



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO- NPGA**

LAÍS FRANCINE NASCIMENTO DE JESUS

**A ANCESTRALIDADE COMO DIMENSÃO ORGANIZACIONAL:
REFLEXÕES DECOLONIAIS SOBRE AS ORGANIZAÇÕES NEGRAS A
PARTIR DA ATUAÇÃO HISTÓRICA DAS IRMANDADES NEGRAS
RELIGIOSAS DA BAHIA**

Salvador

2022

LAÍS FRANCINE NASCIMENTO DE JESUS

**A ANCESTRALIDADE COMO DIMENSÃO ORGANIZACIONAL:
REFLEXÕES DECOLONIAIS SOBRE AS ORGANIZAÇÕES NEGRAS A
PARTIR DA ATUAÇÃO HISTÓRICA DAS IRMANDADES NEGRAS
RELIGIOSAS DA BAHIA**

Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós Graduação em Administração, Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestra em Administração.

Orientador: Prof. Dr. Genauto Carvalho de França Filho

Salvador
2022

Escola de Administração - UFBA

N244 Nascimento, Laís.

A ancestralidade como dimensão organizacional: reflexões decoloniais sobre as organizações negras a partir da atuação histórica das irmandades negras da Bahia / Laís Francine Nascimento de Jesus. – 2022.

158 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Genauto Carvalho de França Filho.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Escola de Administração, Salvador, 2022.

1. Organizações – Administração – Bahia – Sec. XIX. 2. Culto afro- brasileiros – História da doutrina – Sec. XIX. 3. Organizações militantes negras - Bahia – História - Séc. XIX. 4. Administração – Participação dos negros – Sec. XIX. 5. Cultura organizacional. 6. Pensamento crítico – Administração – Participação dos negros.

7. Organizações complexas – Avaliação. I. Universidade Federal da Bahia. Escola de Administração. II. Título.

CDD – 302.35

LAÍS FRANCINE NASCIMENTO DE JESUS

A ANCESTRALIDADE COMO DIMENSÃO ORGANIZACIONAL:

REFLEXÕES DECOLONIAIS SOBRE AS ORGANIZAÇÕES NEGRAS A
PARTIR DA ATUAÇÃO HISTÓRICA DAS IRMANDADES NEGRAS
RELIGIOSAS DA BAHIA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Administração, Escola de Administração, da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 12 de dezembro de 2022.

Banca examinadora

Genauto Carvalho de França Filho – Presidente _____
Doutor em Sociologia pela Université de Paris VII.
Universidade Federal da Bahia

André Luís Nascimento dos Santos – Interno _____
Doutor em Administração pela Universidade Federal da Bahia.
Universidade Federal da Bahia

Eduardo David de Oliveira – Externo ao Programa _____
Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará.
Universidade Federal da Bahia

Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães - Externa à
Instituição _____
Doutora em Estado e Sociedade pela Universidade Federal do Sul da Bahia
Universidade Federal do Tocantins

À

Dona Ivone, mainha, por ter me dado a vida, a oportunidade de estudar e aprender com a minha ancestralidade. Sua luta não foi em vão.

AGRADECIMENTOS

À minha ancestralidade e espiritualidade por me permitir escrever esta dissertação, apontar os caminhos a serem seguidos e por ter me fortalecido em cada passo dessa jornada.

À minha família, base da minha vida, pelos incentivos, afetos e cuidados que sempre tiveram, mesmo em momentos difíceis. Enfrentamos, juntos, essa pandemia e agora podemos celebrar as nossas realizações presentes e futuras.

A Joel de Andrade Gonzaga, meu companheiro, que presenciou todos os momentos dessa jornada. Obrigada pelo amor, cuidado e enorme paciência.

À Diana Rôde pela amizade, incentivo, choro e todos os momentos de reflexões intermináveis que realizamos ao longo da escrita das nossas dissertações. Gratidão, amiga!

Aos amigos da ITES/UFBA - Incubadora de Economia Solidária e Gestão do Desenvolvimento Territorial – que me incentivaram a ingressar no mestrado acadêmico, contribuíram para as minhas experiências com a economia solidária e acreditaram nas minhas potencialidades enquanto pessoa e profissional.

Aos meus *alongexi* (professores) Jocevaldo Santiago e Dainho Xequerê, pelos aprendizados que estão além do ensino da língua e dos toques de atabaque. Foram aprendizados sobre as nossas culturas africanas e afrodiaspóricas, sobre as violências da branquitude dentro e fora da academia e das nossas estratégias de resistir e de nos fortalecermos.

Ao meu orientador, Genauto Carvalho de França Filho, pelo incentivo e contribuições dadas ao meu processo de escrita. Pelas vezes que me tranquilizou em razão das inseguranças de pesquisa, ao mesmo tempo em que me alertava sobre a importância dessas reflexões para os diversos campos do conhecimento.

À FAPESB - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia - pela bolsa de estudos que me possibilitou maior dedicação e acesso a leituras que foram importantes para o desenvolvimento desta pesquisa.

RESUMO

Em torno do conhecimento construído e universalizado no campo da Administração sobre organização e gestão, percebe-se um grande vazio de estudos sobre as múltiplas formas e dimensões organizacionais dos povos indígenas e da população negra presentes em nossa história local e contemporânea. Esse vazio revela um quadro de invisibilidades organizacionais que oculta práticas, conhecimentos e complexidades que estão muito além do âmbito empresarial e da economia de mercado. A partir de um engajamento epistemológico decolonial, o objetivo desta dissertação é iniciar reflexões de pesquisa sobre as experiências organizacionais construídas na diáspora pela população africana e afrodescendente, chamadas aqui de Organizações Negras, e os principais elementos que as compõem. Sobretudo a ancestralidade que é identificada aqui como a dimensão principal que singulariza essas organizações e alimenta seus processos de gestão, suas práticas de resistência, organização interna e os diversos princípios e elementos organizacionais. Para contribuir com as reflexões propostas, realizamos uma pesquisa histórica sobre as Irmandades Negras Religiosas na Bahia do século XIX, mobilizando como fontes históricas as produções de importantes pesquisadores/as, sobretudo do campo da história e antropologia. As reflexões realizadas apontam para a necessidade de construir novos e importantes caminhos de pesquisa em Administração e mergulhar em outras racionalidades, epistemologias, práticas e tecnologias presentes nas experiências organizacionais dos nossos povos ancestrais.

Palavras-chave: Organizações Negras. Ancestralidade. Irmandades Negras Religiosas. Invisibilidade organizacional. Decolonialidade. Administração.

ABSTRACT

Around the knowledge built and universalized in the field of Administration about organization and management, one can see a great void of studies concerning the multiple forms and organizational dimensions of indigenous peoples and the black population present in our local and contemporary history. This emptiness reveals a framework of organizational invisibilities that hides practices, knowledge and complexities that are far beyond the business scope and the market economy. From a decolonial epistemological engagement, the objective of this dissertation is to initiate research reflections about the organizational experiences built in the diaspora by the African and Afro-descendant population, here called Black Organizations, and the main elements that compose them. Above all, the ancestry that is identified here as the main dimension that singles out these organizations and feeds their management processes, their practices of resistance, internal organization and the various principles and organizational elements. To contribute to the proposed reflections, we carried out a historical research concerning the Black Religious Brotherhoods in Bahia in the 19th century, mobilizing as historical sources the productions of important researchers, especially in the field of history and anthropology. The reflections carried out point to the need to build new and important research paths in Administration and delve into other rationales, epistemologies, practices and technologies present in the organizational experiences of our ancestral peoples.

Keywords: Black Organizations. ancestry. Black Religious Brotherhoods. Organizational invisibility. Decoloniality. Administration.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÕES À PESQUISA.....	8
1.1 OS CAMINHOS DE CONSTRUÇÃO DA PESQUISA E A <i>EU-PESQUISADORA</i>	15
1.2 AS ESCOLHAS E DESOBEDEIÊNCIAS METODOLÓGICAS DA PESQUISA	18
2 AS PERSPECTIVAS TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICAS DA DECOLONIALIDADE.....	26
2.1 PERSPECTIVAS DECOLONIAIS A PARTIR DA AMÉRICA LATINA.....	29
2.1.1 <i>Modernidade e a colonialidade do poder</i>	33
2.1.2 <i>Colonialidade do conhecimento, Desobediência epistêmica e a ecologia dos saberes</i>	38
2.2 PERSPECTIVAS DECOLONIAIS A PARTIR DOS ESTUDOS AFRODIASPÓRICOS	43
2.2.1 <i>Do Atlântico Negro a América Latina</i>	44
2.2.2 <i>Da morte epistêmica às resistências dos saberes</i>	50
3 O ENGAJAMENTO DECOLONIAL NO CAMPO DA ADMINISTRAÇÃO ...	59
3.1 A GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO EM GESTÃO	62
3.2 A IDEIA DE ORGANIZAÇÕES OUTRAS	66
3.3 A SOLIDARIEDADE NAS ORGANIZAÇÕES E A CONTRA NARRATIVA DA HISTÓRIA DA GESTÃO	69
4 EM BUSCA DE REFLEXÕES INICIAIS SOBRE AS ORGANIZAÇÕES NEGRAS.....	75
4.1 A ANCESTRALIDADE COMO DIMENSÃO ORGANIZACIONAL.....	78
4.1.1 <i>Memória e Oralidade</i>	83
4.1.2 <i>Relações entre os sujeitos e a solidariedade</i>	85
5 UM OLHAR HISTÓRICO SOBRE AS IRMANDADES NEGRAS RELIGIOSAS DA BAHIA.....	90
5.1 SURGIMENTO E PROPAGAÇÃO NA BAHIA COLONIAL.....	92
5.1.1 <i>Confrarias e irmandades leigas</i>	92
5.1.2 <i>Irmandades negras religiosas</i>	96
5.2 BREVES ASPECTOS CONTEXTUAIS DO HETEROGÊNEO SÉCULO XIX.....	105
5.3 AS IRMANDADES NEGRAS PESQUISADAS	112
5.4 COMO SE ORGANIZAVAM NA BAHIA OITOCENTISTA?.....	117
5.4.1 <i>Admissão e composição dos membros</i>	117
5.4.2 <i>Estrutura hierárquica e divisão de poder interno</i>	122
5.4.3 <i>Socorro aos irmãos e auxílio mútuo</i>	127
5.4.4 <i>Gestão dos recursos e bens</i>	133
5.4.5 <i>Organização das festas e prestígio social</i>	137
6 DISCUSSÕES FINAIS E CONSIDERAÇÕES INICIAIS PARA NOVOS CAMINHOS DE PESQUISA EM ADMINISTRAÇÃO.....	143
REFERÊNCIAS.....	155

1 Introduções à pesquisa

Ao olhar para a história do Brasil, sobretudo da Bahia, encontramos uma multiplicidade de organizações construídas pela população africana e afrodescendente desde o período colonial. Essas organizações expressam a riqueza e capacidade de resistência política, étnica, cultural e religiosa dessa população, como, também, informam práticas, tecnologias e saberes ancestrais que resistem até os dias atuais no interior dos terreiros de candomblé, rodas de capoeira, quilombos, confrarias religiosas, blocos afros e tantos outros exemplos.

A atuação coletiva da população negra em torno dessas organizações, tanto no escravismo quanto no pós-abolição, se tornou importante objeto de estudo em diversos campos do saber. São estudos sobre história, cultura, religiosidade e formação da sociedade brasileira que evidenciam a presença e contribuição dessa população em seus respectivos contextos histórico-sociais e seus desdobramentos ao longo do tempo, principalmente na construção de identidades afrodescendentes e nos movimentos que buscam dar visibilidade às suas demandas e gerar mudanças sociais em diversas áreas.

No entanto, encontramos no campo da Administração um grande vazio de estudos sobre essas organizações e suas práticas de gestão. E isto nos permite identificar significativas e latentes problemáticas desse campo do conhecimento.

De forma geral, vemos ser reproduzido, em Administração, um conhecimento sobre organização e gestão que parte da concepção de empresas modernas e de gestão empresarial para alimentar o pensamento organizacional, o que se distancia dos conhecimentos e práticas construídos pelos sujeitos sociais em nossas histórias locais. A atuação dos povos negros e indígenas simplesmente inexistem no imaginário organizacional do campo, pouco – ou nada – sabemos sobre suas práticas, mas este desconhecimento não pode ser compreendido como um “*gap* teórico” que a própria produção do conhecimento será capaz de suprir. Pelo contrário.

É possível identificar que o conhecimento reproduzido em Administração invisibiliza outros conhecimentos e experiências organizacionais construídas

pelos sujeitos colonizados. Assim, a área não só deixa de reconhecer uma diversidade de formas organizacionais e de gestão, como também outras lógicas de atuação organizacional a partir dos princípios e visões de mundo dos sujeitos que as compõem. É nesse sentido que buscamos refletir, no âmbito desta pesquisa dissertativa, sobre as organizações da população negra, nomeadas aqui de *Organizações Negras*.

Ao falar sobre as *Organizações Negras* estamos nos referindo às múltiplas formas de atuação coletiva construídas pela população africana e afrodescendente na diáspora, sobretudo na Bahia, e as singularidades que as constituem. É um termo que aglutina essas experiências, mas é sempre trazido no plural com o objetivo de não as suprimir. É também escrito com as iniciais em maiúsculo, pois acreditamos que nomear o conjunto dessas organizações é uma das formas de pautar a sua existência, reafirmar a dimensão organizacional de suas atuações e práticas, que comumente são legadas a arena da cultura e religiosidade – por vezes folclorizadas – sem que sejam reconhecidos os seus processos e lógicas de organização e gestão nas diversas arenas. Portanto, nomeá-las é também um ato político de resistência ancestral dentro do campo do conhecimento em que nos encontramos.

Nas reflexões iniciais de pesquisa, identificamos a ancestralidade como a dimensão principal que caracteriza as *Organizações Negras*, sobretudo, na Bahia. É a ancestralidade que singulariza, orienta suas práticas e mobiliza os sujeitos negros em torno delas (OLIVEIRA, 2009). Pensar a ancestralidade nas organizações é de fato mudar a lente de análise organizacional e reconhecer que estas podem compor diferentes princípios; finalidades; estruturas organizacionais; sistemas de autoridades e lideranças; processos de gestão; relações entre humanos e com a natureza; formas próprias de fazer economia e de estar no mundo; é contribuir para uma virada epistemológica que permita um repensar do conhecimento sobre organização e gestão a partir dos estudos sobre essas organizações. Nesse sentido, nos engajamos na discussão decolonial com o intuito de alargar as fronteiras do conhecimento no campo da Administração.

Afinal, é preciso perguntar por que refletimos pouco, em administração, sobre as formas de organização dos nossos povos ancestrais? Por que continuamos a reproduzir um conhecimento que parte de outras realidades?

Será que essas experiências locais nada teriam a contribuir para um repensar do campo das organizações e gestão? É possível construirmos uma história das organizações na Bahia a partir da atuação dos povos negros e indígenas? O que os elementos presentes nessas organizações e experiências poderiam contribuir para o enfrentamento dos problemas contemporâneos?

Em outras palavras, dado o quadro de invisibilidade organizacional percebido, tecemos a seguinte questão de pesquisa: *quais os aspectos da ancestralidade, enquanto elementos organizacionais historicamente não vistos pelo campo da Administração, podem ser percebidos a partir de um olhar decolonial sobre as Organizações Negras?*

Ao ressaltar esses aspectos presentes nas Organizações Negras, queremos não somente evidenciar a sua existência, ampliando o alcance organizacional, como também mostrar de que maneira tais elementos influenciam a dinâmica, os propósitos, a sustentabilidade e perenidade dessas organizações. A perpetuação do processo de invisibilidades organizacionais prejudica a compreensão das Organizações Negras e suas singularidades, para além de inviabilizar a construção de teorias que realmente deem conta da realidade organizacional presente em nosso contexto local.

Para pensar as Organizações Negras, utilizamos das reflexões decoloniais que nos permite conceber, ao mesmo tempo, uma dupla atitude de pesquisa. Por um lado, atuamos no sentido de compreender como as invisibilidades são produzidas e perpetuadas pelo conhecimento científico/acadêmico sobre organização e gestão, tendo como base a discussão decolonial a partir da América Latina (PINTO e MIGNOLO 2015; MIGNOLO, 2008; QUIJANO, 2005; SANTOS, 2002); do contexto histórico de diáspora africana no continente (MALDONADO-TORRES e GROSGOUEL, 2018; BERNARDINO-COSTA, 2018; GONZALEZ, 1988), principalmente da realidade brasileira de epistemicídio da população negra no Brasil (CARNEIRO, 2005); e da incipiente discussão decolonial em Administração (COUTO, HONORATO e SILVA, 2018; FARIA e WANDERLEY, 2013; BERTERO et al, 2013; FARIA e ABDALLA, 2015).

Por outro lado, visamos contribuir para enfatizar as experiências organizacionais, saberes e práticas construídas pela população

afrodescendente na história e contemporaneidade na Bahia. É um engajamento na descolonização do conhecimento em Administração que tem a potencialidade de gerar importantes caminhos e contribuições de pesquisa. O diálogo com os estudos decoloniais pode contribuir para a formação de uma agenda de pesquisas no campo sobre conhecimentos e práticas informadas pela opção decolonial, tal qual propõe Abdalla e Faria (2015).

No campo da administração, as discussões realizadas por França Filho e Eynaud (2020) a respeito da relação entre *Organizações e Solidariedade* é a que mais se aproxima das reflexões propostas por esta dissertação. Os autores avançam nas interpretações sobre a problemática do conhecimento sobre organização e gestão ao pautar a solidariedade como uma necessidade civilizatória emergente. Assim, seria preciso reconhecer a existência de outras formas de economia, de organizações e de gestão informadas pela solidariedade que se fazem presentes na atuação coletiva de sujeitos sociais, especialmente na América Latina, que resguardam os modos de organização dos povos ancestrais indígenas e dos africanos e seus descendentes. Esperamos contribuir para essa reflexão e para a construção de uma contranarrativa da história da gestão para pensar outros modelos organizacionais e de gestão a partir das nossas próprias experiências locais (FRANÇA FILHO e EYNAUD, 2020).

Desse modo, dada as invisibilidades organizacionais do campo, o objetivo é iniciar reflexões de pesquisa sobre as *Organizações Negras* e os principais elementos que as compõem, enfatizamos a atuação histórica das Irmandades Negras Religiosas na Bahia Oitocentista, especificamente, a Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo; a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte e a Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos, atual Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD).

Longe de serem simples objetos da história, as Irmandades Negras Religiosas são consideradas organizações complexas (SILVEIRA 2006a; 2015) e subversivas (SILVA 1994) empreendidas por africanos e seus descendentes no período colonial, mas que atravessaram os séculos e resistem até os dias atuais. Sobre elas, há múltiplos entendimentos, alguns deles contraditórios e pertencentes a uma herança do racismo científico dentro das ciências sociais,

que questionam a sua real atuação no seio da sociedade colonial (SILVEIRA, 2006b).

Essas organizações desenvolveram dinâmicas próprias de atuação no contexto da sociedade escravista, sendo uma das poucas chances dos negros se organizarem formalmente e com relativa autonomia, mesmo com as investidas da Igreja para obter o máximo controle da vida dos associados (FARIAS, 1997). Essas organizações tiveram papel importante na preservação de elementos da cultura negro-africana, na construção de identidades, obtenção de prestígio e na atuação social, através da prestação de inúmeros serviços associativos para seus membros que vão desde a assistência funerária e hospitalar a compra de cartas de alforrias (SANTANA, 2008). Evidencia-se, na literatura, a capacidade de organização e iniciativa política dessas organizações (SILVEIRA, 2015; 2006a; 2006b), criando microestruturas de poder fortemente baseadas nas origens étnicas africanas que se apresentavam no contexto da Bahia (REIS, 1997).

A vasta e importante literatura sobre as irmandades negras religiosas baianas tem realizado importantes contribuições para a compreensão da atuação histórica dessas organizações, articulando temas diversos, como: a devoção aos santos católicos, sincretismo e afro-catolicismo; a construção da memória e identidade negra; diversidade étnica e resistência escrava; e tantos outros temas, para além dos esforços de reconstituição histórica, contribuições como as de Lucilene Reginaldo, João José Reis e Renato da Silveira. Para este último autor, as irmandades negras religiosas são modalidades organizacionais precursoras da organização burocrática, sendo necessária uma abordagem multidisciplinar que dê conta de compreendê-las e que avance no entendimento sobre o papel destas no seio da sociedade escravista (SILVEIRA, 2015).

No âmbito desta pesquisa em Administração, enfatizaremos a dimensão organizacional das Irmandades Negras Religiosas, refletindo a ancestralidade a partir dos aspectos de organização interna; da realização das atividades de ajuda mútua para a melhoria das condições sociais de seus irmãos e irmãos de cor; da organização das festas e outras atuações na sociedade Baiana do século XIX. O estudo sobre as irmandades negras religiosas permitirá identificar como os elementos e práticas de gestão singulariza a dinâmica e a

atuação dessas organizações no referido período, com todas as suas complexidades e ambiguidades. Afinal, tensionados pelo sistema colonial, africanos e seus descendentes souberam utilizar dos elementos da religião ocidental e do espaço de associação devota para se organizar, acessar direitos, inclusive de ordem jurídica, obter prestígio na sociedade colonial e contribuir para a dignidade da população de cor. São organizações seculares que resistiram durante toda a história baiana e tem muito que ensinar em matéria de organização e gestão.

Para a construção da metodologia de pesquisa, nos inspiramos na posição reorientacionista da pesquisa histórica em administração (COSTA, BARROS E MARTINS 2010) que se alinha à perspectiva da historiografia renovada, permitindo refletir criticamente sobre as teorias e pensamentos organizacionais tradicionais a partir dos posicionamentos e escolhas ontológicas, epistemológicas e políticas dos pesquisadores diante da realidade apreendida. Além de revelar realidades organizacionais coexistentes a partir da criação de novos conceitos e abordagens em relação aos objetos de estudos, possibilita a ampliação e utilização de diferentes e inovadoras fontes de pesquisa (COSTA, BARROS E MARTINS 2010).

Como fontes históricas desta pesquisa, tem-se um conjunto de importantes produções da literatura sobre as irmandades negras, sobretudo do campo da história e antropologia, uma produção bibliográfica selecionada que também pode ser entendida como o *corpus* da pesquisa em relação à coleta de dados. Além disso, utilizamos os antigos *Compromissos* – estatutos – das irmandades negras religiosas referentes ao período do recorte histórico e geográfico da pesquisa: a Bahia do século XIX.

Assim, é possível observar nesta pesquisa dissertativa que estamos diante de um grande desafio e ao, mesmo tempo, uma oportunidade que se abre a partir dos resultados que permitem inaugurar, de certa forma, um caminho de pesquisa sobre as Organizações Negras no campo da Administração. Concomitante a isso, apesar de outros campos do conhecimento terem largos estudos já empreendidos por diversos pesquisadores sobre as Irmandades Negras Religiosas, nenhum esteve orientado a ampliar as fronteiras do conhecimento da Administração, a partir dessas experiências negras. Embora acreditemos, por sua vez, que o olhar

organizacional empreendido por nós pode contribuir para iniciar um maior diálogo desses estudos com o campo dos estudos organizacionais e de gestão, salientamos aqui que propomos o início de uma série de pesquisas que podem fornecer novos elementos e perspectivas ao campo da Administração, agregando novos elementos para os estudos futuros como também anteriores a esta pesquisa.

Além disso, é importante salientar que, ao iniciar essas discussões no âmbito da academia, não desejamos dizer para tais organizações o que elas são ou deixam de ser. As reflexões realizadas aqui sobre as *Organizações Negras* são baseadas no reconhecimento e no respeito aos saberes, identidades e práticas ancestrais que resistem através da atuação dos sujeitos em torno de suas organizações. Afastamo-nos da postura que põe o conhecimento científico/acadêmico como verdade absoluta, até porque a academia não é o único espaço de produção do saber. As *Organizações Negras* são também importantes espaços de produção, guarda e transmissão de nossos conhecimentos e práticas. Elas foram - e ainda são - objetos de interesse das lentes coloniais que promoveram perseguições, desrespeitos, apropriações e irresponsabilidades sobre a cultura negra, sobretudo através de documentos e escritos brancos. Acreditamos que os sujeitos negros precisam refletir e produzir conhecimentos sobre, para e a partir dos seus; disputar o espaço da academia a partir de outras perspectivas – movimento que já vem acontecendo nas universidades, especialmente com uma presença maior de pessoas negras nesses espaços.

