

**A produção  
(negra) do  
espaço  
urbano  
(branco) do  
Rio de Janeiro  
Setecentista –  
séc. XVIII**

• Revista  **mosaico**

**Marcos Vinícius  
Vieira Coutinho<sup>1</sup>**

**The (black)  
production of  
(white) urban  
space in 18<sup>th</sup>  
century Rio de  
Janeiro**

## Resumo

O propósito do artigo é resgatar a história e a memória do protagonismo das irmandades negras no papel de produtoras do espaço urbano do Rio de Janeiro Setecentista – século XVIII. Na tentativa de descolonizar o conhecimento, o texto atua contra a narrativa dominante e procura retirar do silêncio os saberes produzidos por grupos historicamente marginalizados na sociedade colonial carioca. Ao destacar as experiências corporais do afro-brasileiro como promotoras de *r*-existências em lugares outros além da subalternidade, trazemos, igualmente, a contribuição histórica oferecida pelo “urbanismo afroconfrarial” – restituidor da memória das associações negras na lícita condição de agentes produtoras da expansão urbana de outrora.

**Palavras-chave:** Protagonismo Negro; Irmandades Negras; Produção do Espaço Urbano; Decolonialidade; Rio de Janeiro Setecentista (séc. XVIII).

## Abstract

The article aims to rescue the history and memory of the protagonism of black brotherhoods in the role of producers of urban space in 18<sup>th</sup> century Rio de Janeiro. In an attempt to decolonize knowledge, the text works against the dominant narratives and seeks to remove from the silence the knowledge produced by historically marginalized groups in Rio de Janeiro's colonial society. By highlighting the Afro-Brazilian's bodily experiences as promoters of *r*-existences in places other than subalternity, we also bring the historical contribution offered by the “Black Brotherhoods' Urbanism” – memory restorers of afroconfraternities in the licit condition of producing agents of the heretofore urban sprawl.

**Keywords:** Black Protagonism; Black Brotherhoods; Production of Urban Space; Decoloniality; 18<sup>th</sup> century Rio de Janeiro.

## Introdução

Nos últimos 40 anos, as irmandades<sup>1</sup> afro-brasileiras vêm sendo interpretadas no âmbito acadêmico como meros “instrumentos” de manutenção da ordem colonial – no interior das quais a massa cativa havia sido convenientemente disciplinada pela Igreja e pelo Estado. A partir desse entendimento, forjou-se um discurso ingênuo no qual o caráter étnico desses sodalícios restringia-se a apenas dois propósitos: 1º) facilitar o serviço pastoral-catequético; 2º) possibilitar o controle da população de origem africana (BOSCHI, 1986, p. 70). Logo, o que vinha sendo produzido até então era uma chave de leitura negacionista da agência negra dentro das próprias confrarias e, por extensão, na sociedade como um todo.

Consoante a *forma mentis* em destaque, as agremiações passaram a ser percebidas, de maneira equivocada, como simples “dispositivo de contenção”, permitindo que um tipo de retórica – perigoso e asfixiante – depreciasse conceitualmente sua matriz institucional. Enquanto isso, o papel clássico que as havia consagrado como uma das principais células de organização social sofrera um forte desgaste, sendo lançado em um estado vexaminoso de relativismo. Um preço caro que ainda pode continuar a ser pago à medida que nos mantivermos imóveis diante de vozes que insistem em silenciar o protagonismo histórico exercido pelo regime associativo oriundo da diáspora africana. Não se pode mais sufocar ou abafar as inegáveis contribuições que as irmandades negras legaram à cultura brasileira.

Nesse sentido, a resposta da academia pós-colonial deve ser em forma de mensagem crítica, procurando influenciar e alterar, de forma engajada e contestadora, a maneira pela qual compreendemos o mundo, de agora e de outrora. A tarefa é produzir abertura de espaços que possibilitem transcender a norma colonizadora e que permitam questionar os fundamentos da epistemologia prevalente, buscando, portanto, evidenciar a sabedoria produzida por categorias subalternizadas em territórios coloniais (COLLINS, 2016; KILOMBA, 2012). É trabalhando em favor de grupos marginalizados que criamos meios para enfrentar os

---

<sup>1</sup> O termo “irmandade” será intercambiado nesse artigo com outros congêneres, tais como: confraria, associação, grêmio, agremiação, sodalício. Além disso, será acrescido ou adjetivado por expressões como “afro” ou “negros(as)” para designar o tipo específico de instituição com a qual estamos trabalhando.

diversos modos de silenciamento consagrados por um academicismo racista – obstáculos estruturais à construção de imaginários restituidores da memória negra no Brasil.

Dispostos a interromper esses silêncios e a realizar o resgate dessas memórias, trabalharemos as experiências corporais vividas pelo afro-brasileiro como produtoras de territórios negros na cidade – lugares da consciência de si, de *r*-existência à ordem dominante e de reconhecimento pelo outro. Na sequência, ressaltaremos o papel protagonista desempenhado pelas principais confrarias negras cariocas – Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, Irmandade do Glorioso São Domingos de Gusmão, Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia e Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa (INSL) – enquanto um dos mais importantes agentes privados subalternos a urbanizar e a expandir o território periférico da cidade do Rio de Janeiro durante o século XVIII.

### **Os territórios negros do Rio de Janeiro Setecentista: o corpo, a irmandade, o templo**

Os territórios negros serão interpretados nesse artigo como corolário das diferentes experiências vividas pela população africana diaspórica e seus descendente no tecido urbano do Rio de Janeiro Setecentista, quais sejam: o corpo “desumanizado” (como mercadoria), o corpo “sociabilizado” (como irmandade) e o corpo “visibilizado” (como templo). Leitura que nos permitirá ampliar o escopo analítico constituinte desse espaço citadino a partir das formas sociais de controle, disciplinarização e “representação” do corpo negro enquanto modo de produção e reprodução das relações socioterritoriais.

#### **O território-corpo, lugar de si**

Apesar de considerarmos o corpo humano como referência para a compreensão das relações de poder, esperamos que nesse texto ele seja percebido além de uma recompilação histórica de sensações físicas no espaço citadino (SENNETT, 2003, p. 15). Receptáculo material intrínseco à existência humana, o corpo constitui-se em elemento criador de relações e de espaços, ao mesmo tempo

que se cria como espaço contínuo reprodutor de relações. E relações de poder, resultantes de estratégias para afetar, influenciar e controlar pessoas, fenômenos e relações em espaços geográficos delimitados – os territórios (SACK, 1986, p. 19).

E uma das bases mais sólidas para o entendimento do processo de inserção da coletividade africana na urbe colonial carioca é, desde o início, o território-*corpo* negro – espaço limite do escravizado (ROLNIK, 1989, p. 76). O discurso hegemônico trabalhou incansavelmente para criar a imagem do corpo negro destituída de vontade, de subjetividade, de voz (hooks, 1995). Produziram, assim, o ente escravizado: um ser de natureza instintiva e “irracional”, “exaurido” de inteligência e reduzido à categoria de “morto-vivo”: criatura “inanimada”, sem personalidade, arrancada do lugar de origem e da própria condição humana; uma “máquina” programada para servir, mas não pensar, prescindindo de autonomia. Tendo-lhe espoliado a *ratio*, ao(à) africano(a) “restava” apenas a *demens*<sup>2</sup>, cabendo a seus “senhores” o dever moral e religioso de discipliná-lo(a) e mantê-lo(a) sob permanente estado de vigilância e controle.

