para assimilar Porto Alegre enquanto uma cidade negra no século XIX e as manifestações afro-religiosas através das fontes aqui elencadas, é necessário conceber a presença da cidade na lógica do tráfico transatlântico de escravizados, principalmente através do comércio interprovincial. Para além dos dados

quantitativos que exibem o percentual de pessoas africanas e de seus descendentes na região, a presença negra de um território pode ser percebida de diversas formas: através dos patrimônios, da cultura — o que seria o carnaval e seus sambas-enredo ou mesmo o futebol porto-alegrense sem a participação negra? —⁶ e da memória. A memória, no que diz respeito à importância do povo negro para a construção do estado gaúcho e de sua capital, é por vezes silenciada, e podemos perceber essa dinâmica de apagamento através de uma das memórias mais aclamadas pelo tradicionalismo gaúcho: a Revolução Farroupilha. Segundo a Prefeitura Municipal, no que trata da história da cidade,

foi o século XIX que marcou o seu povo, após uma longa guerra por independência contra o Império Português. A chamada Guerra dos Farrapos se iniciou com um enfrentamento ocorrido na própria capital, nas proximidades da atual ponte da Azenha, no dia 20 de setembro de 1835. Mesmo sufocado, foi este conflito que gravou na história o mito do gaúcho e é até hoje cantado em hino, comemorada em desfiles anuais e homenageada com nomes de ruas e parques.⁷

De fato, o século XIX foi de extrema importância para o estado e para o povo sul-rio-grandense, no entanto, o destaque ao "mito do gaúcho" e a desconsideração aos Lanceiros Negros e ao episódio conhecido como Massacre de Porongos salientam o apagamento direcionado à presença negra no estado.⁸ Neste cenário, a construção social da sociedade evoca por meio de suas tradições "um passado glorioso no qual se forjou a figura do homem gaúcho cristalizado em aspectos relacionados à sua bravura e vida no campo" e anula a centralidade da presença negra e escrava nas fileiras da Guerra.⁹

⁶ Sobre as escolas de samba, ver: RAYMUNDO, Jackson. Escola de Samba: uma escola do povo negro, o negro enredo do samba. Revista Arredia, Dourados, MS, Editora UFGD, v.1, n.3. 2013, p. 60-73. Sobre a participação negra no futebol porto-alegrense, ver: JESUS, Gilmar Mascarenhas de. O futebol da Canela Preta: o negro e a modernidade em Porto Alegre. Anos 90, Porto Alegre, n. 11. 1999, p. 144-161 e RODRIGUES, Diego Lemos. Dos campos às páginas: A participação negra na construção do futebol em Porto Alegre no pós-abolição (1907-1921). Trabalho de Conclusão de Curso em História. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2022, 54f.

⁷ PMPA. Conheça Porto Alegre. Disponível em: <https://prefeitura.poa.br/gp/projetos/conheca-porto-alegre>. Acesso em 14 mai. 2023.

⁸ Sobre a participação negra na Guerra Farroupilha e o Massacre de Porongos, ver: SINOTTI, Kárito G.; KONTZ, Leonardo B.; JÚNIOR, Odilon L. A Revolução Farroupilha: o massacre de Cerro dos Porongos. Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales, n. 27 (enero-marzo 2015) e STUMPF, Glauce. A comemoração do sesquicentenário da Revolução Farroupilha: mediações de uma memória farroupilha. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS/PPGH. 2015.

⁹ MARINHO, A. C. M.; MORIGI, V. J. Memória e representações sobre a cultura gaúcha: uma análise do website oficial dos festejos farroupilhas. Encontro Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciência da Informação, n. XVIII ENANCIB, 2017, p. 2.

Introduzidas essas considerações, apresento no primeiro capítulo *Uma Porto Alegre negra no século XIX*, a expressividade no número de pessoas negras que compõem o quadro populacional da capital do Rio Grande. O subcapítulo desta unidade é dedicado ao Mercado Público de Porto Alegre e a relação da população negra com este espaço na cidade e em outras localidades do país; como será evidenciado, as pessoas negras sempre estiveram presentes no comércio de alimentos, mesmo antes da existência do Mercado.

No segundo capítulo, intitulado *Festas negras: periferização e repressão*, disserto sobre as manifestações religiosas na cidade, com foco na década de 1850 e nas fontes principais deste trabalho. Além disso, neste capítulo, por meio dos periódicos, trato da repressão empregada aos cultos de matriz africana.

No terceiro e último capítulo, cujo título é *O Batuque e o Bará do Mercado*, desenvolvo acerca das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, sendo destacado o Batuque e a sua associação com o Bará do Mercado. Por fim, este capítulo apresenta as conexões das práticas religiosas no século XIX com o culto ao Bará, o valor dos rituais simbólicos que cercam esta divindade no Mercado e a importância dele para que seja mantida viva a memória histórica e cultural da comunidade negra da cidade.

Entre as mais variadas formas pelas quais a diáspora recriou as Áfricas presentes no Brasil, este trabalho destaca a religiosidade por compreender que ela, assim como a simbologia que carrega o tambor (quando batido), anunciava uma rebelião diferente do ataque frontal à sociedade escravista: comunicava que o povo negro não se deixaria escravizar culturalmente.¹⁰

¹⁰ REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria C. P. Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, p. 129.

2. UMA PORTO ALEGRE NEGRA NO SÉCULO XIX

A ocupação do território correspondente à cidade de Porto Alegre teve início no século XVIII com o surgimento de um arraial no que, à época, identificava-se como Porto de Viamão, posteriormente Porto do Dorneles e, em seguida, quando elevada à freguesia em 1772, São Francisco do Porto dos Casais. O termo “Porto dos Casais” remonta aos 60 casais açorianos que chegam ao local em 1752 e, embora eles representem uma importância inicial para o povoamento da região, a história da capital sul-rio-grandense só pode ser explicada, como veremos, em um quadro mais amplo do sistema escravista colonial.¹¹

No início do século XIX, em 1809, é confirmada a criação da Vila de Porto Alegre e, em 1822, ela é elevada à cidade e capital da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul.¹² A partir desse momento, há um enorme crescimento da população, bem como da importância econômica e política da cidade. Esse crescimento se dá, principalmente, pela participação de Porto Alegre no comércio escravista.

A lógica na qual Porto Alegre estava inscrita no tráfico transatlântico acompanha a do Estado, que participava de forma indireta comercializando escravos com as regiões portuárias que os recebiam (como o Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco).¹³ Sobre a movimentação de navios negreiros no porto do Rio de Janeiro, Manolo Florentino propõe que esse processo apresentou três conjunturas diferentes entre o século XVIII e XIX, sendo a primeira uma fase de estabilidade (entre 1790 e 1808), a segunda uma fase de aceleração (entre 1809 e 1825) e, por fim, uma terceira fase de crise de oferta africana (entre 1826 e 1830).¹⁴ Na segunda fase o país, especialmente o Rio de Janeiro, passa pela transferência da Família Real para o Brasil, assim como ocorre a abertura dos portos coloniais para o

¹¹ GOMES, Luciano Costa. Uma cidade negra: escravidão, estrutura econômico-demográfica e diferenciação social na formação de Porto Alegre, 1772-1802. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: UFRGS/PPGH, 2012, p. 270.

¹² Informações consultadas no sítio eletrônico do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Ver: apers.rs.gov.br/upload/arquivos/201904/05174134-1314037899-isad-tabelionatos.pdf, p. 4. Acesso em 27 out. 2022 às 13h51.

¹³ VASCONCELOS, Albertina Lima. Tráfico Interno, Liberdade e Cotidiano de Escravos no Rio Grande do Sul: 1800-1850. Porto Alegre: Anais do II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2005.

¹⁴ FLORENTINO, Manolo. Em Costas Negras: Uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX). São Paulo, Editora Unesp, 2014.

comércio internacional, portanto, a expansão do tráfico e do comércio de escravizados cresce exponencialmente. Na terceira fase, a partir do tratado de 1826 e a implementação da Lei Feijó — que proíbe o desembarque de escravos no Brasil, torna livre todo africano importado e estabelece pena aos traficantes — em 1831, há a expectativa pelo fim do tráfico escravo, o que faz com que a escravização seja ainda mais intensa e que a Lei não seja efetivamente cumprida, dada a possibilidade de ser esgotada a mão de obra de pessoas africanas e de seus descendentes. Podemos, então, considerar essa periodização também para o Rio Grande do Sul, assim como Gabriel Berute o fez, e compreender que a primeira metade do século XIX foi marcada pela fortificação das estruturas escravistas e pelo grande volume de escravizados que são introduzidos em solo brasileiro.

O porto da cidade do Rio de Janeiro foi um dos maiores receptores de escravos africanos e um dos principais espaços onde a “terceira perna” do tráfico, isto é, a redistribuição de escravos para o restante do país, acontecia. Ao deslindar estudos sobre o período escravista, é preciso não reforçar visões fragmentadas e particularizadas sobre a entrada de africanos no solo brasileiro. Sabemos que os portos consagrados pelo tráfico foram os de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, entretanto, isso não implica que os escravos desembarcados tivessem ali se fixado, visto que, após o desembarque, o escravizado realizava outro embarque (ou outros embarques) com destino à outra região. Em muitos momentos, a “outra região” foi o estado do Rio Grande do Sul.

O comércio interprovincial de escravizados que envolvia o estado tinha como destino cidades portuárias como Pelotas, Rio Grande e Porto Alegre. Para além da expressividade e relevância para este trabalho dos africanos desembarcados na capital, é necessário que tenhamos uma visão mais ampla sobre as principais cidades do estado no século XIX.

Em Pelotas, a expressividade de pessoas escravizadas de origem africana ou de sua descendência se deu pelas charqueadas, estabelecimentos surgidos no fim do século XVIII e que produziam carne seca salgada e demais subprodutos de origem bovina.¹⁵ Nestas instalações, as mercadorias eram produzidas através do trabalho escravo e, com o acentuamento do charque gaúcho no mercado nacional e

¹⁵ Ibidem, p. 14.

internacional, foi necessário que a importação de escravos aumentasse.¹⁶ Em 1803, de acordo com estudo demográfico realizado pelo governo do estado, a cidade de Pelotas contava com 2.419 habitantes, sendo 712 brancos de ambos os sexos, 105 indígenas de ambos os sexos, 232 livres de todas as cores, 1.226 escravos e 144 escravos recém nascidos.¹⁷ Segundo essa fonte, já no início do século XIX, a população escrava compunha 56,6% da sociedade pelotense.

A cidade de Rio Grande é fundada em 1737 e se projeta como um "laboratório de experiências culturais, biológicas e de complexas relações sociais", sendo constatado já neste mesmo ano o desembarque de "alguns negros, possivelmente escravos de oficiais, [que] estavam a bordo das embarcações quando da oficialização do controle português na barra do Rio Grande".¹⁸ Com a presença escrava desde o princípio da colonização, a cidade ganha maior relevância econômica pela mão de obra escrava no século XIX com a instalação do porto em 1804. Em setembro de 1820, Auguste Saint-Hilaire aponta que a paróquia de Rio Grande contava em 1819 com 5.125 indivíduos, sendo destes: 1.195 brancos, 1.388 brancas, 17 índios, 26 índias, 61 mulatos livres, 98 mulatas livres, 32 negros livres, 38 negras livres, 1.391 negros e mulatos escravos, 879 negras e mulatas escravas.¹⁹ Observando o que descreve Auguste, temos o dado de que 49,6% da população da cidade no início do século XIX era não-branca, sendo 48,76% negra ou 'mulata'.

A partir do estudo de Gabriel Santos Berute podemos dimensionar, na lógica estadual, quantos escravos partiam do porto fluminense para o Rio Grande do Sul entre 1788-1802 e 1809-1824.

¹⁶ BENTO, Cláudio Moreira. O negro e descendentes na sociedade do Rio Grande do Sul (1635-1975). Porto Alegre, Grafosul, Instituto Estadual do Livro, 1976, p. 94.

¹⁷ De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul. Censos do RS: 1803-1930. Convênio Fundação de Economia e Estatística/Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa. Porto Alegre, 1981, p. 46

¹⁸ TORRES, Luiz Henrique. A cidade do Rio Grande: escravidão e presença negra. Biblos, Rio Grande, 22 (1). 2008, p. 101.

¹⁹ SAINT-HILAIRE, Auguste. 1779-1853. Viagem ao Rio Grande do Sul. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002, p. 103.

Tabela 1: Escravos enviados do Rio de Janeiro para o Rio Grande do Sul (1788-1802 e 1809-1824)

n° de escravos por envio	n° envios	%	total de escravos	%
1788-1802				
1	479	50,7	479	14,5
2	175	18,5	350	10,6
3	60	6,3	180	5,5
4	54	5,7	216	6,6
5 a 10	110	11,6	773	23,5
11 a 25	54	5,7	849	25,8
26 a 50	13	1,4	447	13,6
Total	945	100	3294	100
1809-1824				
1	585	48,1	585	8,4
2	153	12,6	306	4,4
3	94	7,7	282	4
4	55	4,5	220	3,2
5 a 10	142	11,7	994	14,2
11 a 25	126	10,4	2090	29,9
26 a 50	54	4,4	1857	26,6
51 a 75	1	0,1	60	0,9
76 a 100	5	0,4	440	6,3
mais de 100	1	0,1	150	2,1
Total	1216	100	6984	100

Fontes: ANRJ, Códices 390: volumes 1, 2, 3, 4 e 5, 1816-1817; 1822-1824 e Códices 421: volumes 1, 2, 9 e 18, 1809; 1811; 1817 e 1822-1824 apud BERUTE, 2006, p. 127.

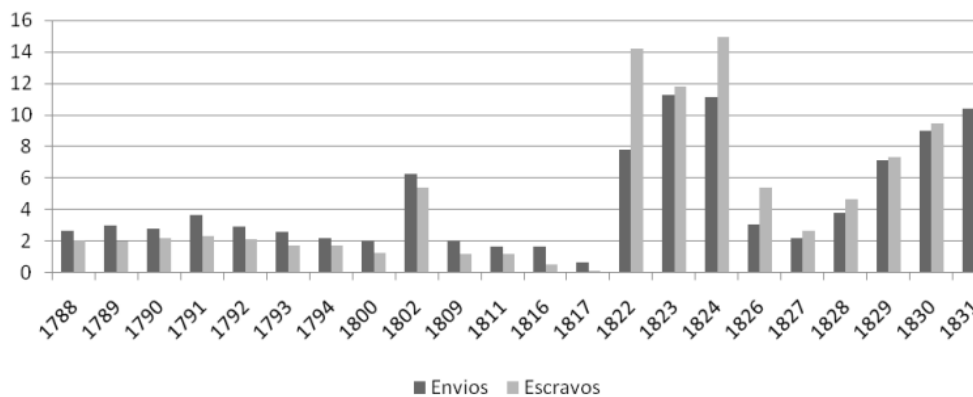
Entre os períodos destacados, mantém-se o alto o número de despachos com apenas um escravo e aumenta significativamente os envios que continham entre 5 a 10, 11 a 25 e 26 a 50 escravos. A partir de 1809 são realizados envios com mais de 50 cativos (chegando até mais de 100 escravos por despacho), diferentemente do período posterior. Com isso, observa-se que o comportamento do tráfico negreiro sul-rio-grandense parece acompanhar as transformações de conjuntura do mercado de escravos e à periodização proposta por Florentino pois sai de um momento de estabilidade — observado até meados de 1808 — para um momento de aceleração dos desembarques — até 1825 —. Não obstante, esse crescimento ocorre também pela maior necessidade de mão de obra do estado, o qual também estava em um momento de expansão econômica.²⁰ Apesar da possibilidade de os quase sete mil escravos que partiram do Rio de Janeiro em direção ao Rio Grande do Sul entre 1809 e 1824 chamar a atenção, podemos considerar que esse volume configura apenas uma parcela dos escravos que tiveram como destino o solo gaúcho, pois ele

²⁰ BERUTE, Gabriel Santos. Dos escravos que partem para os portos do sul: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c.1790 - c.1825. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: UFRGS, 2006.

diz respeito à uma fonte (por vezes com evidências limitadas) entre várias que podem e devem ser consideradas para o tema e período referido.

Sob a ótica da importação de escravos pelo Rio Grande, verifica-se mais uma vez o crescimento do comércio de pessoas escravizadas entre as províncias no período de 1822 a 1824. Nos anos 1826, 1827 e 1828 ocorre uma baixa no número de envios e de escravos no estado, no entanto, entre 1829 e 1830 vemos esses números crescerem novamente, já em 1831, o número de escravos importados diminui enquanto o número de envios mantém a sua progressão.