Por fim, apresentamos abaixo a estrutura da pesquisa, a partir da distribuição dos seis capítulos, cujo conteúdo informa e dialoga com o alcance de nossos objetivos específicos de pesquisa. A começar por este capítulo de introdução que ainda compartilhamos os caminhos de construção da pesquisa que se vinculam as experiências da *eu-pesquisadora* e descrevemos os aspectos referentes às escolhas metodológicas da pesquisa.

No Capítulo 2, tivemos como objetivo apresentar a discussão teórica e epistemológica dos estudos decoloniais a partir da América Latina e dos estudos afro-diaspóricos brasileiros. No Capítulo 3, buscamos entender como as invisibilidades organizacionais são produzidas pelo conhecimento em Administração a partir da incipiente produção decolonial no campo e da

discussão sobre a solidariedade e organizações. No capítulo 4, realizamos reflexões iniciais sobre as *Organizações Negras*, suas atuações e singularidades, sendo possível identificar alguns dos resultados gerados pela pesquisa. Já no capítulo 5, adentramos na pesquisa histórica proposta com o objetivo de identificar os elementos de organização e práticas de gestão observadas na atuação das *Irmandades Negras Religiosas Baianas no contexto do século XIX*. Por fim, no capítulo 6, tecemos importantes conclusões sobre a pesquisa, refletindo sobre os resultados alcançados e propondo caminhos de pesquisa que se abrem a partir daqui.

1.1 Os caminhos de construção da pesquisa e a *eu-pesquisadora*

Peço licença, neste momento, para escrever em primeira pessoa e compartilhar, brevemente, os caminhos que levaram a construção desta pesquisa, caminhos que não seguiram um percurso unilinear e unidirecional. Por vezes, me encontrei em meio ao caos, afinal, como seguir um planejamento de pesquisa rigoroso diante de tantos questionamentos, possibilidades e dúvidas que se entrelaçam com os aprendizados e experiências vividas em diversos espaços sociais? Ao longo desta pesquisa, cheguei à conclusão de que estava trilhando pelas encruzilhadas de Exu. E é neste lugar que pretendo continuar.

Posso dizer com toda a certeza que esta não era a pesquisa dissertativa que planejava realizar. Estava, inicialmente, em outros caminhos quando tomei consciência da necessidade de discutir invisibilidades organizacionais e me engajar em reflexões iniciais sobre as *Organizações Negras* dentro desse campo do conhecimento. Se bem que essa tomada de consciência pode também ser chamada de *serendipidade* que, nas palavras de Ana Maria Gonçalves, descreve situações em que “descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados” (GOLÇALVEZ, 2006 p.09). O encontro com a/as serendipidade/s de pesquisa só foi possível com as vivências que ultrapassam e, ao mesmo tempo, se articulam com o espaço da academia.

Muito além de ser uma pesquisadora universitária, sou mulher, pessoa preta, moradora da cidade de Salvador e pertencente a uma família que é

centrada na figura de Dona Ivone, a matriarca da família. Mãe preta e candomblecista, Dona Ivone criou seus quatro filhos como empregada doméstica e possibilitou a todos eles o acesso à educação formal, embora a vida não a tenha permitido ter tais oportunidades educacionais.

Entre os aprendizados de vida e o respeito à religiosidade, desde muito nova experienciava a constituição de ampliados arranjos familiares e afetivos entre pessoas pretas. Isso porque Dona Ivone sempre teve a prática de *pegar para criar*¹ crianças pretas durante um período - que poderia durar meses ou até anos - enquanto seus pais, sobretudo as mães, estivessem passando por dificuldades financeiras e não tivessem condições suficientes para criá-los. Ela diz ser uma “missão” para retribuir toda a ajuda que teve com a criação de seus próprios filhos. E essas crianças se tornaram hoje minhas irmãs e irmãos afetivos – quero ver quem ousaria a dizer que não são consanguíneos!

Para além dos aspectos de solidariedade e afetividade percebidos nesse espaço familiar, em meus espaços comunitários havia importantes ações coletivas que iam desde o “bater de laje” até a prática de cuidar dos filhos da vizinha durante sua jornada de trabalho e as vaquinhas realizadas para ajudar financeiramente algum morador (embora esse também tenha sido um espaço de aprendizado vivido sobre as formas em que as relações raciais operam na sociedade e geram exclusões sociais, educacionais, econômicas e de segurança a uma grande parcela da população).

Por outro lado, no espaço estranhado da universidade, ainda na graduação, uma importante virada acontece na minha formação quando adentrei o universo da economia solidária através da ITES/EAUFBA². Aquela “outra economia” se assemelhava com a forma que as relações sociais se desenvolviam nos demais espaços que ocupava e me despertou para compreender a existência de outras possibilidades e formas organizacionais,

¹ Prática comumente identificada em comunidades negras e regiões do interior em que famílias acolhem uma criança ou mesmo adulto como afilhado(a) ou filho(a) em razão da situação econômica dos pais ou mesmo em razão da morte de algum deles. Essa criança pode ser acolhida temporariamente na família ou fazer parte dela ao longo do seu desenvolvimento. Uma espécie de criação coletiva de pessoas com vínculos de vizinhança, de compadrio ou outros vínculos afetivos.

² A Incubadora Tecnológica de Economia Solidária e Gestão do Desenvolvimento Territorial – ITES/EAUFBA – é um programa de pesquisa e extensão da universidade que atua no desenvolvimento e implantação de projetos de economia solidária junto à Organizações da Sociedade Civil e possui importante expertise na metodologia de Bancos Comunitários de Desenvolvimento (BCDs) e na construção de Redes Locais de Economia Solidária (RLES).

para além do que já era legitimado e reproduzido ao longo do curso de Administração. Foi no campo da economia solidária e das Organizações da Sociedade Civil que construí sentidos em torno da minha atuação profissional em gestão.

Quando no mestrado acadêmico, as reflexões sobre as práticas da população afrodescendente ficavam mais intensas, principalmente pelos interesses pessoais que surgiam em torno da cultura africana, do candomblé e das muitas manifestações culturais, como o samba de roda. Realizei, então, a primeira mudança do tema da pesquisa dissertativa: de *sentidos e significados do trabalho na economia solidária* me lancei na proposta de pesquisa sobre a *solidariedade na atuação histórica das Irmandades Negras Religiosas*.

No entanto, com a participação no grupo de pesquisa “Cooperativismo na Bahia: um olhar histórico”³, já em meio a pandemia de COVID 19, comecei a levantar importantes questionamentos sobre a invisibilidade das experiências e modos de organização indígenas e negras na história local. Não só isso: percebi uma ausência de estudos no campo da Administração sobre as organizações históricas e contemporâneas dessas populações. As leituras sobre a decolonialidade e a diaspórica africana na América Latina, assim como as leituras sobre as colonialidades do conhecimento, epistemicídio da população negra e as possíveis interlocuções no campo da Administração resultaram na escrita dos capítulos 2 e 3 desta dissertação. Nesse mesmo tempo, mergulhava ainda mais na literatura sobre as *Irmandades Negras Religiosas* e as demais atuações da população de cor na Bahia do século XIX.

Durante o processo de reflexões e escrita dissertativa, outros espaços coletivos de aprendizagem foram evidenciando a ancestralidade como a categoria fundamental para compreensão das *Organizações Negras*. Dentre eles, destaco o aprendizado da língua ancestral *Kimbundu*⁴, através do curso de línguas africanas oferecido pelo NUPEL/UFBA⁵ e do Grupo de Pesquisa

³ A pesquisa consistiu na identificação de experiências cooperativas (ou associativistas protooperativistas e organizações cooperativas factuais) no contexto histórico da Bahia, de forma a estabelecer relações entre as experiências e desenvolvimento local / formação social, cultural, política e econômica do estado da Bahia, incluindo as experiências indígenas e negras.

⁴ O *Kimbundu* é uma língua africana dos povos bantu dos reinos de *Ndongo* e *Matamba*, atual região de Angola.

⁵ Núcleo Permanente de Extensão em Letras (NUPEL), órgão responsável pelas ações de extensão do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia.

Yorubantu⁶; e as aulas de percussão, sobretudo as aulas de atabaque com foco em ritmos de Matriz Africana, através do grupo Mãos no Couro⁷.

Além disso, participei, como público, dos Festejos da Excelsa Padroeira Nossa Senhora do Rosário, em 2021, organizada pela Irmandade dos Homens Pretos – momento em que pude conversar com algumas irmãs e irmãos dessa organização. Também participei da Festa de Nossa Senhora da Boa Morte, que aconteceu este ano, em Cachoeira. Observar as procissões, ritos, cânticos, danças, encontros e conversas permitiu um deslocamento no tempo e uma experienciação no presente de muitos aspectos que identificamos na pesquisa histórica que estava em curso.

Dessa forma, os aprendizados e experiências vividas nesses diversos tempos e espaços sociais foram fundamentais para desenvolver essa jornada reflexiva de pesquisa sobre as *Organizações Negras* – jornada essa que me atravessou de diversas formas e me levou a sentir o peso e a responsabilidade em cada discussão e reflexão que aqui foi realizada. A escrita desta dissertação nada mais é que um ato político de resistência que se inicia no âmbito desta pesquisa, mas se desdobra em caminhos e possibilidades futuras de investigação.

1.2 As escolhas e desobediências metodológicas da pesquisa

Iniciamos a apresentação metodológica pontuando que esta se trata de uma pesquisa de natureza qualitativa e do tipo exploratória e descritiva. Partimos aqui rumo a um novo e inicial caminho de pesquisa para a compreensão e reconhecimento de outros elementos e dimensões organizacionais e de gestão informadas pelas *Organizações Negras*, ao mesmo tempo, buscamos refletir e problematizar a invisibilização do conjunto dessas organizações pelo conhecimento em Administração.

⁶ Grupo de pesquisa das epistemologias *Yoruba* e *Bantu* no campo dos estudos literários, linguísticos e culturais sob a coordenação do Prof. Dr. Henrique Freitas do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia.

⁷ Grupo que realiza cursos de percussão e apresentações culturais com foco em ritmos de Matriz Africana sob a direção de Dainho Xequere que é músico, Contra Mestre de Capoeira e Xikarangoma do Ganzuá Mogambo Monunguzu, no Arraial do Retiro.

Para além de informar quais as técnicas de coleta e análise de dados escolhidas, entendemos a importância de apresentar as nossas posturas de pesquisa que justificam e resultam nas escolhas metodológicas utilizadas.

Em relação à postura ontológica, partimos de uma reflexão interpretativa de que a realidade organizacional é muito mais ampla e abrange as múltiplas formas de resistência cultural e política dos povos negros e indígenas. Assumimos os pressupostos ontológicos da análise decolonial de que o mundo moderno foi construído e organizado a partir de uma diferença colonial em que os sujeitos racializados tiveram suas existências questionadas, subalternizadas ou simplesmente deixaram de existir (MALDONADO-TORRES, 2007). Em uma análise de longa duração (FARIA e WANDERLEY, 2013), isso reflete na marginalização e invisibilização de formas organizacionais pelo conhecimento em organização e gestão.

Já a nossa postura deontológica foi apresentada anteriormente a partir do compartilhamento das experiências da *eu-pesquisadora*. A postura deontológica permite assumir que nenhum pesquisador se desprende dos seus lugares físicos e simbólicos para produzir conhecimento, pois os vínculos sociais, culturais, econômicos, políticos, intelectuais, geracionais, de raça e de gênero influenciam “o que ele vê e como ele interpreta o que vê” (PERES, 2020, p. 101).

Nossa postura epistemológica, por sua vez, parte de nossas posturas ontológicas e deontológicas de pesquisa. Assumimos aqui uma reflexão crítica e antipositivista do conhecimento a partir da defesa de uma não neutralidade da pesquisa. Isso acontece não só pela defesa de uma “relação horizontalizada entre sujeito e objeto do conhecimento” (ZWICK, 2014, p. 06), mas também pelo reconhecimento da existência de uma imbricação caracterizada por um duplo lugar do sujeito social que ora é pesquisador ora é parte daquilo que se pretende analisar. E, dado o quadro de invisibilidade organizacional em Administração, a perspectiva decolonial é utilizada aqui enquanto um movimento de desengajamento epistêmico – com o afastamento das teorias e pensamentos organizacionais – para o engajamento em outros conhecimentos e pensamentos decoloniais (MIGNOLO, 2008, 2017; PINTO e MIGNOLO, 2015), em especial os conhecimentos e práticas construídas historicamente

pela população afro-diaspórica na Bahia em torno de organizações como as Irmandades Negras Religiosas.

Contudo, esse engajamento acompanha um importante desafio metodológico para os estudos decoloniais: a falta de diálogo entre as escolhas metodológicas de pesquisa e o aporte epistemológico da opção decolonial. Abdalla e Faria (2015) defendem a necessidade de criar alternativas metodológicas que possibilitem a realização de estudos decoloniais em Administração, o que não seria possível com o emprego de um cabedal de metodologias acríticas importadas do campo. Afinal, como realizar uma desobediência epistêmica (MIGNOLO 2008) sem realizar também uma desobediência metodológica?

Nossas escolhas metodológicas, portanto, foram de extrema importância para viabilizar o desenvolvimento desta pesquisa. E, em virtude das posturas assumidas e dos objetivos de pesquisa, escolhemos realizar “pequenas ousadias historiográficas” (SILVA, et.al 2017) através do método histórico em Administração.

De acordo com Costa e Silva (2019), a utilização desse método de pesquisa dentro do campo da Administração, sobretudo em Estudos Organizacionais, nos permite compreender melhor determinados fenômenos organizacionais quando os situamos historicamente em um determinado tempo e espaço, contribuindo para uma aproximação do pesquisador com a realidade local e histórica da sociedade brasileira.

A problemática e os objetivos aqui delineados favorecem a realização de um esforço histórico de pesquisa para reconhecer e compreender a atuação das Irmandades Negras Religiosas como parte das nossas histórias locais e anteriores ao desenvolvimento da ciência da Administração. Esse esforço permite refletir sobre a riqueza política e organizativa dessa população, assim como as estratégias de resistência escrava que, mesmo diante dos desafios que se colocavam à época, contribuíram para melhorar as condições sociais de seus irmãos e irmãs de cor. A pesquisa histórica aqui permite estudar a importância dessas organizações em determinados tempos e contextos que geram insumos para as nossas intenções de pesquisa, embora desafios

maiores se coloquem à realização de uma pesquisa histórica que está muito além do campo metodológico da Administração.

Nesse sentido, nos aproximamos da perspectiva da *historiografia renovada* que parte de outro olhar da história e muda radicalmente a compreensão tradicionalmente construída sobre fatos e fontes históricas (COSTA, BARROS e MARTINS, 2010). Essa perspectiva, segundo os autores, é parte de uma mudança paradigmática da historiografia política tradicional para a nova história. Por um lado, a historiografia tradicional é representada por narrativas que exprimem uma visão centralizada de poder político e militar - a *história dos grandes feitos* - cujas fontes estão amparadas em documentos escritos oficiais e o método histórico construído por uma cientificidade e objetividade dos fatos históricos. Já a história nova, por outro lado, passa a questionar a noção objetiva de documento e fato histórico, ampliando a noção de documento e compreendendo que o fato histórico é, na verdade, fruto da construção do historiador e do olhar do pesquisador sobre o passado e não um objeto dado e acabado (COSTA, BARROS E MARTINS 2010). Os novos historiadores passam a se preocupar com a “história vista de baixo”, com os movimentos coletivos e individuais e com as experiências sociais captadas através de fontes históricas que não sejam limitadas aos documentos escritos oficiais (BURKE, 1992 *apud* COSTA, BARROS e MARTINS 2010).

No campo da Administração e dos Estudos Organizacionais, a historiografia renovada realiza diálogos com a pesquisa histórica reorientacionista (COSTA e SILVA, 2019; COSTA, BARROS e MARTINS, 2010) ao priorizar o enfoque narrativo das histórias organizacionais e possibilitar que estudos sobre as organizações contemplem dimensões e estruturas de poder por trás das narrativas oficiais, além de permitir confrontar o quadro científico tradicional a partir dos posicionamentos e escolhas ontológicas, epistemológicas e políticas dos pesquisadores diante da realidade apreendida. Ademais, a posição reorientacionista contribui para o campo da Administração ao revelar realidades organizacionais coexistentes a partir da criação de novos conceitos e abordagens em relação aos objetos de estudos e, para tal, diferentes e inovadoras fontes de pesquisa podem ser utilizadas (COSTA, BARROS e MARTINS, 2010).

Em termos de método, algumas decisões tornam-se importantes para o desenvolvimento da pesquisa histórica: a definição do recorte temporal e geográfico da pesquisa, a escolha das fontes históricas e a análise crítica dos dados históricos (COSTA e SILVA, 2019). No âmbito desta pesquisa, o recorte temporal e geográfico definido é a Bahia do século XIX, sendo necessário citar algumas razões para essa escolha.

Em relação ao recorte geográfico, chamamos atenção para o fato de ser a Bahia o primeiro lugar do Brasil em que desembarcam homens e mulheres vindos de África no contexto sócio-histórico de escravização, além de ser também o lugar em que as experiências afro-diaspóricas se iniciam e se performam de forma individual e coletiva, resultando na importante presença dessa população para a história local. Portanto, se for para refletir sobre a atuação das *Organizações Negras* na história, que comecemos pela Bahia.

Figura 1 - Caminhos metodológicos de pesquisa



Em relação ao recorte temporal, identificamos uma maior possibilidade de coleta de informações históricas quando comparado a outro período da história. Isso porque, embora os primeiros registros sobre essas organizações datem do século XVII (REGINALDO 2009), as fontes e documentos históricos tornam-se mais acessíveis para um período mais “recente”. Além disso, o século XIX é marcado por diversas transições sociais – da colônia à monarquia e república e do trabalho escravo para o “livre” – e por uma efervescência de movimentos de resistência negra na Bahia, como a Revolta dos Malês (REIS, 2012); as revoltas quilombolas (NASCIMENTO, 1985; REIS, 1996); a resistência dos

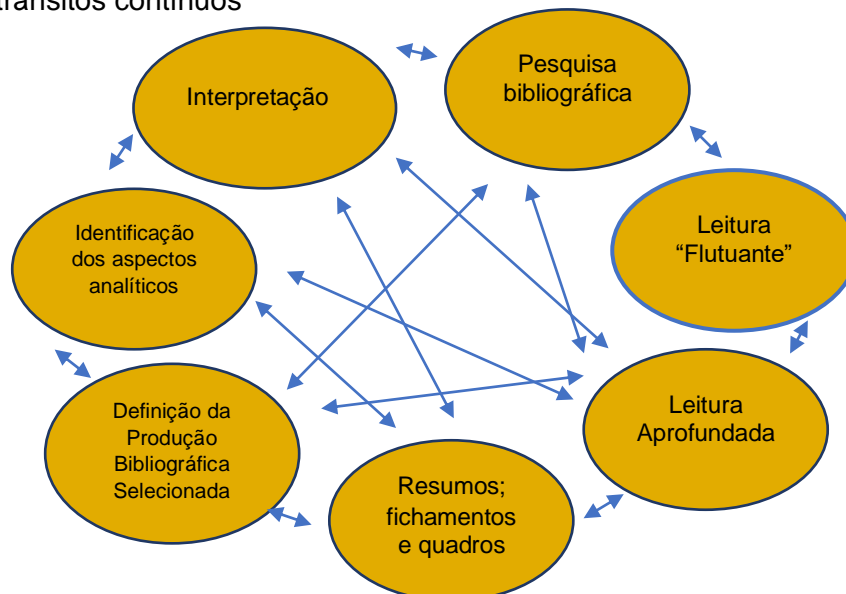
terreiros de candomblé (SANTOS, 2009); e tantos outros exemplos – o que pode ter conferido determinados aspectos à atuação das Irmandades Religiosas em diálogo com tais contextos do período e na articulação conjunta com os demais movimentos. Ou seja, estudar essas organizações em um determinado tempo histórico nos permite identificar os impactos de sua atuação para a organização política e para a melhoria das condições sociais da população negra desse período.

Para a escolha das fontes históricas para a coleta de dados, utilizamos uma *produção bibliográfica selecionada* e a análise de documentos. Assumimos nesta pesquisa que, embora não se tenham estudos na área de Administração sobre as Irmandades Negras Religiosas, há uma importante produção bibliográfica no campo da História e Antropologia que realizam necessários e exaustivos levantamentos de informações históricas sobre elas. Assim, esse *corpus* histórico se constitui enquanto importante fonte de pesquisa histórica, dado os objetivos definidos e o caráter exploratório desta investigação.

Além disso, é preciso destacar que, apesar de utilizarmos o método histórico, somos pesquisadores em Administração, o que traz uma série de desafios em razão do reconhecimento das fronteiras que definem esses campos do conhecimento (COSTA, BARROS e MARTINS, 2010). Isso reforça ainda mais a necessidade de nos apoiarmos numa determinada produção bibliográfica do campo da História e fugirmos do “cheiro dos livros desesperados” como bem nos foi advertido anteriormente.

Ademais, foram levantados alguns documentos internos das organizações para compor a coleta de dados, sobretudo, os *Compromissos* ou estatutos das irmandades que são pertinentes ao período de análise da pesquisa. Importante salientar que o levantamento das produções bibliográficas e dos documentos internos das organizações teve o objetivo de identificar os aspectos de organização e gestão presentes na atuação das Irmandades Negras Religiosas na Bahia do século XIX, assim como compreender o contexto social, cultural, econômico e político em que estavam inseridas.

Figura 2 – O processo de Análise de Conteúdo da pesquisa e seus trânsitos contínuos



Fonte: Elaborada pela autora.

Já para a análise de dados, utilizou-se a técnica de Análise de Conteúdo inspirada nas formulações de Bardin (2011), embora as fases de desenvolvimento e organização da investigação não tenha seguido sequência sucessiva, tal qual defende a autora. A análise dos dados nesta pesquisa transitou entre as diversas fases, gerando movimentos de idas e vindas que ora apontavam para importantes interpretações ora demandava novas leituras, releituras e sistematizações para que as interpretações necessárias pudessem ser realizadas. Dessa forma, a definição da *Produção Bibliográfica Seleccionada* não aconteceu numa etapa de *pré-análise* em que a escolha do material de pesquisa ocorreria. A definição acontece ao longo de todo o processo de leitura, identificação dos aspectos analíticos e interpretações que geraram a escrita dissertativa.

O início da seleção acontece ainda no período de construção do projeto de pesquisa – momento em que foi realizado um levantamento bibliográfico na Base de Dados *Scielo* e no *Google Scholar* com o objetivo de identificar as principais referências sobre as Irmandades Negras Religiosas da Bahia citadas em artigos das mais diversas áreas do conhecimento. Leituras “flutuantes” foram gerando leituras aprofundadas; que também geraram sistematizações dos conteúdos em forma de fichamentos, quadros, sínteses e resumos; que também geraram novas leituras “flutuantes”, aprofundadas e releituras. Alguns

livros precisaram ser adquiridos, terem seus capítulos selecionados, lidos e relidos.

Por fim, identificamos os aspectos analíticos que são importantes à pesquisa e a seleção final da *Produção Bibliográfica Selecionada*, embora o volume de leituras tenha sido muito maior e ainda outras importantes produções não puderam ser integradas em razão do tempo necessário para leitura, da complexidade e/ou aprofundamento dos seus aspectos historiográficos e antropológicos que fogem a esta pesquisa dissertativa.