A estratégia de controle do território-*corpo* negro esteve intimamente vinculada à noção de ordem espacial. Nesse âmbito, o poder enquadrava as ações dos “indivíduos-corpos” escravizados às normas e regras impostas pelos espaços, determinando as formas de territorialização desses mesmos corpos com base em sua *i*-mobilidade. Era imprescindível à hegemonia colonial manter os corpos negros aprisionados sob uma tática de controle consoante à mobilidade adestrada, procurando transformar essa situação em algo cada vez mais “natural” para a sociedade. Portanto, o adestramento, o domínio dos hábitos e a naturalização dos meios de controle compuseram a “fórmula” do ordenamento socioterritorial – estratégia de poder responsável pela reprodução do sistema escravista e pela manutenção da ordem dominante (FOUCAULT, 1985, p. 116-120).

Despossuído de qualquer bem ou propriedade, inclusive de possuir-se a si mesmo, sobejava ao escravizado apenas o direito de “habitar” o próprio corpo. Embora aparentasse, o labor compulsório e o medo da morte não haviam sido hábeis o suficiente para converter o corpo negro em um “espaço” totalitário. Fora do

---

<sup>2</sup> A narrativa sobre o *homo demens* aqui desenvolvida parte da compreensão de Edgard Morin: trata-se de um ser sujeito ao erro, que produz desordem e que carrega em si um lado de loucura, ilusão e confusão. Representa um ente que, na ausência de pensamento crítico, é colonizado e alienado; afeiçoa-se e toma a forma do sistema do qual é refém (MORIN, 2000).

interior de um território-*corpo* presumivelmente passivo em uma relação dialética com o seu “senhor” que florescera o devir negro. E sua formação se deu justamente pelos fatores que mais o oprimiam: o trabalho e o temor pela própria vida – aspectos fundamentais da consciência negra em busca do conhecimento de si. Processo no qual o cativo deixa de ser um ser para o outro e torna-se um ser para si, superando a condição de consciência escravizada (HEGEL, 1992, p. 126-134).

Por conseguinte, o corpo africano torna-se livre em si, mas não para si, conquanto que continuasse escravizado (INWOOD, 1997, p. 111). A passagem pelo trabalho servil e a angústia da morte, à medida que vão sendo superados, dissolvem a consciência submissa e promovem o seu reconhecimento na relação com o senhorio, permitindo a este corpo, posteriormente, dar sentido a si mesmo (KOJÈVE, 2002, p. 31). O território-*corpo* negro, consciente da condição de si, manifesta a vontade de criar os meios adequados para autopreservar-se. E assim, de símbolo de segregação e controle, transforma-se em espaço de solidariedade, em repositório da memória a ser transmitida e ritualizada. Nascia, assim, o corpo social, o lugar comum, o território-*irmandade*<sup>3</sup> – espaço de *r*-existência das associações comunitárias e um dos componentes medulares na configuração dos territórios negros urbanos.

### **O território-*irmandade*, lugar de *r*-existência**

O Cristianismo africano, ao reinterpretar símbolos e práticas cristãs, apresentou-se como um importante elemento no processo de integração do negro na cidade colonial portuguesa (REGINALDO, 2011, p. 71-72). No entanto, a mundivivência subalterna não havia sido obliterada pela religião hegemônica, mas, sim, integrado-se a ela em traços e semelhanças simbólicas. Africanizam-se costumes e hábitos, crioulizam-se formas de religiosidade, forja-se um Catolicismo afro-brasileiro, no qual as confrarias negras são uma de suas expressões de maior vigor (SWEET, 2007, p. 238; 252).

Dentro dessas associações religiosas, os negros eram mais do que tábulas

---

<sup>3</sup> Não buscamos suplantiar o papel desempenhado por outros agentes formadores dos territórios negros urbanos, como o terreiro e a própria rua. Porém, o intuito do artigo é resgatar a contribuição das afroconfrarias – muitas vezes silenciadas – como instituições majoritariamente urbanas e, por isso, promotoras por excelência do processo de expansão de nossas vilas e cidades coloniais.

rasas. “Souberam eles, de forma criativa, apropriarem-se do culto católico e reconstruí-lo com base na experiência do cativo e nas recordações memoriais das diversas culturas africanas que aportaram na América em função do tráfico atlântico” (OLIVEIRA, 2008, p. 324). E na cidade do Rio de Janeiro, o processo de constituição do território-*irmandade* aparece na historiografia a partir do segundo vintênio do século XVII, quando na Matriz de São Sebastião, no Morro do Castelo, registrou-se a presença de três sodalícios de cor: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (1640), a Irmandade de São Benedito (1643) e a Irmandade do Glorioso São Domingos de Gusmão (data inexistente) (CAVALCANTI, 2004, p. 210-211). Em uma sociedade cujos traços fenotípicos eram construtores de hierarquias e determinantes do lugar social, essas agremiações funcionavam como verdadeiros “oásis” em meio a um “deserto” de preconceitos. Para além do refrigerio a aquebrantar a monotonia áspera de uma existência despida de liberdade, as afroconfrarias transformaram-se em territórios de luta pela ocupação de espaços sociais – ambientes onde as “caravanas” desenraizadas pela diáspora negra aprovizionavam-se das memórias ancestrais e construíam identidades coletivas em torno dos valores culturais ali cultivados e custodiados (REIS, 1992). Sendo assim, a filiação a um grêmio católico era um importante passo para os grupos étnicos em direção à legítima representatividade perante as esferas de poder constituídas. Vejamos o “contrassenso” que tal direito provocou.

Percebemos o quanto a objetificação do território-*corpo* negro havia-o destituído da condição de ser humano, reduzindo-o ao patamar de reles “mercadoria”. As irmandades religiosas, ao contrário, representavam instituições assistencialistas semiautônomas, com pouca intervenção clerical e exaltadoras da força do laicato na Igreja pós-tridentina (VAINFAS, 1989). Quando a matriz do regime de autoridade abre uma brecha e não consegue impedir que dois elementos considerados por ela tão dispares se unam e formem uma irmandade negra – ente que assegurava proteção e assistência material e espiritual a quem sequer era percebido como humano –, é aí que se encontra o “dissenso”: pois o modo de autorização discursiva é sempre instituído contra o ativismo subalterno, e toda que a confraria o desautorizava, servindo de plataforma de inserção social e de outorga da liberdade para escravizados, ela esboçava a “contradição”, o “paradoxo”, em virtude dos espaços de “representação” que poderia forjar (MOMBAÇA, 2017).

Embora gozassem dos direitos às mesmas benesses e seguranças que

ofereciam os sodalícios “brancos”, os negros libertos, alforriados e escravizados ocupavam esse lugar na religião como “forasteiros de dentro” – *outsiders within*. Sendo católicos e, portanto, “sujeitos de dentro”, poderiam pleitear uma posição política; mas o preconceito existente na mesma instituição mantinha-os “de fora” dela, fomentando a produção de espaços de fronteira habitados por comunidades religiosas com poderes desiguais (COLLINS, 2016, p. 99-127). Ao considerar o poder como uma relação de força e estratégia entre agentes que o disputam (FOUCAULT, 1985, p. 15), podemos, em paralelo, pensar nas irmandades negras enquanto espaços simbólicos de expressão cultural e, por consequência, de *contraposição*, de resistência, gerador de *contrapoder*.