Tabela 2: Importação de escravos pelo Rio Grande do Sul, c. 1790 - c. 1830 (%)



Fonte: AHRS. Documentação Avulsa da Fazenda, Guias de Escravos, 1788-1794; 1800; 1802; ANRJ. Códice da Polícia da Corte, Códice 390: volumes 1 a 5, 1816-1817; 1822-1824; Códice 421: volumes 1, 2, 9 e 18, 1809; 1811; 1817; 1822-1824; Códice 424: volumes 1 a 7, 1826-1831 apud BERUTE, 2011, p. 2.

Na década de 1830, a escravidão urbana na cidade se tornava cada vez mais evidente, assim como o crescimento da cidade. João José Reis ao traçar a vida de Rufino José Maria, africano de nação nagô e escravo que esteve em Porto Alegre nos primeiros anos de 1830, evidencia os relatos do viajante francês Arsène Isabelle acerca de Porto Alegre neste período:

Dizia-se que uma casa era construída a cada dia, segundo o viajante francês Arsène Isabelle, que ali passou em 1834. Nas ruas, Isabelle observou serem os negros escravizados os verdadeiros “homens laboriosos, os trabalhadores” que viviam para assegurar “a subsistência e todos os prazeres da vida a seus indolentes senhores”. No porto, ele notou que os fardos eram descarregados por negros e por estes transportados para seus diversos destinos. **Quando caminhava através da cidade, Isabelle se sentia um peixe fora d’água porque não conseguia ver**

brancos, apenas negros a trabalhar “misturados com bodes e cabras de que as ruas estão cheias”.²¹

Além do comércio com o Rio de Janeiro, devemos atentar para as trocas que o estado realizava com a Bahia. Em virtude do comércio com a praça de Salvador a partir da década de 1830, a configuração do tráfico interprovincial envolvendo o estado se altera.²² Até então, predominavam os escravos oriundos do Rio de Janeiro (onde a maioria dos africanos era da África Central); a partir deste momento, pelo crescimento da produção pecuária e do charque, os africanos minas e nagôs da Bahia passaram a compor com maior densidade a população escrava do estado.²³ Com isso, reforçamos que a participação na etapa interna do tráfico não reduz a relevância que ele apresenta na consolidação do estado e das cidades gaúchas, dada a sua imprescindibilidade para o abastecimento da mão de obra no Estado e uma delicada implementação dos negócios correlato ao ritmo das conjunturas do tráfico atlântico.²⁴

Bem como nas outras cidades do estado, em Porto Alegre a escravidão ganha corpo com o concurso de gente que vinha de fora.²⁵ A partir disso, no decorrer do oitocentos, a capital se expandiu de forma substancial, o que está relacionado com a transformação da população residente na cidade. Para Luciano Gomes, há quatro fatores inter-relacionados para compreender esse movimento:

O primeiro deles é a formação do sistema produtivo local e sua integração ao sistema mercantil organizado a partir do Rio de Janeiro. O segundo é o desenvolvimento da divisão social do trabalho com o **surgimento e crescimento de um núcleo urbanizado**, ao qual estava associado um cinturão agrícola. Tais fatores são, em nosso entender, determinantes, e encontram como esteio o terceiro fator, quais sejam, as particularidades da reprodução livre e escrava na freguesia resultantes da migração, do tráfico de escravos, das relações de classe e das formas de reprodução social e biológica dos diferentes grupos analisados. Por fim, o último fator a ser

²¹ ISABELLE, Arséne, 1949 [orig. 1835], p. 271, 274, 275, 282 apud REIS, João, 2010, p. 46, grifo nosso.

²² SCHERER, Jovani de Souza. Experiências de busca da liberdade: alforria e comunidade africana em Rio Grande, século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008.

²³ MATHEUS, Marcelo Santos. Cativo e compadrio em um porto atlântico (Rio Grande, 1780-1850). Tempo. Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, v. 27, 2021, p. 395.

²⁴ BERUTE, Gabriel Santos. O tráfico negreiro no Rio Grande do Sul e as conjunturas do tráfico atlântico, c. 1790 - C.1830. Anais 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

²⁵ REIS, João José. O alufá Rufino: escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 47.

considerado são as **estratégias sociais e territoriais empregadas por índios e libertos**.²⁶

O espaço urbanizado carrega consigo particularidades no que diz respeito ao arranjo escravista. Os cativos urbanos poderiam ser domésticos ou trabalhadores de rua nas mais variadas ocupações, recebendo uma remuneração que variava de acordo com os arranjos de trabalho, é no espaço da cidade que se inserem os chamados 'ganhadores'. Em certa medida, essa condição permitia que os escravos tivessem seus serviços contratados mediante o pagamento de uma taxa semanal cujo excedente poderia ser embolsado. Essas práticas podem ser facilmente identificadas nos periódicos da época, onde a imprensa publicava diariamente anúncios de venda ou aluguel de escravos e também de pessoas que buscavam contratar os serviços de negros e negras escravizadas. Em 13 de novembro de 1835 o jornal *O Mensageiro* anunciava em aviso: "Quem tiver Escravos para alugar para serviço de roça procure João Caetano Ferraz, morador na Rua da Praia, para efetuar o ajuste".²⁷ Em 08 de dezembro de 1835, o aviso era em nome de João da Costa Júnior e Companhia, que "(...) morador nas Casas do Sr. Manoel Ferreira Porto, tem para vender uma crioula de dez a doze anos de idade. Oleo de linhaça em Botijas, e em barris. Papel Almaco e branco...";²⁸ aí, a venda de uma criança escravizada mistura-se à venda de produtos. Em 11 de dezembro de 1835, identificamos novamente a procura por serviços: "Precisa-se alugar um Negro, ou Negra para todo o serviço de uma casa de duas pessoas de família; quem a tiver, e queira alugar dirija-se á loja de quicalherias, na Rua da Praia, junto ao Sobrado da viuva do Tenente Leão".²⁹ Mesmo que não houvesse alguma legislação sobre esse trato, sua atividade era recorrente nos centros urbanos e permitia ao escravo economizar uma determinada quantia em dinheiro para arcar com o valor de sua alforria.³⁰ Ademais, a organização social e espacial das cidades também influenciou diretamente na forma de governar os escravos, pois a classe senhorial para vigiar, subordinar e repreendê-los detinha, além do chicote, a prisão.³¹ Segundo Arséne

²⁶ GOMES, L., 2012, p. 32, grifo nosso.

²⁷ *O MENSAGEIRO*, 1835, p. 16.

²⁸ *Ibidem*, p. 44.

²⁹ *Ibidem*, p. 48.

³⁰ REIS, J., 2010, p. 36.

³¹ FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio L.; GOMES, Flávio; MOREIRA, Carlos Eduardo. *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006, p. 65.

Isabelle, esse período em Porto Alegre fora marcado por uma escravidão dura, regada a castigos:

Todos os dias, das sete às oito horas da manhã, podeis assistir a um drama sangrento em Porto Alegre. Se fordes até a praia, ao lado do arsenal, defronte de uma Igreja, diante do instrumento de suplício de um divino legislador, vereis uma coluna levantada sobre um pedestal de pedra, e junto dela... uma massa informe, alguma coisa que pertence, certamente, ao reino animal. [...] É um negro!... Um negro condenado a duzentas, retirai-vos dessa cena de desolamento: o infortunado não é mais do que um conjunto de membros mutilados, que se reconhecem dificilmente sob os pedaços sangrentos de sua pele flagelada.³²

Apesar dos possíveis exageros presentes no trecho do republicano e abolicionista Arséne, é possível confirmar a existência do poste de suplício que, localizado em frente à Igreja Nossa Senhora das Dores, referia que “a justiça escravista era confirmada pela divina”.³³

Feitas essas considerações, verifica-se que o Rol de Confessados de 1792 e de 1814 demonstra a importância do comércio escravo para a cidade, que reflete no contingente populacional da região:

Tabela 3: População de Porto Alegre segundo os róis de 1792 e 1814.

	1792		1814	
	#	%	#	%
Livres	1.006	50,6	1.694	44
Agregados	188	9,4	295	7,7
Forros	-	-	15	0,4
Escravos	795	40	1.846	47,9
Total	1.989	100	3.850	100

Fonte: RCPA de 1814 apud ELIAS, 2013, p. 69. RCPA de 1792 ver GOMES, L., 2012, p. 39,40; 273 (tabela AE 2).

Conforme essa fonte, a presença escrava no fim do século XVIII era de mais de um terço da sociedade (40%), o que aumentou para quase 50% no início do século XIX. O Censo de 1814, divulgado pela Fundação de Economia e Estatística (FEE), por sua vez, apesar de estabelecer categorias distintas para analisar o perfil da população, traz números semelhantes no que diz respeito a pessoas escravizadas:

³² ISABELLE, 1835, p. 275, 282-3 apud REIS, 2010, p. 50-1

³³ REIS, 2010, p. 51.

Tabela 4: População de Porto Alegre segundo o Censo de 1814

Branco de ambos os sexos	2.746	44,92%
Indígenas de ambos os sexos	34	0,55%
Livres de todas as cores	588	9,62%
Escravos de todas as cores	2.312	37,83%
Recém nascidos de todas as cores	431	7,05%
Total	6.111	100%

Fonte: De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul. Censos do RS: 1803-1930. Convênio Fundação de Economia e Estatística/Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa. Porto Alegre, 1981, p. 50.

Segundo a FEE, 37,83% da população era escrava, no entanto, 9,62% correspondia à categoria “livre de todas as cores” e, se brancos e indígenas são contados à parte, a contagem de livres de todas as cores corresponde a livres e libertos pretos e pardos.

Mais de quarenta anos depois, as listas de família de 1858 revelam que cerca de um quarto da população era escrava e pouco mais de 3% liberta:

Tabela 5: População de Porto Alegre em 1858 segundo as listas de família

Livres	5.946	71,25%
Libertos	279	3,35%
Escravos	2.120	25,40%
Todos	8.345	100%

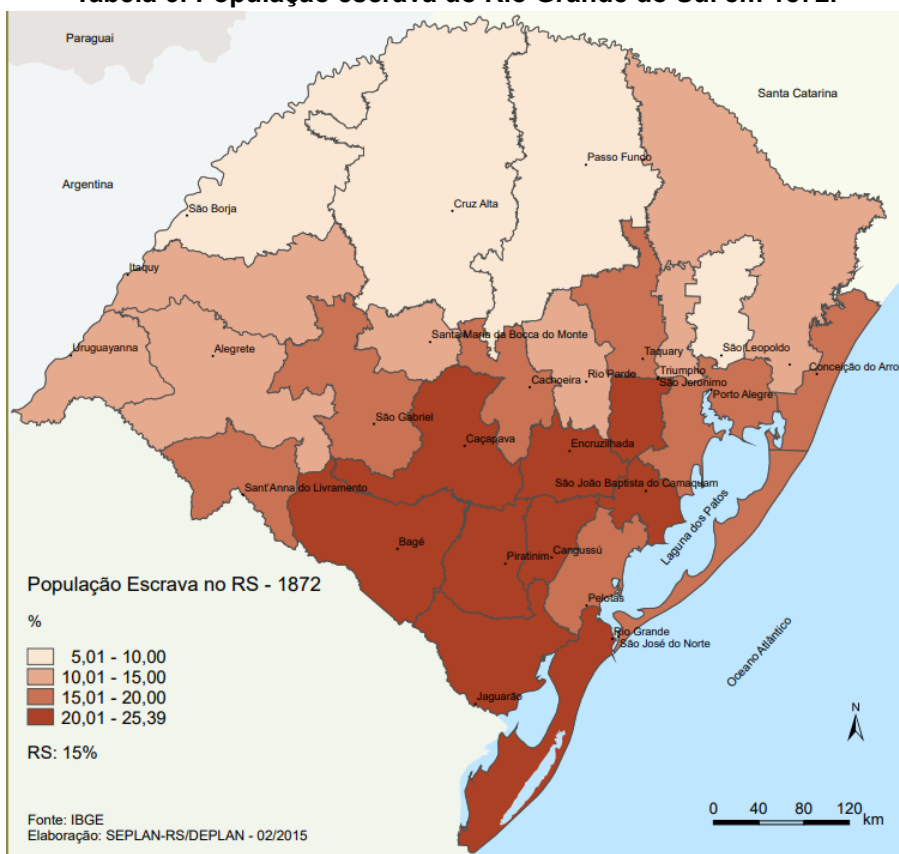
Fonte: De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul. Censos do RS: 1803-1930. Convênio Fundação de Economia e Estatística/Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa. Porto Alegre, 1981, p. 66.

Na década de 50, trinta anos antes da abolição, muitos escravos já haviam sido alforriados, tendo garantido a sua liberdade através da compra;³⁴ como vimos, essa dinâmica era comum nas áreas urbanas, dadas as “facilidades” de o escravo conseguir a quantia suficiente para ser libertado. Entretanto, aqui todas as cores de pessoas livres são reunidas em apenas uma contagem, sem a distinção realizada no censo de 1814, portanto, é importante não assumir que fossem brancos.

³⁴ Ibidem, p. 53.

Em 1872, a população do Rio Grande do Sul era formada por maioria entre 5 e 49 anos, solteira e analfabeta, e contava com regiões que detinham até 25% da sua população escravizada.³⁵

Tabela 6: População escrava do Rio Grande do Sul em 1872.



Fonte: IBGE; Elaboração: Secretaria de Planejamento, Governança e Gestão e Departamento de Planejamento do Rio Grande do Sul, 2015.

De acordo com o Recenseamento Geral do Brasil deste mesmo ano, Porto Alegre era o município mais populoso do estado com 43.998 habitantes de Porto Alegre, na qual 18,5% (somando um total de 8.155 pessoas) era escrava. Destas mais de oito mil pessoas, as consideradas pretas predominavam numericamente, sendo 5.198, enquanto 2.692 eram consideradas pardas.³⁶ Além disso, entre as 35.843 pessoas livres, 36% era não-branca, mas diferentemente das pessoas escravas, a população negra livre era composta majoritariamente por pardos e

³⁵ De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul. Censos do RS: 1803-1930. Convênio Fundação de Economia e Estatística/Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa. Porto Alegre, 1981, p. 79-81.

³⁶ Recenseamento do Brasil em 1872. Rio de Janeiro, 1874?, p. 206.

pardas, que somavam 6.046 almas enquanto os pretos 4.764 e os caboclos 2.100 pessoas.³⁷

Sendo assim, podemos mais uma vez identificar a expressividade da população negra de Porto Alegre. Quando em 1834 Arsène Isabelle diz que "não conseguia ver brancos, apenas negros a trabalhar", em 1872 temos, ao todo, 43,1% da população preta ou parda e 4,7% cabocla (no Censo considerada significativamente enquanto indígena). A capital, portanto, mantinha seu crescimento em ritmo acelerado e seguia fortalecendo seu avanço através do trabalho de pessoas negras.

Com base nesses aspectos, percebemos o papel central que o tráfico de escravizados teve na formação de Porto Alegre, pois não apenas a sua população é formada por uma grande parcela de pessoas negras (compreendendo aqui pessoas de origem africana e seus descendentes, escravizadas, libertas, livres e mestiças), mas os seus serviços são indispensáveis para que a cidade consolide suas bases e também para as relações que ela estabelece com o restante do estado e demais regiões do país. Essa dinâmica pode ser percebida em outras localidades, onde a presença africana e afro-descendente constrói, de Norte à Sul, cidades negras, visto que, na segunda metade do século XIX, as principais cidades negras são: Rio de Janeiro, Salvador, Recife, São Luís e Porto Alegre.³⁸

Por isso, aqui gostaríamos de atentar para o último fator elencado por Luciano Gomes com alguns acréscimos: *as estratégias sociais, territoriais e políticas* empregadas, aqui, pelos escravos e libertos. Portanto, buscaremos vislumbrar as relações que essas pessoas estabeleceram entre si e como suas redes de apoio eram formadas. Logo, devemos ter em mente a instabilidade que as pessoas escravas, não apenas localmente, mas em um todo dentro do regime da escravidão, estavam condicionadas, principalmente na lógica do comércio interprovincial. Isabel Cristina Ferreira dos Reis ressalta que "O fator de instabilidade da família escrava não era inerente à moralidade ou à cultura de seus membros, mas ao sistema escravista"³⁹ e, ao tratar do comércio interno, essa instabilidade é intensificada pela "latente possibilidade de ser novamente vendido e romper mais uma vez com

³⁷ Ibidem, p. 205.