Quadro 1 – A *Produção Bibliográfica Selecionada*

Autores	Ano de publicação
Anália Santana	2011
Cláudio Dias do Nascimento	1999
Elizete da Silva	1994
João José Reis	1997;2017
Júlio Braga	1987
Lucilene Reginaldo	2009
Renato da Silveira	2006a; 2006b; 2015
Sara Farias	1997

Fonte: Elaborada pela autora.

No processo de levantamento e leitura dessas produções, também foi possível definir as três irmandades negras que seriam pesquisadas: a Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo; a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte; e a Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos, posteriormente Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD).

Quadro 2 - *Relação das irmandades negras e os respectivos documentos internos utilizados na pesquisa*

Irmandades Negras	Documentos Internos na íntegra	Documentos Internos parciais (trechos)
Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo	Antigo Compromisso de 1820;	Projeto de Compromisso formulado em 1872, mas não aprovado pelas autoridades do período.
Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte	-	-
Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos	Estatuto de 1874 (Já enquanto SPD)	Livros de Termos e Acordões referente as atas de reuniões realizadas entre 1832-1833.

Fonte: Elaborada pela autora.

Um fator importante para a escolha dessas irmandades foi o acesso aos seus Compromissos e trechos de documentos do período que foram disponibilizados, em suma, pela própria *Produção Bibliográfica Seleccionada* de forma parcial ou mesmo na íntegra em seus anexos. É importante destacar, também, a ausência de registros documentais da Irmandade da Boa Morte, que é um aspecto que permeia a história dessa organização e as diversas narrativas sobre elas, como é apresentado no Capítulo cinco desta dissertação.

Outro fator de escolha foram as diferenças observadas entre elas em relação ao tempo de existência, composição dos membros, relações mais profundas com a organização dos terreiros e outros aspectos de atuação.

Por fim, apresentamos os principais aspectos conceituais, analíticos e contextuais identificados na análise dos dados que fornecem insumos para as reflexões propostas aqui e que permitem identificar um pouco da atuação e organização interna das irmandades no referido período de pesquisa. São eles: as narrativas sobre o surgimento e propagação dessas organizações baianas; aspectos de contextualização populacional, social e econômica do século XIX; e os aspectos de organização interna referentes à adesão e composição dos membros, escolha das lideranças, sistema de autoridades, composição dos cargos, atividades associativas e de ajuda mútua, gestão de recursos e bens e a organização das festas.

2 As perspectivas teórico-epistemológicas da decolonialidade

Para entender a problemática de invisibilidades organizacionais produzidas pelo conhecimento em Administração, foi preciso ir além do que está posto no campo. Afinal, para apontar o que não se vê – ou o que não se quer ver – requer, no mínimo, uma mudança de lente para que novas sejam construídas. Nesse sentido, nos engajamos na discussão decolonial com o intuito de alargar as fronteiras do conhecimento no campo.

Porém, antes de apresentarmos as discussões decoloniais, é preciso fazer algumas pontuações sobre a perspectiva decolonial que adotamos. Isso porque compartilhamos o entendimento de que é preciso ampliar o diálogo construído na academia sobre a decolonialidade para que seja possível

compreender outras experiências, conhecimentos e resistências frente aos contextos de colonização e colonialidades da América, em especial, quando falamos do contexto histórico-cultural das populações afro-diaspóricas e indígenas em países como o Brasil.

A ampliação do diálogo sobre a decolonialidade é defendida por Joaze Bernardino-Costa (2018) ao identificar uma centralização das teorizações de intelectuais dos estudos decoloniais nas experiências dos povos indígenas da “América Espanhola”, ao passo que importantes intelectuais negros já realizavam discussões sobre a realidade histórico-racial da população negra da diáspora com alguns entendimentos similares e anteriores aos dos estudos decoloniais. Embora partissem de outros conceitos e termos, além de outros lugares e experiências, é impossível não reconhecer o olhar decolonial nos pensamentos e existências de importantes intelectuais negros como Frantz Fanon e Aime Césaire, assim como daqueles que partem da realidade racial brasileira, tal qual Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro.

Portanto, para nós, a chave para a compreensão da decolonialidade está em entendê-la não como um conjunto de teorizações e sim como pensamentos, conhecimentos e práticas decoloniais de resistência – entendida também como *atitudes e projetos descoloniais* por Maldonado-Torres (2007, 2008) – dos mais diversos povos e culturas diante do racismo e colonialidades. Muitos intelectuais negros se engajam e contribuem para a compreensão e denúncia da realidade social, econômica, política e cultural em que estão imersos, a partir de suas escritas, propondo uma mudança de perspectiva e o reconhecimento do saber e ser negro na diáspora. Por isso, a noção ampla de decolonialidade e seus sinônimos, como giro decolonial e projeto decolonial, está muito além do engajamento acadêmico (espaço esse que ao mesmo tempo em que incita, traz uma série de problemáticas ao debate da decolonialidade).

Uma dessas problemáticas seria o *deslocamento* do projeto decolonial da luta política das populações negras que é identificado por Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2018) a partir da utilização banalizada da decolonialidade na academia. E, apesar de reconhecerem a importância das discussões sistematizadas sobre as colonialidades no sistema-mundo moderno e das alternativas decoloniais de saber e ser, esse eminente risco de

deslocamento tornaria a decolonialidade mais uma moda acadêmica do que o projeto de intervenção da realidade. Os autores se engajam e defendem uma noção ampla de decolonialidade que tenha como ênfase os processos e lutas de resistência da população negra, ou seja, estejam localizados na tradição do pensamento negro, ao invés de ser somente uma decolonialidade restrita aos intelectuais dos estudos decoloniais e fora da realidade do mundo afro-diaspórico.

A noção afrodiáspora de mundo é pensada aqui tanto como a tematização dos fluxos, viagens e comunicações quanto como o registro da experiência vivida do negro no mundo afrodiaspórico e as suas respostas ao racismo e à colonialidade do poder, do ser e do saber. Esse mundo afrodiaspórico, portanto, emerge quando alguns autores e autoras dialogam com pensadores que constroem o transnacionalismo negro e quando teorizam e registram suas experiências vividas a partir do lugar político-epistêmico em que vivem e observam o mundo (BERNARDINO-COSTA, MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p.27).

O movimento de trazer as perspectivas negras para o centro da discussão sobre a decolonialidade nos convoca a reconhecer nossas especificidades na forma em que a estrutura colonial – colonialidades – e as experiências afrodiaspóricas se desenvolveram no Brasil, sobretudo, quando falamos de Bahia, lugar em que pisaram os primeiros corpos negros trazidos de África – corpos imbuídos de conhecimentos e resistência decolonial – no país que foi último a abolir a escravidão.

O engajamento decolonial que evidencie as realidades e experiências nos sujeitos negros nas Américas frente ao contexto histórico de colonização e colonialidades – uma decolonialidade negra, por que não? – é de extrema importância para discutir o não-lugar em que as experiências organizacionais da população afrodiaspórica foram colocadas. Inclusive, a partir das reflexões decoloniais vimos a importância política de trabalharmos com a noção de *Organizações Negras* para afirmar e reafirmar a dimensão organizacional das experiências e práticas dessa população, especialmente na Bahia, embora possamos observar uma extrapolação de tempo e do espaço ao nos referirmos sobre essas organizações em razão das raízes africanas presentes nos ritos, falas, práticas, visões de mundo e tantas outras expressões da ancestralidade.

A partir da diáspora, conhecimentos e vivências se encontraram e se performaram em torno de experiências de resistência negra na história que,

sejam quais forem elas, refletem as experiências da vida social e política em diferentes reinos africanos. *Haussás, bantus, jejes, nagôs, malês* e tantos outros povos que foram trazidos pelo mar, tiveram seus corpos-conhecimentos explorados e fizeram desses pontos de chegada uma extensão ancestral de África. Isso confere às experiências organizacionais, ou melhor, às *Organizações Negras* uma importância ainda maior para a compreensão da história, riqueza cultural, política, religiosa, epistemológica e outras tantas dimensões das populações negras afrodescendentes. Isso requer, de fato, um engajamento decolonial e futuramente um diálogo com as epistemologias africanas.

Feitas as devidas observações sobre a postura decolonial desta pesquisa, damos início aqui à compreensão dos principais entendimentos da discussão decolonial dos intelectuais da América Latina e dos intelectuais negros brasileiros, especialmente no que tange as violências coloniais que suprime e/ou marginaliza os saberes e práticas das populações ao redor do mundo.

Para fins de entendimento, iremos utilizar o termo decolonialidade para fazer referência às ações e aos movimentos de resistência política, epistêmica e antológica frente à lógica da colonialidade a partir das alternativas decoloniais – ou o que Walter Mignolo chama de pensamentos e opções decoloniais. Isso porque decolonialidade é um termo que aglutina as discussões propostas pelos estudos decoloniais, além de ser adotado por intelectuais e movimentos negros no Brasil. Porém, percebe-se que *descolonização* é um termo que por vezes é usada como sinônimo de decolonialidade. Nesse sentido, *descolonização* passa a não somente se referir a momentos específicos da história, como a ideia de um projeto inacabado (MALDONADO-TORRES, 2018). Portanto, faz sentido falar aqui de descolonização do conhecimento, como será visto mais a diante.

2.1 Perspectivas decoloniais a partir da América Latina

Sem dúvidas, a discussão sobre a decolonialidade tem tido um importante engajamento de intelectuais e movimentos sociais ao longo dos anos. Enquanto conceito, a decolonialidade surge na América Latina, na década de 90, em um movimento teórico e epistemológico do meio acadêmico, a partir

das elaborações compartilhadas do Grupo de Investigação Modernidade/Colonialidade (M/C), formado por intelectuais herdeiros da tradição do pensamento crítico latino-americano do século XX, que propõem novas formas de pensamento baseados na realidade cultural e política do continente e nos conhecimentos dos povos subalternizados, em especial os povos indígenas, contrastando com as grandes narrativas modernistas (ESCOBAR, 2003).

No período de surgimento do grupo, diversos intelectuais da América Latina realizavam duras críticas aos movimentos pós-coloniais e estudos subalternos por perpetuavam o pensamento eurocêntrico e ocultavam a trajetória de dominação e resistência da América Latina tanto em relação ao colonialismo europeu quanto no que tange as novas relações de colonialidade (BALESTRIN, 2013), reproduzindo discussões que não se originam nas histórias locais e sim nas histórias e narrativas da modernidade europeia (MIGNOLO, 2015). Assim, as discussões pós-coloniais tomam outro curso a partir do debate decolonial, cujo movimento diz respeito a uma “renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI” (BALESTRIN, 2013, p.117).

Esse movimento é chamado de *Giro Decolonial*, termo criado por Nelson Maldonado-Torres no âmbito dos estudos decoloniais, que evoca a compreensão e tomada de consciência das múltiplas formas coloniais de poder produzidas e ocultadas na modernidade, assim como o reconhecimento das alternativas de descolonização que contestam às hierarquias de poder modernas a partir dos conhecimentos e experiências vividas de diferentes populações marginalizadas ao redor do mundo (MALDONADO-TORRES, 2007; 2008). O giro decolonial em questão se traduz em uma mudança na produção do conhecimento que introduz questões sobre os efeitos da colonização na vida moderna e nas subjetividades, além de um engajamento nas contribuições dos povos racializados e colonizados para a produção do conhecimento e pensamento crítico (MALDONADO-TORRES, 2007).

O Giro Decolonial trata de tornar visível o invisível e sobre analisar os mecanismos que produzem tal invisibilidade ou visibilidade distorcida à luz de um grande estoque de ideias que devem necessariamente incluir as reflexões críticas das próprias pessoas 'invisíveis'. Na verdade, deve-se reconhecer

sua produção intelectual como pensamento não apenas como cultura ou ideologia (MALDONADO-TORRES, 2007 p. 262).

De forma geral, os giros decoloniais são movimentos de mudança promovidos e enraizados pela decolonialidade, podendo ser – cumulativamente - epistêmicos, estéticos, espirituais, ativista e etc. (Maldonado-Torres, 2018) Portanto, se o *Giro Decolonial* é comumente trazido na academia como uma referência ao movimento dos estudos decoloniais - um giro decolonial epistêmico – esta noção nomeia e faz referência, sobretudo, as ideias, movimentos e projetos políticos de descolonização como os que ocorreram nos países colonizados ao longo da história (MALDONADO-TORRES, 2007; 2008) – o que não significa dizer que houve uma superação das relações coloniais formais ou mesmo que essa descolonização se limita aos processos políticos de libertação nacional que ocorreram no século XX.

Para Maldonado-Torres (2008), a ideia da descolonização, que surge a partir de um *sentimento e sensação de horror* dos sujeitos colonizados, é tão antiga quanto a própria colonização à medida que o horror perante a atitude imperial se transforma em *atitude descolonial* por parte dos sujeitos que confrontaram o poder colonial ao longo dos séculos. Assim, o giro decolonial preconiza uma mudança de atitude imperial e genocida para uma atitude descolonial que parte de muitas perspectivas e epistemologias. É uma postura crítica diante da relação naturalizada entre senhor-escravo e suas atualizações modernas (MALDONADO-TORRES, 2007; 2008).

Por sua vez, segundo o autor, essas atitudes inspiraram diferentes projetos de descolonização ao redor do mundo em diferentes momentos da história, principalmente no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, em que os projetos alcançam articulações globais, tal como “o movimento pan-africanista e os diferentes atos explícitos de descolonização por povos indígenas nas Américas, africanos, asiáticos e até mesmo alguns mestiços nos séculos XIX e XX” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 68). Enquanto projeto, com os diálogos e articulações globais dos mais diferentes movimentos, a descolonização alcança relevância mundial e passa a ser compreendido como um projeto inacabado à medida que a globalização mantém o mesmo *modus operandi* destruidor da colonização, como também representa a propagação do poder e da cultura norte-americana (MALDONADO-TORRES, 2008).

Pode-se ainda dizer que o problema do século 21 será em grande parte o problema da colonização na forma de empobrecimento contínuo das populações racializadas, da invasão de seus territórios por um novo imperialismo que busca fazer as mesmas peças-chave no triunfo da expansão da lógica do capital pelo mundo, e da criação de muros de contenção entre áreas privilegiadas e o outrora chamado Terceiro Mundo - veja-se o caso da fronteira Estados Unidos / México. Devemos também considerar que a globalização da cultura americana traz consigo tanto a propagação do desejo por certos padrões de consumo, uma certa visão do sujeito altamente individualista e consumista, quanto, como aponta Lewis Gordon, as diferentes fobias racistas [...] ou seja, a globalização continua a funcionar em parte como uma expansão de ideais truncados de humanidade e subjetividade, bem como de poder e conhecimento (MALDONADO-TORRES, 2008).

Esse mesmo modo de funcionamento explicita a continuidade de uma mesma estrutura de poder colonial ocultada na modernidade. E é exatamente sobre esse entendimento que os estudos decoloniais se dedicam a discutir e, principalmente, descortinar seus mecanismos de funcionamento – as colonialidades – para então enfatizar os mais diversos pensamentos e existências invisibilizadas. Portanto, as dimensões do poder saber e ser são fundamentais para a discussão decolonial. E, embora a ênfase desta dissertação esteja na discussão sobre as invisibilidades na produção do conhecimento - como se fosse possível analisar as resistências epistêmicas sem considerar as existências dos seres e as diferentes formas de atuação do poder dentro das estruturas globais –, é preciso compreender a relação da modernidade/colonialidade que é tão cara as discussões decoloniais e proporcionar um olhar muito mais amplo sobre a centralidade da raça na criação e manutenção das colonialidades no mundo moderno/colonial.

No que tange a descolonização do conhecimento, tal qual propõe os estudos decoloniais, identifica-se a necessidade de ter um engajamento, uma atitude decolonial diante das invisibilidades na produção do conhecimento científico que ocorrem a partir das colonialidades do conhecimento, sendo importante frisar, como já foi observado, que a decolonialidade – como as outras noções – é recente como formulação conceitual, porém não é recente como pensamento e ação, à medida que sempre houveram experiências de resistências das populações negras e indígenas durante todo o período da história colonial. Muito menos diz respeito somente à história da América Latina, à medida que os impactos da dominação imperialista e colonial da

Europa, e mais tarde dos Estados Unidos, atingiram todos os povos do mundo. Embora seja, para os intelectuais dos estudos decoloniais, a conquista e a colonização da América fatores-chaves para compreensão da relação entre modernidade/colonialidade.

2.1.1 Modernidade e a colonialidade do poder

Na concepção hegemônica, a modernidade é um fenômeno essencialmente europeu e somente pode ser explicada por fatores internos da Europa (ESCOBAR, 2003; QUIJANO, 2005; PINTO e MIGNOLO, 2015). A partir dessa concepção, Escobar (2003) traça as principais características históricas, sociológicas, culturais e filosóficas associadas à modernidade tal qual é entendida, mas que tem sido questionada pelo que ele chama de “locais periféricos”. Dentre essas características, a modernidade:

- I) tem origem espacial e temporal no norte da Europa do século XVII, a partir dos processos de Reforma, Iluminismo e Revolução Francesa, mas que se consolida no século XVIII com a Revolução Industrial;
- II) efetua um desmembramento da vida social do contexto local, é determinada por forças *translocais* e produz a separação de espaço/tempo/lugar, sendo o Estado-Nação a principal instituição que a caracteriza;
- III) insere uma nova ordem baseada na razão e na racionalização do mundo da vida (HABBERMAS, 1987 *apud* ESCOBAR, 2003). O indivíduo, o conhecimento especializado do capital e os mecanismos administrativos do Estado também fazem parte dessa ordem;
- IV) é vista a partir do surgimento da ideia de “homem” separado do natural e divino, sendo o fundamento de todo conhecimento e ordem do mundo, do triunfo da metafísica, em sua busca pela verdade lógica e racional, e da lógica de desenvolvimento como melhoria perpétua (VATTIMO, 1991 *apud* ESCOBAR, 2003).

A partir dos estudos decoloniais, o fenômeno da modernidade é lido sobre outra perspectiva. Neles, a modernidade: I) tem suas origens no início do

processo de Conquista da América e controle do Atlântico, a partir de 1492; II) é constituída pelo colonialismo e o desenvolvimento do sistema capitalista mundial; III) passa a ser compreendida numa perspectiva planetária e não enquanto um fenômeno interno europeu; IV) a dominação e subalternização de outros povos e culturas é sua dimensão essencial; V) tem na sua concepção eurocentrista uma forma de saber que se diz universal (ESCOBAR, 2003).

Portanto, para os estudos decoloniais, a colonialidade e modernidade são fenômenos inseparáveis de um mesmo processo histórico, cuja raiz está na conquista e domínio colonial da América, embora a versão eurocêntrica oculte essa história que é cheia de contradições, amálgamas e desencontros, além de distorcer ou bloquear a memória histórico-cultural da América Latina, primeiro lugar de exercício da colonialidade que logo é difundido para todo o mundo não europeu (QUIJANO, 2005).

Importante pontuar que colonialidade é diferente de colonialismo. Segundo Maldonado-Torres (2008), enquanto o colonialismo é uma relação política e econômica entre um império-nação que detém o poder soberano sobre outra nação – a colônia –, a colonialidade diz respeito a padrões de poder que surgem como resultado do colonialismo. O autor afirma ainda que “Uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (MALDONADO-TORRES, 2018, p.41). Dessa forma, a colonialidade – que por si só já é um entendimento decolonial (MIGNOLO, 2017) – sobrevive ao colonialismo no contexto sócio-histórico de descoberta e conquista da América. Essa sobrevivência está presente nas relações de poder que se expressam e se reproduz sobre diversos aspectos para garantir sua manutenção.

Ele é mantido vivo nos livros, nos critérios de desempenho acadêmico, nos padrões culturais, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações de si mesmo e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. De certa forma, como sujeitos modernos respiramos colonialidade o tempo todo e todos os dias (MALDONADO-TORRES, 2008 , p.243).

A colonialidade do poder é importante conceito dentro dos estudos decoloniais e a compreensão do seu processo de desenvolvimento colabora para a máxima da inseparabilidade modernidade/colonialidade. Elaborado por Aníbal Quijano (2005), o conceito de colonialidade do poder diz respeito à

constituição de um padrão global de poder que controla a autoridade, sexualidade, economia e subjetividade, produzindo um sistema de dominação social baseado na raça e no sistema de exploração social, que viria a ser o capitalismo mundial. Portanto, raça é tida por Quijano (2005) como a primeira categoria social da modernidade, sendo impostas às populações inferiorizadas enquanto única identidade racial, a partir do grau de humanidade atribuída a essas populações, em especial aos povos originários. Antes marcada pelo “sangue” – tal qual a distinção entre cristãos, mouros e judeus, e depois pela pele, como a distinção entre espanhóis, índios e africanos (MIGNOLO, 2017).

Já o sistema de exploração social, segundo Quijano (2005), diz respeito ao controle do trabalho, assim como seus recursos e produtos, articulando os diversos modos de trabalho e exploração historicamente conhecidos – como escravidão, servidão e pequena produção mercantil – em um sistema único de produção de mercadorias para o mercado mundial de caráter capitalista. Ambos os sistemas – de dominação e exploração social – eram, reciprocamente, imbricados, havendo no século XVI, e reproduzida por quase cinco séculos, uma estrutura de classificação do trabalho de acordo com a classificação racial:

os “negros” eram, por definição, escravos; os “índios”, servos. Os não-índios e não-negros eram amos, patrões, administradores da autoridade pública, donos dos benefícios comerciais, senhores no controle do poder. E, naturalmente, em especial desde meados do século XVIII, entre os “mestiços” era precisamente a “cor”, o matiz da “cor”, o que definia o lugar de cada indivíduo ou cada grupo na divisão social do trabalho. (QUIJANO, 2005, p. 20)

Com o alcance mundial do novo padrão de poder, ambos os sistemas se globalizam e emergem o primeiro sistema global de dominação e o primeiro sistema global de exploração, a partir do capitalismo mundial. Este novo padrão de poder, agora globalizado, se constituía como um produto central da relação colonial na América, portanto tem como traço central a colonialidade. E é nessa colonialidade do poder, fundada na América, que emerge a modernidade (QUIJANO, 2005).

Segundo Quijano (2005), foi o domínio colonial da América que possibilitou a rápida expansão da acumulação de capital no Norte da Europa, com a produção de minerais e vegetais preciosos, exploração do trabalho

escravo e servo e apropriação das tecnologias produzidas pelos escravos negros assim como possibilitou a construção da identidade moderna de uma Europa Ocidental sob o signo da racionalidade, mas que, sem o contato com as formas de existência social indígena, as utopias europeias não poderiam ser explicadas.

Em outros termos, do mesmo modo que para a centralização do desenvolvimento do capital, a centralidade da Europa Ocidental na produção da modernidade era uma expressão da colonialidade do poder, isto é, colonialidade e modernidade/racionalidade foram desde o início, e não deixaram de sê-lo até hoje, duas faces da mesma moeda, duas dimensões inseparáveis de um mesmo processo histórico (QUIJANO, 2005, p.23).

A colonialidade do poder se perpetuou mesmo após os processos de independência nas Américas nos séculos XVIII e XIX, pois à medida que se rejeitava o domínio e hegemonia europeia, em especial a espanhola e a portuguesa, seguia-se o modelo de outros países europeus, principalmente a França, para justificar a formação das novas nações. Assim, a Europa continuava sendo um modelo de civilização e de progresso humano (MALDONADO-TORRES, 2008). É com a decadência da Europa, na Segunda Guerra Mundial, que as novas nações passam a construir novos modelos não europeus, mas agora novas formas de colonialidade do poder são produzidas a partir da expansão da hegemonia dos Estados Unidos (QUIJANO, 2005). Portanto, o engajamento na decolonialidade preconiza um descortinar do nosso processo histórico de colonização para dar visibilidade às invisibilidades e tomar consciência sobre a perpetuação das colonialidades centradas na ideia de raça.