Quando envolvemos o conceito de território-*irmandade* à noção de *contrapoder*, melhor interpretamos o papel da resistência, já que para resistir, faz-se necessário que a resistência equivalha-se ao poder. Então, enquanto houver uma relação de poder, haverá sempre uma possibilidade de resistência. O poder jamais “aprisiona” e sua dominação pode ser alterada em condições específicas e conforme estratégia precisa (FOUCAULT, 1985, p. 241). E no caso das confrarias afro-cariocas, essa tática inicia-se com a implementação de suas “fábricas urbano-construtivas”<sup>4</sup>. Além de “lugares” de *contra*-hegemonia, representaram, igualmente, “lugares de fala”.

### O território-*templo*, “lugar de fala”

No momento em que o poder dominante permitia aos negros irmanarem-se na sé catedral do Rio de Janeiro, o que estava querendo, na verdade, era esconder a própria dominação. Receoso de não ser mais único, o regime de autoridade tentou novamente impedi-los de pensar o próprio lugar que ocupavam naquela sociedade. Segundo tal postura, os grupos sociais desprivilegiados tinham seus espaços preenchidos pela hegemonia que, mantendo-os “silenciados” e “escondidos”, servia-lhes de mediador político ao falar em seus nomes e de seus lugares (RIBEIRO, 2019, p. 74-75).

---

<sup>4</sup> Chamamos de “fábrica urbano-construtiva” o projeto de edificação, em regime quase fabril, de templos e prédios eclesiásticos. Além de um espaço próprio destinado ao culto e às orações, constituíam-se, em paralelo e de forma extraordinária, como “instrumentos” saneadores de solos brejosos, polos de atração das massas e vetores de expansão urbana – fatores que inseriam a Igreja Católica como uma das principais produtoras do espaço urbano do Rio de Janeiro colonial.

A “afrofábrica urbano-construtiva” representou, sem dúvida, o maior esforço dos sodalícios hegemônicos cariocas de tentar romper com o silêncio. Construí-las, significava a chance de ter um “endereço” no Catolicismo, tornar-se visível, deixar de lado um papel secundário e *r*-existir na sociedade “branca” dominadora. Acreditamos que o “falar” não se limita apenas ao ato de poder emitir palavras, mas, sobretudo, ao de poder existir. É por tal razão que pensamos o “lugar de fala” como o *locus* social que autoriza (ou nega), dentro das relações de poder, o ingresso de determinados grupos marginalizados em espaços de cidadania a partir das próprias vivências (RIBEIRO, 2019, p. 53-79). Nessa lógica, é preciso compreender o templo como espaço político possível ao congregado mitigar a ideia de universalidade discursiva do regime de autorização. Quatro agremiações negras conseguiram, de acordo com nossa interpretação, alcançar essa façanha: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (IRSB), unidas desde 1663 e a primeira a começar a sua “fábrica”, em 1700; a Irmandade do Glorioso São Domingos de Gusmão, em 1706; a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia (ISESE), em 1745; e a Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa (INSL), em 1748.

Parte integrante da natureza visível da Igreja, o edifício sagrado compõe a estrutura física humanamente percebida, tocável, revelando sua dimensão material. E é exatamente no âmbito de sua materialidade que o território-*templo* negro oferece outros modos de existência que não apenas os impostos pelo sistema. Fato que ocorreu toda vez que funcionava como um espaço de “representação”. Valendo-se dessa prerrogativa, o juiz da IRSB redigiu uma petição ao rei de Portugal, no ano de 1738, suplicando ao monarca a retirada do Cabido da Sé de sua igreja, tomada pelos capitulares em 1737 (ARQUIVO NACIONAL, códice 192, v. 29, 1738, p. 203-204). Além disso, quando suas dependências acolhiam as reuniões decisórias e eleições para compor os cargos da mesa administrativa da confraria (REIS, 1992), o templo também operava como “meio” de interlocução. Se estas e outras iniciativas convertiam o prédio religioso em “ferramenta” de interrupção da matriz hegemônica, atuando em favor da existência de grupos discriminados em outros lugares além da subalternidade e da reificação, então é possível pensá-lo como um “lugar de fala” (MOMBAÇA, 2017).

Trabalhamos com a hipótese de que as confraternidades negras são historicamente fontes de saberes e insurgências. Inseri-las em um lugar de quem

nunca rompe o silêncio, apesar dos limites impostos pela estrutura, seria o mesmo que infantilizá-las, confinando-as em um ambiente sem qualquer oportunidade de transcendência (RIBEIRO, 2019, p. 75). A imposição de uma “máscara de Flandres” para ditar silêncio e medo não havia sido absoluta o bastante a ponto de incapacitar uma reflexão acerca das condições de opressão a que estavam sendo submetidas (KILOMBA, 2012). Os(as) irmãos(ãs) mostraram-se tão cientes que se recusaram à taciturnidade instituída e falaram pelos “orifícios da máscara”. E o fizeram com tanta potência que acabaram por estilhaçá-la. O estilhaçamento revelou que, independentemente do tempo que se levou, a “fala” havia forçado a “máscara” em um processo contínuo de luta, de resistência (RIBEIRO, 2017). Mesmo que em alguns momentos tenham querido reduzir o seu vigor, nunca deixou de existir, simbolizando que esse espaço dialógico de interação, o templo, concretizou-se, sim, para o(a) congregado(a) negro(a), como um “lugar de fala” – e que, a partir dele, a confraria pôde continuar *r*-existindo.

### **O “urbanismo afroconfrarial”: o protagonismo negro na produção do espaço urbano carioca setecentista**

O preconceito de cor havia sido um dos princípios estruturais condicionantes para o agravamento das desigualdades sociais (re)produzidas no Brasil-Colônia. Todavia, entendemos que é preciso ir além e indagar o escravismo a partir de outra perspectiva: a de um sistema produtor de potências. Sugerimos, portanto, a ampliação do escopo de análise, restituindo à memória do escravizado a justa imagem de sua crônica. Olhar que permite compreender como o Colonialismo cria e reifica as identidades e as confina em um papel de submissão dentro de um modelo hierárquico (ALCOFF, 2016, p. 217). Na tentativa de interromper esses silêncios e assimetrias, procuramos realizar um resgate histórico, trazendo à discussão a agência de quatro sodalícios negros – IRSB, IGSD, ISESE e INSL – referentes à produção do espaço urbano<sup>5</sup> do Rio de Janeiro Setecentista. Na medida em que as afroirmandades cariocas carecem de fontes primárias que permitam a comprovação

---

<sup>5</sup> Usaremos o termo “produção do espaço” para expressar intimamente o jogo de interesses entre os agentes que produzem e moldam o espaço urbano de acordo com as suas necessidades. Por isso, o próprio espaço torna-se fruto das relações simbólicas e contraditórias que enfatizam a ideia de segregação espacial e de especialização de funções na cidade colonial, ambas princípios que organizam e orientam a experiência urbana luso-brasileira pré-capitalista (FRIDMAN, 2017, p. 15).

de nossa teoria, cobriremos essa ausência documental recorrendo a diplomas congêneres nos acervos de outras instituições católicas e a estudos arqueológicos feitos em outras arquiteturas religiosas coloniais. Além disso, recorreremos a uma plataforma virtual chamada *ImagineRio* para que possamos acompanhar, por meio da utilização de seus mapas, a evolução urbana da cidade durante o período em análise (século XVIII). Trata-se, portanto, da possibilidade de compreender melhor, em outros tempos e em outras escalas, as metamorfoses urbanísticas provocadas pelos processos de acumulação e de parcelamento dos patrimônios fundiário e imobiliário negros (FRIDMAN, 2017, p. 13-41) – aspectos determinantes que nos motivaram a fazer a recuperação de um tipo peculiar de urbanismo<sup>6</sup>, o “*afroconfrarial*”.