³⁸ Ibidem, p. 12.

³⁹ REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. História de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX. Dissertação (Mestrado em História). Salvador: UFBA, 1998, p. 23.

vínculos e laços estabelecidos”.⁴⁰ Através do tráfico interno, um movimento contínuo e itinerante da mão de obra escrava — em um processo de migração forçada — foi observado, e ao posicionar Porto Alegre na lógica do comércio interprovincial e dar enfoque às práticas culturais, religiosas e políticas da população negra da cidade, identificamos a necessidade de nos atentarmos ao que elucida Isabel Reis e Albertina Vasconcelos. No entanto,

[...] por mais que o tráfico interprovincial tenha desestabilizado laços de parentesco e de afetividade entre os escravos, estes, em ações de resistência revelavam que não esqueceram suas relações afetivas e de que jamais aceitaram a situação.⁴¹

Pesquisas do campo da escravidão a partir da segunda metade do século XX apontam para a superação da visão polarizada do escravo objeto e do escravo herói. Partindo da compreensão de que o escravo não foi um ou outro o tempo todo, percebemos que ele se situou entre esses lugares (de coisa e de herói) na maior parte do tempo.⁴² Foram inúmeras as formas de negociação, inclusive dentro dos parâmetros legais, como veremos adiante com as solicitações que negros e negras faziam à polícia para poderem realizar suas festas e cultos religiosos. A (re)articulação cultural foi um dos pilares para a estruturação das comunidades negras, e da Bahia ao Rio Grande do Sul, eles e elas reivindicavam o direito de "cantar, folgar e brincar".⁴³

⁴⁰ VASCONCELOS, 2005, p. 3

⁴¹ SOBRINHO, 2005, p. 129 apud VASCONCELOS, 2005

⁴² REIS, J.; SILVA, E., 1989.

⁴³ Ibidem.

2.1 MERCADO PÚBLICO

No decorrer do século XIX vislumbra-se em diversas regiões do país a construção de um Mercado Público Central. Além deste movimento em comum, nota-se que esses espaços eram ocupados por pessoas negras nas mais diferentes localidades.

A Praça do Mercado da capital gaúcha se localizava ao lado do porto da cidade e às margens do Rio Guaíba, logo, era — e permanece sendo nos dias atuais, embora agora seja denominada Praça Quinze de Novembro — local de intensas trocas, sejam elas comerciais, culturais ou afetivas. Os debates mais centrais em torno da necessidade de se construir uma praça de mercado, assim como o próprio Mercado, ganham força a partir de 1830.

Em 1884, uma pessoa através do pseudônimo "fiscal honorário" assina uma matéria no jornal *A Federação* acerca das mudanças no Mercado da cidade. Na matéria, o sujeito que chamaremos de fiscal remonta a 1839 e narra uma história em que o cozinheiro de Saturnino de Souza e Oliveira Coutinho (presidente da província por um curto período em 1840) questiona sobre o mercado da cidade e é surpreendido quando lhe falam sobre a sua inexistência:

- Desça você esta escada, e depois por aquella ladeira, que você subio hontem quando desembarcou, e no fim d'ella á esquerda verá uma praça: ahi está a *quitanda*.
- Mas eu não lhe pergunto por quitandas; quero saber onde está o mercado, para fazer as compras.
- Pois é isso mesmo, homem, aqui não ha mercado, há só quitanda.
- Por Nossa Senhora!.... explique-se depressa: o que é quitanda?
- *Quitanda é o lugar onde se ajuntam as quitandeiras* que vendem nabos, nabiças, couve, cebolas e tomates, a comari e o limão para fazer mólho: entende agora?
- Agora, sim; muito obrigado, muito obrigado.
E lá se vai o cosinheiro de sua excelência, ladeira abaixo, em procura do necessario para o jantar.⁴⁴

O Fiscal ainda localiza as quitandas no "paraíso", apontando que viria dali o primeiro mercado de Porto Alegre, inaugurado em 1844 e com posturas regulamentadas pela Câmara que descontentaram os antigos comerciantes.⁴⁵ Com isso, vislumbra-se que a construção em torno de uma rede central de abastecimento se desenvolveu ainda na primeira metade do século. O "paraíso" assinalado deve

⁴⁴ *A FEDERAÇÃO*, 1884.

⁴⁵ *A FEDERAÇÃO*, 14 de abril de 1884.

corresponder à Rua do Paraíso (que hoje corresponde à Rua Dr. José Montauray, uma das ruas que cercam o Mercado) e, segundo Regina Xavier e Felipe Bohrer,

O "fiscal" parecia ter boa memória. Ao investigar as Posturas Municipais, lemos em 1829 que os locais reconhecidos como praças do mercado eram: Rua do Paraíso, Porto dos Ferreiros, do Pelourinho, do Hospital Militar e da Alfândega (Livro de Registro, 2013). A Postura definia uma larga área na parte central da cidade onde se podia efetuar o comércio.⁴⁶

Era responsabilidade da Câmara conceder as licenças para comércio e realizar a fiscalização do local. Com a inauguração do Mercado e do seu regulamento em 1844, a venda de muitos produtos foi proibida, podendo ser comercializada fora do Mercado apenas se todas as bancas dele estivessem ocupadas. Essa regulamentação impactou diretamente as quitandeiras que ali estavam, até então, estabelecidas.⁴⁷ Segundo o Fiscal,

No dia da inauguração, as negras minas eram levadas para dentro do mercado, algumas só obedeceram à força dos panasios de espada dos soldados de polícia.
— não vou para o encérral gritavam elas.
Mas á força não houve remédio senão obedecer.⁴⁸

Através desse relato e dos registros das Posturas, é possível perceber a venda de variados gêneros no espaço que corresponderia ao Mercado Público, assim como a presença das quitandeiras, que eram, geralmente, escravas ou forras negras.⁴⁹ O Mercado erguido em 1844, entretanto, foi demolido e reconstruído na década de 1860.⁵⁰

O Mercado erguido na década de 1860 corresponde ao atual Mercado Público de Porto Alegre, hoje um dos principais patrimônios da cidade. Inaugurado em 1869 após ter sido construído por escravizados, foi considerado de valor histórico e cultural e de expressiva tradição para a cidade em 16 de setembro de

⁴⁶ XAVIER, Regina Célia Lima; BOHRER, Felipe Rodrigues. Africanos, afrodescendentes: imagens de Porto Alegre [e-Book]. São Leopoldo: Ed. Oikos, 2018, p. 240.

⁴⁷ Ibidem, p. 240-241.

⁴⁸ *A FEDERAÇÃO*, 1884.

⁴⁹ XAVIER; BOHRER. 2018, p. 242.

⁵⁰ O primeiro mercado — prédio de planta quadrada, em alvenaria de tijolos e com portões de ferro — localizou-se, aproximadamente, no local hoje ocupado pela parte ajardinada da Praça 15 de Novembro. (FRANCO, 2006 apud XAVIER; BOEHRER, 2018, p. 243). Sobre a sua reconstrução, ver: Catálogo das atas da câmara de vereadores de porto alegre, 1856 – 1865 . vol.X. Porto Alegre, UE/Secretaria Municipal da Cultura, 2000, 314p.

1977 sob a Lei nº 4317/22.⁵¹ O Mercado, por sua vez, constituiu e constitui atualmente um grande centro de abastecimento local e apresenta os traços da multiculturalidade da cidade pois, além da ampla variedade de produtos nacionais, internacionais, místicos e religiosos que encontramos em seus corredores, os atores sociais que preenchem esse espaço evidenciam essa diversidade.

Localizado estrategicamente às margens do Rio Guaíba, o Mercado se estabeleceu no coração do Centro Histórico de Porto Alegre que, assim como nas demais cidades espalhadas pelo país, apresenta características essenciais da sua história e cultura. A ocupação deste espaço por pessoas negras, percebida desde, pelo menos, a década de 1830, permanece na segunda metade do oitocentos. Virgílio Calegari, fotógrafo ítalo-brasileiro que residiu em Porto Alegre entre o fim do século XIX e início do XX, nos fornece importantes iconografias da cidade na segunda metade do século.

Figura 1: Doca do Mercado Público no século XIX



Fonte: Virgílio Calegari. c. 1875/1900. 16,4 x 21,5 cm. Museu de Porto Alegre Joaquim Felizardo/ Fototeca Sioma Breitman.138F. Referido na catalogação da Fototeca como "Doca do Mercado Público" apud XAVIER, Regina; BOHRER, Felipe. 2018, p. 249-251.

⁵¹ PORTO ALEGRE. Lei nº 4317, de 16 de setembro de 1977. Dá cumprimento ao disposto no art. 117, parágrafo único, da Lei Orgânica do Município de Porto Alegre (bens imóveis de valor histórico e cultural). Porto Alegre, 1977. Disponível em: encurtador.com.br/avLZ0. Acesso em 25 jun. 2022.

Figuras 2 e 3: Detalhes da figura 1.



As imagens de Calegari retratando o último quartel do século XIX evidenciam a presença negra neste espaço. Sendo assim,

Não é de se estranhar que [o Mercado] seja também um local icônico, no qual muitas memórias foram depositadas. Vale destacar a importância que ele adquiriu enquanto um território negro, baseado justamente na memória que, em tempos mais recentes, se construiu das quitandeiras, mulheres minas, que tanto parecem ter percorrido os corredores e arredores do Mercado no passado.⁵²

Consolidada a sua importância para as comunidades negras já no oitocentos, nos séculos posteriores, o Mercado aparece como indispensável para as tradições de matriz africana, visto que se constituiu como um território sagrado dentro de um conjunto de práticas que convencionou chamar de Batuque gaúcho.⁵³ Trataremos dessa relação no capítulo *O Batuque e o Bará do Mercado*.

Em outras cidades portuárias do país também é possível notar, na primeira metade do século XIX, movimentações para a construção de um mercado central. No Rio de Janeiro, a discussão em torno de um local que poderia, prematuramente, ser concebido como Mercado, se iniciou na década de 20. Juliana Farias ao analisar os Códices referentes aos Mercados do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro nos informa que, em março de 1820, os vereadores da cidade iniciaram discussões

⁵² XAVIER; BOHRER. 2018, p. 244-245.

⁵³ ORO, 2002; 2008 apud XAVIER; BOHRER, 2018, p. 245. Conforme Hendrix Silveira (2014, p. 11), "Usamos a palavra Batuque em maiúsculo para diferenciar essa tradição de matriz africana de cunho civilizatório, cultural e religioso das festas populares como os pagodes, folguedos, jongos, quicumbis, maçambiques, candombes e congadas".

em torno de um plano de providências que visava coibir os comércios nas praias do Rio. A ideia era erguer, na Praia de D. Manuel, uma praça quadrada ornada de pórticos, murada e provida de barracas; neste cenário, os “barraqueiros” ali instalados deveriam obter uma guia para os carregamentos trazidos em seus barcos. O governo imperial, no entanto, não empregou grandes considerações sobre a ideia, e nem os planos de construção saíram do papel. Assim, embora o assunto tenha se iniciado em 1820, foi apenas na década seguinte que a praça do mercado começou a ser erguida na capital do Império. Diferentemente da ideia de 1820, a área escolhida para abrigar a praça e o Mercado foi a Praia do Peixe, local já conhecido pelas quitandas e comércio de peixe. O local era estratégico na malha urbana, pois cobria um quarteirão inteiro da freguesia da Candelária, a região mais comercial da cidade e estava nas proximidades da baía, onde embarcações aportavam diariamente, o que facilitaria o comércio que ali ganharia força.⁵⁴ Definida a localidade e publicado o edital que buscava interessados na obra em 1834, a construção teve início nos primeiros meses de 1835 e, pela falta de recursos, a obra foi concluída apenas em setembro de 1841.⁵⁵ Pela sua localização, o Mercado é amplamente conhecido como o Mercado da Candelária, e ali era comercializada de maneira mais organizada que outrora uma ampla variedade de produtos. Essa organização, no entanto, restringia quem poderia ou não vender suas mercadorias ali.

O arremate das bancas do Mercado do Rio era destinado a pessoas “livres e capazes”, o que para a sociedade na época era sinônimo de pessoas não-escravas. Nitidamente, essa definição intentou afastar os cativos deste espaço, mesmo que, desde antes do Oitocentos, eles ocupassem esse território e realizassem suas trocas.⁵⁶ Além da restrição de escravos e escravas nesse espaço enquanto comerciantes, o termo “capaz”, à época, era um tanto quanto subjetivo e não fornecia uma definição precisa da expressão. Luiz Maria da Silva Pinto descreve no

⁵⁴ FARIAS, Juliana Barreto. Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890). Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: USP, 2012, p. 39-40-1.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁶ Para além dos limítrofes da região em que o Mercado fora construído, no Rio de Janeiro, desde meados do século XVII, era possível avistar negras de tabuleiro e vendedores de peixes na beira-mar, próximo ao terreiro do Ó, mais tarde chamado de Largo do Paço e atualmente Praça XV de Novembro. Ver: FARIAS, Juliana Barreto. A Câmara e o Mercado: os trabalhadores da Praça do Mercado e suas relações com a municipalidade do Rio de Janeiro, século XIX. *Revista Mundos do Trabalho*, v. 5, p. 49-73, 2013.

Dicionário da Língua Portuguesa de 1832 que "capaz" diz respeito a alguém "suficiente em probidade; intentos, apto, decente".⁵⁷ Ao discorrer sobre o assunto, Farias conclui que qualidades tão subjetivas quanto essas não poderiam ser efetivamente provadas, mas dependiam da rede de relações que o solicitante mantinha na Praça e também fora dela, mas especialmente com os fiscais que realizavam diariamente rondas pelo Mercado e que manifestavam a expressão mais visível do poder municipal neste ambiente. Além do afastamento dos cativos, muitos pretos e pretas forras eram distanciadas deste espaço pois, pela Constituição de 1824, os libertos tinham seus direitos civis assegurados desde que fossem nascidos no Brasil, logo, os alforriados africanos não gozavam do status de brasileiro e não poderiam tentar adquirir espaço na Praça do Mercado.⁵⁸

Entretanto, a comunidade negra se fazia presente no Mercado e nas suas imediações, um exemplo é a preta mina Esméria Alves Correia que, na década de 1850, "quitandava na vaga 43, onde mantinha uma tulha, oito caixas pequenas e grandes, catorze cestas velhas e quinze tabuleiros".⁵⁹ Essas especificidades são notadas a partir da descrição de uma cobrança judicial aberta por Francisco Alves Costa, o verdadeiro locatário da banca 43 e que a sublocava para Esméria. Neste mesmo período, de acordo com a francesa Adèle Toussaint-Samson, o Mercado era a maior expressão da cidade, onde se destacavam as "grandes negras minas, com a cabeça ornada de uma peça de musselina formando um turbante, o rosto cheio de incisões, usando uma blusa e uma saia por toda a vestimenta".⁶⁰ Além da vestimenta das mulheres negras ser uma característica marcante para quem visitava o Mercado, segundo a francesa Adèle, a comida e a língua também estavam em evidência.

No cais que margeava esse lado, fixavam-se, sob grandes guarda-sóis de pano, negras servindo por um vintém tigelas de café quente ou então batatas-doces fumegantes, sardinhas fritas, angu, "maçarocas de milho assado" e feijoada, "tudo o que constitui, no Brasil, uma refeição de negros

⁵⁷ PINTO, Luiz Maria da Silva. Dicionário da Língua Brasileira, por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Província de Goyaz. Typographia de Silva, 1832 apud FARIAS, Juliana, 2013, p. 53.

⁵⁸ MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. Os direitos dos libertos africanos no Brasil oitocentista: entre razões de direito e considerações políticas. História (São Paulo. Online), v. 34, 2015, p. 184.

⁵⁹ FARIAS, 2012, p. 53.

⁶⁰ TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. Uma parisiense no Brasil. 1849-1862. Rio de Janeiro: Capivara, 2003, p. 76-78 apud FARIAS, 2012, p. 58-9.

e mesmo dos brancos da classe inferior". Aliás, era ali que se podia ouvir "aquela língua africana chamada língua da costa".⁶¹

Com isso, ainda que exposto de forma sucinta e apesar das tentativas do poder municipal em afastar pessoas africanas e, por vezes, seus descendentes desse espaço — que é de extrema importância para a cidade —, é possível vislumbrar a indiscutível presença negra no Mercado do Rio de Janeiro.