Resumidamente, podemos identificar o processo histórico de colonialidades a partir das três etapas sucessivas e cumulativas da retórica da modernidade apontada por Mignolo (2017), em que: a primeira etapa é a da salvação das almas pela conversão ao cristianismo; a segunda diz respeito ao controle das almas pela missão civilizatória fora da Europa e da administração dos Estados-nações; e a terceira etapa é a fase estadunidense da modernidade que vai desde 1945 até os dias atuais, tendo como uma das principais características a dominação das corporações e do mercado. Essas etapas, que exprime a lógica da colonialidade, foram apresentadas positivamente pela narrativa moderna como um processo em que civilização

ocidental culminou no progresso e desenvolvimento, sobretudo o desenvolvimento político e econômico (MIGNOLO, 2017).

É preciso reconhecer, contudo, que essa perpetuação da colonialidade, sobretudo a do poder, foi acompanhada por diversos movimentos simultâneos. Tanto os movimentos dos povos e sujeitos racializados, que a partir das suas existências e resistências confrontavam ou subvertiam a estrutura de poder, podendo ser expressas nas lutas e revoltas, constituição de comunidades e grupos organizados, manutenção cultural e linguística em suas práticas e convívio social, inserção nos espaços de poder, projetos e lutas de independência nacional e etc. quanto, também, os movimentos realizados pela própria estrutura de poder para permitir sua continuidade através de suas atualizações – como civilidade, desenvolvimento, democracia e direitos humanos, assim como mercado, Estado e Nação (MIGNOLO, 2008; PINTO e MIGNOLO, 2015) – e criação de instituições mundiais – como o FMI e o Banco Mundial –, além dos espaços de construção e reprodução do conhecimento, como as Universidades (PINTO e MIGNOLO, 2015) que reforçam a narrativa modernista, ocultando ainda mais o quadro de colonialidades.

Dessa forma, nos estudos decoloniais, o poder não é única dimensão de dominação colonial e muito menos é possível analisar, somente por essa dimensão, o quadro de colonialidades que se expressa nos dias atuais. A colonialidade do poder aglutina e expressa diversos domínios que se inter-relacionam, dentre eles o domínio da subjetividade e do conhecimento (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008; 2017; PINTO e MIGNOLO, 2015). Poder e conhecimento são considerados dimensões de dominação que se complementam e suplementam no funcionamento do mundo moderno/colonial.

A partir de entendimentos dos intelectuais dos estudos decoloniais, principalmente Walter Mignolo, é possível realizar profundas análises sobre a construção do conhecimento ocidental que se amplia e se reproduz para todo o mundo enquanto saber universal. Para ele, o engajamento na decolonialidade demanda uma desobediência epistêmica a partir de pensamentos e opções decoloniais para que outros mundos e conhecimentos coexistam (MIGNOLO, 2008).

2.1.2 Colonialidade do conhecimento, Desobediência epistêmica e a ecologia dos saberes

Ao considerar a modernidade como construção narrativa, Mignolo (2008, 2017) compreende a enunciação da epistemologia ocidental como uma configuração que sustenta a lógica da colonialidade, cujo fundamento se mantém racial e patriarcal. Segundo ele, a partir das narrativas da modernidade, o Ocidente pôde utilizar do domínio do conhecimento para controlar a autoridade, se estabelecendo como verdadeiro, e exportar este conhecimento moderno para os não-europeus considerados “atrasados historicamente” (MIGNOLO, 2017).

A legitimação e reprodução do discurso do mundo moderno/colonial está na própria constituição de raça, como se raça fosse questão biológica e não epistêmica (PINTO e MIGNOLO, 2015); na descoberta de uma América inexistente, “inventada, mapeada, apropriada e explorada” (MIGNOLO, 2017, p.04), assim como na ideia de invenção do Brasil (PINTO e MIGNOLO, 2015); no eurocentrismo, que é questão epistemológica e não somente geográfica, fundamentado na hierarquia linguística que controla o conhecimento pelas próprias línguas europeias e categoriais do pensamento, negando e expulsando línguas e conhecimentos do mundo não-europeu (MIGNOLO, 2017); no pensamento neoliberal que apresenta a sociedade liberal moderna não somente como a mais avançada, natural e desejável da existência humana, mas como a única possível (LANDER, 2005); e tantos outros elementos ocultos na sua discursividade e dominação pelo saber colonial e eurocêntrico. Ou seja, evidências de uma colonialidade epistêmica, também chamada de colonialidade do conhecimento ou do saber.

Isso significa dizer que a expansão da dominação ocidental não é somente política e econômica, mas também é, sobretudo, epistêmica. Segundo Mignolo (2008), além de negar o agenciamento político das pessoas racializadas e classificadas como inferiores, nega também seu agenciamento epistêmico e, com isso, toda mudança que vise à descolonização deve desencadear a *desobediência epistêmica* proposta pelas opções decoloniais. Por sua vez, para haver desobediência epistêmica é necessário um desengajamento epistêmico, ou seja, uma desvinculação do conhecimento e

das categoriais de pensamento moderno e eurocêntrico para o engajamento nos pensamentos decoloniais (MIGNOLO, 2008; 2017; PINTO e MIGNOLO, 2015).

O desengajamento epistêmico das opções decoloniais não diz respeito a um abandono do que já foi institucionalizado no mundo pelo conhecimento ocidental, mas sim um desvinculamento do conhecimento e racionalidade ocidental, que domina as nossas formas de pensar, para evidenciar as muitas opções epistêmicas que existem e resistem nos pensamentos, línguas, memórias e corpos de povos e culturas racializadas e marginalizadas pelo Ocidente (MIGNOLO, 2008; 2017).

Além disso, na perspectiva de desconstrução do caráter universal e global do conhecimento moderno, os estudos decoloniais têm adotado a noção de *geopolítica e corpo-política do conhecimento*, identificando o conhecimento ocidental como conhecimento que é localizado nas experiências europeias (geopolítica) por uma particular etnia (corpo-política) que nega a participação de não-europeus na sua própria construção e suprime “todo e qualquer outro discurso”.

Na verdade, os não europeus, “não ocidentais” são totalmente excluídos do diálogo, sequer são considerados Outros propriamente ditos; ao contrário, são dessubjetivizados, reduzidos a meros objetos de estudo, dominação e exploração. Mais: não apenas nega a participação de não europeus em sua articulação dialógica, por não os considerar sujeitos – não admitindo, por exemplo, o fato de que não haveria Europa se não existissem a América, a África e a Ásia –, o discurso europeu ocidental suprime todo e qualquer outro discurso. Ou seja, além de se apresentar como totalidade, o discurso europeu ocidental é também totalitário (PINTO e MIGNOLO, 2015 p. 387).

A noção de *geopolítica do conhecimento ocidental* não se refere à geografia por si só, mas ao conhecimento e categoriais do pensamento que foram construídos a partir de uma racionalidade europeia fundamentadas nas seis línguas europeias originadas do grego e do latim. É um conhecimento construído dentro de um espaço geopolítico, mas que é imposto de forma naturalizada para todo o mundo (MIGNOLO, 2008; PINTO e MIGNOLO, 2015). E, além de não se reconhecer como conhecimento local, mas sim universal, classifica os conhecimentos não hegemônicos como saberes locais ou regionais, ou seja, saberes inferiores produzidos por povos e culturas

“primitivas”. Porto-Gonçalves (2005), no texto de apresentação da edição em português do livro “Colonialidade do saber”, chama a atenção para esta característica da geopolítica do conhecimento ocidental:

É como se houvesse um saber atópico, um saber-de-lugar-nenhum, que se quer universal, e capaz de dizer quais saberes são locais ou regionais. [...] tornando familiar que cada qual se veja, sempre, de um lugar determinado, enquanto haveria aqueles que falam como se fossem do mundo e não de nenhuma parte específica (PORTO-GONÇALVES, 2005).

Boaventura Souza Santos, que também integra a crítica decolonial nas ciências sociais em torno do que chama de Epistemologias do Sul, propõe uma *sociologia das ausências* que consiste na investigação das lógicas e processos de produção de não-existência pelo conhecimento Ocidental com o objetivo de “transformar ausências em presenças” (SANTOS, 2002 p.246) – o que evidenciaria o caráter transgressivo dessa sociologia nas ciências sociais.

A partir da *sociologia das ausências*, Santos (2002) identifica uma variedade de lógicas de produção da não existência de outras racionalidades: **I)** a *Monocultura do saber* em que somente a ciência moderna e alta cultura podem ser critérios de verdade e qualidade estética, ditando o que é legítimo e reconhecido, ou seja, o que existe; **II)** *Monocultura do tempo linear* em que a história é compreendida num sentido e direção únicos e conhecidos – notadamente a partir do ocidente, declarando como atrasado tudo o que não acompanha os avanços modernos desse tempo histórico; **III)** *Lógica da classificação social* que naturaliza as categorias de hierarquização social, produzindo a não existência através da classificação racial; **IV)** *Lógica da escala dominante* com adoção do global e universal, produzindo a não-existência de outras escalas possíveis, como a particular e local; **V)** *Lógica produtivista* que, por fim e não menos importante, torna o crescimento econômico um objetivo racional inquestionável e “a não-existência é produzida sobre a forma do improdutivo que, aplicada à natureza, é esterilidade e, aplicada ao trabalho, é preguiça ou desqualificação profissional” (SANTOS, 2002, p. 248).

Por outro lado, como alternativa epistemológica, esta sociologia propõe e defende algumas possibilidades de superação às lógicas de produção de ausências. Dentre as proposições, destacamos duas delas: a *Ecologia dos Saberes* e a *Ecologia da temporalidade*. A ecologia dos saberes parte da crítica

ao pensamento moderno ocidental que invisibiliza a existência de outros conhecimentos que estão “do outro lado da linha” da realidade social. Dessa forma, diante da universalidade da ciência moderna, “conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas” tendem a desaparecer, por não ser possível compreendê-los nem como um conhecimento alternativo – que por si só já remete a ideia de que a existência é única – sendo considerados enquanto “crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos” (SANTOS, 2007, p. 5).

A *Ecologia de Saberes* parte do entendimento de que há no mundo uma diversidade de conhecimentos e epistemologias que estão para além do conhecimento científico moderno (SANTOS, 2002; SANTOS e MENESES, 2010). A heterogeneidade dos conhecimentos não implicaria numa sobreposição ou na sua unidade, pois, baseado na ideia do *interconhecimento*, o aprendizado de outros conhecimentos não significaria uma desaprendizagem de seus próprios (SANTOS e MENESES, 2010), observação que é muito cara para o processo de reflexão desta pesquisa dissertativa.

Já a *Ecologia da temporalidade* confronta a adoção do tempo linear pela modernidade ocidental capitalista, suprimindo as experiências sociais da concepção de tempo, colocando-as na condição de resíduos (SANTOS, 2002). Essa ecologia propõe libertar as experiências sociais da temporalidade linear dominante e assumir que as sociedades são constituídas por várias temporalidades. Assim, o caráter de primitivismo e anacronismo associado a culturas que preconizam a ancestralidade, passaria a ser compreendido enquanto “uma outra forma de viver a contemporaneidade” (SANTOS, 2002, p. 251).

Na sociologia das ausências há ainda a proposição da ecologia de reconhecimentos, de produções e de distribuições sociais, sendo o conjunto delas um engajamento na ampliação das realidades.

Em cada um dos cinco domínios, o objectivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemónicas. [...] Comum a todas estas ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe. Trata-se de uma versão ampla de realismo, que inclui as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, isto é, as

realidades que são activamente produzidas como não existentes (SANTOS, 2002, p.253).

Importante reafirmar, novamente, o papel e responsabilidade da academia nesta discussão epistêmica decolonial, pois o engajamento de pesquisadores e pensadores dos estudos decoloniais encara não somente as demandas das comunidades indígenas e comunidades de afrodescendentes frente ao poder imperial/colonial no domínio do conhecimento, economia e política, mas também encara a mudança epistemológica radical do pensamento decolonial e opções decoloniais, tendo como princípios os direitos políticos e epistêmicos dessas comunidades e o não controle dos seus fundamentos epistêmicos (MIGNOLO, 2008). A contribuição dos estudiosos estaria em atuar dentro do domínio hegemônico da academia, em que as visões e ideias ocidentais sobre o mundo se consolidaram (MIGNOLO, 2017). Ou seja, descolonizar os conhecimentos e conceitos apresentados pela modernidade como objetivos, naturais e únicos.

É claro que essa divisão entre sujeitos e pesquisadores se faz importante para destacar que a responsabilidade e a ética são fundamentais para acadêmicos que se engajam nos estudos decoloniais e se debruçam na cultura e epistemologia de um povo. Mas esses papéis também estão imbricados à medida que cada vez mais sujeitos sociais, pertencentes a comunidades indígenas ou negras, têm ocupado o espaço acadêmico para denunciar as violências coloniais perpetuadas e atualizadas na modernidade e para pautar as epistemologias presentes em seus corpos numa afirmação de suas existências.

A partir da reflexão sobre as relações coloniais que deixaram marcas não só na autoridade, sexualidade, economia e conhecimento, os estudos decoloniais desenvolvem, também, o conceito de colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2008) que permite compreender que as diversas formas de dominação, assim como a inviabilização de epistemologias não-ocidentais, parte da negação do sujeito não-ocidental enquanto Ser. Portanto, a discussão decolonial é, também, uma discussão ontológica, havendo, contudo, algo diferente e muito particular no desenvolvimento desse conceito: as reflexões de Maldonado-Torres (2008) a respeito da colonialidade do ser é o que mais se aproxima da perspectiva negra – tendo como base elaborações de

intelectuais negros, principalmente Frantz Fanon – contribuindo para a discussão sobre as formas em que as relações coloniais impactam subjetivamente a população negra na diáspora.

Ao lado de Ramón Grosfogel e Bernadino-Costa, Maldonado-Torres se engaja no diálogo entre decolonialidade e pensamento afrodiaspórico, estabelecendo pontes principalmente com o Caribe Afrodiaspórico (BERNARDINO-COSTA, 2018). Por essas razões, a discussão sobre a decolonialidade do ser, a partir deste intelectual, será realizada aqui em conjunto com as elaborações do pensamento decolonial afrodiaspórico apresentados a seguir.

2.2 Perspectivas decoloniais a partir dos estudos afrodiaspóricos

Como abordamos anteriormente, nos engajamos em uma discussão decolonial mais ampla para dar conta de evidenciar as experiências da população negra dentro do contexto de diáspora africana e frente aos contextos de colonialidades – poder, saber e ser - no qual estão inseridas. E, nesse sentido, encontramos na literatura negra importantes contribuições para a compreensão dessas experiências e dos processos de inferiorização e violências geradas sobre os corpos, conhecimentos e culturas dos povos africanos e das populações afrodiaspóricas, em especial nas Américas.

Buscamos aqui uma maior aproximação com os estudos afrodiaspóricos desenvolvidos por intelectuais negros brasileiros cujas elaborações estão relacionadas à nossa realidade racial e percurso histórico-cultural, representadas pelas formas em que o racismo estrutura a sociedade inferiorizando e marginalizando a população negra, assim como as suas epistemologias que estão nas múltiplas formas de atuação a partir da ancestralidade africana e das experiências construídas na diáspora. E para tal, é necessário compreender o que se quer dizer por diáspora e populações afrodiaspóricas, além de compreender as formas de atuação do racismo na produção das mortes epistêmicas e ontológicas. É partir para o nosso contexto de colonialidades na tentativa de descolonizar e enfatizar as existências e resistências negras na diáspora.

2.2.1 Do Atlântico Negro a América Latina

Sabe-se que a diáspora africana – migração forçada de milhões de pessoas da África para as Américas entre os séculos XVI e XIX – foi a base para o desenvolvimento econômico da Europa através da exploração do trabalho e da apropriação das tecnologias de africanos escravizados (QUIJANO, 2005). Estima-se que, aproximadamente, 10 milhões de africanos desembarcaram nas Américas nesse período, segundo Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico – Slave Voyages⁸. Destes, 35% teriam desembarcado no Brasil, ou seja, 3,5 milhões de africanos vieram para estas terras, especialmente da região da África Ocidental e do Golfo do Benin.

Contudo, mesmo as melhores estimativas parecem ser insuficientes para quantificar o volume dos fluxos do tráfico negreiro, já que o número de africanos traficados parece ter sido muito maior, principalmente no Brasil em razão da ausência e pouca confiabilidade dos registros da rede do tráfico português e da atuação ilegal do tráfico até 1850, mesmo após a proibição pela Inglaterra (OLIVEIRA, 1997). Sem contar os fluxos de pessoas que migraram pelo tráfico Intra-Americano que diz respeito aos africanos que desembarcaram em um ponto da América e foram deslocados para outros, revelando a existência de outras rotas do tráfico dentro do próprio continente (BORUCKI e O'MALLEY, 2018). Para além de remeter a um período histórico e a notória contribuição na construção – literalmente com as próprias mãos – do que chamamos de América, o contexto de diáspora nos conduz a refletir sobre a expressiva presença africana no continente.

Africanos e seus descendentes desenvolveram diversas experiências históricas que se traduziram não somente nas relações coloniais que eram estabelecidas, mas também, e principalmente, nas experiências vividas nos seus locais de origem e em cada lugar da diáspora. As comunalidades e diferenças que marcam as múltiplas experiências da população afrodiáspórica

⁸ Slave Voyages é um banco de dados digital sobre o tráfico transatlântico de africanos escravizados que foi construído a partir dos registros das viagens dos navios negreiros realizadas entre 1514 e 1866. É fruto de pesquisas conjuntas realizadas por universidades, centros de pesquisa, institutos e museus norte-americanos.

são, para Bernardino-Costa (2018), resultados das dinâmicas históricas em cada localidade em razão da corpo-geopolítica do conhecimento – a partir da discussão decolonial – e a ênfase nas raízes – sob uma perspectiva afrodiaspórica. Para ele, o reconhecimento destas dinâmicas é um aspecto importante para a afirmação ontológica e epistemológica dessas populações.

A ênfase nas raízes (*roots*), nas quais o autor se refere, está relacionada a uma discussão mais ampla dos estudos diaspóricos a partir do chamado *Atlântico Negro* (GILROY, 1994). Essa tradição de estudos passou a interpretar o Atlântico como um espaço de cruzamentos, movimentos e trocas culturais entre a Europa, África e América. Seria essa vida marítima a origem de culturas planetárias híbridas e heterogêneas em diversos pontos do Atlântico Negro, tendo o próprio navio como seu principal canal de comunicação.

Decide-me pela imagem de navios em movimento pelos espaços entre Europa, América, África, e o Caribe como um símbolo organizador central para este empreendimento e como meu ponto de partida. A imagem do navio – um sistema vivo, microcultural, e micropolítico em movimento – é particularmente importante por razões históricas e teóricas [...] (GILROY, 1994 p. 34).

Se por um lado parece ser impossível deixar de reconhecer a importância do trabalho de Paul Gilroy ao analisar a relação triangular entre os continentes – Europa, África e América – sem limitar-se as fronteiras nacionais, além da influência do seu trabalho no desenvolvimento de diversos estudos sobre a diáspora africana, por outro lado, para Bernardino-Costa (2008), apoiado em autores críticos como Wumi Raji, a ênfase do processo de diáspora africana deve ser dada mais às raízes – *roots* - do que às rotas – *routes* - em razão das experiências vividas pelos sujeitos tanto nos pontos de partida quanto nos de chegada. Ou seja, cada lugar da diáspora representa o encontro e construção de múltiplas raízes e por isso são marcadas por comunalidades e diferenças. E é a partir desse entendimento que outras críticas são construídas pelo autor, principalmente a ausência de intelectuais negros brasileiros nesta tradição de estudos, o que reduz a possibilidade de ampliação dos estudos afrodiaspóricos a partir de outras realidades e experiências.

Essa imagem do navio zigzagueando entre África, Américas, Europa e Caribe fundamenta o argumento do autor em optar mais por rotas do que por raízes em sua discussão sobre identidades. [...] Entretanto, a noção de diáspora e fluxos

culturais somente fazem sentido se tiver uma localização espacial, um solo, uma terra mãe (homeland) (BERNARDINO-COSTA, 2018, p. 128).

Na verdade, dado a presença de diversos povos e culturas africanas no processo da diáspora, podemos falar não só de um, mais de vários *Atlânticos Negros* que performam a nossa realidade histórico-cultural e foram a base para a construção de diversas identidades espalhadas pelo mundo atlântico. Podemos citar, por exemplo, as análises históricas e culturais feitas por Feliz Ayoh'Omidire a respeito do *Mundo Atlântico Yorubano* que abrange os três continentes do Atlântico e é composto tanto pelos nativos *nagô-yorubanos* quanto pelos outros grupos espalhados no continente africano e nas Américas em razão das várias diásporas do povo yorubano, tais como os chamados *nagô* no Brasil (OMIDIRE, 2005). A cosmovisão e a expressão religioso-cultural yorubana marcaram forte presença no Atlântico, sendo possível falar, segundo o autor, de uma *yorubanidade na diáspora afro-latina*, especialmente no fortalecimento da identidade coletiva dos negros na Bahia – a *yorubaianidade* – presente em diversos âmbitos da vida baiana (OMIDIRE, 2005). Isso evidencia o quanto são numerosas as presenças africanas que se expressam na música, literatura, manifestações culturais, estéticas, conhecimentos e práticas da população afrodescendente em cada lugar das Américas.

Para olhar as múltiplas experiências das populações afrodiaspóricas construídas na América, de forma mais geral, utilizamos as contribuições da intelectual Lélia Gonzalez em torno da *amefricanidade*. Esse conceito parte da ênfase na formação histórico-cultural de uma América Africana – a *América Ladina* – marcada pelas similaridades das experiências culturais em diversos locais do continente, em especial o Brasil e a região caribenha que abrange a América Insular, costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul.

Para Gonzalez (1988), as similaridades das experiências no continente estariam representadas através da música, dança, sistema de crenças, entre outros. Como o *kembwa* na Martinica que se assemelha às práticas de “macumba” no Brasil e a *ladjiya* – cantos de trabalho – que se assemelham com a nossa capoeira (RATTS e RIOS, 2010). A própria forma de falar também é importante característica apontada pela autora que remete a presença africana no continente, uma africanização das línguas europeias.

É certo que a presença negra na região caribenha [...] modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região [...] Ou seja, aquilo que chamo de “pretoguês” e que nada mais é do que a marca da africanização do português falado no Brasil [...], é facilmente constatado sobretudo no espanhol da região caribenha. O Caráter tonal e ritmo das línguas africanas trazidas para o novo mundo, além da ausência de certas consoantes (como o / ou r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar dos dialetos “crioulos “do Caribe) (GONZALEZ, 1988, p. 70).

A *amefricanidade* é identificada por Gonzalez (1988) como uma categoria político cultural que além de reconhecer as similaridades culturais no continente, reivindica e desperta tanto a consciência de uma descendência africana e indígena quanto a pertença a um continente que não se reduz a uma descendência latina ou mesmo aos Estados Unidos em seu imperialismo e sua auto identificação como “americanos”. Portanto, podemos identificar que essa categoria parte de um duplo enfrentamento: o que versa sobre a construção e reconhecimentos das identidades dos sujeitos e o outro sobre a própria identidade do território *amefricano*. E, dado o processo de distorção e bloqueio da memória histórico cultural da América Latina pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), vemos que a *amefricanidade* pode ser entendida como um resgate dessa memória, um pensamento decolonial sobre o continente.

Ainda segundo Gonzalez (1988), a *América* se traduz num continente formado por diferentes sociedades que possuem experiências históricas comuns marcadas pelo racismo naturalizado enquanto sistema de dominação. Por todas as suas similaridades histórico-culturais enquanto lugar de diáspora africana, a autora propõe a partir da *amefricanidade* uma autodesignação que reconheça seus percursos históricos e culturais afrocentrados.

Por tudo isso, e muito mais, acredito que politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente, identificarmos a partir da categoria de *Amefricanidade* e nos autodesignarmos *amefricanos*: de Cuba, do Haiti, do Brasil, da Republica Dominicana, dos Estados Unidos e de todos os outros países do continente (GONZALEZ, 1988, p. 79).