Os aforamentos realizados pelas irmandades negras cariocas ocorreram no final do século XVII, em virtude de uma ordem de despejo recebida do Cabido da Sé<sup>7</sup>. Compreendamos o porquê: irmandade e templo são como “corpo” e “alma”, um sem o outro é um fenômeno estranho: um “morto-vivo” ou um “vivo-morto”. Um “corpo” vivo porque sem “alma” estava morto; uma “alma” morta porque sem “corpo” embora viva<sup>8</sup>. Metáfora que ilustra bem o primeiro esforço dos cônegos de tentar silenciá-las. É aí que a militância vale-se de sua posição política como uma “forasteira de dentro” para perceber que, além de um lugar de opressão, as associações poderiam ser também um lugar de potência (COLLINS, 2016). Individual ou institucionalmente, os irmãos acorreram a um antiquíssimo hábito de caridade estimulado pela Igreja: o costume de pedir esmolas (SENNETT, 2003, p. 152-157). Amparados nessa prática solidária, conseguiram, enfim, aforar terrenos na várzea, construir igrejas e causar a primeira fissura no regime de autoridade vigente.

A área geográfica de instalação desses afrossodalícios foi o Campo da Cidade ou Rossio – um logradouro público localizado além da Vala (limite da então “zona urbana”), recoberto por charcos e brejos (COARACY, 1965, p. 61-62). Quem

---

<sup>6</sup> Embora sejam cunhadas apenas na segunda metade do século XIX e no início do século XX, as terminologias “urbanização” e “urbanismo” são, na devida ordem, comumente utilizadas por vários autores, mesmo para aludir a centúrias progressas, a fim de expressar as relações entre o espaço e os atores que nele vivem e produzem. Para mais informações, vide: FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do rei**: uma história fundiária do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2017; SANTOS, Paulo F. **Formação de Cidades no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 2015.

<sup>7</sup> Agrupamento de cônegos instituído para assegurar o serviço religioso de uma catedral, igreja ou colegiada, colaborando com o bispo no governo de uma diocese.

<sup>8</sup> Metáfora inspirada na poesia *Camoniana*, de Guilherme de Almeida (VOGT, 2015).

conhece um pouco da geomorfologia carioca, saberá o quanto deve ter sido difícil para esses confrades domarem os imperativos de superfície tão agreste. Quando assumiram as obras corretivas dos terrenos doados, os irmãos eximiram a Câmara de prover os trabalhos de saneamento e terraplanagem do solo (CAVALCANTI, 2004, p. 30) e, ao mesmo tempo, “[...] desoneraram o Grão Mestrado da Ordem de Cristo do dever de aplicar, consoante os preceitos que lhe deram origem, os dízimos eclesiásticos por ele recolhidos” (BOSCHI, 2019, p. 212) na edificação de casas religiosas. Portanto, a implementação da “fábrica de igrejas negras” suprima a função estatal e assumiu o encargo de “ferramenta” interventiva de transformação geomórfica, propiciando que um novo arrabalde surgisse naquele local. Vejamos:

A doação de terrenos às irmandades para a construção de templos – como sucedeu com as irmandades do Rosário, São Domingos, Lampadosa, Santo Elesbão e Santa Efigênia – localizados fora dos limites urbanizados da cidade levou ao melhoramento dessas áreas e incremento das construções ao seu redor. Dessa forma, a cidade se expandia à medida que os fiéis procuravam embelezar os templos dos santos de sua devoção, alinhar e aplinar as ruas que lhes davam acesso e construir residências nas imediações da morada de seus padroeiros (CAVALCANTI, 2004, p. 206).

Após a expulsão da Matriz, os confrades da IRSB refugiaram-se no território-abrigo a eles doado e iniciaram a construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (IgRSB). Erguida em área de fronteira entre a cidade e o campo, a IgRSB constituiu-se na primeira “baliza” a conformar um arrabalde que desempenhou funções opostas para dois coletivos: para o poder hegemônico, operava como um território de afastamento e controle; para o *contrapoder*, funcionava como território de inserção e proteção (WACQUANT, 2004, p. 159). Nessa lógica, o conceito de território envolveu dimensões além da de dominação e entrelaçou-se a outras, como a simbólica (BOURDIEU, 1998). Observemos o processo de territorialização das irmandades negras cariocas: ao apropriarem-se em doário de um terreno, exerceram, sobre ele, um controle simbólico, atribuindo-lhe uma identidade territorial própria. Porém, o efeito reverso também foi sentido, exercendo, o território, sobre o grupo social que abrigou, um tipo de dominação mais concreta, de caráter político-disciplinar, ao passo que o apartou do resto da sociedade e o confinou em determinado espaço marginal. Logo, a noção de território não deve compreender apenas a dimensão de domínio ou de controle político-estrutural, mas, sobretudo, integrar, outrossim, uma matriz simbólica, de apropriação identitário-afetiva (HAESBAERT, 1997, p. 41-42).

A IgRSB transformou-se em expressão política subalterna territorializada; “signo” de *contra*-hegemonia que esboça nos traços daquele território urbano as ideias e o modo de ser daqueles que o produzem. Espaço de relativa segurança, permitiu o florescimento de uma comunidade profundamente ligada às formas de vida coletiva por ele proporcionadas. Ao progresso da “Igreja negra” desenvolveu-se, em paralelo, a cobiça da “Igreja branca”. Mais uma vez, o Cabido da Sé tentara usurpar-lhes o templo. Em outro lamentável episódio, o regime de autorização, na diligência de silenciar uma a uma as múltiplas vozes do ativismo do “lugar de fala”, havia separado o “corpo” de sua “alma” ao permitir que os capitulares tomassem a igreja dos pretos e a elevassem ao ofício de nova sé catedral. Injustiça que havia perdurado por mais de 70 anos – de 1737 a 1808 – e reafirmara uma tentativa de dizer “calem-se”, posto que o grupo localizado no poder se expressava daquele lugar – o templo (RIBEIRO, 2019, p. 84-85; QUINTÃO, 2002, p. 127-168).

Ao assumir a posição de igreja-catedral, a IgRSB converteu-se em centro de gravidade do novo arrabalde, conferindo-lhe um duplo movimento: centralização, no início e, em seguida, descentralização urbana. No encargo de polo centralizador, atraiu moradores e instituições para sua vizinhança, “trazendo” para si a área urbana que sequer chegava às proximidades da Vala, onde se localizava. Quando a competição por espaços em seus arredores extremou-se, a igreja cumpriu a função de vetor descentralizador, direcionando o crescimento da cidade para fora daqueles limites (Figura 1). É devido ao movimento de centralização e descentralização urbanas que o arrabalde havia crescido em tamanho e em população, representando o pioneirismo da IgRSB como uma das principais fomentadoras das transformações urbanísticas do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII (OMEGNA, 1961, p. 23). Mas não só, pois sua “fábrica” impactou profundamente a planta do espaço urbano carioca, favorecendo a transição de uma planimetria renascentista, centralizada no formalismo das cidades ideais muradas, para uma barroca, de fisionomia mais aberta em face dos próprios confins (SANTOS, 2015, p. 17-41) (Figura 2).