Em Desterro, atual Florianópolis, o primeiro prédio do Mercado Público Municipal foi inaugurado em 1851, mas assim como no Rio de Janeiro, desde a década de 1830 a sua construção já vinha sendo aventada e debatida. Do mesmo modo que era possível ver em outros centros urbanos, em Desterro as pessoas africanas marcavam presença nas ruas da cidade e se concentravam nos ramos do comércio ambulante.⁶² Nossa Senhora do Desterro era uma pequena cidade portuária e contava, em 1855, com apenas 5.611 habitantes (dos quais 15% eram escravos).⁶³ Conforme apontam os relatos de Virgílio Várzea, pequenas embarcações conectavam o interior da Ilha — as freguesias onde eram desenvolvidas as atividades agrícolas e mercantis — ao núcleo urbano de Desterro, e a praça do Mercado era uma das localidades utilizadas para desembarque.⁶⁴ Ao pesquisar a presença negra em Santa Catarina, especialmente em Desterro, e o Mercado Público da cidade, Fabiane Popinigris alerta para a escassez de trabalhos sobre o tema, bem como a falta de atenção dos pesquisadores com a presença de trabalhadores negros (sejam eles libertos ou escravos), e pontua sobre as relações estabelecidas nos arredores do Mercado:

Na praça do mercado os habitantes do pequeno núcleo urbano da primeira metade do século XIX, punham em dia suas conversas, faziam seus negócios e, principalmente, abasteciam-se. Havia muito que as canoas atracavam na praia de frente à praça. Lavradores do continente, mas também das demais freguesias da Ilha, vinham trazer seus produtos.⁶⁵

⁶¹ FARIAS, 2012, p. 58

⁶² POPINIGIS, Fabiane. Aos pés dos pretos e pretas quitandeiras: experiências de trabalho e estratégias de vida em torno do primeiro mercado público de Desterro (1840-1890). Revista Afro-Ásia, Salvador, n.46, p. 193-226, 2012.

⁶³ Assim como Porto Alegre não contava apenas com a freguesia Nossa Senhora da Madre de Deus, tampouco a Ilha de Santa Catarina abrangia apenas Desterro; ela contava com outras freguesias e somava, ao todo, 25.709 habitantes, sendo 11% (2.904) destes cativos.

⁶⁴ Virgílio Várzea foi um literato, jornalista e político natural de Desterro que viveu entre 1863 e 1941. Ver: VÁRZEA, Virgílio dos Reis. Florianópolis: IOESC, 1984.

⁶⁵ POPINIGIS, 2012, p. 195-6.

Desse modo, percebemos sumariamente que o espaço do Mercado a sua praça era de grande importância para as relações econômicas e sociais de Desterro.

Sendo assim, os debates que envolvem a construção do Mercado Público Municipal do Rio de Janeiro, de Desterro e de Porto Alegre têm início em um período aproximado e seus processos de construção e de vínculos sociais possuem semelhanças, onde as pessoas negras aparecem como atores centrais nas relações ali estabelecidas.

3. FESTAS NEGRAS: PERIFERIZAÇÃO E REPRESSÃO

No capítulo dois, intencionou-se demonstrar a expressividade da presença africana e afrodescendente em Porto Alegre no século XIX a partir da importante relação que a região estabelecia com o comércio de escravos, especialmente o interprovincial. No capítulo três, foi observado o processo de desenvolvimento e consolidação do Mercado Municipal na cidade e em outras localidades aliado ao trabalho de pessoas negras. No entanto, para além de pontuar a presença negra nesses espaços, com o foco na cidade de Porto Alegre e nas imediações do Mercado Público, buscaremos aqui apresentar algumas das maneiras pelas quais essas pessoas reagiram à lógica da escravidão.

Campos da cultura como as religiões e o carnaval não foram percebidos pelos estudos oitocentistas, por um longo período de tempo, como formas de resistência. Entretanto, desde meados da década de 1970 essa percepção vem sendo questionada e as manifestações culturais de escravos e libertos, antes apreendidas como “inofensivas”, passaram a cumprir um papel importante na resistência à escravidão. Ancorado nessa perspectiva, este capítulo será desenvolvido a partir do estudo de festas negras na região central de Porto Alegre na década de 1850, as estratégias de pessoas escravizadas e libertas para realizarem seus cultos religiosos de forma consentida pelos órgãos policiais e a repressão desempenhada sobre essas expressões culturais e religiosas.

João José Reis e Eduardo Silva demonstraram que as pessoas negras conseguiram romper a dominação cotidiana por pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural, ainda que também se utilizassem do paternalismo senhorial. Flávio Gomes aponta, assim como Reis e Silva, que foram diversas as formas pelas quais os escravos protestaram e resistiram às ofensivas escravistas. A fuga, o aquilombamento, o assassinato de senhores, a sabotagem às produções através da recusa ao trabalho, da danificação de ferramentas e mesmo das revoltas, foram algumas das investidas escravas contra a dominação. As maneiras de subverter a ordem vigente foram realizadas também — e em grande proporção — através das festividades religiosas, como quando os escravos e/ou

libertos arrancavam concessões e reivindicavam a manutenção das folgas nos dias santos.⁶⁶

Com isso, vemos que negros e negras forjaram com perspicácia métodos para explorar as brechas do poder escravocrata. Conforme João Reis, eles “desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural”,⁶⁷ e o direito à festa se apresentou através da forte habilidade de negociação dos escravos e libertos.⁶⁸ Um exemplo disso é o caso do Candomblé de Accu onde chegavam às autoridades petições solicitando o culto religioso que a legislação não permitia, o que demonstra um conhecimento do funcionamento burocrático do poder.⁶⁹ Será justamente através dessas licenças que, concedidas em Porto Alegre a partir do requerimentos de negros e negras e concessões da polícia, irei me dedicar a dispor as relações de negociação da população negra com a polícia local. As autoridades, apesar do medo das práticas religiosas de africanos e de seus descendentes, ou até por conta disso, permitiram em muitos momentos que as festas negras ocorressem. Mesmo porque, muitos membros da elite dominante acreditavam que as festividades de raiz africana serviam para diminuir as tensões sociais.

Antes de trazer os acontecimentos locais que aqui buscaremos desenvolver, é preciso grifar que as manifestações culturais que serão citadas não estão necessariamente inseridas no universo das religiosidades africanas ou afro-brasileiras. Os batuques referidos nos documentos do século XIX, especialmente da primeira metade, se referem com frequência tanto às cerimônias religiosas quanto aos divertimentos sem o caráter religioso.⁷⁰ Assim sendo, nos compete apenas realizar deduções a partir dos conteúdos das fontes, não cabendo determinar que todo batuque estaria vinculado à religião.⁷¹

As festas negras em Porto Alegre podem ser vislumbradas já na primeira metade do século XIX. Um dos relatos mais antigos de que se tem conhecimento é o

⁶⁶ GOMES, Flávio dos Santos. Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 358-359.

⁶⁷ REIS, J., 1989, p. 33

⁶⁸ REIS, J., 2002, p. 108.

⁶⁹ Para saber mais sobre o ocorrido no Candomblé de Accu ver: REIS, João José. Nas malhas do poder escravista: a invasão do Candomblé de Accu. In: REIS e SILVA, 1989.

⁷⁰ REIS, J., 2002, p. 148.

⁷¹ O Batuque enquanto religião de matriz africana aparecerá sempre grifado com a inicial maiúscula, conforme elucidado na nota de rodapé n. 52.

Candombe da Mãe Rita na região conhecida, à época, como Várzea e que hoje configura a área do Parque da Redenção. De acordo com Vinicius Oliveira,

A manifestação do candombe pode ser compreendida em um universo mais amplo de religiosidades, para além da simples associação direta com o Batuque dos dias de hoje, que por sua vez é uma tradição religiosa que cultua os orixás, vinculado à população africana ocidental ou iorubá.⁷²

Sobre isso, Antônio Álvares Coruja (político, educador, historiador e escritor brasileiro que viveu entre 1806 e 1889) relata:

Aí se reuniam, nos domingos à tarde, pretos de diversas nações, que com seus tambores, canzás, urucungos e marimbas, cantavam e dançavam esquecendo as mágoas da escravidão, sem que causassem maiores cuidados à polícia [...] Nesse candombe também se ensaiavam os cucumbis que pelo Natal e nas festas da Senhora do Rosário, levando à frente o Rei e a Rainha vestidos a caráter, com a juíza do ramallete e a competente aristocracia negra, iam dançar ou antes sapatear no corpo da Igreja com quizos nos tornozelos.⁷³

Conforme Vinicius Oliveira, este relato de Coruja refere-se ao período anterior à 1836 e destaca a liderança de Mãe Rita neste candombe, sendo ela uma figura de grande relevância para compreender o desenvolvimento da religiosidade de matriz africana. No entanto, ele deve ser compreendido em um universo mais amplo das religiosidades, sem uma associação direta com o Batuque e o culto aos Orixás, dada a possibilidade de ele ter maior relação com as *congadas* ou *cacumbis*, tradições de cultura de africanos centro-ocidentais relacionadas com as irmandades católicas.⁷⁴ O cacumbi se caracterizou enquanto um "grupos de negros com uma identidade religiosa e étnica comum que se mantiveram e manipularam as tradições da Congadas no espaço urbano durante o período carnavalesco".⁷⁵ Nesta concepção, Oliveira partilha o entendimento de Luís Cascudo que elenca esta festividade como uma variante das congadas, mas além disso, também o referencia como um instrumento africano.⁷⁶ Fiquemos com esta breve explicação sobre o cacumbi, no qual não me deterei para empregar um maior foco na Congada, festividade de maior

⁷² OLIVEIRA, Vinicius Pereira de; GOMES, Denis Pereira; SCHERER, Jovani de Souza. Histórias de batuques e batuqueiros [livro eletrônico]: Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre. Pelotas, RS: Ed. dos Autores, 2021, p. 29.

⁷³ CORUJA, Antônio Álvares Pereira. Antigualhas: reminiscências de Porto Alegre. Porto Alegre, Typ. do Jornal do Comércio, 1881.

⁷⁴ OLIVEIRA, Vinicius, 2021, p. 29.

⁷⁵ MELLO, Marco Antônio Lírio de. Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 1994, p. 82

⁷⁶ CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. 10. ed. São Paulo: Global, 2001, p.169.

importância para este trabalho dada a sua referência em um dos requerimentos que será analisado adiante.

Com a menção mais antiga na data de 1706 na cidade de Iguaçu em Pernambuco, a congada é uma tradição vinculada aos festejos coloniais de coroação dos Reis do Congo.⁷⁷ Durante a festividade eram encenadas lutas entre grupos hostis com uma dramatização de embaixadas de guerra e paz, porém, em algumas localidades, a festa se dava apenas com danças e cantorias.⁷⁸ O sociólogo Roger Bastide apreende as congadas como uma sobrevivência das lutas étnicas e dos reinados africanos que se conservaram no lado de cá do Atlântico,⁷⁹ e essa sobrevivência não diziam respeito apenas aos bantos pois, mesmo que a festividade tenha sido inicialmente composta por este grupo, africanos de outras nações e seus descendentes foram integrados.⁸⁰ Ademais,

As congadas incorporam a tradição de coroação à festividade de cultos, a padroeiras *protetoras* dos negros, em especial a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. E esse traço parece ter procedência, pois invariavelmente os Congos ou Congadas terminam em uma igreja de devoção negra e/ou irmandade que congregue os negros, sediada, em geral, na própria igreja.⁸¹

A existência do catolicismo negro já fora evidenciada em muitos aspectos pela historiografia, e dentro deste segmento podemos identificar as congadas. O sincretismo presente na cerimônia demonstra a importância das irmandades negras para africanos e seus descendentes ao passo em que pode nos indicar uma forma de estabelecer uma festividade reconhecida e consentida pelas autoridades. Sobre este último ponto, Bastide destaca a ausência da necessidade em romper os costumes tradicionais africanos em sua totalidade, mas “fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis, servir-se deles como de um trampolim para levá-lo até a verdadeira fé”.⁸² João Reis evidencia o poder — real ou imaginário

⁷⁷ Dr. Pereira da Costa, Reminiscências Históricas Pernambucanas. Rei de Congo, in *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro, de 25 de agosto de 1991, edição da manhã. apud RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. 6. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982, p. 32.

⁷⁸ LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004.

⁷⁹ BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpretações das civilizações. 2. ed. - São Paulo: Pioneira, 1985, p. 172-173.

⁸⁰ Em relação a isso, Marco Antonio de Mello aponta que as Congadas são “manifestações de descendentes de territórios diferentes, de tribos oriundas de regiões que hoje conhecemos como Estados Nacionais: Angola, Nigéria, Gabão, Benin, Namíbia, entre outros, e não exclusivamente do Congo, como se poderia pensar a partir de uma identificação nominal”. In: MELLO, 1994, p. 75.

⁸¹ *Ibidem*, p. 76.

⁸² BASTIDE, 1985, p. 172.

— que Reis e Príncipes desempenham na sociedade através do escravo Bernardo que, em 1845, é reconhecido como “príncipe dos nagôs” em Santana da Aldeia-BA e possuía casa própria, armas, munição e com frequência reunia seus companheiros para realizar batuques e oferecer proteção.⁸³ Dessa forma, inferimos que a coroação trazia consigo uma espécie de autoridade, a qual era utilizada estrategicamente pelo coroado e coroada. Além do Rei do Congo, era também coroada a Rainha Ginga; esta, fazia menção à Rainha Ginga de Angola que, no início do século XVII, mandou matar o Rei Ngola Mbandi, seu irmão, para assumir o trono. Além disso, na invasão portuguesa, ela reuniu diversas tribos para resistir à investida colonial e, por fim, expulsou os portugueses de suas terras.⁸⁴ É evidente a força e representatividade que a figura da Rainha Ginga desempenha na história africana; nas congadas, entretanto, a sua significância não se coloca hegemonicamente dessa forma. Isso porque, na congada, a Rainha Ginga detinha diferentes papéis na festividade de acordo com a região do país, aparecendo em alguns estados como esposa do Rei de Congo enquanto em outras sequer se fazia presente, pois era representada por um embaixador. Segundo Cascudo, no Rio Grande do Sul, assim como em Minas Gerais, a Rainha Ginga desfilava silenciosa e soberba ao lado do Rei.⁸⁵ Sua presença, mesmo que silenciosa segundo o autor, bastaria para que o título de Rainha Ginga pudesse ser utilizado de forma estratégica por Maria José, preta forra que em 1850 reitera seu requerimento para realizar o “divertimento” nos Domingos e Dias de Santa Guarda.

Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia

Diz Maria José, preta forra, moradora na Rua do Arvoredo, casa nº 64, que tendo obtido licença do respectivo Sr. Subdelegado de Polícia, como mostra com o inconcluso documento, para que os pretos de nação Angola e os das outras nações pudessem brincar nos Domingos e Dias Santos de Guarda, como tem sido sempre de estilo, resultando desses inocentes passatempos, a vantagem de recolherem esmolas para as suas festas, enterros e socorros mútuos em casos de enfermidades, e que tudo é muito público e notório.

⁸³ Bernardo não era tido como príncipe por uma festividade, como era o caso dos Reis e Rainhas das Congadas, mas por uma provável descendência familiar. Portanto, utilizamos aqui o reconhecimento de “títulos reais” como valorosos para a comunidade negra. Para saber mais sobre este caso, ver: REIS, João José. *Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos*. Afro-Ásia. UFBA; Ianamá, Salvador. nº 15, abr. 1992, p. 121-122.

⁸⁴ MOURA, Glória. *Festa dos quilombos*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2012, p. 97.

⁸⁵ CASCUDO, 2001, p. 152. Para saber como se apresentava a Rainha Ginga em outras regiões, ver p. 149-153.

Acontece que neste corrente ano de 1850 ainda não puderam brincar, o que depende de vossa licença, e é por esse motivo que a suplicante por si e pelas mais pessoas que concorrem e tomam parte nesses brinquedos, vem pedir à V^a. Sr^a. se sirva conceder-lhes licença para que nos Domingos e Dias Santos de Guarda possam brincar na Rua de Santa Catarina, na casa nº 32, precedendo conhecimento das respectivas autoridades policiais do Distrito, assegurando a suplicante a V^a. Sr^a. serem tais brinquedos inocentes ao modo por que o fazem cada uma das Nações e de não haverem desordens. Portanto,

V^a. Sr^a. se sirva assim deferir

Porto Alegre, 19 de fevereiro de 1850.