Esta autodesignação, contudo, não parece ocultar as diferenças existentes nas experiências da população negra em cada lugar da diáspora, até porque a América foi ponto de encontro de múltiplas culturas e povos oriundos de diversas regiões do continente africano, o que certamente implicou

na diversidade de experiências da população afrodiáspórica no continente. Estamos falando das inúmeras contribuições linguísticas e culturais de povos africanos no Brasil que vieram da área ocidental (*iorubá* ou *nagôs*, *jeje*, *fons*, *ewê* e *fanti-ashanti*), da área sudanesa islamizada ocupada pelos malês (*peul* ou *fula*, *mandinga*, *haussa*, *tapa* e *gurunsi*) e da área dos povos de língua banto em suas numerosas etnias (MUNANGA, 2009).

Em Gonzalez (1988), as diferenças nas experiências da população negra no continente representam as diversas formas de enfrentamento ao racismo que atua a partir de duas faces estratégicas construídas pelos países europeus para internalizar a sua dita “superioridade”. Uma delas é o *racismo aberto* em que a “pureza” e “superioridade” são assumidas explicitamente através da segregação dos não-brancos. Esse tipo de racismo está presente em sociedades de origem anglo-saxônica, germânica e holandesa. Já as sociedades de origem latina praticam um *racismo disfarçado* ou *racismo por denegação*, um tipo sofisticado de racismo que reforça o lugar de cada sujeito dentro da hierarquia social e racial, ao mesmo tempo em que a nega.

Aqui prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. [...] O Racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 1988, p. 72-73).

Assim, são as diferentes formas de atuação do racismo que marcam as dinâmicas raciais em cada país, assim como as diferentes formas de resistência e experiências construídas pela população negra desde a consciência objetiva do racismo explícito, que desencadeou a união da comunidade negra e a busca por direitos e conquistas sociais nos Estados Unidos, até a força cultural da população negra como forma de resistência e reafirmação de identidades negras na sociedade do racismo por denegação, como no Brasil, frente a da ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 1982; 1988). Diante das contradições nas lutas de resistência negra no continente, como a passividade frente a postura político-ideológica dos Estados Unidos, a autora identifica a *amefricanidade* como um caminho para compreensão dessas diferentes realidades raciais.

[...] o Brasil, (país de maior população negra no continente) e a região caribenha apresentam grandes

similaridades, no que diz respeito a africanização do continente. Todavia, quando se trata dos Estados Unidos, sabemos que os africanos escravizados sofreram uma duríssima repreensão em face da tentativa de conservação das suas manifestações culturais (mão amputada, caso tocasse atabaque, por exemplo). [...] Mas a resistência cultural manteve-se, e clandestinamente, sobretudo em comunidades da Carolina no Sul. E as reinterpretações e recriações culturais dos negros naquele país ocorreram no interior das igrejas do protestantismo cristão (GONZALEZ, 1988, p. 72-73).

Diferenças e similaridades estariam, dessa forma, presentes na realidade histórica comum a todo o continente de forma não excludente, pois, ao mesmo tempo em que é possível identificar diferentes formas de atuação do racismo e de enfrentamento a ele, identifica-se diversas similaridades marcadas pela presença africana, como as diversas experiências coletivas que surgiram desde o período escravista, a exemplo das experiências de organização social livre em diferentes países do continente – quilombos, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *marron societies* – (GONZALEZ, 1988). Podemos citar também as experiências de resistência e recriação cultural dos negros dentro do espaço religioso do colonizador, como nos Estados Unidos com as igrejas protestantes negras e no Brasil com as Irmandades Negras Religiosas de tradição católica, a serem analisadas nesta dissertação.

Portanto, a *amefricanidade* tem uma característica aglutinadora e nos convida a pensar a América como uma unidade histórica, geográfica e cultural formada pelas diversas experiências construídas pelos *amefricanos*. É um conceito que se afasta da visão colonial/imperialista sobre a história deste continente, construindo novas bases para a compreensão da realidade de suas populações, reconhecendo sua resistência cultural na manutenção de conhecimentos ancestrais e na subversão negra dentro da cultura dominante (RATTS e RIOS, 2010). Suscita, portanto, uma mudança de perspectiva epistêmica, pois também é uma compreensão ontológica que enfatiza a existência dos sujeitos e suas descendências, embora muito mais afrocentrada do que indígena, propondo uma autodenominação, uma forma própria de se identificar, de nomear e dar existência.

Ou seja, não faltam elementos para reconhecer que as análises feitas por Lélia Gonzalez se configuram como atitudes e pensamentos decoloniais, cujas

interpretações teóricas e políticas sobre a *América* foram construídas não só a partir de sua vivência como intelectual, acadêmica, mas também como mulher, negra, militante que se conectou com movimentos contra o racismo e sexismo no âmbito nacional e internacional, o que lhe permitiu observar as similaridades culturais no continente. Assim, a *Amefricanidade* é um conceito decolonial que surgiu a partir do pensamento decolonial de uma mulher negra *amefrikana* imersa numa realidade histórico cultural da população afrodiáspórica no Brasil.

Reconhecer as nossas dinâmicas histórico-culturais é compreender os pensamentos e opções decoloniais que, embora invisibilizados, são construídos nesse ponto da diáspora. E, ao olharmos para a Bahia, nos deparamos com uma diversidade de experiências negras imbuídas de conhecimentos que se expressam no corpo, na forma de falar e pensar, nas práticas religiosas, nas formas de se organizar e etc. Mas só é possível abordá-las através de outras lentes, lentes descolonizadas que também possibilite identificar as dinâmicas de exercício do poder, saber e ser que atinge historicamente a população negra afrodescendente.

2.2.2 Da morte epistêmica às resistências dos saberes

Dentro da discussão sobre racismo e relações raciais no Brasil, encontramos diversas formulações antirracistas que são transversais às análises e entendimentos sobre as lógicas de exercício da colonialidade, especialmente no âmbito do conhecimento, formulações que interpretam as dinâmicas e estruturas hierárquicas de poder, construídas e reforçadas pelo racismo, dentro da realidade social em que historicamente se encontram as populações negras no país.

A perspectiva de morte é aqui colocada não no sentido de causar choque ou ansiedade – embora entendamos que ambos podem fazer parte ou revelem um processo de descolonização –, mas sim como um reflexo das discussões utilizadas para compreender os processos de violências que atingem os conhecimentos e práticas dessa população. Nesse sentido, discutiremos o conceito de *epistemicídio* a partir das contribuições teóricas de Sueli Carneiro.

Originalmente desenvolvido por Boa Ventura Souza Santos, o entendimento sobre o *epistemicídio* é ampliado a partir de Carneiro (2005) ao discorrer sobre a realidade de extermínio dos saberes e de negação da capacidade intelectual negra no país. Para ela, o *epistemicídio* é um mecanismo de reprodução de poderes, saberes e subjetividades produzidos dentro de uma estrutura racial de poder existente, chamada de *dispositivo racialidade biopoder*. (CARNEIRO, 2005), conceito desenvolvido em diálogo com Michael Foucault, embora a *racialidade* – central para a análise da estrutura social e racial brasileira – seja trazida pela intelectual enquanto aspecto não-dito das formulações foucaultinas.

Foucault, em sua análise do racismo estava focado principalmente na análise da experiência alemã, do holocausto judeu. Não considerou, no entanto, o racismo enquanto dispositivo de poder de sociedades multirraciais nas quais ele opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais (CARNEIRO, 2005, p. 70).

Assim, tendo em vista que *dispositivo* para Foucault “é sempre um dispositivo de poder” (CARNEIRO, 2005 p. 72) que se estabelece em torno da articulação de um conjunto de elementos que elegem, subordinam e disciplinam determinados sujeitos, e que o *biopoder* é definido como novo poder sobre a vida e a morte de determinados perfis humanos; o *dispositivo de racialidade-biopoder* diz respeito à forma em que as relações e a hierarquização de poder, saber e ser são definidas tendo como padrão o homem branco e as demais dimensões humanas – ora inferiorizadas – sofrem as práticas de dominação e morte a partir da racialidade (CARNEIRO, 2005). As reflexões trazidas por ela nos convidam a reconhecer a existência do *dispositivo de racialidade-biopoder* operando na sociedade brasileira como uma:

[...] estratégia de eliminação do Outro indesejável. O biopoder aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver. [...] É nessa perspectiva que inscrevemos a negritude sob o signo da morte, a partir da análise das distinções que se apresentam no processo nascer-adoecer-morrer ou simplesmente no processo viver-morrer de negros e brancos na sociedade brasileira, em que se aliam predisposições genéticas com a produção de condições de vida (CARNEIRO, 2005, p. 74 e 76).

A análise do desenvolvimento desse dispositivo na sociedade brasileira envolve profundamente, segundo a autora, a análise em uma perspectiva

histórica, dado que sua fixação ocorre desde o contexto histórico colonial e de escravização negra, sendo o ponto de partida para refletir sobre a forma que se dá as relações raciais em sociedade pós-coloniais e multirraciais como a nossa. Após o processo de “libertação”, as práticas de morte passaram a atuar sem a institucionalização da raça e em conformidade com o mito da democracia racial e o embranquecimento da população. Essas práticas, contudo, são igualmente eficazes com seus “mecanismos capazes de alcançá-la [a raça] onde quer que ela se esconda, para distribuir vida e morte” (CARNEIRO, 2005, p. 76). A exemplo da saúde da população negra, principalmente da mulher, em contraponto ao vitalismo e maior expectativa de vida da população branca; da violência associada aos corpos negros masculinos desde a lei de vadiagem após a “abolição” até os dias atuais, destinando os negros à marginalidade e ao encarceramento; e de outras tantas violências, tal qual a morte epistêmica (CARNEIRO, 2005).

Assim, o *epistemicídio* se traduz em uma das formas de morte sobre os corpos negros: a morte de seus conhecimentos e de suas epistemes. É um elemento que, segundo Carneiro (2005), constitui o *dispositivo racialidade/biopoder* promovendo não somente a desqualificação de conhecimentos dos povos subalternizados, mas também a desqualificação dos próprios sujeitos, da sua capacidade cognitiva. É o que a autora chama de um processo contínuo de produção de *indigência cultural*.

Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Podemos compreender, portanto, que a invisibilidade e negação do conhecimento de determinados sujeitos pelo conhecimento hegemônico a partir do Ocidente é, antes de tudo, uma invisibilização dos próprios sujeitos. Reflexão essa que encontramos nas formulações de Nelson Maldonado-Torres em torno do conceito de *colonialidade do ser* - lógica colonial que determina e subalterniza existências, racionalidades e humanidades dos sujeitos racializados – ao evidenciar que a relação colonial não se traduz somente na

diferença epistêmica, mas também em uma diferença colonial ontológica (MALDONADO-TORRES, 2007).

Essa diferença é marcada, segundo o autor, pela atitude do colonizador que possui características muito peculiares baseadas no pensamento filosófico ocidental, dentre elas a certeza inquestionável de si enquanto *Ser* pensante e uma *suspeita permanente*, uma dúvida ou ceticismo em relação ao Outro. Ele chama essa característica da atitude colonial de *ceticismo misantrópico maniqueísta racista/imperial* que questiona constantemente a existência, humanidade, racionalidade e direitos dos povos colonizados, sendo evidente, principalmente, na complexa formulação cartesiana do “*eu penso, logo existo*” que pode ser entendida como “eu penso (outros não pensam, ou não pensam corretamente), portanto, eu sou (outros não são, faltam ser, não deveriam existir ou são dispensáveis)” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 252).

Tendo como ponto de partida a existência fundamental do negro e a sua realidade vivida, Maldonado-Torres (2007; 2018) se afasta da ideia de *ser* concebida a partir do modelo do Homem Europeu enquanto *Daisen* – o *Ser* dos seres, “um horizonte geral de compreensão para todos os seres” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 249) – e toma como referência as reflexões de Frantz Fanon sobre o *Damné*: o condenado da terra, o sujeito colonial, aquele cuja existência é questionada e está oculta na reflexão filosófica em razão da colonialidade do ser. O *Damné* é entendido como sujeito que transcende o mundo moderno/colonial, embora, diante da naturalização da guerra, está em permanente luta contra a morte que ameaça a vida, inclusive a morte epistêmica, dado que, na perspectiva da *colonialidade do ser*:

Os condenados não podem assumir a posição de produtores do conhecimento, e a eles é dito que não possuem objetividade. Do mesmo modo, os condenados são representados em formas que os fazem se rejeitar e, enquanto mantidos abaixo das dinâmicas usuais de acumulação e exploração, podem apenas aspirar ascender na estrutura de poder pelos modos de assimilação que nunca são inteiramente exitosos (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 51).

Em Carneiro (2005), a negação ontológica do sujeito colonizado é representada pelo próprio mecanismo do *epistemicídio*, pois este é determinado a partir da interpretação de um Outro sentenciado a uma inferioridade intelectual e/ou a quem é negado a possibilidade de se ter capacidades intelectuais. Em outras palavras, é possível identificar que o

epistemicídio opera em uma dupla função de inferiorização e anulação do sujeito e de seus conhecimentos que destina os povos racializados a uma eterna condição de subalternização ontológica e de incapacidade de produzir conhecimentos legítimos – até por não ser ele um sujeito legitimado socialmente –, mantendo assim a compreensão do *Ser* e da razão sobre o domínio da racionalidade ocidental, racionalidade essa que construiu parâmetros que se auto validam e, ao mesmo tempo, invalida as demais possibilidades de razão a partir de seus próprios valores. E, sobretudo, constrói o Outro como afirmação de si enquanto *Ser*.

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade européia. O Não-ser assim construído afirma o *Ser*. Ou seja, o *Ser* constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do *Ser* pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização (CARNEIRO, 2005, p. 99).

Além do mais, tendo em vista que a discussão empreendida por Sueli Carneiro é, principalmente, para desvelar as dinâmicas de atuação do dispositivo de racialidade/biopoder presente no percurso histórico de exclusão educacional da população negra que se relaciona com a própria trajetória do país – desde a justificção da escravização pela Igreja Católica em razão de uma “ausência” de alma até os pós-abolição em que racismo científico afirmava uma incapacidade intelectual e biológica –, a educação é, para ela, um elemento estratégico do dispositivo de racialidade/epistemicídio. Esse elemento ou mecanismo é que visa garantir, segundo Carneiro (2005), a manutenção do privilégio da elite e da hierarquia social pelo controle do acesso e reprodução das desigualdades raciais. Não seria esse um dos principais domínios da colonialidade do conhecimento?

Posto que a educação é reconhecidamente o instrumento mais efetivo e seguro de ascensão social, no Brasil, para as classes subalternas, o controle e distribuição das oportunidades educacionais vêm instituindo uma ordem social racialmente hierárquica. Acreditamos que essa maneira de administração das oportunidades educacionais permitiu a um só tempo a promoção da exclusão racial dos negros e a promoção social dos brancos das classes subalternas, consolidando, ao longo do tempo, o embranquecimento do poder e da renda e a

despolitização da problemática racial, impedindo, ao mesmo tempo, que essa evoluísse para um conflito aberto (CARNEIRO, 2005, p. 113).

Embora não seja objetivo desta dissertação discutir o sistema educacional, é notável o quanto que o ingresso de negros no ensino superior, através do sistema de cotas, se traduz em um grande avanço para a diminuição das desigualdades raciais, mas não garante a permanência ou mesmo maiores oportunidades de vida digna e humana. O racismo garante que a população negra seja atravessada pelas violências nos diversos âmbitos da vida, o compartilhamento do controle do sistema educacional – e não somente uma inclusão – seria uma mudança-chave para pensar outras formas de saberes e de práticas educacionais que contemplem as diversas epistemologias existentes. Contudo, para extrapolar o ensino formal, é preciso antes de tudo ocupá-la. Tarefa que não é fácil à medida que corpos e conhecimentos outros são constantemente anulados dentro desses centros de saber. Para além da atuação do que Carneiro (2005) identifica como movimentos de rearticulação e retroalimentação do dispositivo de racialidade/epistemicídio,

O epistemicídio se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, relacionando-se tanto com o acesso e/ou a permanência no sistema educacional, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro. A exclusão racial via o controle do acesso, sucesso e permanência no sistema de educação manifesta-se de forma que, a cada momento de democratização do acesso à educação, o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que mantêm a exclusão racial (CARNEIRO, 2005, p. 114).

O trecho a seguir exprime ainda mais a presença contínua do epistemicídio nos centros de conhecimento hegemônico, ao mesmo tempo em que o simples fato de existir nesses espaços pode ser traduzido numa forma de enfrentamento a esta morte epistêmica, principalmente, quando se toma o conhecimento desses estigmas raciais.

Mesmo quando o negro alcança o domínio dos paradigmas da razão ocidental, ele está diante do epistemicídio, embora esse domínio seja a negação de um dos seus pressupostos (o da incapacidade cognitiva inata dos negros) por ausência de alternativa a esse campo epistemológico hegemônico, pela redenção que a aculturação promove dos paradigmas da razão hegemônica, pela destituição de outras formas de conhecimento. [...] Adentrar à universidade, longe de constituir-

se em superação dos estigmas e estereótipos, é o momento da confrontação final, no campo do conhecimento, em relação a esses mecanismos que assombram os negros em sua trajetória escolar. Aí a branquitude do saber, a profecia auto-realizadora, a autoridade exclusiva da fala do branco, são os fantasmas que têm de ser enfrentados sem mediações (CARNEIRO, 2005, p. 114, 123).

Dentro da nossa trajetória histórica de colonialidades do país, o domínio da língua pode ser considerado – por que não? - como um dos principais elementos de atuação do *epistemicídio*. É o que Gabriel Nascimento discute a partir do que ele chama de *Racismo Linguístico*. Para ele, as bases de desenvolvimento do epistemicídio no Brasil se dão principalmente no âmbito da linguagem – o *linguicídio* – a partir do seu processo histórico de atuação que se inicia na imposição da língua portuguesa aos povos indígenas e se estende até os dias atuais com as políticas linguísticas veladas que recrimina os falares de grupos sociais não brancos com um português “errado”, ao mesmo tempo em que as condicionam as mais precárias formas de educação linguística (NASCIMENTO, 2018).

Dado que, segundo o autor, não há línguas sem sujeitos e estes sujeitos são distintos e imersos em contextos igualmente diversos, “as línguas não são neutras e sempre são atravessadas por processos de poder, como os próprios sujeitos” (NASCIMENTO, 2018, p. 20). Basta olhar a atitude colonial europeia para identificar que a língua pode ser utilizada tanto para a afirmação de um povo quanto a destruição de outros à medida que para serem considerados civilizados, os sujeitos colonizados precisaram deixar de falar as suas próprias línguas – considerada como dialetos – para falar as línguas nacionais europeias. O que impacta na compreensão e difusão dos saberes tradicionais, especialmente porque são eles oriundos, sobretudo, da oralidade e não centralizada no domínio da escrita.

Como a escrita é um objeto de poder, ela existe para separar quem escreve e quem não escreve. As chamadas culturas ágrafas não serão somente alvo de dominação racial, mas também lugares que a modernidade vai calar por meio da escrita. [...] Portanto, as culturas que não se submetem a esse processo, são jogadas numa encruzilhada epistemológica, que ora as silencia ou concede espaço a elas (NASCIMENTO, 2018, p. 26-27).

Contudo, se a língua pode ser submetida a projetos de poder, ela também pode ser espaço de luta e resistência. O próprio português falado no Brasil é

um exemplo disso. Os nossos falares guardam a história e presença de diversos povos através das heranças/ influências linguísticas, principalmente, quando analisamos as influências das línguas africanas. É neste português falado - comumente chamado de “dialeto” – que Lélia Gonzalez identifica a existência do *pretuguês*, caracterizado pelo “caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o novo mundo, além da ausência de certas consoantes como o l ou r, por exemplo” (GONZALEZ, 1988, p. 70).

Em um famoso trecho sobre o *pretuguês*, descrito a seguir, ela dá o tom sobre as resistências contidas na língua falada frente às tentativas de silenciamento linguístico e a repressão de um português “errado”, mas que no fundo é um Português que não faz muito sentido.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 1984, p. 238).

Um mergulho no estudo das línguas africanas torna-se fundamental para compreender as influências de África presente no nosso *pretuguês*, a exemplo das influências e contribuições da língua *Kimbundu* no Brasil, principalmente, na Bahia. Algumas delas podem ser identificadas:

- na origem de diversas palavras que são utilizadas no português - *ndende, mbunda, kanjika, sanzala, kasule, nzumbi* e tantas outras;
- na inexistência do acréscimo do “s” no final das palavras para indicar quantidade, sendo importante característica do pretuguês falado em muitas regiões – *mulheres/ahatu; cabeças/ mitwe; pés/inama;*
- na utilização de consoantes pré-nasalizadas na pronúncia de diversas palavras no kimbundu, assim como acontece na pronúncia em português de palavras como *ingreja, ingual, ingnorante* e etc ;

Para além da entonação e gesticulação corporal que faz o corpo ser uma extensão da língua, como não identificar, por exemplo, o balançar do corpo como característica do “jeito baiano” de falar?

O que se identifica na relação entre epistemicídio e linguagem é que a língua é uma expressão das racionalidades e contextos sócio-históricos dos sujeitos que a performam. Contém sentidos próprios, temporalidades, epistemologias e herança cultural, por isso, a dominação através da língua é tão efetiva para a destruição epistemológica e ontológica de um povo e seus descendentes. É um destituir de si e das múltiplas compreensões do mundo para ser um Outro que quanto melhor domina a língua colonizadora, mais se afasta e passa a desconhecer seu povo e suas identidades. Como já nos alertava Frantz Fanon: “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (FANON, 2008, p. 51). É uma afirmação epistemológica.

Portanto, em nosso entendimento, a discussão sobre o epistemicídio não pode ser limitada a uma morte subjetiva, pois é também uma morte objetiva, que invisibiliza e que historicamente naturalizou guerras e violências contra os negros; que suprime sucessivamente a presença de não-brancos nos espaços de poder e centros de conhecimento ao passo que são os negros os corpos encarcerados e vitimizados pelo poder policial; que realiza um controle do acesso da população negra à direitos básicos, tal qual uma educação de qualidade, como bem enfatiza Sueli Carneiro, gerando as mais diversas formas de exclusão; entre outros tantos exemplos.

Embora a negação e inferiorização dos saberes e capacidades intelectuais sejam o principal campo de atuação do epistemicídio, basta observar o entendimento de Rufino (2016) de que o corpo é o primeiro lugar de violências operadas pela colonialidade, assim como lugar em que emergem os seus saberes em múltiplas performances, experiências decoloniais e afrodiaspóricas, saberes que se expressam nas formas de sociabilidade e organização dessa população aqui na diáspora desde a colonização.

Nesse sentido, não é difícil compreender a nossa afirmação de que a realização de estudos sobre essas organizações – as *Organizações Negras* - pode revelar muitos elementos e dimensões organizacionais não vistas até então no campo da Administração. Antes, porém, é preciso discutir e reconhecer o quadro de colonialidades /epistemicídio presente na construção dos conhecimentos, pensamentos e teorizações sobre organização e gestão. É o que veremos a seguir.

3 O engajamento decolonial no campo da Administração

Como afirmamos na introdução desta pesquisa, a discussão acerca da colonialidade do conhecimento e o engajamento na descolonização ainda é bastante incipiente no campo da Administração. Compreendemos que essa condição, no entanto, é reflexo e condiz com o quadro de colonialidades que gera invisibilização na produção do conhecimento em Administração a respeito de outras formas organizacionais que expressam práticas, conhecimentos e complexidades que estão muito além do âmbito empresarial e da economia de mercado.

Quando analisamos a crítica à hegemonia do mundo ocidental, sobretudo anglo-americano, na produção e universalização do conhecimento sobre organização e gestão, compreendemos que descolonizar parece ser um caminho não somente importante quanto extremamente necessário para libertar as diversas experiências organizacionais da produção de não-existências pelo conhecimento científico-acadêmico (SANTOS, 2002, p.246), sobretudo, as experiências organizacionais presentes em nossa história local fortemente marcadas pela atuação da população negra afrodescendente desde o contexto colonial até os dias atuais em que violências continuam a ser geradas, inclusive no âmbito epistêmico.