Figura 1 – IgRSB como polo de atração e vetor de expansão urbana  
 Fonte: Imagine Rio. Mapa elaborado pelo autor

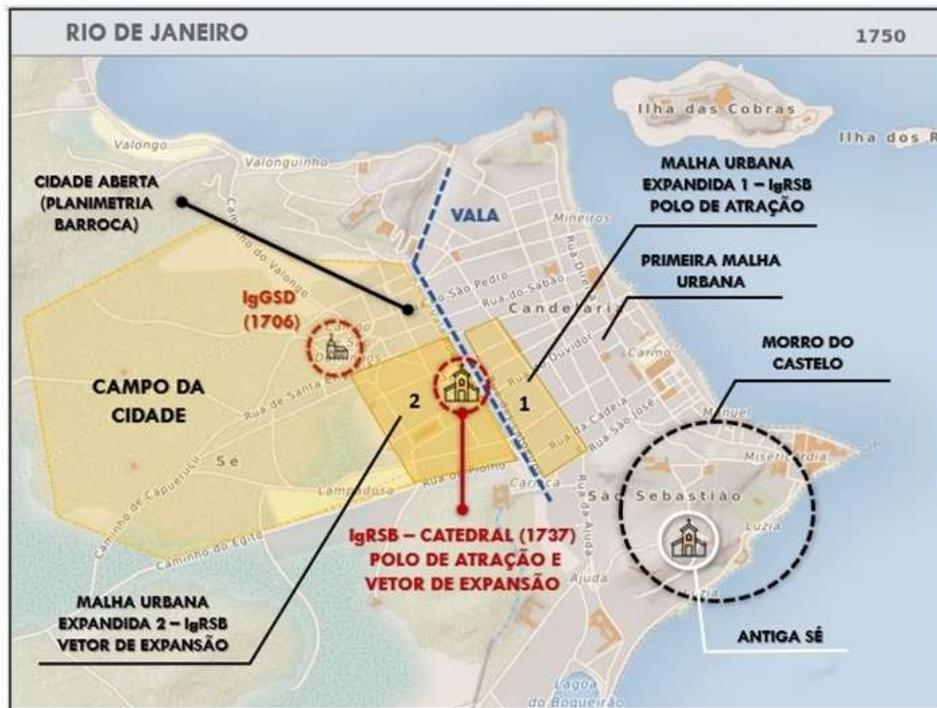


Figura 2 – IgRSB: Movimento de centralização e descentralização urbanas  
 Fonte: Imagine Rio. Mapa elaborado pelo autor

Parte do patrimônio da Igreja de Santa Luzia poderá nos servir de referência para demonstrar o quanto os templos das afroconfrarias poderiam ter sido igualmente capazes de atrair para as suas vizinhanças. O livro-tombo daquela

irmandade descreveu com exatidão os imóveis pertencentes a seu cabedal, em particular os que estavam contíguos ao prédio de culto. Vejamos o que ele nos diz:

Como se ve na escriptura de 13 de Abril de 1764, em notas de tabelião interino Luiz Vianna de Souza, existiam nesse local [lateral esquerda da igreja, ao olhar do observador] três casinhas [...] (IRMANDADE DA VIRGEM E MÁRTIR SANTA LUZIA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, Livro-Tombo, 1871-1877, p. 112).

Lembramos que a aquisição de bens fundiários e imobiliários fez da Igreja Católica uma das maiores proprietárias de terras urbanas no Brasil colonial. Com efeito, o sagrado acabou assumindo a incumbência de agente orquestrador e conformador do processo de urbanização de nossas vilas e cidades, sendo auxiliado, e muito, pelos recursos fazendários oriundos de suas atividades locatícias.

A legislação eclesiástica, por sua vez, permite que dela extraíamos alguns sinais referentes ao papel “extravagante” que a “Igreja negra” supostamente assumiu como polo de atração. Ao analisarmos o Livro IV, Título XVII, cláusula 687, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, perceberemos diretrizes claras quanto às dimensões que deveriam possuir as casas de oração e a sua construção em espaços habitados. Assim discorreu a sinodal da Bahia:

[...] e que se faça em tal proporção [o templo], *que não sómente seja capaz dos freguezes todos, mas ainda de mais gente de fóra*, quando concorrer ás festas, e se edifiquem em *lugar povoado*, onde estiver o maior numero de freguezes (VIDE, [1707] 1853, Livro IV, Título XVII, cláusula 687, p. 252, grifo nosso).

O próprio cânon, ao estipular que nelas caibam o maior número possível de fiéis, e determinando que “seja capaz dos fregueses todos” e mais “gente de fora”, explicita a atribuição dos templos como edifícios atratores e aglutinadores de pessoas. Ofício que as irmandades negras podem ter cumprido ao preencher de almas os espaços – um pouco mais salubres – da antiga planície charcosa.

A IGSD foi a segunda afroconfraria a receber o aforamento de um terreno no Campo da Cidade, em 1706. O desenho da Igreja do Glorioso São Domingos de Gusmão (IgGSD) apresentou dimensões menores que as da IgRSB, sendo, por isso, a “fábrica” construtiva negra pioneira naquelas paragens, pronta em 1713 (FAZENDA, 1921, p. 422-432) (Figura 3). E uma das primeiras transformações que um prédio eclesiástico provoca é na toponímia, passando a nomear quase tudo a sua volta. Sem demora, a designação “Campo da Cidade”, uma extensão vasta e

aberta, converteu-se em “Campo de São Domingos”, agora propriamente um arrabalde ou “bairro” da cidade. A presença da IgGSD atraiu um contingente populacional, estimulou o terreno a ser partilhado em chácaras e moradias, traçando-lhe ruas e praças (COARACY, 1965, p. 62-64). A construção da IgGSD fomentou a drenagem de extensas superfícies brejosas, permitindo uma conexão ou passagem mais “seca” entre o mercado de escravizados do Valongo e a primeira malha urbana da cidade (Figura 4).