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

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

Pede que assim lhe defira

Porto Alegre, 19 de fevereiro de 1850.⁸⁶

Apesar da linha argumentativa de Maria José se assemelhar ao escrever para diferentes autoridades, ela se qualifica de forma diferente. Para o Chefe de Polícia, ela se apresenta enquanto moradora da Rua do Arvoredo e fala como se não soubesse o motivo de ainda não ter conseguido brincar neste ano. Ao Subdelegado, apresenta-se como "Rainha Ginga, de Nação Angola com predomínio sobre as mais Nações de pretos da Costa d'África", sem realizar referência à sua moradia fixa e apontando que tivera a licença cassada. No primeiro pedido, o tom de súplica e passividade, como quem "sabe o seu lugar", parece mais evidente; no segundo, embora mantenha — com mais sutileza — a condição de suplicante, anuncia a sua

⁸⁶ AHRS. Fundo Requerimento. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850.

colocação como uma espécie de reclamação e evidencia a sua posição de “Rainha Ginga”. Portanto, percebemos a sua estratégia discursiva a depender de para quem fala, mais uma evidência da sua capacidade de negociação. Além da anunciação sobre a recorrência das festividades e que elas ocorriam com o respaldo policial já na década anterior, o relato de Maria demonstra que integrava diferentes festividades negras, visto que em seu pedido enuncia a sua participação ativa na Congada, considerando o seu título de Rainha Ginga.

A respeito das celebrações africanas nos domingos e dias santos, elas podem ser percebidas também em outras localidades, como é o caso da Bahia. Ao tratar das festividades negras, Reis, J. identifica a postura do conde dos Arcos que, em 1813, alega que “o meio mais seguro e eficaz de evitarem as desordens causadas pelos pretos escravos é sem hesitação o permitir-lhes o entretenimento de suas danças, nos Domingos e dias Santos”.⁸⁷ Além de nos evidenciar que o hábito que vemos ocorrer em Porto Alegre na década de 1850, este relato do conde dos Arcos demonstra que a permissividade às festas negras se dava também pela crença de que essas concessões poderiam colaborar na luta contra as insurreições escravas. Isso porque, segundo o autor “o exercício do poder na escravidão ia além da questão do trabalho. O controle sobre onde, quando, como e quanto trabalhar se complementava com a definição de onde, quando, como e quanto não trabalhar”,⁸⁸ o que identificamos a partir da resposta do Subdelegado Francisco Macedo ao despachar para o Senhor Chefe de Polícia sobre o requerimento de Maria José:

"nenhuma dúvida há em conceder a licença que ela requer, menos para os enterros, por serem atos que eles praticam contra nossa religião, e mesmo [...] **se for na Várzea ou na Rua da Olaria e outras iguais fora do Centro da Cidade**, será melhor por causa das queixas que costumam fazer os vizinhos em virtude do barulho que fazem nos seus batuques".⁸⁹

Torna-se importante não apenas proibir cerimônias de enterros ou apontar as queixas de barulhos das festas, mas determinar onde elas deveriam acontecer, pois, a permissão ou a repressão dessas manifestações constituía, por fim, diferentes

⁸⁷ Do conde dos Arcos para o juiz de fora de Cachoeira em 22/5/1813. Cartas do governo, 168, APEBa, fl. 246.

⁸⁸ REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. CUNHA, Maria Clementina Pereira. Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, p. 113

⁸⁹ AHRS. Fundo Requerimento. Grupo Polícia. Maço 90 – 1850.

estratégias para controlar cativos e libertos africanos em uma sociedade urbana e escravocrata.⁹⁰

Na solicitação enviada ao chefe de polícia, apesar de morar na Rua do Arvoredo, Maria José requer brincar na Rua de Santa Catharina nº 32 e, sabendo que ela corresponde à atual rua Dr. Flores, reconhecemos que o logradouro se situava na rua ao lado da Igreja do Rosário, ou seja, no centro da cidade e próximo à principal irmandade negra da cidade. No entanto, é imposto que a “brincadeira” ocorra na Várzea, logo, é preciso que as pessoas se desloquem das suas residências a outro bairro para que possam realizar suas festas, através disso podemos perceber a forma com que possivelmente iniciou a periferização das festividades negras em Porto Alegre.

No ano seguinte, a preta Maria José de nação Angola realiza sua solicitação juntamente com seu esposo, o preto Paulo Pereira de nação Congo.⁹¹

Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia

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

Portanto, respeitosamente

P.P. os suplicantes se prive assim deferir-lhes.⁹²

Agora Maria José aparece como moradora da Rua do Arroio, atual rua General Bento Martins e Paulo Pereira como morador da rua que hoje temos pela Avenida Independência. Suas residências eram um pouco distantes uma da outra, mas ambas estavam nas imediações da região central, apesar de Maria José no ano anterior morar, segundo seu relato no requerimento de 1850, em um local de maior

⁹⁰ FARIAS, Juliana; SOARES, Carlos; GOMES, Flávio; MOREIRA, Carlos. Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006, p. 113.

⁹¹ Neste requerimento não há a identificação matrimonial do casal ou de suas nações, entretanto, isso se evidencia no requerimento do ano seguinte, onde iniciam seu pedido da seguinte forma: “Dizem Paulo Pereira de Sousa e sua mulher Maria José, pretos forros de Nação, o primeiro Congo e a segunda Angola”. Ver: AHRs. Fundo Requerimento. Grupo Polícia. Maço 91 – 1852.

⁹² AHRs. Fundo Requerimento. Grupo Polícia. Maço 91 – 1852.

importância do centro da cidade. No mapa abaixo é possível identificar os três endereços na área atual de Porto Alegre:

Figura 4: Mapa atual da região central de Porto Alegre.



Fonte: Companhia de Processamento de Dados de Porto Alegre. Disponível em: <http://mapas.procempa.com.br/mapaoficial/>.

No mapa acima, identificamos a rua Dr. Flores no ponto de número 1, a rua General Bento Martins no de número 2 e a Avenida Independência no de número 3. O mapa é aqui inserido com o objetivo de tornar mais palpável a compreensão do atual espaço central de Porto Alegre e de compreender a distância entre as residências de Maria José em 1850 e 1851, mas também para que possamos realizar conexões com o Mercado Público. O que buscamos apresentar até aqui é a marcante presença negra na cidade, especialmente na sua região central; sendo o Mercado um ponto chave para compreender como a comunidade negra interagiu entre si e com as pessoas brancas, apreender as dinâmicas religiosas nesta área também aparece como ponto importante para a compreensão deste trabalho. A proximidade do Mercado com a Irmandade do Rosário e com a moradia de pessoas (como Paulo e Maria) que buscavam autorização para realizar seus batuques na região não deve ser lida de forma desconexa, pois estes diferentes espaços estão

apontando para as mais variadas formas de socialização e reconstrução de identidade das pessoas negras.

Retomando a solicitação de Paulo e de Maria, assistimos que o casal se coloca como "diretores dos pretos que fazem esses brinquedos lícitos", demonstrando uma liderança sobre a condução das festividades realizadas. Assim como enfatiza Dias, "a expressão [diretores dos pretos] introduz responsabilidade, zelo e representação", dada a existência e reafirmação de uma comunidade de pretos — sem a especificação se se tratava de escravos, livres ou libertos — que se reuniam e se organizavam com certa frequência.⁹³ Neste momento, a solicitação é também para que a festa ocorra na Várzea ou em outro local determinado, não mais sendo solicitado que ela seja feita no centro da cidade; disso, podemos inferir que Maria e Paulo previram que, caso solicitasse que a festa se desse em suas residências, ela seria destinada de toda forma para a Várzea ou outro bairro fora do centro. Do mesmo modo, eles buscam se precaver de uma resposta negativa também através da afirmação do pagamento sobre "os respectivos direitos da Municipalidade".

Apesar de apontarmos que nem todo batuque ou festa diz respeito à religiosidade, supomos que os requerimentos aqui apresentados tenham como objetivo a realização de cerimônias religiosas. Como vimos através desses pedidos e, conseqüentemente, das licenças concedidas para brincar, assim como os dias considerados santos, o domingo configurava uma data em que as festas religiosas costumavam ser realizadas. Em 1882, o jornal *O Thabor* publicava em suas páginas um relato denominado "Domingueiras eclesiásticas":

"Nos domingos é um louvar a Deus! Esta nympha do Guaíba é um paraíso terreal! **Festas e 'rolos' por toda a parte. Chiromancia e sangue de cabritos para o lado da Floresta: [...] Batuque na praça da Conceição. Baile para os lados da Várzea**, compostos de todas as cores, e quando a malta é grande e a sala acanhada, pulam para o meio da rua e toca a pagodeira até a meia noite ou clair de la lune".⁹⁴

O sacrifício animal é um componente importante no ritual afro-religioso, portanto, a sua marcação nas páginas de jornal nos alertam para essa prática no

⁹³ DIAS, Glauco Marcelo Aguiar. Batuques de negros forros em Porto Alegre: um estudo sobre as práticas religiosas de origem africana na década de 1850. TCC (Graduação em História). Porto Alegre: UFRGS, 2008.

⁹⁴ AHCMPOA, *O Thabor*, ano 1, n.48, 05 de agosto de 1882, fl. 3.

bairro Floresta. As festas na Várzea, por sua vez, foram bem apontadas através das licenças, sendo este um local que as próprias autoridades policiais indicavam ao realizar as concessões. Além disso, *O Thabor* evidencia também o “Batuque na praça da Conceição”, praça essa que se localizava em frente à Igreja da Conceição, onde nasceu a irmandade desta igreja e que se dividiu pela presença de irmãos pardos e mais pobres que foram tempos depois acolhidos na irmandade do Rosário.⁹⁵ A Igreja da Conceição localizava-se na atual Avenida Independência, que já fora citada aqui como bairro de moradia do preto Paulo Pereira. Embora as proximidades que podem ser elencadas entre os requerimentos da década de 1850 e essas breves linhas presente n’*O Thabor*, é preciso grifar que a partir de 1858 há uma recrudescência nas normas direcionadas às festividades negras.⁹⁶ O Código de Posturas da cidade, publicado no referido ano, determina o seguinte no artigo 122: “Ficam proibidos os candombes ou batuques e danças de pretos na Várzea, chácaras ou outro lugar. Pena de dezesseis mil réis de multa ao dono da casa ou chefe do batuque, e sendo escravo, a 25 açoites”.⁹⁷ Neste sentido, sabemos que a nomeação do bairro Várzea na legislação não se dá em vão. Segundo Beatriz Weber, as posturas municipais, bem como a polícia, demonstram a sua preocupação com as elites, com a preservação da ordem e da segurança pública. Manifestações culturais negras como o candombe e o batuque se inserem no imaginário branco como regressoras e que colocam em risco a “ordem” e a “segurança”.

Sobre o território sul-rio-grandense, o historiador Marco Antônio de Mello apresenta as reviras, batuques e carnavais em Pelotas como formas legítimas de organização e resistência negra e indica que uma das formas pelas quais podemos compreender as nuances dessa resistência é pela cultura do medo às crenças de

⁹⁵ TAVARES, Mauro Dillmann. Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1861-1888). Dissertação de Mestrado. PPGH/Unisinos, 2007.

⁹⁶ A repressão às festas religiosas de matriz africana ganha força neste período em diversas localidades do país, como é o caso baiano descrito por João Reis ao documentar sobre o toque dos atabaques nas festividades: “Na década de 1850, crescendo a campanha civilizatória, os atabaques seriam duramente reprimidos nas ruas da cidade, especificamente nas festas religiosas. Em agosto de 1854, o subdelegado da freguesia de Santana pediu duas patrulhas ao chefe de polícia – que só enviaria três praças – para evitar, além de jogos nas barracas ali armadas, “adjuntos para batuques que ordinariamente aparecem depois das novena” de Nossa Senhora da Boa Morte, na Igreja de Nossa Senhora da Saúde. Os negros insistiam na saudável ideia de celebrar intensamente a vida. Na festa do Bonfim de 1855, foram reprimidas danças no largo da igreja e apreendidos nada menos que 20 atabaques.” (REIS, J., 2002, p. 134).

⁹⁷ AHPAMV. Fundo Câmara Municipal – Código de Posturas Municipais de 1858.

africanos e afro-descendentes presente no imaginário branco do XIX (e até mesmo nos dias atuais). As cerimônias religiosas realizadas por negros e negras eram compreendidas como uma prática de feitiçaria, portanto, parece ter havido um medo "cotidiano e corrosivo", como expressa Sidney Chalhoub.⁹⁸ Sendo assim, identificamos que a compreensão das festas negras como formas de organização e resistência e que provocavam medo na população branca que era hegemônica política e economicamente se faz importante para este trabalho.

No que se refere à repressão empregada às religiosidades negras, os periódicos são fontes ricas para compreensão do imaginário da época, pois, através deles, mesmo que em um período posterior aos requerimentos aqui elencados, é possível observar a permanência deste medo. Cerca de três anos antes da publicação d'*O Thabor*, em 30 de novembro de 1879, o *Correio Paulistano* alerta para a repressão à religião de raiz africana ao anunciar uma batida policial em uma casa de religião. Na reportagem intitulada "*Os feitiçeiros do RS — Grande Caçada*", a situação é narrada da seguinte forma:

a polícia tomou ontem em uma casa **42 pretos livres e escravos e 11 pretos minas**. A caçada deu-se às 10h30 da noite no momento em que o preto João celebrava uma **sessão de feitiçaria**. Foi uma surpresa e um desapontamento que aqueles fiéis crentes jamais perdoarão a polícia [...] **A polícia apreendeu cabeças de galo e outros manipansos**. Os principais atores da indecente comédia foram recolhidos à cadeia e os escravos castigados.⁹⁹

O ritual é denominado como feitiçaria, termo empregado pejorativamente para se referir aos cultos afro-religiosos até os dias atuais. Em Florianópolis, as manifestações religiosas de matriz africana eram também reconhecidas como "feitiçaria" no fim do século XIX, neste caso, a "feitiçaria" seria nada mais que a aplicação de medicinas alternativas e naturais, principalmente através de benzimentos.¹⁰⁰ Em relação à imolação animal, observada por meio do relato de que foram apreendidas "cabeças de galo e outros manipansos", é necessário compreender que o ritual de "sacrificar" um animal à uma divindade é vista

⁹⁸ MELLO, 1994, p. 40.

⁹⁹ SCHWARCZ, 1989, p. 126 apud ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. In: Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, 2002, p. 350, grifo nosso.

¹⁰⁰ TRAMONTE, Cristiana. Com a bandeira de Oxalá! Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Itajaí: UNIVALI, 2001.

negativamente pela parcela da sociedade que não participa desta tradição.¹⁰¹ Aos olhos intolerantes, qualquer objeto pode aparecer enquanto um argumento que reforça a ideia de uma “maldade intrínseca na prática de feitiçaria”, cujos promotores poderiam causar malefícios de diversas naturezas — como provocar doenças ou mortes.¹⁰² No entanto, a imolação animal percebida nas religiões de matriz africana possui um investimento simbólico e litúrgico de extrema importância para a teogonia e para as liturgias próprias do contexto religioso afro-brasileiro. Marcelo Tadvald, antropólogo estudioso das religiosidades, destaca que as religiões afro-brasileiras são religiões de iniciação, não de conversão, e que além de ser parte integrante desse processo, a imolação de animais é também uma forma de comunicação e troca de benefícios religiosos entre os iniciados e as entidades ou deuses. Além de compreender que as trocas espirituais ocorridas deste fenômeno são parte integrante do código de sentido dessas religiões, devemos nos letrar no uso físico que a imolação animal tem para essa expressão cultural:

Nas imolações realizadas nas religiões afro-brasileiras, o destino mais peculiar da carne do animal consiste na alimentação, que também pode ser percebida como parte do ritual. Não por acaso se utiliza o termo iorubá *ebó* para se referir ao sacrifício, expressão que pode ser traduzida por "comida" ou "comer". A transformação do animal sacrificado em alimento também agrega uma dinâmica maior de solidariedade entre os atores envolvidos no ritual, pois todos podem usufruir do banquete, mesmo que levem um pedaço da carne para casa. Na visão de diversos adeptos, este ato permite que se espalhe o axé.¹⁰³

Portanto, além das conexões simbólicas e espirituais que a imolação animal proporciona aos adeptos, a sua transformação em alimento possibilita a conexão entre todos que presenciam o culto afro-religioso, sejam eles iniciados e praticantes da religião ou visitantes que simpatizam com a fé afro-brasileira.