No Brasil, as críticas sobre a produção do conhecimento em Administração têm sido colocadas por diversos pesquisadores e versam sobre a universalização e a hegemonia do conhecimento dos EUA que resulta em teorias e estudos que pouco refletem a realidade local (FARIA e WANDERLEY, 2013; BERTERO *et al.*, 2013; ROSA, 2014; COUTO, HONORATO e SILVA 2018; FRANÇA FILHO e EYUNAD, 2020) e geram grandes desafios acadêmicos como o produtivismo e a busca pela internacionalização do conhecimento (FARIA e WANDERLEY, 2013; BERTERO *et al.*, 2013). Esse quadro do conhecimento em Administração, que é invisível para uma parte da academia (FARIA e WANDERLEY, 2013), é compreendido por diferentes perspectivas, por vezes contraditórias (BERTERO *et al.*, 2013), mas sem dúvidas representam o avanço das possibilidades epistemológicas no campo.

Mauricio Serva (2017), ao apresentar o cenário da epistemologia da administração no Brasil, faz uma breve recuperação do histórico epistemológico desse campo do conhecimento. A “abordagem substantiva da organização” de Guerreiro Ramos é identificada pelo autor como a contribuição que inaugura a discussão epistemológica em Administração na década de 70, mas somente a partir dos anos 90 a discussão se torna mais significativa. Contribuições de diversos pesquisadores, como Anna Maria Campos Fernando e Coutinho Garcia, integram o movimento epistemológico brasileiro que resultou na institucionalização da Epistemologia da Administração enquanto disciplina na pós-graduação e um campo de pesquisa específico em revistas e congressos para estudos dentro da temática (SERVA, 2017).

O mapeamento realizado pelo autor, em três grandes eventos da área, entre 2015 e 2017 possibilitou a identificação de oito subáreas atuais de pesquisa em epistemologia da administração, dentre elas o recente interesse do campo pela perspectiva histórica e a abordagem decolonial, como também: as abordagens epistemológicas centradas no pragmatismo e nas práticas organizacionais; o debate sobre opções epistêmicas e filosóficas; a racionalidade; a problemática da instituição escolar e do ensino; administração pública; e a análise da inovação (SERVA, 2017). Um único artigo sobre a perspectiva decolonial é pontuado pelo autor nesse mapeamento: o de Márcio Coutinho Abddala e Alexandre Faria publicado em 2015. Aliás, foi justamente esse artigo que propiciou, no âmbito desta pesquisa dissertativa, o primeiro contato com as reflexões sobre as possibilidades de engajamento na opção decolonial dentro do campo da Administração.

A crítica contra o colonialismo presente na ciência contemporânea vem se fortalecendo não somente no Brasil, mas também em vários outros países da América Latina. Tal crítica abre espaços para novas construções teóricas originadas da cooperação Sul-Sul que implicam necessariamente formulações epistemológicas compatíveis com os posicionamentos políticos pregados por essa corrente. A produção científica nesse segmento experimenta um crescimento evidente (SERVA, 2017, p. 746).

O incipiente engajamento da utilização dos estudos decoloniais em Administração é concretamente observado no mapeamento realizado por Carniel *et al.* (2021) que teve o objetivo de identificar os diferentes usos do “decolonial” na produção brasileira. Voltada para as investigações

organizacionais dentro das ciências sociais, os autores mapeiam 246 artigos de diversas áreas entre os anos de 2009 e 2018 e realiza uma série de constatações.

Dentre elas, no que tange a linha do tempo das produções, observa-se que: a primeira aparição ocorrida em 2009 acontece de forma tardia e polêmica nas ciências sociais; entre 2010 e 2012 surgem nove artigos, um deles da área de administração publicado pela EBAPE/FGV em caráter exploratório; e a partir de 2013 há uma emergente produção do conhecimento decolonial, com um volume de publicações crescendo exponencialmente. Porém, ao analisar o sub campo *Critical Management Studies*, os autores identificam uma baixa densidade de produções e uma baixa articulação destas com os demais subcampos dos estudos decoloniais no Brasil (CARNIEL *et al.*, 2021).

Se por um lado os autores identificam a baixa produção de estudos decoloniais, de acordo com a pesquisa bibliométrica realizada, por outro também identificam no campo da Administração e nos Estudos Organizacionais a oportunidade de construir alternativas decoloniais para os outros campos. Isso porque, para além da dimensão teórico e existencial, a Administração tem a capacidade de fornecer alternativas e ferramentas práticas para as pessoas “em termos de produção, organização e gestão da vida” (CARNIEL *et al.*, 2021, p. 21), sendo que as experiências administrativas, como alternativas decoloniais, tal qual as finanças solidárias, só adquirem sentido se:

[...] puderem oferecer respostas que dialoguem com a experiência histórica de sujeitos, individuais e coletivos, que vivenciam desde seus contextos de vida a opressão legada pelo colonialismo e mantida e atualizada pelo imperialismo contemporâneo. Neste sentido, o cotejamento com os demais subcampos que conformam o atual estado dos estudos decoloniais no Brasil talvez ofereça pistas para entrever o decolonial tanto como analítica quanto como prática política e transformação da vida (CARNIEL *et al.*, 2021, p. 21).

O artigo de Abdalla e Faria (2015) propõe justamente a coconstrução de uma agenda de pesquisa e ensino em Administração que se engajem em epistemologias decoloniais no Brasil. Esta agenda contribuiria para um processo de construção de conhecimentos que fossem alinhados com as realidades do Sul e para o processo de “formação de identidade acadêmica e autoral do Brasil e da América Latina” (ABDALLA e FARIA, 2015, p.13).

O engajamento em alternativas epistemológicas decoloniais é defendido pelos autores com os argumentos de que há no campo um atual *quadro de disfuncionalidade geoepistêmica* que se origina na subalternidade epistêmica concebida em séculos de dominação eurocêntrica em relação ao resto no mundo, como também do processo recente de dominação epistêmica estadunidense. Esta última, a partir da sua imposição global como superpotência, universalizou uma literatura em administração/gestão fabricada por *gurus* com modelos e métodos que são ditos como a solução para qualquer problema organizacional.

O vasto arsenal de conhecimentos *made in USA*, em detrimento de *'sub-conhecimentos'* produzidos na periferia do mundo, passou a ser intensamente replicado e tido como único caminho possível, apesar de acompanhado de muitas evidências que contrariavam suas promessas e princípios e fortemente desalinhado das múltiplas realidades presentes nos diversos *loci* de conhecimento do *Sul Global* (ABDALLA; FARIA, 2015, p. 3).

O processo de construção do conhecimento em Administração e suas interfaces com o modelo econômico vigente são um dos focos de análise dos autores decoloniais que apontam a necessidade de engajamento na descolonização do conhecimento no campo e na ênfase em outras formas de gestão e organização, além de outras formas de constituir relações e de responder as problemáticas que se apresentam a nível global em matéria de organização, gestão e economia.

3.1 A geopolítica do conhecimento em gestão

No artigo de Bertero *et al.* (2013), utilizando as contribuições de Walter Mignolo, Alexandre Faria discorre que os desafios geopolíticos da produção do conhecimento em Administração perpassam pela geopolítica do conhecimento no contexto de globalização neoliberal e no contexto do processo “extraordinário” de expansão das fronteiras do conhecimento. Segundo o autor, a ascensão de instituições e pesquisas acadêmicas no campo da Gestão vincula-se a essa geopolítica que pode ser compreendida a partir de três características principais que se complementam:

1. A compreensão de que todo o conhecimento é conhecido ou simplesmente não existe como conhecimento – tal quais crenças e ideologias –

- compreensão que parte de um amplo processo de colonização do conhecimento. Esse processo é marcado, recentemente, pelo crescente número de instituições, gerando uma grande diversidade de áreas e temas de pesquisa e dando a falsa ilusão de igualdade e inclusão dos conhecimentos que nem sequer eram considerados existentes. Ou seja, parte da premissa de que não existe conhecimento fora dessas instituições;
2. A enorme expansão das instituições e organizações de ensino na produção, legitimação e divulgação de conhecimentos em escala global – aí estão também as instituições acadêmicas, mas são as organizações transnacionais, como o Banco Mundial, que passam a ter maior relevância global assim como instituições euro-americanas na classificação e validação do conhecimento e das instituições acadêmicas.
 3. O processo combinado de desterritorialização e reterritorialização que retira e converte os diferentes tipos de conhecimentos em um só conhecimento. Um “conhecimento sem fronteiras” que “reforça o argumento colonialista de que não existe e não deve existir nada fora desse sistema”, dado o seu caráter universal (BERTERO *et al.*, 2013, p.187).

Com a vinculação de acadêmicos e instituições de Gestão a esse sistema de conhecimento global, segundo os autores, o produtivismo acadêmico e a internacionalização são fenômenos cada vez mais presentes na área de Administração. Além disso, a sua própria trajetória de cientificação recente, que reflete a universalização do conhecimento e sua vinculação com os fundamentos da globalização neoliberal, torna toda a área da Gestão voltada para determinadas organizações – as corporações modernas e o Estado - ao passo que torna outras organizações e conhecimentos não existentes.

A partir da construção dessa gestão científica nos EUA e do estabelecimento dos princípios normativos que diferem a gestão daquilo que não é gestão (moderna), diferentes tipos de práticas, conhecimentos e histórias locais foram eliminados ou subalternizados por representar não conhecimento ou subconhecimento, vinculados a “tradições”, “crenças” ou “culturas” de bárbaros ou primitivos (FARIA; WENDERLEY, 2013, p. 573).

Portanto, estamos falando aqui de uma forma específica de fazer gestão que parte de um lugar específico, porém é considerada como a única e “boa gestão”. E mesmo que as críticas a essa gestão universalizada sejam levantadas em diversas partes do mundo, Faria e Wanderley (2013) observam

que dentro do contexto de produção do conhecimento essas resistências acadêmicas não são reconhecidas, pois são vistas como subconhecimentos ou manifestações de ressentimento frente à hegemonia dos EUA – o que nos mostra que, para além de uma dominação política e epistemológica, a construção de um imaginário de que não há alternativas a essa gestão é também parte de uma construção ontológica sobre gestão.

Na discussão sobre a relação entre Solidariedade e Organizações realizada por França Filho e Eynaud (2020) – que veremos mais a diante – o *desaparecimento do sujeito na gestão* é considerado pelos autores como uma das consequências do processo de construção do pensamento organizacional que ocorreu sem considerar os diversos aspectos da relação homem-natureza, como a solidariedade. Esse desaparecimento é caracterizado como uma ausência de sujeito, o que é determinante na dominação gerencial, pois impede a resistência dos atores e incentiva uma passividade em torno de um sentimento de que não há alternativas a ela (FRANÇA; FILHO; EYNAUD, 2020).

Mas, por trás do entendimento de que a “gestão não tem sujeito”, podemos desconstruir, a partir de uma análise da corpo-política do conhecimento (PINTO; MIGNOLO, 2015), e entender que os sujeitos existem na dominação gerencial, embora estejam ocultos. Essas são organizações transnacionais e instituições acadêmicas que passam a ditar e validar essa gestão, estabelecer a lógica de relação entre os homens e a natureza e ocupar o lugar dos sujeitos sociais nessas relações. E dado o contexto de ascensão neoliberal, acaba gerando a aceitação dessa gestão como a única gestão possível.

Além disso, a noção de geopolítica do conhecimento nos ajuda a compreender melhor que este conhecimento em gestão foi construído a partir de uma trajetória de expansão, universalização e hegemonia de uma história local da gestão – chamada de geopolítica do conhecimento em gestão (FARIA; WENDERLEY, 2013; ABDALLA; FARIA, 2015).

Tal como vimos anteriormente nos estudos decoloniais, essa noção se refere às bases e categorias do pensamento que constroem determinados conhecimentos dentro de um espaço geopolítico. Ou seja, se refere a um

conhecimento que é localizado (MIGNOLO, 2008; PINTO; MIGNOLO, 2015). A ideia de universalização do conhecimento ocidental oculta sua geopolítica do conhecimento e, por isso, sua adoção – como também a de corpo-política – é considerada pelos intelectuais da decolonialidade como fundamental na análise decolonial (MIGNOLO, 2008; PINTO; MIGNOLO 2015, MALDONADO-TORRES, 2018; BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2018).

A trajetória da gestão, dentro da concepção de geopolítica do conhecimento, se traduz justamente no *fundamentalismo da gestão* que se encarrega de prescrever “tudo o que deve e pode ser transformado em gestão, desde que seja a ‘nossa gestão’” (FARIA; WENDERLEY, 2013, p. 570). Assim, descolonizar o conhecimento em Administração/gestão é visibilizar sua geopolítica do conhecimento e reconhecer que a expansão irrestrita dessa gestão suprimiu outros conhecimentos e práticas nas histórias locais, a exemplo da marginalização das organizações familiares pela gestão estratégica, tal qual discute Faria e Wenderley (2013).

Análises em gestão estratégica ficaram circunscritas ao domínio da organização produtiva e dominadas por teorizações econômicas vinculadas à grande corporação industrial moderna. Teorizações de política e de geopolítica para a análise de estratégias das grandes corporações tornaram-se virtualmente inexistentes. Esse quadro de fundamentalismo da gestão ajuda a explicar tanto a virtual ausência de “empresas familiares” na literatura de strategic management não apenas nos EUA, mas, também, no resto do mundo (FARIA; WENDERLEY, 2013, p. 573).

A tomada de consciência sobre a geopolítica do conhecimento da gestão, a partir da decolonialidade, permite identificar que o americanismo e ascensão da globalização neoliberal no pós-guerra fria é somente uma continuidade da colonialidade eurocêntrica a partir da “descoberta” da América (FARIA; WENDERLEY, 2013; ABDALLA; FARIA, 2015). A própria análise decolonial identifica a ascensão estadunidense como uma terceira etapa sucessiva e cumulativa de desenvolvimento da modernidade/colonialidade que começa a partir de 1945 e vai até os dias atuais, tendo como uma das principais características a dominação das corporações e do mercado (MIGNOLO, 2017).

Contudo, ao mesmo tempo em que as crises da globalização neoliberal e a ascensão do resto mundo fortalecem o fundamentalismo da gestão – através

da chamada *gestão estratégica da geopolítica do conhecimento em gestão* – também criam condições para a descolonização em gestão, desmarginalizando conhecimentos, organizações e teorias suprimidas pelo *management* e impossibilitadas de ocupar o devido lugar na literatura e na sociedade (FARIA; WENDERLEY, 2013).

A perspectiva decolonial em Administração seria, então, uma possibilidade de reinventar a área de Gestão no Brasil, envolvendo a transformação de instituições do conhecimento, nacionais e internacionais, a partir da substituição da universalidade pela pluriversalidade do conhecimento (BERTERO *et al.*, 2013).

Nesse sentido, a coconstrução de uma agenda de pesquisas e ensino em Administração/gestão engajada na opção decolonial, defendida por Abdalla e Faria (2015), torna-se importante no processo de descolonização da área. Consideramos que esta dissertação contribui para a coconstrução dessa agenda, sobretudo ao enfatizar a atuação de experiências organizacionais que perfazem as nossas histórias locais. Afinal, ao retirá-las da não-existência estamos abrindo alas para ampliar os conhecimentos e o nosso entendimento sobre organização e gestão a partir de outras formas organizacionais.

3.2 A ideia de Organizações Outras

A perspectiva de *Organizações Outras* é trazida por Couto, Honorato e Silva (2018) para defender a existência de uma diversidade de organizações que realizam práticas organizacionais que estão para além do *mainstream da administração*. Os autores adotam a abordagem decolonial e a teoria da prática para desenvolver o argumento central de que “as organizações não acompanham modelos genéricos, neutros e supostamente universais, elas podem e devem ser capturadas na localidade em que se realizam” (COUTO; HONORATO; SILVA, 2018, p. 251), levando em consideração que a realidade organizacional da qual conhecemos no campo foi construída, universalizada e naturalizada por uma racionalidade científica. Portanto, estamos falando de uma análise de geopolítica do conhecimento.

A partir da discussão sobre o processo de construção e naturalização do conhecimento em Administração, além da utilização de contribuições dos intelectuais da Administração e decolonialidade, Couto, Honorato e Silva (2018) entendem que os conhecimentos e teorias no campo dos estudos organizacionais não foram construídos espontaneamente e aponta algumas características desse processo:

- o interesse na expansão do sistema capitalista e da dependência dos países periféricos no contexto da Guerra Fria;
- a utilização de outros conhecimentos como a engenharia e psicologia para controlar e garantir a produtividade das organizações capitalistas;
- o entendimento de que os saberes científicos e tecnológicos da Administração seriam essenciais para desenvolver a economia tal qual os países centrais;
- a busca dos países subdesenvolvidos do Sul pela *profissionalização do conhecimento e institucionalização do desenvolvimento* com base nos conhecimentos e teorias do Norte;
- a subalternidade da produção latino-americana sobre prática e saberes locais de gestão; dentre outras.

Isso tudo representaria o caráter totalizante da Administração e sua produção de conhecimento.

É importante, então, problematizar quais são os saberes produzidos para representar a realidade latino-americana, e quais são os saberes que claramente reproduzem modelos teóricos universalistas que visam elevar o status internacional de pesquisadores que continuam reproduzindo práticas seculares de dominação ideológica dos países ocidentais. Perguntamos provocativamente ao leitor: onde estão os esforços para se pensar teorias e conhecimentos que partem da realidade local e se direcionam a esta mesma realidade local? (COUTO; HONORATO; SILVA, 2018, p. 254).

Portanto, um olhar decolonial parte da rejeição ao caráter totalizante do conhecimento ocidental sobre as organizações e vai à busca de perspectivas mais amplas sobre organizações e suas diversas realidades. A noção de *Organizações Outras* trazida pelos autores é resultado de uma reflexão a partir de Enrique Dussel em que o Outro é uma exterioridade da totalidade: é livre, não está incluso, mas existe e compartilha experiências humanas também chamadas de relações de proximidade.

Como se organizam as comunidades que se fundamentam pelas relações de proximidade dos sujeitos entre si e com a natureza (compadrio, reciprocidade, simbiose com o meio ambiente)? De que forma podemos pensar organizações alternativas a partir de saberes locais que, anteriormente, não foram registrados ou validados cientificamente pela história? De que forma podemos pensar e compreender as relações de trabalho dentro das organizações em uma perspectiva dos costumes, hábitos e práxis locais? Em quê nos diferenciamos da totalidade ocidental imposta? São perguntas que ainda precisam ser melhor respondidas pelos pesquisadores que assumem a responsabilidade de se pensar uma teoria genuinamente sulista e preocupada com o desenvolvimento dos locais de onde se origina (COUTO; HONORATO; SILVA, 2018, p. 254).

Estas questões levantadas pelos autores contribuem bastante para uma ruptura decolonial sobre *o que se quer dizer* sobre organização e enfatiza a importância de ampliar esse entendimento a partir da nossa realidade local. Podemos compreender, por exemplo, a *organização da vida* como uma característica singular de determinadas organizações informadas por saberes, práticas, contextos, sujeitos e realidades singulares. Reconhecendo também, dentro delas, diferentes formas de organização produtiva, de relações sociais, de relações com a natureza e de compreensão do mundo. Ou seja, é também uma ruptura epistemológica.

Entendemos que não é possível compreender adequadamente as organizações e práticas ao redor do mundo a partir de uma base de pensamento hegemônico e totalizador, tal qual o pensamento ocidental (SANTOS, 2002), muito menos desassociá-las de um importante processo histórico. Para Couto, Honorato e Silva (2018) as *organizações outras* podem ser compreendidas *no aqui e no agora* – em tempo real – a partir da teoria da prática. Por outro lado, identificamos a perspectiva histórica como uma forma de retirá-las da invisibilidade e reconhecer a existência e contribuições destas dentro de uma realidade histórica também invisibilizada, embora os autores reconheçam, de forma complementar, os tempos históricos (passado, presente e futuro) e a memória organizacional como dimensões ligadas às práticas.

Chamamos a atenção para o fato de que toda análise decolonial das práticas deve estar atenta a dois fatores: (a) aos aspectos históricos que constituem as práticas de organizações alternativas, como as tradições, as lendas, os mitos e as histórias que compõem o imaginário, as práticas cotidianas e os desejos futuros dos agentes (o que se busca com aquela forma organizativa), bem como (b) quais são os entraves históricos

ou resultantes das hegemonias que se contrapõem à autodeterminação dos grupos, dificultando o seu seguimento e a sua expansão para outros lugares (COUTO; HONORATO; SILVA, 2018, p. 260).

Assim, *Organizações Outras* podem ser compreendidas também como espaços de resistência, ou seja, como fenômenos políticos:

[...] o pesquisador deve se posicionar em defesa dessas sociedades alternativas, visto que não apenas será responsável apenas pela transmissão de seu entendimento sobre as práticas de organizações alternativas, mas também de seus conhecimentos, suas regras, suas relações teleológica-afetivas e sobre a natureza das práticas, mas também pela denúncia das práticas hegemônicas opressoras que exercem pressão pela normalização das organizações e sua respectiva colonização. Organizações Outras são espaços de resistência, em que os agentes constroem sua própria realidade a partir de pressupostos próprios – por essa razão, trazem a essência da diversidade (COUTO; HONORATO; SILVA, 2018, p. 260).

Importante ressaltar que, levando em consideração nossa realidade e histórias locais, a desnaturalização do que conhecemos sobre organização e gestão envolvem outras problemáticas e dimensões de análise, como o nosso contexto de relações raciais. Em nossa leitura, as *Organizações Negras* também estão inclusas nessa ideia de *Organizações Outras*, principalmente, se tomarmos como base o “outro” em Fanon (2008), que além de ser criado a partir do “olhar branco”, tem na cor da pele sua marca central. Ou seja, em nosso contexto de histórias locais, pode ser lida como Organizações Outras.

As reflexões que estamos iniciando em Administração – ou seja, nos estudos sobre organização e gestão – tem como base as experiências dos sujeitos negros, portanto, é uma perspectiva de identidade étnico-racial. Está muito além da discussão crítica sobre a diversidade, embora também pudesse dialogar, a exemplo das contribuições de Rosa (2018) que, ao chamar a atenção para o distanciamento dos estudos organizacionais sobre o debate das relações raciais no Brasil e a importação dos modelos norte-americanos de gestão da diversidade, também identifica a necessidade de desnaturalizar o que conhecemos sobre organização e gestão a partir das histórias locais.

3.3 A Solidariedade nas organizações e a contra narrativa da história da gestão

Em certa medida, veremos que a discussão sobre Solidariedade e Organização realizada por França Filho e Eynaud (2020) também contribui para as reflexões e engajamentos recentes na descolonização do conhecimento no campo da Administração/gestão. Porém, essa discussão parte de uma perspectiva singular: a defesa da solidariedade nas organizações como uma proposta de transformação social, tendo em vista a ideia de outra economia e de outra gestão concebida pela solidariedade. É uma discussão não somente reflexiva e crítica, como também propositiva a partir do olhar sobre práticas outras que revelam caminhos para uma mudança mais ampla – a nível global – através da solidariedade como dimensão central.

A relação entre Solidariedade e Organizações suscita muitas reflexões sobre nossa forma de estar no mundo e de garantir a manutenção da vida humana, sobretudo, nos convoca a sairmos da anestesia coletiva e reagirmos à crise global que se coloca no mundo contemporâneo. A solidariedade entre os humanos e a natureza é defendida nessa discussão como uma necessidade civilizatória emergente, uma forma mais direta e à altura de responder a dupla insustentabilidade do modelo de desenvolvimento econômico – de um lado o aquecimento climático e impactos na biodiversidade, de outro as desigualdades socioeconômicas – e o enfraquecimento do papel regulador do Estado que também contribui para o aumento das desigualdades (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020). Assim, essas incompletudes que provêm de uma relação simplificada entre mercado e Estado favorecem a emergência de um terceiro setor que demanda não somente uma articulação da solidariedade com a economia – tal qual a economia social e solidária - mas também com as organizações e suas práticas de gestão chamadas de gestão solidária (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020).