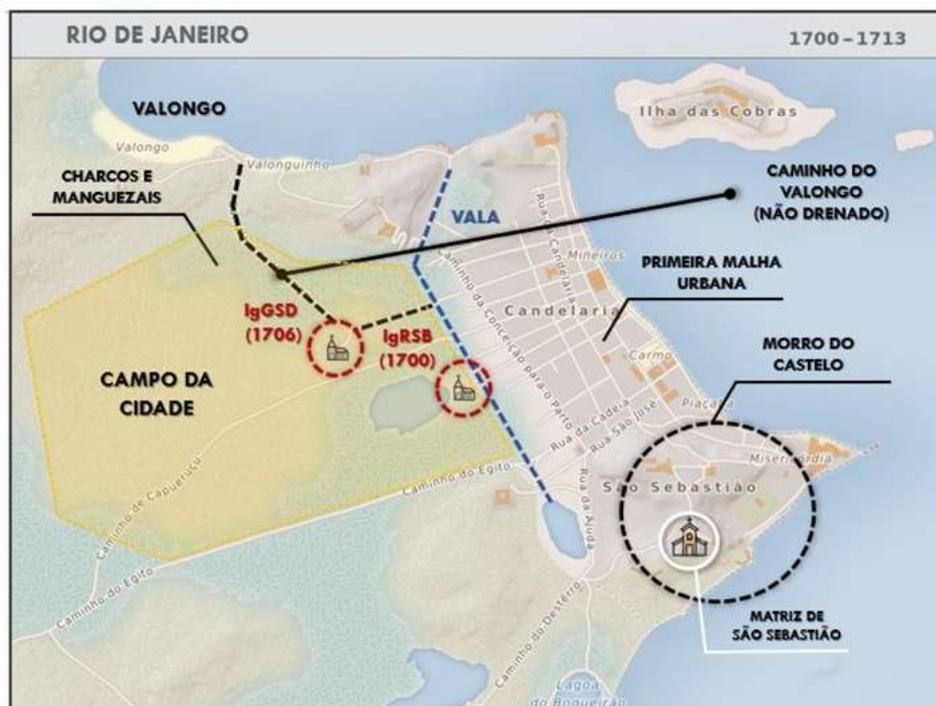


Figura 3 – IgGSD, edifício religioso negro pioneiro no “Campo da Cidade”

Fonte: ImagineRio. Mapa elaborado pelo autor

As leis e códigos canônicos eram muito rígidos quanto à construção de prédios eclesiásticos. As mesmas *Constituições Primeiras*, influenciadas por tratados renascentistas e pelo Concílio Tridentino (1545-1563), ao fixar as normas para a edificação de templos, definiu a intenção de lhes conceder salubridade e decência quando prescreveu a seguinte cláusula (687):

Conforme o direito Canonico, as Igrejas se devem fundar, e edificar em lugares *decentes*, e *acommodados*, pelo que mandamos, que havendo-se de edificar de novo uma Igreja parochial em nosso Arcebispado, se edifique em sitio *alto*, e lugar *decente*, e livre de *humidade*, e desviado, quanto for possível, de lugares *immundos*, e *sordidos*, e de *casas particulares*, e de *outras paredes*, em distancia que possam andar as Procissões ao redor dellas (VIDE, [1707] 1853, Livro IV, Título XVII, cláusula 687, p. 252, grifo nosso).



Figura 4 – IgGSD, promotora da expansão e da “drenagem” urbanas  
Fonte: ImagineRio. Mapa elaborado pelo autor

As disposições da sinodal baiana nos atestam que os edifícios de culto das irmandades negras estavam expressamente proibidos de serem construídos em lugares indecentes, insalubres e de pouca comodidade. E mesmo assim o foram. Por isso importa aqui demonstrar que essas exigências – não cumpridas, é claro – confirmam o papel das afroconfrarias como um “instrumento saneador” de primeira ordem ante os imperativos deterministas da ambiência.

Apesar da carestia de fontes que comprovem o papel “saneador” exercido pelas “igrejas negras”, tomaremos como exemplo o encargo análogo desempenhado pela “fábrica” carmelita, localizada na antiga orla portuária. Os estudos estratigráficos realizados durante as obras de restauração da Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Antiga Sé – em virtude das comemorações dos 200 anos da chegada da corte portuguesa ao Brasil (1808-2008) –, apontaram que, em praticamente todos os níveis de escavação, o solo encontrado era constituído de um tipo de argila saibrosa: uma terra úmida e macia e com grande capacidade de absorção e retenção de água. Para conter o solo encharcado e sobre ele construir e ampliar a igreja ao longo dos séculos, as pesquisas arqueológicas assinalaram que restos estruturais de alicerces, paredes, pisos, bem como artefatos cerâmicos e metálicos foram sendo justapostos em camadas, demonstrando que, além de o templo atual ser resultado de uma série de acréscimos, demolições e sobreposições

arquitetônicas (NETO, 2021, p. 236-304), ele também funcionou, em paralelo, como uma grande “espoja de concreto”, sendo responsável por absorver, drenar e obliterar metros quadrados de uma superfície aquosa e pestilenta. Assim acreditamos que função similar exerceu a IgGSD e os demais “templos negros” no Rossio da cidade (Figura 5).



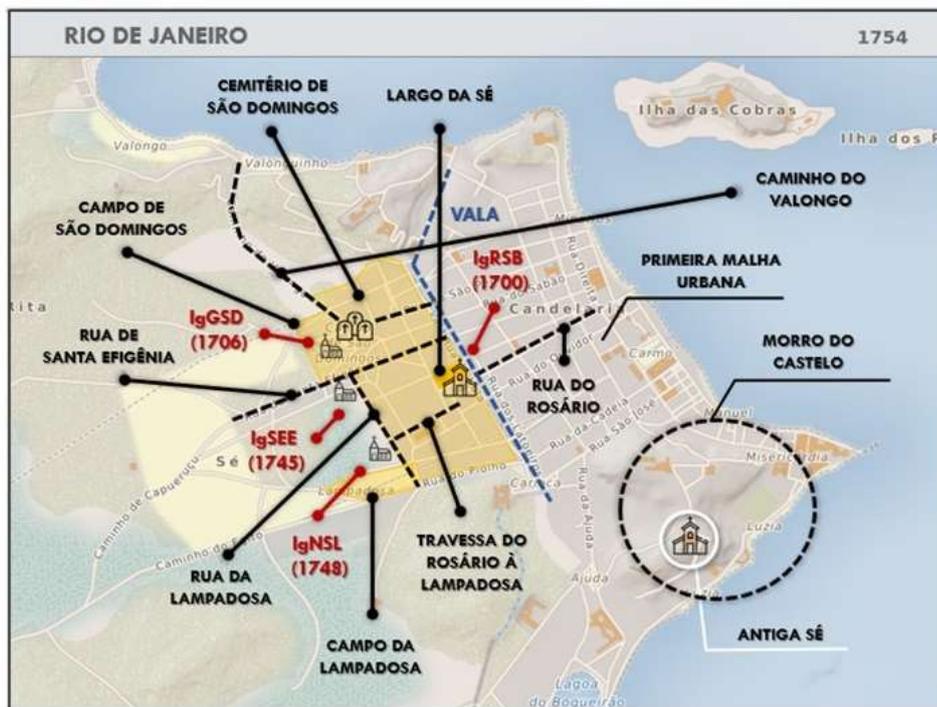
**Figura 5 – Sobreposição de pisos, ao longo dos séculos, demonstrando a capacidade dos templos como “instrumentos saneadores” de superfícies pantanosas**

Fonte: NETO, 2021, p. 304.

A devoção aos santos Elesbão e Efigênia começou em uma casa particular, na Freguesia da Candelária, em data desconhecida (SANTOS, 1965). Por volta de 1740, decidem, os irmãos, transferir as imagens dos oragos para uma igreja, escolhendo a IgGSD. Após instalados, iniciaram os trâmites para fundar sua irmandade no mesmo ano. Em 1745, aforam terreno nas cercanias do Campo de São Domingos e, menos de dez anos depois (1754), o templo é terminado. A INSL, por seu turno, havia sido fundada, desde antes de 1740, por iniciativa devota de escravizados oriundos da Ilha de Lampedusa, atual Itália. A confraria permaneceu sediada na IgRSB até 1748, quando, por doação, recebera um terreno na extremidade oposta do Campo de São Domingos, concluindo sua “fábrica” somente no ano de 1772 (MAURICIO, 1946, p. 213-216). Diminutas, porém influentes, as igrejas demonstraram sua força nominando ruas, travessas e campos (Figura 6). E, como futuros vetores de expansão, formaram as últimas “balizas” a delinear os

## A produção (negra) do espaço urbano (branco) do Rio de Janeiro setecentista

limites desse novo perímetro, conformando, junto com a IgGSD, a nova fronteira urbana de uma cidade expandida e “integrada”.