23 anos depois da “Grande Caçada” noticiada pelo *Correio Paulistano*, em 13 de novembro de 1902, o jornal *O Exemplo*, periódico negro de Porto Alegre, atenta

¹⁰¹ Manipanso pode ser compreendido como um “Ícone representativo de ancestral africano; indivíduo obeso. Do quicongo *muene*, “senhor” + Mpanzu, nome de um clã que reinou muitos anos no antigo Congo”. In: (LOPES, 2004, p. 416, grifo nosso). Em relação à visão negativa em torno da imolação animal, persistem até os dias atuais as investidas preconceituosas, para saber mais, ver: ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(2): 229-253, 2017.

¹⁰² MELLO, 1994, p. 41

¹⁰³ TADVALD, Marcelo. Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. *Caminhos*, Goiânia, v. 5, p. 129-147, 2007.

para os excessos da polícia ao invadir um espaço santo. Com o título *“batida noventa - a estupidez policial”*, a reportagem diz:

Um acto de violencia inqualificavel foi o que a policia administrativa praticou na noite de 5 do corrente, pelas 11 horas da noute, invadindo criminosamente o predio numero 94 da rua Fernando Machado, onde alguns moradores entregavam-se a officios de seu culto, e conduzindo, não só a estes como aos demais moradores e vizitante, até o ponto policial. (O EXEMPLO, 1902)

Agora, a repressão é noticiada por um jornal negro, crítico da truculência e intrusão policial neste território. Conforme narra a matéria, a casa do prédio n. 94 foi locada por Maria Brochado, filha de africanos e que, assim como outros moradores da residência,

herdaram de seus paes costumes e crenças; e assim é que algumas noutes tocando um atabaque (tambor) ou cousa que fizesse as suas vezes, entregavam-se aos seus canticos e dansas religiosas. Na noute a que referimo-nos, emquanto uns dormiam ou conversavam, outros moradores do pequeno predio occupavam-se dos officios de seu culto, tendo a porta da frente e a dos fundos fechada, ouviram os que velavam, que a cerca dos fundos quebrada, depois o tropel de muitas pessoas e viram a porta do fundo forçada e arrombada e grande numero de guardas, a cuja frente vinha o inspector Procopio, invadiar a casa e dar voz de prisão a todos.¹⁰⁴

Tamanha foi a violência empregada contra a casa de Maria Brochado que, entre as pessoas presas, levaram sete crianças em que a mais velha tinha 10 anos de idade e a mais nova apenas alguns meses de vida. O jornal narra que a ação policial que começou pela "violação ilegal do lar, terminou pelos excessos de bravura do (...) inspector Procopio". Além disso, é relatado que "Dentre a força ouviram-se muitas vezes estas phrases: Quanta gente bôa pra se meter o fação! — Tudo isso vae de roda pr'o tigre! — Essa negrada quando não apanha têm as costas quentes!", e como era esperado, não foram voltadas às pessoas apenas ameaças, visto que algumas delas foram fisicamente violentadas. A matéria ainda elucida ao leitor: “E assim a estupidez policial a zombar do infortunio destes desprotegidos que somente por serem pobres e negros eram victimas de tal violencia, os levou ao posto”.¹⁰⁵ A partir desses fragmentos é possível compreender, além da violência, elementos importantes das manifestações afro-religiosas no princípio do século XX. A religiosidade é, em grande medida, transmitida geracionalmente, como é o caso

¹⁰⁴ O EXEMPLO, 1902, grifo nosso.

¹⁰⁵ Ibidem.

de Maria Brochado e dos demais moradores da casa que “herdaram de seus pais costumes e crenças”.

Como vimos, a imprensa é capaz de fornecer elementos importantes para a compreensão da esfera política e social de um lugar; enquanto fonte histórica, segundo Mello, a sua virtualidade

repousa nem tanto nos agentes que nele se expressam, mas nas representações que ali são exteriorizadas e tornadas públicas acerca dos subalternos, das classes populares, e que no século passado [XIX] significava em sua maioria, referir-se aos escravos, e em menor número libertos.¹⁰⁶

Portanto, além de atentar para os referidos acontecimentos, os periódicos aqui apresentam a opinião da população sobre os festejos negros e a repressão à eles empregada. Apesar de não ter sido o único, o jornal *O Exemplo* recebe um destaque nesta pesquisa pois, além de exercer o papel tradicional de periódico e relatar os eventos, incidentes e demais ocorrências da cidade, ele apresenta o pensamento de uma parcela da população negra da cidade, neste caso, de homens negros livres ou libertos. *O Exemplo* foi um periódico negro de Porto Alegre fundado no pós-abolição que funcionou, com diversas descontinuidades, de 1892 a 1930. No editorial de seu primeiro número, os "homens de cor" responsáveis pelo periódico declararam: "Devemos mostrar à sociedade que também temos um cérebro que se desenvolve segundo o grau de estudo a que o sujeitemos".¹⁰⁷ *O Exemplo* realizava suas publicações semanalmente aos domingos, salvo algumas exceções em que não publicavam ou atrasavam, mas sempre se justificavam na edição seguinte. Em muitos exemplares há críticas ao governo, reclamações sobre preconceitos raciais e violência policial contra 'pessoas de cor'. Em relação às religiosidades, as festas católicas estampavam as páginas do jornal com frequência, especialmente as que ocorriam na Igreja Nossa Senhora do Rosário, a qual, como já trouxemos, contava com uma sólida irmandade negra. As cerimônias de matriz africana, como percebemos através de “batida noventa”, ganharam linhas no jornal por conta da repressão das autoridades policiais. Acrescido esse episódio com o caráter crítico do jornal, a edição seguinte, de 15/11/1902, com o título “Verdades cruas”, expressa que os benefícios da legislação chegam apenas a uma parte da população:

¹⁰⁶ MELLO, 1994, p. 16

¹⁰⁷ O EXEMPLO, 1892.,

As leis que regulem a justiça aqui são executadas conforme a condição social do indivíduo que tem a infelicidade de recorrer a ellas ou dependentes dellas (...) As prerrogativas constitucionais só são respeitadas para aquelles que, pela posição social, política ou economica, amedrontam a polícia ou provocam a suspeição dos juizes. Para esses, sim, ha justiça quando a fatalidade os colloca na emergencia de claram por ella; para esses é um facto a garantia individual (...) **Mas para nós outros, os pretos, e os que não o sendo não passam de humildes proletarios; para nós outros, que não temos por nós mais do que a independência do carater e a cautella com que vivemos para não sermos apanhados pela rede das violencias administrativas (...)** desde o simples agente policial que faz o serviço a seu bello prazer, sem respeitar ao regulamento prestabelecido, a lei é uma mentira.¹⁰⁸

Mais de cinquenta anos após os requerimentos da preta Maria José e do preto Paulo Pereira os jornais alertam para o desrespeito à liberdade de africanos e afro-descendentes. Hoje, apenas mudam os jornais, pois ainda é possível ver estampada nas páginas de jornais e nas telas de noticiários a violência religiosa, hoje criminalizada, contra religiões de matriz africana.

¹⁰⁸ O EXEMPLO, 1902, grifo nosso.

4. O BATUQUE E O BARÁ DO MERCADO

As religiões de matriz africana são frutos das indiscutíveis trocas entre Brasil e África, sendo provenientes principalmente do trânsito de pessoas e suas culturas entre os continentes. As pessoas transportadas involuntariamente no tráfico transatlântico eram de diferentes regiões africanas, e um dos grupos étnicos que chegaram ao Brasil por meio dessa migração forçada foram os de procedência iorubá da Costa Ocidental, os quais trazem consigo o culto aos Orixás.

Em uma conversa com o *oni* (rei) de Ifé, cidade do estado de Osun, na Nigéria, Alberto da Costa e Silva aponta ter ouvido que “Não faltará quem afirme que o mundo iorubano era e é ainda mais amplo: ele se prolongaria, embora de forma imperfeita ou incompleta, do outro lado do Atlântico, sobretudo na Bahia”.¹⁰⁹ Como sabemos, uma parte significativa da população porto-alegrense do século XIX era composta por pessoas africanas e afro-descendentes que chegam à localidade através do tráfico interprovincial.

As religiosidades afro-brasileiras possuem muitas características semelhantes, mas em muito também se dissociam. Seus atributos apresentam traços das diferentes nações que foram trazidas à força ao Brasil, bem como demonstram as particularidades regionais, as quais podemos observar se compararmos brevemente entre si o Candomblé, o Tambor de Mina, o Batuque e demais expressões afro-religiosas. Nas religiões afro-diaspóricas, compreendemos a forma com que os elementos culturais africanos foram incorporados à realidade brasileira, cada qual com suas singularidades, mas todos representando a conexão entre Brasil e África. Nesta multiplicidade, nos deparamos com o Batuque gaúcho, a religião dos Orixás cultuada especialmente no extremo Sul do país. Segundo Ari Pedro Oro, no território gaúcho,

O Batuque representa a expressão mais africana desse complexo religioso, pois a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são aqueles da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às “nações” africanas.¹¹⁰

¹⁰⁹ SILVA, Alberto da Costa e. *A África e os africanos na história e nos mitos* — 1 ed. — Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021, p. 183.

¹¹⁰ ORO, 2008, p. 125

Além do termo Batuque, a religião afro-gaúcha é reconhecida através apenas do termo "Nação", daí a expressão "Casas de Nação" ao se referir ao território sagrado da religião. Segundo Marcelo Tadwal,

a diversidade de populações de origem africana aglutinada sob o Batuque proporcionou a sua divisão em diferentes "modalidades de culto", ou "lados", ou "nações", conforme a atribuição do batuqueiro a uma mesma tradição religiosa identificada como aquela praticada por dada ancestralidade étnica.¹¹¹

As nações se diferenciam através de aspectos técnicos, litúrgicos, musicais, cosmológicos e outros, sendo mais comumente considerada as seguintes nações: cabinda, oyó, ijexá, nagô, jeje e jeje-ijexá.¹¹² Pela sua matriz africana, a história do Batuque se mescla com a história da presença negra no Rio Grande do Sul, a qual está diretamente relacionada com o contingente escravo que o estado abriga.

Segundo Norton Corrêa, nas cidades de Pelotas e Rio Grande surgiram os primeiros templos, dada a alta concentração de africanos iorubás.¹¹³ Pesquisas sobre a temática realizadas por profissionais do campo da história ainda são insuficientes para realizar essa afirmação, por isso, devemos atentar que esta colocação do autor parte das narrativas orais que ele teve acesso. Não é necessário precisar uma data ou um local de nascimento para as manifestações afro-religiosas no estado, mas compreender que, de fato, as charqueadas de Pelotas e o porto de Rio Grande aparecem como espaços emblemáticos para os adeptos das religiões de matriz africana, uma vez que

Por lá adentraram milhares de trabalhadoras e trabalhadores africanos e afro-brasileiros que foram responsáveis não apenas por carregar o Brasil nas costas, mas também, por contribuírem com a riqueza da cultura brasileira, da qual o culto aos orixás faz parte.¹¹⁴

Ao passo em que as cidades eram ocupadas por essas pessoas, sua cultura e sua crença também ganhava espaço e visibilidade; nesse sentido, os batuques

¹¹¹ TADVALD, Marcelo. Notas históricas e antropológicas sobre o batuque no Rio Grande do Sul. *Relegens Thréskeia: estudos e pesquisa em religião*. V. 05 - n. 01. 2016, p. 54-55.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1992, p. 48.

¹¹⁴ OLIVEIRA, Vinicius Pereira. *Histórias de batuques e batuqueiros: Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre* / Vinicius Pereira de Oliveira, Denis Pereira Gomes, Jovani de Souza Scherer. - Pelotas, RS: Ed. dos Autores, 2021, p. 12

(não necessariamente no sentido religioso) realizados pelos negros e negras foram notados e documentados pelos viajantes estrangeiros desde a década de 1820.

Nicolau Dreys ao relatar sua viagem ao Brasil entre 1818 e 1827 retrata o trabalho nas charqueadas e aponta não ser raro ver os escravizados "consagrar seus batuques as horas de repouso que decorrem desde o fim do dia até o instante da noite em que a voz do capataz se faz ouvir".¹¹⁵ Assim como vimos no capítulo "*Uma Porto Alegre negra no século XIX*", Pelotas é também marcada por uma forte ancestralidade negra e por muitas histórias de resistência através da religiosidade. Preta Elvira, como é tratada nas fontes históricas, foi uma célebre afro-religiosa em Pelotas que estampou diversas reportagens noticiando a repressão empregada aos seus cultos, sobre ela, Vinícius Oliveira recorda:

No dia sete de julho de 1879, o jornal *Correio Mercantil* relatou que, em pleno dia, Elvira fora "apanhada" novamente pelos lados da Várzea em flagrante delito por "feiticeira". E cerca de um ano depois Elvira volta a ser notícia, quando na noite de 25/07/1880 a polícia deu uma batida na casa desta "muito conhecida feiticeira", na rua 24 de Outubro (atual Tiradentes). Nela estavam presentes 14 pessoas que dançavam "ao som de berimbau e uma gaita" (Monquelat, 2014, p. 90-91).

Apesar de ter sido detida diversas vezes, Elvira permanecia a praticar sua fé e a agregar pessoas escravizadas, livres e forras, demonstrando a força e a importância desta cultura para a comunidade negra da cidade. A polícia, porém, não compreendia o ocorrido desta forma: todos materiais ritualísticos encontrados em uma dessas batidas foram queimados numa fogueira no pátio do quartel. Quantas 'Elviras' Pelotas conheceu e reprimiu?¹¹⁶

Na cidade de Rio Grande, a história da religiosidade afro-descendente caminha lado a lado com a igreja católica. Em entrevista concedida à historiadora Tânia Camargo em 2013, a lalorixá Alzena de Iansã explica como algumas dinâmicas do seu terreiro mantêm relação com o catolicismo:

Na nação Nagô tem o altar, e não prateleiras, porque o padre ia uma vez por mês rezar a missa, e debaixo do altar ficavam as obrigações. O Nagô é ligado à igreja, pra ser Nagô tem de saber todas as datas das festividades da igreja. *É por isso que na feitura do filho de santo se vai à igreja de São Pedro, que no sincretismo é o Bará e logo em seguida, se vai ao mercado para pedir fartura, pois o mercado é do Bará, então você pega moedas e larga umas na igreja e depois entra pela porta da frente do mercado, pede licença ao dono do mercado, o Bará, e larga as moedas, depois vai e compra alguma coisa e paga, e sai pela porta dos fundos do mercado, largando flores para Iemanjá, para logo em seguida ir até a banca onde se*

¹¹⁵ DREYS, 1839, p. 204 apud OLIVEIRA, 2021, p. 13

¹¹⁶ OLIVEIRA, 2021, p. 16.

vende o peixe para saudar os nossos ancestrais africanos que aqui chegaram escravizados, trazendo consigo os orixás e a nossa religião.¹¹⁷

A relação entre a religiosidade de matriz africana e o catolicismo em Rio Grande é evidenciado também através das figuras de Damiana, Domingas e Gertrudes. Irmãs de sangue ou de santo que residiam aos fundos da Igreja do Bom Fim, eram chamadas de “as **minas** do Bom Fim” em referência à ancestralidade africana dessas mulheres, sendo as três originárias da região da Costa da Mina na África Ocidental.¹¹⁸ De acordo com Alzenda,

As negras minas que eram do Nagô dançavam vestidas de baiana na frente da igreja do Bonfim, na rua Duque de Caxias, e faziam romaria até a igreja da Nossa Senhora da Conceição. [...] Ao falar das negras vestidas de baiana que lembram os tempos de menina, lalorixá Alzenda destaca a Tia Damiana de Oxum, tão delicada, trazendo sempre um balaio de vime com flores e balas que distribuía às crianças, ao chegar ao terreiro de Mãe Margarida de Iansã.¹¹⁹

Através desses relatos que elencam a afro-religiosidade gaúcha, compreendemos, assim como Norton Corrêa, que o Batuque não é a-histórico, não sendo possível desvinculá-lo do contexto onde se encontra, mesmo porque, muitos de seus aspectos estão “direta e indiretamente relacionados com as circunstâncias históricas em que as coisas ocorreram”.¹²⁰

Não é possível apontar com exatidão a origem dos cultos afro-religiosos em Porto Alegre, entretanto, o embarque de escravos de Pelotas e Rio Grande com destino à capital indica uma das formas pela qual o culto pode ter chegado (ou ganhado força) na cidade. Outra possibilidade está alocada no comércio da capital diretamente com o Rio de Janeiro e Salvador, visto que, a partir da década de 1830, é intensificada a partida de africanos ocidentais destas localidades para Porto Alegre.¹²¹

O espaço do Mercado Público de Porto Alegre antes mesmo da sua primeira construção foi ocupado por pessoas negras e, desde meados do século XX, é palco de manifestações religiosas dedicadas, especialmente, ao Orixá Bará. Embora não

¹¹⁷ CAMARGO, Tania Garcia. O culto jeje-nagô e as dimensões educativas ambientais dos mitos Yorubás (orixás). Dissertação (Mestrado em História). Rio Grande: FURG/PPGEA, 2013, p. 111.