Porém, segundo os autores, apesar de identificada a necessidade das articulações da solidariedade com a economia, organização e gestão, está é uma proposta de difícil implantação diante dos desafios que se colocam, especialmente, em razão do contexto de forte vínculo da ciência, da gestão com a economia de mercado e da utilização importada de modelos organizacionais “empresariais” – que também servem a mesma lógica econômica imbuída de princípios, como a competição e individualismo, que

estão em posição contrária ao que informa a solidariedade (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020).

A solidariedade nunca foi tão necessária de ser implantada tanto no plano nacional quanto internacional e a reflexão a seu propósito jamais foi tão eludida, tão desconhecida, para não dizer tão desacreditada. [...] ela permanece ainda amplamente ausente das reflexões sobre os modelos organizacionais e sua sustentabilidade. [...] A solidariedade não parece ter sido autorizada uma entrada direta em assuntos de economia e gestão. Para tanto, se faz necessário recorrer a um desvio de rota (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p.14).

Essa relação problemática que se estabelece entre a ciência da gestão e o modelo padrão de economia reforça ainda mais o entendimento dos autores sobre o papel determinante dos gestores no processo de criação de um novo imaginário sobre gestão. Esse novo imaginário promoveria uma ruptura com a ideia naturalizada de gestão associada à lógica de mercado, sendo capaz de gerar sustentabilidade ao invés de insustentabilidades, solidariedade ao invés de competição generalizada (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020). Afinal, “se existe uma economia solidária, existe também uma gestão em relação a esta” (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p. 17).

Porém, para os autores, a solidariedade é uma dimensão esquecida nas reflexões organizacionais pelo percurso de construção das teorias organizacionais a partir de uma história “oficial” da gestão. História contada e universalizada a partir da história dos Estados Unidos e das organizações modernas empresariais, mas não se resume a ela, o que culmina na prevalência anglo-saxônica na produção do conhecimento sobre organização e gestão, trazendo uma série de consequências para todo o mundo.

As consequências dessa história truncada se fazem sentir muito além da zona geográfica coberta. Reduzindo-se a história do pensamento a um fio condutor estreito tanto no plano cultural quanto geográfico, é nossa capacidade coletiva de compreender e de abordar com criatividade o futuro que é alterada. [...] a narrativa da história oficial das teorias organizacionais tem um impacto potencialmente forte na formação dos quadros técnicos, gestores e daqueles que decidem, bem como sobre suas futuras capacidades cognitivas (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p.24).

A partir desse entendimento, os autores realizam uma revisitação da história da teoria das organizações para identificar os desencontros do conhecimento em organização e gestão com a solidariedade, como também

responder a diversos questionamentos que versam sobre o reducionismo do que vem a ser a gestão, quais os seus propósitos e quais organizações podem fazer gestão. E, com base na realização dessa reflexão crítica da teoria das organizações, uma problemática é identificada: a literatura sobre a história da gestão foi construída da leitura truncada e reducionista do pensamento dos iniciadores europeus – Smith e Weber – e das visões parciais dos pioneiros das organizações, basicamente norte-americanos – Taylor, Mayo, Burnham, Coase e Williamson e etc – que não consideraram a solidariedade como uma dimensão organizacional (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020).

Em outras palavras, mais do que uma dimensão esquecida, a solidariedade foi evitada pelo pensamento organizacional em meio à forma em que as leituras e visões parciais da problemática organizacional ocorreram sem considerar os diversos aspectos da relação homem-natureza (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020).

Nessa discussão, há ainda outros importantes aspectos analíticos da história da gestão que foram identificados pelos autores dentro do contexto de surgimento da gestão como ciência e que corroboram com os entendimentos da análise decolonial em Administração que já vimos nesta dissertação.

Para França Filho e Eynaud (2020) é a partir da ideia e legitimação da gestão científica que os conhecimentos organizacionais anteriores passam a ser invalidados, tendo em vista que a “história, definitivamente, não parece bem-vinda nos estudos de gestão” (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p. 28). Além disso, compreendem que a gestão científica é construída por determinados sujeitos – aqui podemos resgatar a noção de corpo-política do conhecimento – que teve a ascensão e hegemonia de seu modelo econômico e de gestão desenvolvida dentro de um contexto histórico mais amplo de superioridades em relação ao resto do mundo a partir do colonialismo – como traz a análise de longa duração de Faria e Wanderley (2013). Portanto, estamos falando de uma história da gestão construída a partir do exercício de colonialidade do poder, saber e ser que tem a distinção racial como dimensão central (QUIJANO, 2005).

Não apenas o pensamento gerencial é capturado pelo universo anglo-saxão, mas é acima de tudo uma questão de homens e mais precisamente de homens brancos. [...] Não podemos compreender a expansão do capitalismo sem o colonialismo,

em sua amoralidade, a gestão parece ignorar a questão da escravidão, sem dúvida, para melhor reinterpreta-la. Ao naturalizar o darwinismo, o management liberal valida os sistemas de dominação postos e em particular o de dominação racial” (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p. 28-29).

Podemos compreender, então, que a ausência de uma análise histórica do pensamento organizacional e de gestão tem uma dupla negação: as colonialidades presentes na sua construção e a existência de outros conhecimentos e práticas organizacionais que são ao mesmo tempo historicamente anterior e igualmente contemporâneos. Ao considerar a história da gestão norte-americana como a única história possível, a administração desconsidera uma infinidade de experiências não anglo-saxônicas que acabam sendo impactadas pela gestão no mundo moderno que tanto é reproduzida nos manuais da área em um “retrato cuidadoso e perfeitamente cronológico” (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020).

Contudo, se a história oficial da administração ocultou a solidariedade, os autores identificam a possibilidade de construir uma contra-história da gestão a partir das contribuições de autores solidários negligenciados pelo pensamento organizacional e a partir das organizações locais, sobretudo na América Latina, que exprimem a solidariedade nas suas práticas de gestão da vida, tal quais as organizações da economia popular e solidária, as organizações de origem indígena e as organizações baseadas na tradição do povo negro (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p.25).

A relação entre solidariedade e organizações nos países do Sul do mundo, sobretudo na América Latina, acontece a partir de uma resistência de determinadas camadas sociais excluídas dos processos de desenvolvimento que resguardam modos de organização que têm origem nas comunidades dos povos ancestrais indígenas e dos africanos escravizados e seus descendentes (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020). Para além das experiências de produção e comercialização da economia solidária, os autores destacam, brevemente, as histórias de vida e as redes de solidariedade que se constroem em torno de organizações negras, tal quais os terreiros e irmandades.

Essas redes são complexas e combinam relações entre próximos – família extensa, relações de amizade, conhecidos – e relações construídas dentro de organizações solidárias. Embora essas organizações sempre tenham desempenhado um papel fundamental na história das solidariedades voltadas

aos mais pobres, elas são pouco conhecidas no campo das ciências da gestão (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p. 63).

Portanto, a nossa história de colonização e escravidão é regada pela atuação de organizações dos povos indígenas e negros que contribuíram para a manutenção e reelaboração de formas de se organizar que envolvem a prática da solidariedade. Mas, de qual solidariedade estamos falando? Um olhar atento sobre essas organizações pode revelar não somente outras dimensões organizativas, como também outras noções e práticas solidárias que partem de suas culturas e contextos de atuação. As próprias características dadas pelos autores sobre as organizações nos ajudam a refletir, especialmente, sobre as especificidades das organizações históricas da população afrodescendente, dado que, para os autores, o fenômeno organizacional é: um movimento permanente. Portanto, podemos falar de *contexto* organizacional composto por potencialidades e ações coletivas; um sistema situado, ou seja, “inseparável da dimensão material, espacial, temporal e cultural”; e é heterogêneo, o que implica na existência de várias formas e atuações organizacionais (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p. 70).

Essas características dadas à organização e a discussão sobre a ausência da solidariedade no pensamento organizacional reforçam a necessidade de uma contra-história da Administração que permita reconhecer e repensar a gestão como também de pensar outros modelos organizacionais mais adaptados à realidade.

Em vez de construir um modelo de gestão dominante que termina por se impor a todas as organizações – incluindo as que não reivindicam o mercado -, não é melhor pensar nos modelos concorrentes que podem ser adotados pelo conjunto das organizações? Uma tal proposição equivale a reverter a ordem dos valores. Em vez de defender a generalização do modelo genérico das empresas de mercado e sua adaptação às organizações da Economia Social e Solidária (EES), não podemos produzir um modelo de gestão intrinsecamente solidário? (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020, p. 69).

Sim! Discutir a dimensão da solidariedade é extremamente importante para que diversas formas organizacionais e de gestão possam emergir no campo, especialmente em razão das experiências sociais presentes nos países do sul do mundo, como no Brasil, que expressam a solidariedade em suas relações e práticas de gestão. Embora entendamos que a solidariedade é um dos vários aspectos que podem ser evidenciados ao refletirmos sobre as

atuações e práticas organizacionais construídas historicamente pela população afrodescendente, especialmente na Bahia, essas são também organizações solidárias. Há muito que refletir sobre isso.

De fato, o conhecimento em Administração pouco sabe sobre essas organizações. Tampouco as suas teorias e modelos organizacionais se adequam a elas. O caminho possível para mudar esse quadro de invisibilidade é evidenciá-las e buscar compreender os elementos e dimensões que as compõem.

4 Em busca de reflexões iniciais sobre as *Organizações Negras*

Como informado na introdução desta pesquisa, no espaço do saber em que nos encontramos – o campo acadêmico da Administração – existe uma grande ausência de estudos sobre o que chamamos de *Organizações Negras*. Tais organizações refletem as experiências e atuações da população afrodescendente em nossa história e contemporaneidade. Experiências que têm sua dimensão organizacional obliterada e comumente são restritas de forma indiscriminada – e folclorizadas – ao campo das manifestações culturais ou da religiosidade.

No entanto, o olhar decolonial lançado sobre as *Organizações Negras* nos permite identificar a capacidade organizacional dessa população presente em múltiplas esferas de atuação – do cultural ao político, religioso, educacional, espiritual, ambiental, afetivo, econômico e etc; as diversas formas e arranjos organizacionais próprios que não estão – e nem poderiam estar – representados pelos modelos organizacionais e de gestão tradicionalmente presentes no campo; além da atuação de diversas *Organizações Negras* no processo de reafirmação de identidades afrodescendentes, de produção e guarda de saberes e práticas ancestrais e de lutas constantes por direitos que assegurem a melhoria de vida de sua população.

Podemos citar, por exemplo, a partir do trabalho de Jurandir Araújo (2012), a importância da atuação das *Organizações Negras* baianas de caráter religioso, cultural e político para a promoção de projetos educacionais na

perspectiva multicultural e antirracista na Bahia pós-abolição, entre 1970 e 1990. Dentre estas *Organizações Negras* estão os terreiros de candomblé, principalmente a atuação do *Ilê Axé Opô Afonjá*, através do espaço alternativo de educação escolar *Obá Biy* e do projeto político pedagógico *Irê Aiyó* da Escola Eugenia Ana dos Santos, instalada dentro do próprio terreiro. Assim como os Blocos Afro-Baianos, tais como: o *Ilê Aiyê* com a Escola Mãe Hilda; o *Olodum*, com o Projeto Rufar dos Tambores, atual Escola Criativa Olodum; o *Malê de Balê*, com a Escola que leva seu nome; além dos significativos trabalhos do *Araketu*, *Okanbillê Aiyê* e *Muzenza*. Sem contar a atuação do Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO/UFBA, o Núcleo Cultural Afro-Brasileiro – NCAB e o próprio Movimento Negro Unificado (MNU) no estado.

Ao enfatizar a atuação das *Organizações Negras* na história, sobretudo da Bahia, buscamos reconhecer a riqueza, presença e contribuições destas desde o período colonial como formas de resistências político-culturais-religiosas. Até porque a presença da população africana e seus descendentes na Bahia não se resume a história de escravização colonial pelo trabalho e tão pouco é caracterizada por um comodismo e passividade dessa população. Ao contrário, tiveram um papel ativo na história que pode ser identificada através da atuação de suas organizações. E, embora as Irmandades Negras Religiosas da Bahia sejam o objeto empírico que propomos analisar nesta dissertação, é importante compreender que elas se localizam dentro de um contexto maior de agenciamento de africanos e seus descendentes que se organizavam de diferentes formas e em diversos espaços.

Sabemos que a história dos negros tem sido simplificada por noções que pressupõem uma homogeneidade que não existiu. Os negros eram diferentes, os africanos eram diferentes e eles tinham orgulho dessa diferença. Isso os ajudou a manter a dignidade, a afirmar sua humanidade diante de um regime que os definia como coisa (REIS, 1997).

Portanto, para além das confrarias religiosas, terreiros de candomblé, rodas de capoeira, quilombos e revoltas, podemos citar a organização dos *cantos de trabalho* enquanto importantes espaços de organização coletiva e étnica do trabalho de rua na cidade de Salvador, sobretudo o de “ganho”, realizado pela população de cor. Estes eram, principalmente, ganhadores de cesto e tina, ganhadores de pau e corda e carregadores de cadeiras que se

organizavam em grupos étnicos para oferecer seus serviços em determinados cantos/esquinas/encruzilhadas da cidade (REIS, 1993).

Esses grupos levavam nomes de ruas e largos, como o *Canto da Calçada*, o *Canto do Portão de São Bento*, o *Canto da Mangueira*, o *Canto do Cais Dourado* e o *Canto do Beco dos Galinheiros*. Estando cada uma delas organizadas: por uma liderança escolhida pelo grupo – *capitães-do-canto* – que comumente era um representante da religiosidade de terreiro ou mulçumana; por uma rede de articulação com as feiras de comercialização no Recôncavo e com os ambulantes e quitandeiros de Salvador, sobretudo o forte comércio ambulante de comida realizada pelas ganhadeiras; e por uma identificação étnica que culminava nos agrupamentos e em intercâmbios culturais africanos (REIS, 1993).

Um breve olhar sobre a articulação coletiva realizada em torno dos cantos de trabalho em nossa história reforça ainda mais o argumento de que *Organizações Negras* atuavam – e continuam atuando –, simultaneamente, em diversos aspectos da vida. Então, não se trata somente de uma organização para o trabalho. Afinal, no exemplo dos cantos – e em muitos outros – a organização produtiva e de trabalho era ativada a partir do reconhecimento e da organização das identidades e das memórias que por sua vez acompanhava a organização política e a organização cultural, que também acompanhava as reivindicações para melhores condições de vida, seja mobilizando recursos para a compra de alforrias seja se articulando com as revoltas, tal qual a realização da Greve Negra de 1857 protagonizadas pelos ganhadores e demais trabalhadores de rua.

[...] Para que todo mundo parasse em ordem e “a uma só vez” foi necessário discutir, combinar, decidir e mobilizar uma extensão só possível a partir de uma estrutura organizacional preexistente. [...] eles constituíam não apenas redes de relações econômicas e sociais, mas de relações políticas também (REIS, 1993, p. 28).

Nesta busca inicial de reflexão sobre as *Organizações Negras* e o olhar sobre a história baiana, nos deparamos com importantes aspectos que caracterizam essas organizações, sobretudo o exercício da ancestralidade. É através delas que demais singularidades se expressam. Buscamos então refletir sobre alguns destes aspectos que nos permite enxergar a existência de outras lógicas organizacionais. A ancestralidade será o nosso ponto de partida.

4.1 A ancestralidade como dimensão organizacional

Sem dúvidas, a ancestralidade é para nós um conceito chave nesta pesquisa e a dimensão organizacional principal que singulariza o conjunto de *Organizações Negras* construídas na diáspora. Obviamente, estamos nos remetendo aqui à ancestralidade africana que é reconhecida, praticada, assumida, materializada e sentida física e espiritualmente pelos afrodescendentes e que é fortemente expressa em suas organizações.

Embora todos os povos e culturas do mundo sejam portadores de uma ancestralidade, é a ancestralidade africana que é historicamente subalternizada e negada na diáspora, principalmente no Brasil diante do racismo e das tentativas de branqueamento e apagamento da memória oral e escrita do povo negro que impacta no conhecimento sobre a nossa história e nossas raízes ancestrais⁹. No entanto, a ancestralidade resiste na memória, no corpo, nos saberes e práticas realizadas no interior das *Organizações Negras*. Não à toa que a busca pela reafirmação das identidades está presente nessas organizações desde a estética espacial e corporal até os valores compartilhados entre o coletivo, além dos nomes africanos dados a essas organizações e das *majina*¹⁰ assumidas pelos próprios sujeitos negros.

[...] a primeira violência moral que o sistema escravocrata praticou contra os africanos escravizados, foi tentar apagar suas identidades étnicas originais, começando pelos nomes e sobrenomes étnicos, trocados obrigatoriamente por nomes de origem euro-católica (OMIDIRE, 2005, p 80).

Para além de singularizar as *Organizações Negras*, a ancestralidade orienta as práticas e mobiliza os sujeitos em torno delas. Não é à toa que estas atravessam o tempo histórico – muitas delas são seculares - e outras ainda são

⁹ Diversas discussões podem ser realizadas em torno desse constante processo de apagamento e os impactos para a população negra. Uma delas é mais contemporânea e está relacionada à busca pela identificação da ancestralidade por meio de testes de DNA. Poucos se perguntam o porquê das pessoas negras recorrerem a esse método, talvez por que seja privilégio – e orgulho – da branquitude saber suas origens enquanto que ainda sofremos com os desconhecimentos de nossas origens étnicas e descendências, nomes apagados e queimados pela história. Ruy Barbosa que o diga.

¹⁰ *Majina* é uma palavra em *kimbundu* que é o plural de *dijina*. No contexto das religiões de Matriz Africana no Brasil, diz respeito ao *nome* dado aos iniciados no candomblé angola. Mas na língua, *dijina* significa nome, sobretudo nome de pessoa. Muitos afrodescendentes no Brasil têm adotado nomes e sobrenomes africanos para si e para seus filhos como forma de negar o nome estrangeiro-ocidental e reafirmar uma identidade negro-africana.

construídas na contemporaneidade mobilizadas pelo reconhecimento da identidade e ancestralidade africana. E, diante dos enfrentamentos cotidianos e estruturais do racismo e colonialidades presentes nas esferas do poder, conhecimento e ser, as *Organizações Negras* são expressões e sinônimo de resistência negra ontem e hoje, desde a formação de quilombos à organização das escolas de samba.

Compreender a ancestralidade como dimensão organizacional é visibilizar essas organizações e reconhecer a existência de outras lógicas que culminam em determinados processos de gestão – inclusive ritualísticos –, sistemas de autoridade, relações intracomunitárias e os diversos princípios e elementos organizacionais que as compõem. Afinal, o que é um estatuto social diante de um assentamento de Exu?

Ao dizermos que é a ancestralidade africana que singulariza a existência e atuação das *Organizações Negras*, queremos também dizer que estas são construídas, em sua maioria, por pessoas negras que reivindicam e praticam essa ancestralidade. Afinal, nem todas as pessoas que se reconhecem ou são consideradas *negras* assumem uma ancestralidade africana e se organizam a partir dela. Com isso, não pretendemos entrar no debate sobre o que é e o que não é ser uma pessoa negra, nos remetemos aqui ao reconhecimento das identidades e da reivindicação da ancestralidade africana pela população afrodescendente, embora saibamos que ser negro no Brasil é também uma construção social.

Para escurecer ainda mais essa questão, entendemos que essas organizações são formadas por indivíduos que compõem a segunda das três categorias de identidade negra¹¹ observadas por Felix Ayoh' Omidire (2005) ao discutir a *yorubaianidade*.

Os indivíduos de segunda categoria, ou seja, portadores da identidade afro-latina, procuram viver e alimentar, no seu cotidiano, os aportes e as heranças da sua origem africana, através de pensamentos ideológicos e práticas culturais, verificáveis em todos os ramos de suas atividades, seja na vida política, econômica, social, e religiosa, seja no lazer ou na vida

¹¹ A primeira categoria de identidade negra se refere à identidade negro-africana, ou seja, negros que moram em sociedades africanas; a segunda é a identidade afro-latina, os afrodescendentes nas Américas; e a terceira são os sujeitos negros concentrados nas grandes meque não mantêm vínculos diretos com as matrizes africanas e apenas mantêm uma preocupação ideológica sobre sua condição (OMIDIRE, 2005).

afetiva e emocional. Enfim, pode-se afirmar que, no caso de indivíduos afro-latinos, existe uma preocupação em viver uma negritude étnica (OMIDIRE, 2005, p. 2).

Essa distinção é importante para compartilhar nossa compreensão sobre quais organizações estamos refletindo e para evitar cairmos nas armadilhas da racialização que suprime e reduz as diversas identidades em um único termo, invisibilizando suas singularidades. Por isso, entendemos que é importante refletir sobre *Organizações Negras* sempre no plural. São múltiplas formas organizacionais que tem na ancestralidade o elemento comum e mobilizador das suas ações. É o que nos ensina Eduardo Oliveira (2009) ao identificar a ancestralidade como princípio, fundamento, signo de resistência e também uma dimensão epistemológica.

Tendo como referência a cultura de Matriz Africana ressemantizada no Brasil, Oliveira (2009) identifica que a ancestralidade é um princípio que organiza os terreiros de candomblé e regula os demais princípios, valores e práticas dos povos-de-santos. É a representação da dinâmica civilizatória em África principal elemento que rege a cosmovisão dos povos e culturas africanas, como também na diáspora. Aqui, a “ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé” (OLIVEIRA, 2009, p. 3), sobretudo, uma epistemologia presente como signo de resistência histórica, cultural, política e cotidiana dos afrodescendentes no Brasil.

Ancestralidade, como já disse, é uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos (OLIVEIRA, 2009, p. 3-4).

O autor reflete as epistemologias da ancestralidade olhando para as civilizações e saberes africanos, especificamente a cultura *Dogon*¹² e seus princípios que revelam um conjunto próprio de produção de sentidos e significados sobre o universo, o homem, as relações comunitárias, a temporalidade, a coesão entre a unidade e multiplicidade e tantos outros elementos de sua cosmologia conectados pela lógica da ancestralidade (OLIVEIRA, 2009). Assim, falar de epistemologia da ancestralidade é compreender as diferentes lógicas, princípios, visões de mundo,

¹² Grupo étnico africano que habita a região do Mali.

conhecimentos e práticas que estão presentes em cada cultura, o que diverge da concepção universalista da epistemologia eurocêntrica, como vimos na discussão decolonial.

Olhando aqui para a diáspora é possível identificar múltiplos exemplos da atuação da população africana e seus descendentes em torno da ancestralidade africana, não só em termos de representações simbólicas de uma ancestralidade, como também materiais. Afinal, as *Organizações Negras* são também responsáveis historicamente por manter vivos os saberes e princípios africanos em seu cotidiano. No mapeamento inicial das tecnologias de Matriz Africana no Brasil realizado por Silva e Dias (2020), identifica-se a importância dos quilombos na produção, desenvolvimento e uso dos saberes metalúrgicos; dos terreiros de candomblé e quilombos na preservação dos conhecimentos da agricultura e etnobotânica; do jongo com a produção e uso dos tambús nas rodas como instrumentos percussivos e ritualísticos; dentre outros exemplos.

É possível ainda observar as conexões diretas com as formas de organização social e política de culturas africanas. Nesse sentido, a formação dos quilombos é, sem dúvidas, um grande exemplo disso. Talvez o maior dos exemplos seja o Quilombo dos Palmares que, segundo Beatriz Nascimento (1985), pode ser considerado uma instituição africana, de origem angolana, dada as conexões histórico-culturais, estéticas e de organização política e social com os povos *Mbundu* e *Imbangala*¹³, também conhecidos como *Jagas*.

A própria organização dos *cantos de trabalho* na história da cidade de Salvador através da liderança dos *capitães-do-canto* pode estar vinculada a tradições sociais, políticas e militares africanas.