**Foto 6 – As afroconfrarias estabelecem a toponímia dos logradouros**

Fonte: ImagineRio. Mapa elaborado pelo autor

O doário de lotes de terra às afroconfrarias fez parte de uma política dominante assentada em um duplo viés: 1º) afastar-se do ônus com as obras de correção do solo; 2º) distanciar-se socialmente da população negra livre. Embora não conseguissem impedir que se esboçasse em solo carioca um desenho socioespacial segregado por recortes de renda, etnia e espacialização de funções – princípios organizadores da experiência urbana brasileira pré-capitalista (FRIDMAN, 2017, p. 15) – foram as irmandades negras ali instaladas capazes de pelo menos construir novas formas de vida comunitária e mitigar a política de “cercamento” produzida pela hegemonia colonial (SENNETT, 1986, p. 184). E tudo isso graças também às suas “fábricas” construtivas de igrejas, que abrandaram a antítese histórica excludente entre o “dentro” e o “fora” ao realizarem uma espécie de correspondência topográfica entre a primeira malha urbana e o novo arrabalde. O templo saneia, fomenta melhorias urbanas, incentiva a queda do muro e “une” as duas traças, a antiga e a novel, servindo de elemento de integração do espaço urbano e impedindo que uma cidade separada e paralela se desenvolvesse (SILLOS, 2012, p. 36). Mesmo ausente o requinte, sendo mais simples a arte que as

ornamenta e igualmente modesto o material que se lhes emprega nas “fábricas”, ainda assim, por sua notabilidade e função de centros comunitários, as “igrejas negras” semearam o “gérmen urbano” (OMEGNA, 1961, p. 24).

Forjou-se, então, fruto de uma iniciativa subalterna, o “urbanismo afroconfrarial”: um tipo de produção do espaço urbano constituída a partir das “fábricas” construtivas de “templos negros”, promotoras da segunda malha urbana periférica transformada em arrabalde – o quadrilátero “afroconfrarial” (Figura 7). Igrejas que se constituíram em “raias” ou “marcos” espalhados por um tecido que sistematicamente ajudaram a “sanear” e urbanizar (MARX, 1989, p. 116), retratando os processos de parcelamento e acumulação de propriedades fundiária e imobiliária (FRIDMAN, 2017, p. 15). Acrescentamos que a presença física dos templos trouxe certa ordem urbana, aguçando ainda mais a procura por lotes neste espaço e fazendo da arquitetura religiosa negra, na tentativa de minimizar a política de afastamento social, um campo de interlocução com a matriz dominante. Quando o tema é o processo de urbanização do Rio de Janeiro durante o século XVIII, procuramos assegurar que o “urbanismo afroconfrarial” entrasse na memória e na história da cidade com o mesmo protagonismo e importância alcançados pelas instituições eclesiásticas hegemônicas – eis a envergadura da diáspora africana na produção do espaço urbano carioca.

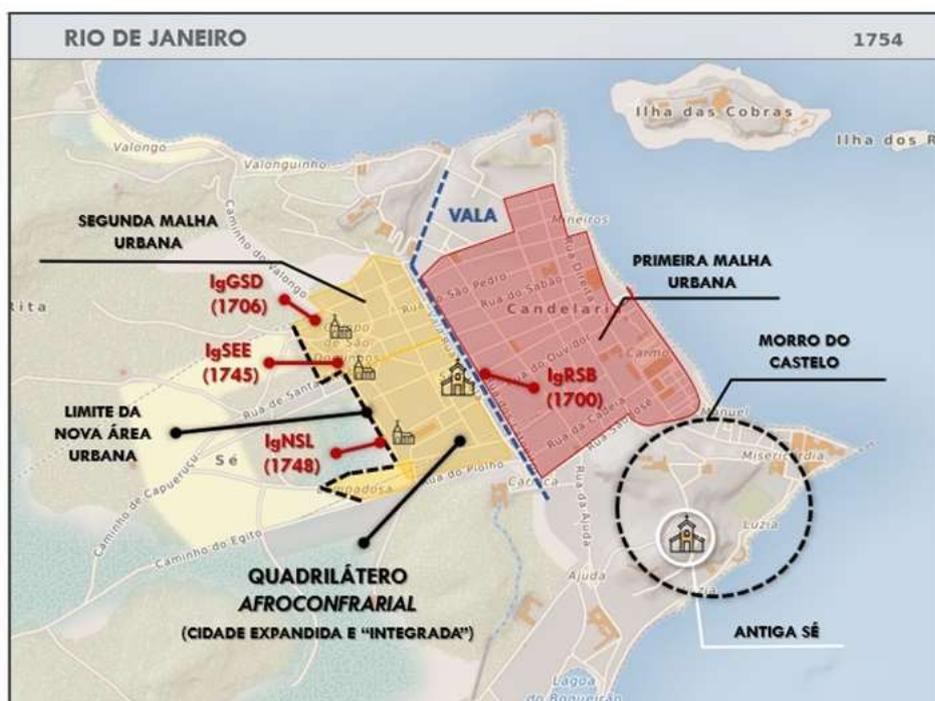


Figura 7 – O urbanismo e o quadrilátero “afroconfrariais”  
Fonte: ImagineRio. Mapa elaborado pelo autor

## Considerações finais

O texto que nos propusemos a construir, e que envolveu protagonismos, capacidade de resistência e “lugar de fala”, teve o compromisso ético de conferir visibilidade às histórias de ativismo negro que têm sido epistemologicamente desautorizadas pelo discurso colonial. Nesse sentido, o artigo assumiu uma dupla incumbência: denunciar um comportamento acadêmico racista e resgatar a agência africana vilipendiada pelo mesmo regime dominante. Enquanto forma de denúncia, revelamos como grupos sociais subalternos tinham sido silenciados só por ocuparem lugares nos quais suas humanidades não eram reconhecidas. Percurso que evidenciou a resistência de alguns intelectuais contemporâneos em pensar o negro como sujeito e o quanto essa oposição tem produzido um sistema de poder que invisibiliza e impede que se rememori(al)ize de maneira justa os saberes produzidos por afro-brasileiros historicamente subalternizados. A partir desse diagnóstico, procuramos questionar os fundamentos da epistemologia ao produzir uma interpretação possível de transcendê-los. De agora em diante, nosso trabalho se comprometeria com o resgate.

Sabemos que a história tem nos mostrado o quanto a invisibilidade pode matar. O que queremos ressaltar é que, quando uma irmandade negra reivindicava o direito de ter voz, de expressar-se, estava, na verdade, reivindicando o direito à própria existência (RIBEIRO, 2019, p. 64). É por isso que elaboramos um *contradiscurso* que pretendeu contestar a razão colonial, permitindo, no debate, a entrada de um agente hegemonizado capaz de falar por si e de ocupar lugares outros que não somente os de escravizado. Reafirmamos, assim, nossa preocupação em recuperar, doravante um olhar decolonial, os lugares de potência como “ferramentas” eficazes de interrupção do regime de autoridade hegemônica. Ao demonstrar que as afroirmandades cariocas “falaram” como produtoras do espaço urbano setecentista, rompemos definitivamente com a lógica de que os subalternizados não estavam qualificados para produzir de outras localizações e de pensar na própria posição social que ocupavam.