¹¹⁸ A região da Costa da Mina corresponde ao litoral dos atuais Togo, Gana, Nigéria e Benin, e englobava etnias como os nagô, mina, axanti, haussás, malês, jejes, e outros.

¹¹⁹ CAMARGO, 2013, p. 111-112.

¹²⁰ CORRÊA, 1998, p. 38

¹²¹ FARIAS, et al., 2006, p. 91.

haja uma precisão sobre a data em que seu assentamento foi realizado, estima-se que ele esteja associado à temporalidade em que o Mercado foi construído, ou seja, ainda no século XIX. Quem teria realizado a feitura do assentamento também é um mistério. Uma parte da tradição oral responsabiliza Custódio Joaquim de Almeida e outra os escravizados que ergueram a construção do Mercado.¹²²

Apesar deste patrimônio localizar sua origem no século XIX, é no século seguinte que seu culto é, até onde sabemos, publicizado. Ainda na primeira metade do século XX, Carlos Galvão Krebs destaca o aumento no número de Casas de Nação (as casas de Batuque) em Porto Alegre:

Figura 5: Casas de Nação em Porto Alegre entre 1937 e 1952.

PORTO ALEGRE	
Anos	Total de casas de culto afro-brasileiro
1937	13
1938	23
1939	27
1940	37
1941	42
1942	52
1943	80
1944	63
1945	70
1946	75
1947	78
1948	80
1949	80
1950	98
1951	178
1952	211

Fonte: KREBS, Carlos Galvão. Estudos de batuque; cavalo de santo, axé de varas e estado de santo. Porto Alegre, IGTF, 1988, p. 16.

Em cinco anos, o crescimento das casas de nação em Porto Alegre é de 400% e, em quinze anos (considerando 1937 e 1952), a cidade conta com 16 vezes

¹²² Sobre as disputas narrativas, ver: A TRADIÇÃO do Bará do Mercado: os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre. Direção: Ana Luiza Carvalho da Rocha. Produção: Anelise Guterres. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007, 54:51min. Disponível em: <https://shre.ink/Qf1j>. Para mais informações sobre Custódio, ver: SCHERER, Jovani de Souza; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. No refluxo dos retornados: Custódio Joaquim de Almeida, o príncipe africano de Porto Alegre. Porto Alegre – APERS, 2021.

mais territórios de axé. Segundo Krebs, com o passar dos anos, "as religiões negras do Brasil aumentam o número de fiéis à custa do contingente mestiço e branco, além do preto. É o que se comprova a cada noite, assistindo a uma festa pública em qualquer casa de culto".¹²³ A partir deste relato, compreendemos que o Batuque, na segunda metade do século XX, não é cultuado apenas pela população negra, mas por uma grande parcela de pessoas brancas e mestiças, as quais também concentram sua fé nos orixás e nas entidades presentes na religião afro-diaspórica. Atentando para o aumento no número de praticantes, notamos um desencontro com o que tentou prever Nina Rodrigues, que afirmou que as religiões de matriz africana desapareceriam com o tempo.¹²⁴ Dessa forma, vemos o Batuque ganhar força e dimensão no decorrer do século XX, o que impacta diretamente na expressividade do Bará do Mercado.

No século XIX, o Bará do Mercado pode ser percebido como "uma metáfora [que] ressignifica a saída dos negros da região central, desterritorialização efetivada por políticas higienistas e racistas", e no século XX, a afro-religiosidade gaúcha através do *Passeio*, "retoma esse território em um processo de reafricanização desse espaço e na constituição de um patrimônio negro".¹²⁵ O *Passeio* se configura como uma manifestação cultural, étnica e religiosa onde os iniciados na feitura do santo no Batuque devem passar e que consta, entre outros lugares, a visita e reverência ao Orixá Bará do Mercado Público de Porto Alegre.¹²⁶ Entretanto, o culto ao Bará no Mercado não se manifesta somente por meio do *Passeio*, mas também por práticas individuais em momentos não-combinados.¹²⁷

¹²³ KREBS, 1988, p. 15

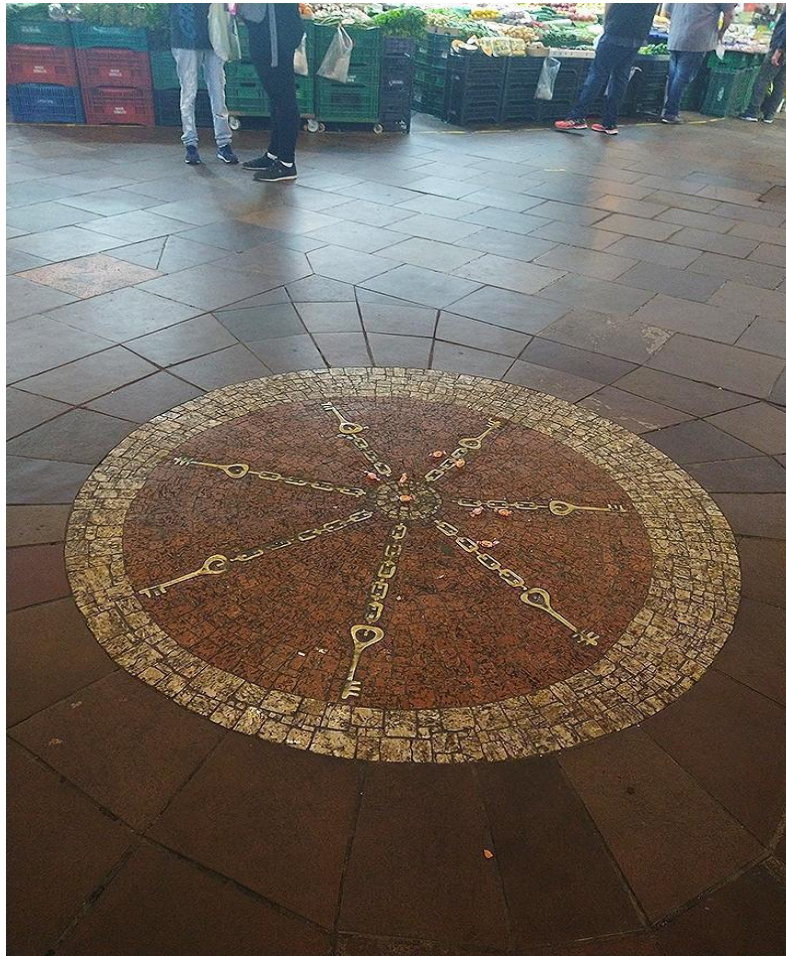
¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ ANJOS, 2007 apud MARQUES, 2008

¹²⁶ Lembremos que esta prática não ocorre apenas em Porto Alegre, tendo sido aqui exposto a sua realização na cidade de Rio Grande através do relato da Iyalorixá Alzenda de Iansã presente na página 53.

¹²⁷ Além do culto ao Bará no Mercado Público da capital, cabe destacar que esta ritualística acontece também no Mercado Público de Pelotas. Em 2012, momento em que o Mercado passava por restaurações no seu prédio, duas líderes religiosas da cidade, Mãe Gisa de Oxalá e Iyalorixá Sandrali de Oxum, decidiram organizar rituais ao Bará e outras celebrações religiosas neste espaço (também com o intuito de gerar prosperidade para a reabertura). A partir dessa movimentação e com a aprovação da Prefeitura de Pelotas, foi realizado um ritual para o assentamento do Bará no Mercado Público da cidade. Para saber mais sobre esse momento histórico e as disputas narrativas em torno dele, ver: CAMPOS, Isabel Soares. Bará, "Senhor dos Caminhos": tomando novos rumos para as religiões afro-brasileiras na cidade de Pelotas (RS). TESSITURAS: REVISTA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA, v. 10, 2022, p. 40.

Figura 6: Mosaico do Bará do Mercado.



Fonte: Acervo pessoal.

Pela sua imprescindibilidade para o povo de terreiro e credores da afro-religiosidade e por iniciativas deste mesmo grupo, foi inscrito na encruzilhada central do Mercado o mosaico que representa um bem de grande valor para a história e cultura da cidade: o *ocutá* do Bará do Mercado.¹²⁸ Esta construção foi realizada apenas em 2013 e foi possível a partir da pressão popular, cabendo destacar as organizações afro-religiosas e os movimentos que compunham o Museu de Percurso do Negro em Porto Alegre. Idealizado por Mãe Norinha de Oxalá, mãe de santo, fundadora e presidente na época da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul, o mosaico faz parte, segundo o

¹²⁸ Ocutás, otás ou okutás são “objetos que servem de suporte para os fundamentos (awô) que mantêm vivo/em circulação a força (axé) de alguém” (QUEIROZ, 2022, p. 134), sendo utilizados religiosamente para o assentamento de determinado Orixá ou entidade. O ocutá do Bará do Mercado é também chamado de assentamento do Bará.

Museu de Percurso do Negro, dos "caminhos invisíveis nos negro em Porto Alegre".¹²⁹

É possível constatar na figura 4 a presença de algumas balas de mel — doce que na liturgia afro-gaúcha é associado à Bará Agelú, um Bará jovem — sobre o mosaico, que foram ali colocadas, provavelmente, por alguém que passava pelo local e decidiu deixar uma pequena oferenda ao orixá. Além disso, momentos antes desse registro ser realizado, o espaço estava cercado por moedas de distintos valores, as quais foram recolhidas por um morador em situação de rua; assim como no caso das balas, as moedas podem ser identificadas enquanto uma oferta ao orixá, sendo elas um dos principais elementos vinculados ao Bará, o que se reafirma se observarmos que o próprio mosaico é formado por uma moeda e pela combinação de outros fundamentos relacionados ao seu culto.

Apesar da construção tardia do mosaico, se considerarmos o seu assentamento no século XIX e o crescimento do Batuque no decorrer do século XX, o culto à divindade neste mesmo local tem uma origem mais longínqua que o ano de 2013. No *Jornal dos Cultos Afro-brasileiros* de 1993 consta que:

Se estudarmos a arquitetura do Mercado verificaremos que o prédio se compõe de um quadrado emoldurado por um outro onde se localizam as bancas de acesso direto que formam uma cruz, cujo ponto central é, atualmente, ocupado por uma banca, a princípio redonda, e hoje ostentando um formato quadrangular, *banca esta que se celebrizou pela circunstância de ser objeto de reverência quando do passeio ritualístico dos iniciados no Culto ao Mercado* e que é parte integrante da nossa tradição.¹³⁰

Outro momento de extrema relevância para a história negra da cidade ocorre no ano de 2021, quando, além de ser identificado como um local santo, o Bará do Mercado se torna um bem histórico para Porto Alegre, pois, em 17 de março deste ano, ele foi tombado como Patrimônio Histórico-Cultural do Município de Porto Alegre sob a Lei nº 12.824.¹³¹

Mas, afinal, quem é Bará e por que foi ele o Orixá designado para proteger esse importante território ancestral?

¹²⁹ Museu de Percurso do Negro. Disponível em:

<http://museudepercursodonegroempuertoalegre.blogspot.com/>. Acesso em 21 de abril de 2023, 16:19.

¹³⁰ CULTOS AFRO-BRASILEIROS, 1993 apud CAVEDON, 2014, p. 179.

¹³¹ PORTO ALEGRE, Lei nº 12.824, de 17 de março de 2021. Tomba como patrimônio histórico-cultural do Município de Porto Alegre o Ocutá do Bará do Mercado Público, representado pela pedra que o caracteriza. Porto Alegre: Câmara Municipal, 2021. Disponível em: <https://bitly.com/phoTNS>. Acesso em 24 jun. 2022.

Bará é o Orixá responsável pela comunicação, dono das encruzilhadas, dos caminhos e do movimento. Em outras regiões, pode ser apenas chamado de Exu, sendo Bará uma particularidade rio-grandense onde exu é nomenclatura destinada às entidades que trabalham na força de Bará ou de Omulu (orixá das almas). Aqui tratamos do Batuque e, nesta religião, os Orixás carregam consigo qualidades, e Bará possui ao menos cinco (Elegba, Lodê, Lanã, Adague e Agelu), e apesar de estas serem as mais utilizadas, é possível evidenciar outras.¹³² Localizando esta divindade no território do Mercado Público e considerando que ele foi erguido à beira do rio Guaíba, que está intimamente ligado com Oxum, divindade feminina das águas doces, registra-se uma associação entre a terra, o subsolo e as águas. Essa trílice está intimamente ligada ao Bará do Mercado, havendo uma qualidade específica dele que vincula essas três dimensões (os caminhos terrestres, as vias navegáveis e a verticalidade subterrânea): o *Bará Agelú Olòjà*, um Bará jovem que está ligado aos cursos d'água e que atua como “*dono do mercado*”.¹³³

Com isso, interessa-nos apontar a presença desta divindade em um dos principais patrimônios da capital gaúcha. Os patrimônios de um local nos contam sobre sua história, mas principalmente, sobre as pessoas que fizeram dele um bem de relevância histórica e cultural. Eles fazem parte da cidade material e subjetivamente, sendo presentes na memória dos cidadãos que por eles circulam e nutrem as mais variadas sensações.

A população negra ocupa Porto Alegre desde o seu surgimento no século XVIII, e já no XIX está inserida em um amplo território da região central da cidade. Entretanto, com o seu crescimento, essas pessoas são paulatinamente removidas do Centro, assim como as suas festas e cultos religiosos. O que vemos é que, embora todas tentativas de apagar a presença negra na construção e consolidação da cidade, ela resiste. O Bará do Mercado, portanto, fornece caminhos de

¹³² Em outros estados, Bará pode corresponder à uma qualidade de Exu e a correspondência africana dessa divindade seria Legba. Para saber mais, ver: NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. Ensaio Filosóficos, Volume XIII - Agosto/2016, p. 157. A especificidade da sua *qualidade* pode também ser alvo de questionamentos e curiosidades por parte de religiosos e/ou pesquisadores: poderia ele ser modificado com o passar do tempo e a partir das suas transformações no seu culto? Como se determina a sua *qualidade*? Seria o Bará cultuado a partir dela em todas as Nações de Batuque? As *qualidades* de um orixá, por sua vez, correspondem aos seus atributos distintivos ou às diferentes formas (velho, novo, irascível, apaziguador, etc.) que eles podem assumir em seus mitos, sobre isso, ver: QUEIROZ, 2022, p. 128.

¹³³ QUEIROZ, 2022, p. 143.

informação para que a história do povo negro seja não somente vista, mas reconhecida como integrante da história e cultura porto-alegrense. Ele também atua como um símbolo de resistência inscrito no principal território do Centro Histórico da cidade.

CONCLUSÃO

Ao contrário do típico cenário de *plantations*, parte significativa da história da escravidão no Brasil (e nos demais territórios atlânticos), foram vivenciados em paisagens urbanas ou semi-urbanas. O Brasil do século XIX é marcado pela recrudescência da escravidão e por altos índices de população negra nos seus principais centros urbanos e, cidades negras como Porto Alegre, chegaram a ter quase metade da sua população composta por pessoas de origem ou descendência africana. Para além de estatísticas, essa presença representa também a forma com que as identidades negras eram recriadas dia após dia, sendo articuladas as denominações do tráfico, aquelas senhoriais e a sua própria reinvenção de acordo com o cenário em que se encontravam.¹³⁴ Ser um africano mina, nagô, jeje, haussá ou de outra nação ou etnia em Salvador, não é o mesmo que o ser em Porto Alegre, portanto, encontramos no Brasil manifestações culturais negras que em muito se dissociam. Apesar das disparidades, essas manifestações sempre carregarão um traço em comum: do seu surgimento aos dias atuais se configuram enquanto uma forma de resistência em uma localidade que constantemente busca negligenciar e silenciar a sua expressividade.

Portanto, este trabalho se fundamentou fortemente no entendimento de que é imprescindível falar sobre a expressividade que pessoas negras tiveram e seguem tendo para a construção do estado brasileiro em suas mais diferentes localidades, sendo aqui Porto Alegre e a religiosidade afro-brasileira os alicerces para desenvolver este argumento. Com a intensificação do tráfico e com as cidades brasileiras habitadas cada vez mais por pessoas oriundas das diferentes regiões africanas, as religiões aqui recriadas se tornam cada vez mais conhecidas no século XIX e, a partir disso, ganham cada vez mais adeptos e simpatizantes.