O tempo urge, tenhamos pressa. É chegada a hora de reinterpretarmos as narrativas. Ouçamos no despertar dos tambores o clamor por justiça imediata. Desacorrentemos a história, recuperemos a memória, restituamos as proezas e saberes dos negros de antanho. Que nos devolvam de África os tons e as nuances

retintas que o racismo epistêmico insiste em manter sufocados nos porões dos tumbeiros. Que tenhamos tal fato sempre à lembrança para que *maafa*<sup>9</sup> assim nunca mais nos acometa. E que corra a notícia de que o griô<sup>10</sup> está em terra e que, por isso, não haverá mais silêncio entre nós.

**Artigo recebido em 29 de abril de 2022**

**Aprovado para publicação em 8 de julho de 2022**

31

## Referências

**ARQUIVO da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.** Livro-tombo da Irmandade da Virgem e Mártir Santa Luzia da Cidade do Rio de Janeiro, 1871-1877.

**ARQUIVO Nacional.** Representação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos para a retirada do Cabido da Sé de sua igreja, feita à Mesa de Consciência e Ordens, Lisboa, em 1738. Códice 192, v. 29, 1738.

ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr., p. 129-143, 2016. Disponível em: <http://goo.gl/bKi4Pu>. Acesso em: 28 jan. 2022.

BOSCHI, Caio C. **Os leigos e o poder:** Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora ática, 1983.

\_\_\_\_\_. Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 33, n. 97, jul./dez., p. 211-233, 2019. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142019000400211](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142019000400211). Acesso em: 30 jan. 2022.

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

CAVALCANTI, Nireu. **O Rio de Janeiro Setecentista:** a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da corte. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

<sup>9</sup> *Maafa* é um termo em língua suaíle que significa “desastre”, “grande tragédia”. Está sendo utilizado nesse artigo como “um sistema contínuo, constante e completo de total negação e anulação humana” (JONES; WEST, 2002, p. 178).

<sup>10</sup> Na África Ocidental, referem-se aos indivíduos que têm por vocação preservar e garantir a transmissão de histórias, memórias, conhecimentos, canções e mitos de seu povo. Além disso, muitos são trovadores, poetas, ensinam arte e botânica. São vistos como verdadeiros repositórios das memórias e tradições orais, cujos discursos, acredita-se, têm poder de recriar histórias (HALE, 1998).

COARACY, Vivaldo. **Memórias da Cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1965.

COLLINS, Patricia H. Aprendendo com o outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, jan/abr, p. 99-127, 2016. Disponível em: <http://goo.gl/Rmjb7R>. Acesso em: 31 jan.. 2022.

FAZENDA, José V. Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo 88, v. 142, 1920. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=320>. Acesso em 12 fev. 2022.

FRIDMAN, Fania. **Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1985.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.

HALE, Thomas. **Griots and Griottes: Masters of Words and Music**. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, jul/dez, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 2 fev. 2022.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1997.

JONES, Lee; WEST, Cornel. **Making It on Broken Promises: Leading African American Male Scholars Confront Culture of Higher Education**. Sterling: Stylus Publishing, 2002.

KILOMBA, Grada. **Platation Memories. Episode of Everyday Racism**. Münster: Unrast Verlag, 2012. Disponível em: <http://goo.gl/w3ZbQh>. Acesso em: 2 fev. 2022.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto/EDUERJ, 2002.

MARX, Murillo. **Nosso chão: do sagrado ao profano**. São Paulo: EDUSP, 1989.

MAURICIO, Augusto. **Templos Históricos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1946.

MOMBAÇA, Jota. **Notas estratégicas quanto ao uso político do conceito de lugar de fala**. Disponível em: <http://goo.gl/DpQxZx>. Acesso em: 4 fev. 2022.

MORIN, Edgard. **Meus Demônios**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1997.

NETO, J. **A Praça XV nos Séculos XVI e XVII – Estudos comparados de Arqueologia e História**. 2021. 509f. Tese (Doutorado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

OLIVEIRA, Anderson J. M. **Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

OMEGNA, Nelson. **A Cidade Colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1961.

QUINTÃO, Antonia A. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)**. São Paulo: FAPESP, 2002.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista**. São Paulo: Editora Alameda, 2011.

REIS, João J. Différences et résistance: les Noirs à Bahia sous l'esclavage. **Cahiers d'études africaines**, Lyon, v. 32, n. 125, jan./jul., p. 15-34, 1992. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/cea\\_0008-0055\\_1992\\_num\\_32\\_125\\_2086](https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1992_num_32_125_2086). Acesso em: 5 fev. 2022.

RIBEIRO, Djamila. Conceição Evaristo: Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio. **Revista Carta Capital**, mai, 2017. Disponível em: <http://goo.gl/ARsknv>. Acesso em 10 fev. 2022.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Editora Pólen, 2019.

RICE UNIVERSITY, Humanities Research Center. **ImagineRio: Um atlas ilustrado e diacrônico da evolução social e humana do Rio de Janeiro**. Disponível em: <https://www.imaginerio.org/map>. Acesso em: 14 fev. 2022.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, Renato E (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais**. O negro na geografia do Brasil. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 1989. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4627715/mod\\_resource/content/1/OB\\_ROLN IK%20-%202007%20-%20Territ%C3%B3rios%20Negros%20nas%20cidades%20brasileiras](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4627715/mod_resource/content/1/OB_ROLN IK%20-%202007%20-%20Territ%C3%B3rios%20Negros%20nas%20cidades%20brasileiras). Acesso em: 11 fev. 2022.

SACK, Robert D. **Human Territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Noronha. **As Freguesias do Rio Antigo**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1965.

SANTOS, Paulo F. **Formação de Cidades no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 2015.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

SILLOS, Jacques. Morfología urbana y celebración de la fe: reflexiones sobre la estructura del Largo da Misericórdia. **Revista Arquitectura del Sur**, Concepción, v. 30, n. 41, jul./dez., p. 30-41, 2012. Disponível em: <http://revistas.ubiobio.cl/index.php/AS/article/view/788/745>. Acesso em: 12 fev. 2022.

SWEET, James H. **Recrutar África: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afroportuguês (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos do pecado: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1989.

VIDE, S. M. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Feitas, e ordenadas pelo illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853). Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>. Acesso em 12 fev. 2022.

VOGT, Carlos. **Melhores poemas Guilherme de Almeida**. Seleção: Carlos Vogt. São Paulo: Editora Global, 2015.

WACQUANT, Loïc. Que é gueto? Construindo um conceito sociológico. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, s/v, n. 23, jul./dez., p. 155-164, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/RLVYZrzFXcfYpvmGn8r76zK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 fev. 2022.

### **Sobre a autoria**

<sup>1</sup>Doutorado em História, Política e Bens Culturais (2022 - ) pela Fundação Getúlio Vargas (FGV/CPDOC). E-mail: [mvcout@gmail.com](mailto:mvcout@gmail.com)