Cada um dos homens e mulheres que aqui aportava tinha uma história própria trazendo consigo tradições religiosas, políticas, valores e heranças culturais. Mas nem sempre era possível transferir inteiramente para outros locais todas as crenças, concepções de mundo, estilo de vida e valores. Vivendo sob a experiência da escravidão, os africanos na diáspora tiveram que readaptar e transformar muitas de suas tradições, práticas e costumes. Ainda que procurassem manter muitas relações com elementos culturais de

¹³⁴ FARIAS; SOARES; GOMES; MOREIRA, 2006, p.13.

além-mar, aqui as religiões africanas iriam adquirir outras características e novas feições, com especificidades para cada região, época e situação.¹³⁵

Quando falamos das religiões de matriz africana, o Candomblé nos remete à Bahia, o Tambor de Mina ao Maranhão, a Macumba ao Rio de Janeiro, a Umbanda Almas e Angola à Santa Catarina e o Batuque ao Rio Grande do Sul. Além do Batuque, sabemos que a fé de negros e negras situados em solo gaúcho também era manifestada através das irmandades negras, do Candombe, da Coroação do Rei de Congo e da Rainha Ginga e de tantos outros cultos e ritos que este trabalho não daria conta de elucidar. No entanto, o predomínio do Batuque gaúcho e a expressividade do seu culto ganha destaque através de variados documentos, de registros policiais e matérias de jornal a patrimônios tombados e reconhecidos pelo governo municipal. Essas expressões eram vistas por algumas autoridades, membros da Igreja e da elite como costumes bárbaros que deveriam ser combatidos e, como foi percebido no segundo capítulo, permitir ou reprimir manifestações constituía diferentes estratégias para governar cativos e libertos africanos numa sociedade escravocrata urbana. Entretanto,

A repressão não fez cessarem os batuques, uma atividade sem dúvida essencial no modo de vida africana, do lado de lá e do lado de cá do Atlântico. Só uma adesão radical dos pretos à música, ao canto e à dança explica que, uma vez no exílio braliseiro, eles resistissem com tanta insistência e ousadia a abandonar suas festas.¹³⁶

Assim como o poder público da época detinha suas estratégias de governo, os negros e negras libertos ou escravos detinham as suas para conquistar seus direitos, como testemunhamos ao evidenciar as solicitações de culto de Maria José e Paulo Pereira. Maria, especialmente, se destaca nas artimanhas, uma vez que alterava o seu discurso e a forma que o fazia de acordo com a pessoa a quem se referia, assim como em determinados momentos evocava a sua liderança perante seus semelhantes a partir do título recebido de Rainha Ginga. Fato é que, em um cenário de grande diversidade na população e de recriação de identidades, as disputas eram uma constante; engana-se quem pensa que elas aconteciam apenas em seu caráter físico por meio de revoltas ou rebeliões, dado que ocorriam ainda mais no campo burocrático da negociação.

¹³⁵ Ibidem, p. 126.

¹³⁶ REIS, J., 2002, p. 118.

No século XX, é observado o aumento no número de pessoas atraídas por essas práticas religiosas, conforme evidenciamos no Batuque através dos estudos de Carlos Galvão Krebs. O “feitiço” que em muitos momentos causava medo e até mesmo repulsa entre os mais diversos grupos sociais, agora atraía ainda mais prosélitos que buscavam uma solução alternativa para alguma doença ou perturbação que a medicina convencional não identificava ou solucionava. Neste sentido, as casas de religião são amplamente reconhecidas por parte da sociedade como um espaço de cura através da medicina natural e religiosa.¹³⁷ Os novos frequentadores eram negros nascidos no Brasil, pardos, brancos, políticos e mesmo padres. Com isso, ao saírem de seu isolamento, os africanos “aumentavam o poder de negociação com autoridades, senhores e a própria vizinhança, assegurando assim seus espaços religiosos”.¹³⁸ Assim foi percebido o crescimento da principal religião afro-brasileira do Rio Grande do Sul, o que levou o estado a ser, segundo o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o que possui maior adesão às religiões de matriz africana no país.¹³⁹

Acompanhando esse crescimento, foi no século XX que se tem registro das primeiras manifestações ao Orixá Bará no Mercado Público, visto que, assim como para tantos outros grupos, o Mercado assume um papel de extrema importância para as religiões de matrizes africanas. Apesar destes temas já serem amplamente debatidos pela historiografia, em poucos trabalhos acadêmicos eles são vinculados ao culto do Bará do Mercado e às narrativas orais que o povo de santo difunde secularmente em seus *ilês*.¹⁴⁰ O Mercado Público e a história do Bará permanecem pouco investigados e podem futuramente se configurar como um campo frutífero e grandioso na história da religiosidade gaúcha. Por agora, os mistérios em torno deste patrimônio seguem guardados a sete chaves que, em posse de seu dono,

¹³⁷ Sobre a medicina religiosa e as casas de religião como espaços de cura, ver: TRAMONTE, Cristiana. Benzedeadas, curandeadas, feitiçeadas: práticas alternativas de saúde e a medicina oficial. 2001, p. 21-35 e RAMOS, João D. Dorneles. A religião é como uma medicina. Aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. In: João Tadeu de Andrade; Márcio Luiz Mello; Violeta Maria de Siqueira Holanda. (Org.). Saúde e Cultura: diversidades terapêuticas e religiosas. 1ed.Fortaleza: EdUECE, 2015, p. 22-55.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 125-126.

¹³⁹ IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

¹⁴⁰ Em yorubá, *ilê* significa casa. Para os adeptos de religiões afro-diaspóricas que cultuam Orixás e a língua yorubá, ele representa o terreiro, a casa de religião.

Bará, somente serão arrolados no mundo material e acadêmico quando esta divindade assim desejar.

LISTA DE FONTES

- Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRG)
 - Requerimento, Grupo Polícia. Maço 90, 1850
 - Requerimento, Grupo Polícia. Maço 91, 1852
 - Requerimento, Grupo Polícia. Maço 94, 1856

- Arquivo Histórico de Porto Alegre Moysés Vellinho (AHPAMV) – acervo online
 - Fundo Câmara Municipal, Código de Posturas Municipais de 1858

- Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul – acervo online
 - A Federação*
 - “Cousas Municipaes”, Porto Alegre, 14 de abril de 1884

 - Correio Paulistano*
 - “Os feiticeiros do RS - Grande Caçada”, São Paulo, 30 de novembro de 1879

- Arquivo da Fundação de Economia e Estatística (FEE) – acervo online
 - De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul. Censos do RS: 1803-1930, 1981

- Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional
 - O Exemplo*
 - Porto Alegre, edição nº 1, 11 de dezembro de 1892.
 - “Batida Nogenta - a estupidez policial”, Porto Alegre, 13 de novembro de 1902
 - “Verdades cruas”, Porto Alegre, 25 de novembro de 1902
 - “Histórias domingueiras”, Porto Alegre, 05 de agosto de 1882

- Biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – catálogo online
 - Recenseamento do Brazil em 1872, Rio de Janeiro, 1874?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A TRADIÇÃO do Bará do Mercado: os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre. Direção: Ana Luiza Carvalho da Rocha. Produção: Anelise Guterres. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007, 54:51min.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras:** as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo, Difusão Européia do livro. Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil:** contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 2. ed. -. São Paulo: Pioneira, 1985.

BENTO, Cláudio Moreira. **O negro e descendentes na sociedade do Rio Grande do Sul (1635-1975).** Porto Alegre, Grafosul, Instituto Estadual do Livro, 1976.

BERUTE, Gabriel Santos. **Atividades mercantis do Rio Grande de São Pedro:** negócios, mercadorias e agentes mercantis (1808-1850). Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: UFRGS, 2011.

BERUTE, Gabriel Santos. **Dos escravos que partem para os portos do sul:** características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c.1790 - c.1825. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: UFRGS, 2006.

CAMARGO, Tania Garcia. **O culto jeje-nagô e as dimensões educativas ambientais dos mitos Yorubás (orixás).** Dissertação (Mestrado em História). Rio Grande: FURG/PPGEA, 2013, p. 111.

CAMPOS, Isabel Soares. **Bará, “Senhor dos Caminhos”:** tomando novos rumos para as religiões afro-brasileiras na cidade de Pelotas (RS). TESSITURAS: REVISTA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA, v. 10, p. 37-52, 2022.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** 10. ed. São Paulo: Global, 2001. 768 p.

CASTILLO, Lisa Earl. **Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX):** uma rede religiosa afroatlântica. Tempo (Niterói, online), vol. 22 n. 39, jan-abr, 2016, p. 126-153.

CAVEDON, Neusa Rolita. **"Pode chegar, freguês":** a cultura organizacional do mercado público de Porto Alegre. In: o&s, 2004. v. 11, n. 29.

CORREA, Norton F. **O batuque do Rio Grande do Sul:** antropologia de uma religião Afro-Rio-Grandense. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1992. 289 p.

CORUJA, Antônio Álvares Pereira. **Antigualhas:** reminiscências de Porto Alegre. Porto Alegre, Typ. do Jornal do Comércio, 1881.

DIAS, Glauco Marcelo Aguiar. **Batuques de negros forros em Porto Alegre**: um estudo sobre as práticas religiosas de origem africana na década de 1850. TCC (Graduação em História). Porto Alegre: UFRGS, 2008.

ELIAS, Roger S. **Ao derramar os santos óleos**: propriedade, família e compadrio de escravos em Porto Alegre (1810-1835). Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: UFRGS, 2013.

FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio L.; GOMES, Flávio; MOREIRA, Carlos Eduardo. **Cidades negras**: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.

FARIAS, Juliana Barreto. **A Câmara e o Mercado**: os trabalhadores da Praça do Mercado e suas relações com a municipalidade do Rio de Janeiro, século XIX. Revista Mundos do Trabalho, v. 5, p. 49-73, 2013.

FARIAS, Juliana Barreto. **Mercados minas**: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890). Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: USP, 2012.

FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras**: Uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX). São Paulo, Editora Unesp, 2014.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de Quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. 431 p.

GOMES, Luciano Costa. **Uma cidade negra**: escravidão, estrutura econômico-demográfica e diferenciação social na formação de Porto Alegre, 1772-1802. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: UFRGS/PPGH, 2012.

JESUS, Gilmar Mascarenhas de. **O futebol da Canela Preta**: o negro e a modernidade em Porto Alegre. Anos 90, Porto Alegre, n. 11. 1999, p. 144-161

KREBS, Carlos Galvão. **Estudos de Batuque**. Porto Alegre: IGTF, 1988.

KOEHLER, Ana Luiza Goulart. **Retraçando os becos de Porto Alegre**: visualizando a cidade invisível. Dissertação (Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo). Porto Alegre: UFRGS, 2015.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

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

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. **Africanos livres**: a abolição do tráfico de escravos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. **Os direitos dos libertos africanos no Brasil oitocentista**: entre razões de direito e considerações políticas. *História* (São Paulo. Online), v. 34, 2015, p. 184.

MARINHO, Andrea Carla de Melo; MORIGI, Valdir José. **Memória e representações sobre a cultura gaúcha**: uma análise do website oficial dos festejos farroupilhas. Encontro Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciência da Informação, n. XVIII ENANCIB, 2017.

MELLO, Marco Antonio Lírio de. **Reviras, batuques e carnavais**: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Editora Universitária UFPel, 1994, 163p.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Os cativos e os homens de bem**: experiências negras no espaço urbano. Porto Alegre: EST Edições, 2003

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Feiticeiros, Venenos e Batuques**: religiosidade negra no espaço urbano (Porto Alegre - século XIX) In: GRIJÓ, Luiz A. (Org.) Capítulos de História do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 147-177.

MOURA, Glória. **Festa dos quilombos**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2012.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Sobre os candomblés como modo de vida**: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, Volume XIII - Agosto/2016

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de; GOMES, Denis Pereira; SCHERER, Jovani de Souza. **Histórias de batuques e batuqueiros** [livro eletrônico]: Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre. Pelotas, RS: Ed. dos Autores, 2021.

ORO, Ari Pedro. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**: passado e presente. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico Tavares de; SCURO, Juan. **O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras**: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(2): 229-253, 2017.

POPINIGIS, Fabiane. **Aos pés dos pretos e pretas quitandeiras**: experiências de trabalho e estratégias de vida em torno do primeiro mercado público de Desterro (1840-1890). *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n.46, p. 193-226, 2012.

QUEIROZ, VÍTOR. **Na rua, no meio do redemoinho**: das mediações de Exu no espaço público à ação político-ritual em dois contextos afro-religiosos. *RELIGIÃO & SOCIEDADE*, v. 42, p. 127-152, 2022.

RAMOS, João D. Dorneles. **A religião é como uma medicina**. Aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. In: João Tadeu de Andrade; Márcio Luiz Mello; Violeta Maria de Siqueira Holanda. (Org.).

Saúde e Cultura: diversidades terapêuticas e religiosas. 1ed. Fortaleza: EdUECE, 2015, p. 22-55

RAYMUNDO, Jackson. **Escola de Samba**: uma escola do povo negro, o negro enredo do samba. Revista Arredia, Dourados, MS, Editora UFGD, v.1, n.3. 2013, p. 60-73.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **História de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da Universidade Federal da Bahia, Salvador: UFBA, 1998.

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

REIS, João José. **O alufá Rufino**: escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REIS, João José. **Recôncavo rebelde**: revoltas escravas nos engenhos baianos. Afro-Ásia. UFBA; Ianamá, Salvador. nº 15, abr. 1992, p. 121-122.

REIS, João José. **Tambores e temores**: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Carnavais e outras f(r)estas**: ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, p. 101-155.

RODRIGUES, Diego Lemos. **Dos campos às páginas**: A participação negra na construção do futebol em Porto Alegre no pós-abolição (1907-1921). Trabalho de Conclusão de Curso em História. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2022, 54f.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **1779-1853 Viagem ao Rio Grande do Sul**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

SCHERER, Jovani de Souza; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **No refluxo dos retornados**: Custódio Joaquim de Almeida, o príncipe africano de Porto Alegre. Porto Alegre: Secretaria de Planejamento, Governança e Gestão. Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul – APERS, 2021.

SILVA, Alberto da Costa e. **A África e os africanos na história e nos mitos** — 1 ed. — Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um Rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Ed. UFRJ, 2003.

SILVEIRA, Hendrix A. A. **“Não somos filhos sem pais”**: História e Teologia do batuque do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado Teologia, EST/PPG. São Leopoldo, 2014

SINOTTI, Kárito G.; KONTZ, Leonardo B.; JÚNIOR, Odilon L. **A Revolução Farroupilha: o massacre de Cerro dos Porongos**. Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales, n. 27 (enero-marzo 2015)

STUMPF, Glauce. **A comemoração do sesquicentenário da Revolução Farroupilha: mediações de uma memória farroupilha**. Dissertação (Mestrado em História). São Leopoldo: UNISINOS/PPGH. 2015.

TADVALD, Marcelo. **Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas**. Caminhos, Goiânia, v. 5, p. 129-147, 2007.

TADVALD, Marcelo. **Notas históricas e antropológicas sobre o batuque no Rio Grande do Sul**. Relegens Thréskeia: estudos e pesquisa em religião. V. 05 - n. 01. 2016, p. 54-55.

TAVARES, Mauro Dillmann. **Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1861-1888)**. Dissertação de Mestrado. PPGH/Unisinos, 2007.

TORRES, Luiz Henrique. **A cidade do Rio Grande : escravidão e presença negra**. Biblos, Rio Grande, 22 (1). 2008.

TRAMONTE, Cristiana. **Benedeiras, curandeiros, feiticeiras: práticas alternativas de saúde e a medicina oficial**. 2001, p. 21-35

TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá! Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis**. Itajaí: UNIVALI, 2001.

VASCONCELOS, Albertina Lima. **Tráfico Interno, Liberdade e Cotidiano de Escravos no Rio Grande do Sul: 1800-1850**. Porto Alegre: Anais do II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2005.

VÁRZEA, Virgílio dos Reis. Florianópolis: IOESC, 1984.

WEBER, Beatriz Teixeira. **Código de Posturas e regulamentação do convívio social em Porto Alegre no século XIX**. Porto Alegre: UFRGS. 1992.

XAVIER, Regina Célia Lima; Bohrer, Felipe Rodrigues. **Africanos, afrodescendentes: imagens de Porto Alegre [e-Book]**. São Leopoldo: Ed. Oikos, 2018.