O modelo original dessa liderança [...] lembra os *parakoyi*, funcionários do Reino iorubano de Egba que organizavam e regulavam as feiras periódicas. Lembra ainda os *bale* que dirigiam núcleos artesanais nas cidades iorubanas. Na história de Daomé, terra dos jejes, havia inclusive o cargo de “Capitão

¹³ O povo *Imbangala* teve um papel relevante na história angolana em razão da resistência aos portugueses no século XVII ao mesmo tempo em que estabeleciam uma nova centralidade de poder com o domínio de importantes regiões do tráfico portugueses (NASCIMENTO, 1985). A instituição *Kilombo* possuía uma complexidade e riqueza de significados associados a ela, podendo ser entendida como: indivíduos que se incorporavam à sociedade *Imbangala*; território ou o campo de guerra chamado de *jaga*; local sagrado onde ocorria a iniciação dos indivíduos; acampamento de escravos do comércio negreiro; e, mais tarde no século XIX, também denominava as caravanas de comércio em Angola (NASCIMENTO, 1985).

do Mercado”, com funções semelhantes aos *parakoyi* egbano. Da mesma forma, o capitão-de-canto pode ter aparecido por inspiração militar, se considerarmos que os africanos da Bahia vieram de sociedades militarizadas [...] como os *olorogun* iorubanos (REIS, 1993, p. 15).

Podemos também identificar na história aspectos da ancestralidade em experiências organizacionais mais curtas, como as rebeliões ou revoltas escravas que são consideradas como “a mais direta e inequívoca forma de resistência coletiva” (REIS, 1983 p.109). As revoltas escravas dizem muito sobre as formas que os diversos grupos étnicos se organizavam. Embora essa organização fosse para uma atuação pontual – a revolta – todo o seu processo de desenvolvimento parece evidenciar determinadas características observadas em um fenômeno organizacional: a escolha de lideranças, a composição dos membros, a organização de recurso para a aquisição de armas, o calendário de atividades, a formação de alianças, um contexto de atuação, um objetivo em comum. Ou seja, ao enfatizar a dimensão organizacional da atuação da população africana e afrodescendente na história e contemporaneidade, poderíamos compreender tantos princípios, elementos, epistemes e práticas organizacionais mobilizadas pela ancestralidade.

A pesquisa histórica sobre as Irmandades Negras Religiosas na Bahia tem a pretensão justamente de compreender um pouco sobre o conjunto dessas organizações, considerando as suas particularidades, dado que, na perspectiva do *Princípio da Integração* que compõem a cosmologia *Dogon*, “cada parte está ligada ao todo e o todo é o conjunto de cada parte” e “ao mesmo tempo em que cada parte é um todo em si mesmo na totalidade da singularidade” (OLIVEIRA, 2009, p.3-4).

Outras características ainda se destacam quando refletimos sobre as *Organizações Negras* na história baiana e estas também são informadas por aspectos da ancestralidade africana, como a transmissão de conhecimentos através da manutenção da memória e oralidade e nas relações afetivas, espirituais e solidárias entre os sujeitos para além da importância da liderança feminina nesses espaços.

4.1.1 Memória e Oralidade

Em suas reflexões sobre a *oralitura yorubana*¹⁴, Omidire (2005) é bem contundente em relação à força da oralidade nas sociedades africanas e na diáspora em seus processos de construção de identidade e resgate da memória africana e afro-brasileira. Afinal, como podemos imaginar tantas expressões da ancestralidade africana mantidas e recriadas na diáspora sem considerar a força da palavra falada para transmissão de saberes e práticas?

De fato, não se pode negar que a oralidade permeia toda e qualquer expressão das sociedades africanas na sua grande maioria, inclusive a yorubana, tanto na sua versão continental quanto nas versões diaspóricas, seja ela no âmbito da música, na literatura, nos contos, cantos e histórias, ou mesmo nos filmes, na religiosidade e na filosofia. Porém, em vez de pensar a oralidade como um conceito limitado que comprova supostas deficiências de expressão dos povos não-europeus, prefiro pensa-la a partir de novos paradigmas, procurando desconstruir a própria ideia de deficiência que se procura legitimar pela sua aplicação a tais povos (OMIDIRE, 2005, p.23).

Essas *supostas deficiências* se referem às concepções que até pouco tempo vigorava entre antropólogos e historiadores eurocêntricos que colocava a oralidade como qualidade de povos primitivos, sobretudo os povos não-europeus, em contraste com os povos da escrita, notadamente homens brancos europeus. No que tange a população africana, entre os séculos XVIII e XIX, diversas teorias foram criadas para desqualificar as culturas e civilizações diante da dita inferioridade do negro, principalmente em razão de suas línguas (OMIDIRE, 2005). Não à toa que no processo de colonialismo e colonialidades as línguas europeias são impostas ao colonizado que precisam deixar de falar suas próprias línguas para serem considerados civilizados, como já discutimos anteriormente a partir do entendimento sobre o *racismo linguístico* de Gabriel Nascimento (2008).

A oralidade é reivindicada aqui como característica presente nas *Organizações Negras* diante da observância desta como elemento indispensável nas diversas expressões culturais e no cotidiano da população afrodescendente. Devemos aqui lembrar o papel dos *griot* ou *griô* – contadores tradicionais na preservação e transmissão dos saberes; dos segredos e

¹⁴ A noção de *oralitura Yorubana* é desenvolvida Felix Ayoh'Omidire e se refere ao conjunto de signos e textos do saber *yorubá*-africano.

conhecimentos transmitidos através dos mitos (OLIVEIRA, 2009); dos cantos e cantigas do candomblé ao samba de roda (OMIDIRE, 2005); dos processos de aprendizagens realizadas em roda; das performances corporais que também integram essas práticas e as demais expressões da oralidade.

Falar sobre a oralidade é também pensar a comunicação. É pensar Exu, tal qual nos mostra Luiz Rufino (2016) ao problematizar as questões referentes às performances corporais e suas potencialidades a partir das práticas decoloniais do jongo, da capoeira, do candomblé e da umbanda. Para ele, essas práticas corporais refletem a presença de Exu como um saber praticado na diáspora presente em suas diversas faces e potências em um mesmo signo de Exu: *Bara, Elegbara, Eleguá, Enugbarijó e Yangi*.

Por exemplo, o conceito de *Enugbarijó* na umbanda e candomblé – “a boca que tudo come” – é identificado pelo autor na prática do jongo como referência a própria *palavra*, através da expressão utilizada pelos jongueiros: “tudo que a boca come e tudo que ela dá” (RUFINO, 2016), palavra que pode invocar diversos efeitos, seja o efeito mobilizador dos movimentos, das criações e transformações; os efeitos desencantadores das palavras malditas que impactam aqueles que são alvejados, chamado de *marafunda* pelos jongueiros; ou os efeitos de encantamento da palavra capaz de quebrar a má sorte, como a noção dos efós na umbanda e candomblé (RUFINO, 2016).

Portanto, a palavra alcança tanto o mundo físico quanto o espiritual, é elemento importante para a manutenção da memória, dos saberes e práticas. Palavra que é dita, corporificada. O que quero chamar atenção é que a oralidade compreende outras lógicas que difere do formalismo e engessamento das formas de produzir e transmitir conhecimento que são identificados nos modelos de organização convencional e nem por isso se torna qualitativamente inferior ou mesmo que ambas as lógicas não possam dialogar. Afinal, a oralidade não é a única forma de apresentação e transmissão de saberes dos povos africanos e diaspóricos.

Ao falar de *oralitura yorubana*, Omidire (2005) identifica as diversas formas de signos e textos do saber *yorubá*-africano que facilita a transmissão de conhecimentos – codificação e decodificação – sem perda de forma e conteúdo, como os textos oraculares de *Ifá* e os textos inscritos nos corpos das

peessoas. Na diáspora, esse saber está presente, sobretudo, nos terreiros de candomblé. Para além do uso – imposto – da escrita formal em nosso processo histórico de colonialismo português. Podemos citar as Irmandades Negras Religiosas como uma das poucas *Organizações Negras* que historicamente mantêm parte da sua história e memória em seus diversos documentos escritos – como os Compromissos – ao mesmo tempo em que preserva a memória e a ancestralidade africana nos corpos, cantos, músicas e danças.

Em outras palavras, não há como desprezar a prática da oralidade como uma importante característica do que estamos chamando de *Organizações Negras* assim como não podemos alimentar a ideia de purismo que o racismo tenta impor aos saberes e práticas ancestrais. Elas são múltiplas. Mas é preciso reconhecer as práticas desenvolvidas a partir da oralidade, sobretudo a partir da presença dos mais velhos que mantêm e compartilham ensinamentos e valores com um determinado coletivo, buscando a continuidade das práticas e atuações para gerações futuras.

4.1.2 Relações entre os sujeitos e a solidariedade

Para Maria Inês Cortes de Oliveira, no contexto colonial, a afiliação étnica estaria na base da organização social das comunidades afro-americanas. Em relação à Bahia, ela se refere às irmandades, aos candomblés, às juntas de alforria e aos cantos do trabalho. Seriam esses os “Laços de Nação” que compreendem um conjunto de relações afetivas e espirituais entre a população africana (OLIVEIRA, 1996).

Dentre essas relações, estariam: a) as *relações familiares* anteriormente preservadas ou construídas na nova terra; b) as *relações de compadrio ou parentesco ritual* criados a partir dos vínculos estabelecidos dentro de uma comunidade, a exemplo das *famílias de santo* nas comunidades de terreiro; c) as *relações paradoxais* entre africanos libertos e seus escravos que, na maioria das vezes, eram da mesma “nação”, indicando a existência de identificação que não se resumiria à relação senhor-escravo; d) as *relações de vizinhança* caracterizada pela partilha do local de moradia e a convivência pelo trabalho no espaço urbano, como identificado em Salvador; e) e as *relações de parentesco*

linguístico, principalmente entre os *nagôs*, que contribuíram para a construção de alianças interétnicas na Bahia (OLIVEIRA, 1996, p. 176).

Na contemporaneidade, os terreiros de candomblé são importantes espaços para compreender o estabelecimento das relações afetivas e espirituais entre a população afrodescendente, relações que também parecem se estabelecer a partir das afiliações étnicas desses sujeitos. Em relação aos candomblés *ketu-nagô* na Bahia, Omidire (2005) faz algumas pontuações.

Primeiro que, segundo ele, em virtude das violências da diáspora, os indivíduos *nagô-yorubanos* perderam as linhagens dos seus ancestrais paternais – que caracterizam a filiação *yorubana* – e tiveram que reconstruí-las no Novo Mundo através da reivindicação da ancestralidade africana e a filiação através da adoção. Contudo, mesmo nos casos em que haja algumas famílias-de-santo tradicionais com descendência *yorubana*, as filiações não têm a mesma concepção africana, principalmente pelo fato de as linhagens da religiosidade afro-brasileira ser ligada a figura materna e não paterna (OMIDIRE, 2005), o que nos leva a refletir sobre a importância do papel e liderança feminina para uma grande parte das *Organizações Negras* na Bahia desde a importante presença das mulheres negras em nossa história de resistência – Luiza Mahin, Maria Felipa, Zeferina Dandara, dentre outras – até a importância das matriarcas no interior de nossas famílias pretas e dos saberes resguardados pelas nossas mais velhas.

Em segundo lugar, para Omidire (2005), as identidades reconstruídas em torno da designação *ketu-nagô* estão para além de uma adoção religiosa. De fato, esses indivíduos assumem uma filiação étnica e validam uma identidade étnica específica, essa filiação pode ser encontrada em diversas outras organizações e manifestações culturais negras. No caso da identidade *yoruba* na Bahia, chamada de *yorubaianidade* por Omidire (2005), é possível encontrar as heranças e afiliações étnicas na língua, na música, literatura, nas organizações religiosas e culturais, nos monumentos e em diversos outros elementos da identidade baiana.

[...] quando o Bloco Cultural Ilê-Aiyê, pioneiro dos Blocos Carnavalescos da Bahia, canta entusiasticamente o refrão '*sou África, jeje-nagô, sou África, Ilê-Aiyê Salvador*', fica incontestavelmente claro, a vontade, pelos menos da parte de seus dirigentes que estão diretamente, sob a tutela da yalorixá

Mãe Hilda Jitolu, de assumir uma identidade étnica específica, que seria a da guia espiritual do grupo, que também é mãe biológica do presidente vitalício Antônio Carlos dos Santos Vovô (OMIDIRE, 2005, p.82).

Portanto, no que tange às *Organizações Negras*, as relações estabelecidas entre os sujeitos podem ser caracterizadas por um reconhecimento das identidades étnicas africanas que fortalecem os laços sociais, o que reforça nosso argumento de que não é possível expandir essa categoria a toda e qualquer organização construída por pessoas negras. Afinal, ao assumir uma identidade afrodescendente, os indivíduos passam a “viver e alimentar, no seu cotidiano, os aportes e as heranças da sua origem africana” que são “verificáveis em todos os ramos de suas atividades” (OMIDIRE, 2005, p. 2), inclusive no âmbito organizacional.

Outro importante aspecto que permeiam as relações no interior das Organizações e parece ser guiado por uma identificação étnico-racial é a solidariedade. Vemos expressões de solidariedade nas ações e movimentos coletivos que buscam contribuir para a melhoria de vida dos seus semelhantes frente aos contextos de violências e exclusões que foram e são constantes em nosso percurso histórico-social. Mas esta é, sobretudo, uma forma de estabelecer relações/conexões com o outro, de constituir e fortalecer os vínculos entre uma determinada comunidade/território no qual participa.

Segundo Reis (1983), eram em torno dos *laços de solidariedade étnica* que se organizavam as comunidades de escravos fugidos nas Américas, como os quilombos no Brasil. Assim, a depender de como esses laços se constituíam ora fortaleciam as relações e alianças ora aprofundavam as diferenças e provocavam tensões no interior da comunidade africana. O autor também identifica o exercício de uma solidariedade étnica em torno da organização dos cantos do trabalho, já que relações de solidariedade uniam compradores e vendedores africanos na cidade de Salvador em relação a determinados gêneros alimentícios, como a farinha, construindo uma espécie de rede exclusiva de comercialização entre pessoas de origem africana (REIS, 1993). Além disso, o autor identifica no trabalho coletivo dos africanos libertos e escravos uma necessidade de estar entre os seus, de estar junto e de fugir da solidão, um trabalho “essencialmente coletivo” em contraponto a um trabalho

solitário, individual, de um “tipo operário-padrão” que “não era um valor da sua cultura” (REIS, 1993, p. 13).

Ao refletir sobre a solidariedade e *Organizações Negras* históricas, não nos parece que estamos tratando de qualquer solidariedade, muito menos de uma solidariedade europeia comumente voltada ao âmbito do trabalho. Vemos, por exemplo, que mesmo a discussão da economia solidária no Brasil, embora permita realizar importantes reflexões sobre outras formas de constituir relações entre humanos e natureza, ainda se baseiam nas experiências da Europa e pouco consegue dialogar com as relações de solidariedade anteriores que se expressam nas experiências dos povos indígenas e afrodescendentes. Mas, afinal, que solidariedade seria essa?

No próximo capítulo poderemos identificar algumas das práticas solidárias observadas na atuação das Irmandades Negras Religiosas da Bahia Oitocentista. Contudo, talvez o conceito de *Ubuntu*¹⁵ já nos permita realizar uma aproximação e preparar as bases para a compreensão sobre as solidariedades presentes nas experiências negras históricas e que tem suas raízes nas culturas africanas.

O *Ubuntu* é compreendido como uma filosofia que se fundamenta na ética coletiva expressa nas relações que conectam pessoas com a vida, a natureza, o divino e as pessoas de forma comunitária. Segundo Cavalcante (2020), o *Ubuntu* descreve o sentido de *ser com os outros* que articula e valoriza as formas de pensamentos africanos, sobretudo *bantu*, que sofreram o processo de silenciamento pelo eurocentrismo a partir de descolonização. Essa ética coletiva teria como base o respeito e a solidariedade consigo e com o outro (CAVALCANTE, 2020).

Alexandre do Nascimento (2016) é outro autor que também identifica a solidariedade como um dos principais fundamentos da ética *Ubuntu*, assim como a vida em comunidade, a partilha e a preocupação com o outro. Um *constitui-se coletivamente* como uma forma de intervir nos diversos espaços que atuam os sujeitos negros e também em espaços específicos que disseminam valores, preconceitos e violências (DO NASCIMENTO, 2016).

¹⁵ *Ubuntu* é uma palavra que tem origem nos idiomas sul africanos *zulu* e *xhosa*. Numa tradução para o português essa palavra pode significar “humanidade para todos”.

Aqui, o *Ubuntu* aparece como uma ética que mobiliza as ações políticas das pessoas negras, uma forma de enfrentamento.

No Brasil, o intelectual congolês Bas'Illele Malomalo é o que mais vem desenvolvendo estudos sobre a filosofia *Ubuntu*. Segundo ele, o *Ubuntu* é a base ontológica, epistemológica e ética da filosofia africana que se entende como uma força vital em movimento, o “ser sendo” que conecta uma teia de relações entre todos os seres, as divindades e a natureza. Assim, toda a existência é sagrada – em uma perspectiva religioso-transcendental baseada na ancestralidade – e está articulada através das relações que permeiam as dimensões africanas: o homem, as divindades e a natureza/cosmos (MALOMALO, 2010).

A consciência sobre a relação e a pertença entre esses três mundos estaria presente em África desde os nossos ancestrais humanos como uma forma de conceber o mundo, mas que foi reinterpretado na história pelos africanos em seus contextos políticos culturais, como na expressão “eu só existo por que nós existimos”, que também é uma importante tradução para compreensão da noção de *Ubuntu*.

Ainda segundo Malomalo (2010), a manifestação do *Ubuntu* chega ao transatlântico a partir do processo de diáspora africana no qual os africanos trazem em seus corpos a cultura africana reinventada no contexto de escravidão. No Brasil, o *Ubuntu* ganha certos contornos e se manifestam nas práticas de resistência e solidariedade presentes na atuação histórica da nossa população negra afrodescendente.

[...] falar de ubuntu no Brasil é falar de solidariedade e resistência. Como outros registros histórico-antropológicos que expressam o “ubuntu afro-brasileiro”, podemos citar os quilombos, as religiões afro-brasileiras, irmandades negras, movimentos negros, congadas, moçambique, imprensas negras (MALOMALO, 2010, p. 5).

É possível encontrar inicialmente diversas conexões entre a ética/filosofia *Ubuntu* e a discussão da solidariedade trazida por França Filho e Eynaud (2020), sobretudo o fato de ambas as reflexões evidenciarem a necessidade de (re)estabelecer as relações entre homens e a natureza como uma forma de superar as crises econômicas, culturais e sociais que afetam todo o mundo e de reconhecerem a importância das relações de solidariedade para fomentar

processos alternativos econômicos e políticos necessários, embora dentro da filosofia *Ubuntu* as relações são ainda mais complexas ao trazer para o centro da discussão a força das divindades e da ancestralidade como fundamentais para conceber tais conexões.

Na filosofia negro-africana, a ancestralidade é eixo do entendimento da nossa existência. É tudo aquilo que nos proporciona a vivência do nosso presente (*sasa*, em swahili) e nosso futuro (*lobi*, em lingala), tendo aqueles que pertencem ao passado (*zamani*, em swahili), os que nos antecederam, divindades, orixás e antepassados como ponto de leitura das duas primeiras dimensões da existência. [...] os mitos e ritos africanos têm por função pedagógica lembrar aos vivos o seu parentesco com os seres do mundo invisível e visível (seres humanos e seres não humanos). Todos os mitos africanos se pautam nessa lógica. Como os mitos judaicos, os mitos africanos nos informam que os seres humanos têm um pouco de divino; cada um é filho de um orixá; e um pouco da natureza. Conta um mito da criação que Oludumaré (Deus supremo) deu ao orixá Obatalá a missão de criar o ser humano, e este o fez a partir do barro (elemento da natureza). Eis a nossa irmandade planetária. A cosmovisão africana do mundo tem uma importância no sentido de contribuir para o pensamento ecológico contemporâneo (MALOMALO, 2010, p. 9-10).

Embora compreendamos ser este um processo inicial de pesquisa, diversos aspectos analíticos surgiram e tornaram-se visíveis a partir de um olhar decolonial sobre as *Organizações Negras*. Os resultados da pesquisa histórica sobre as Irmandades Negras Religiosas Baianas que apresentamos no capítulo a seguir nos permitiu identificar alguns dos aspectos refletidos aqui. Para além de novas contribuições que se unem as nossas reflexões de pesquisa e informam a necessidade de avançar no reconhecimento de existências, saberes e práticas organizacionais e de gestão dentro do campo da Administração.

5 Um olhar histórico sobre as Irmandades Negras Religiosas da Bahia

Tal qual uma viagem, as discussões realizadas ao longo desta dissertação enriqueceram e nos inquietaram ainda mais para o momento da chegada: a pesquisa histórica sobre as Irmandades Negras Religiosas da Bahia. Nesta seção, apresentamos os resultados da pesquisa sobre essas

organizações, mais especificamente sobre três delas: a Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo; a Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte; e a Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos, posteriormente Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD).

Cada uma das irmandades pesquisadas nos informam diferentes aspectos organizativos que se somam as reflexões construídas até aqui, refletem a capacidade organizacional e política institucionalizada da população africana e crioula do período – hoje, população afrodescendente – que está para além da prática católica e do tempo histórico, criaram um espaço próprio de resistência escrava com relativa autonomia negra (REIS, 1997) no seio da sociedade colonial e ressignificaram aspectos do catolicismo a partir dos elementos da cultura e religiosidade africana.

Como já informamos em “as escolhas e desobediências metodológicas”, os resultados foram frutos de uma ampla leitura de uma *produção bibliográfica selecionada* sobre as irmandades baianas, utilizadas aqui como fontes históricas de pesquisa, principalmente a produção de Lucilene Reginaldo, João José Reis, Renato da Silveira, Luiz Cláudio Dias Nascimento, Anália Santana Júlio Braga e alguns outros intelectuais-pesquisadores.

Nos próximos subcapítulos, realizamos uma reflexão sobre o que são essas organizações, as concepções em torno do surgimento e a expressiva propagação nas terras baianas. Embora não tenhamos deixado de considerar o cenário do catolicismo colonial e as influências coloniais nesse processo, ampliamos o olhar para entender as importantes influências vindas das experiências dos povos africanos e o interesse da população escrava e liberta em torno dessas organizações. Posteriormente realizamos uma breve apresentação contextual sobre a Bahia oitocentista, que configura o recorte temporal e geográfico da pesquisa, possibilitando compreender os aspectos populacionais, sociais, políticos e econômicos onde a população africana e crioula atuavam. Só a partir de então apresentamos as três irmandades pesquisadas e mergulhamos nos principais aspectos de organização interna observadas nessas irmandades negras e suas formas de atuação no século XIX.

5.1 Surgimento e propagação na Bahia Colonial

5.1.1 Confrarias e irmandades leigas

Sem dúvidas, na história colonial da Bahia é possível identificar importantes fatores que contribuíram para o surgimento e propagação das confrarias religiosas. Segundo Lucilene Reginaldo (2009), a Bahia ocupou uma posição de destaque nas experiências do catolicismo colonial, pois além do Bispado de Salvador ter sido o primeiro a ser criado no Brasil, em 1551, a Bahia foi a primeira e única arquidiocese colonial de Portugal desde 1675. Esse destaque no catolicismo colonial pode ser observado pela grandiosidade dos templos católicos que aqui foram construídos e pela dinâmica da vida religiosa baiana marcada pela atuação das confrarias religiosas, classificadas em irmandades leigas¹⁶ e ordens terceiras (REGINALDO, 2009).

Para a autora, uma grande distinção entre estas instituições religiosas é o fato de as ordens terceiras estarem vinculadas às ordens religiosas conventuais, como os jesuítas e franciscanos. Já as irmandades leigas estavam vinculadas às autoridades civis, embora estivessem sobre a constante “vigilância” da Igreja, como bem comenta Vivien Ishaq (2017), pesquisadora do Arquivo Nacional e a História Luso-Brasileira.

Antes da publicação, em 1719, das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, que regulamentaria a vida religiosa do território português, as irmandades fundadas no ultramar eram regidas pelas Ordenações do Reino. Esta legislação determinou que as irmandades fundadas por leigos e por eles dirigidas estavam subordinadas às autoridades civis, podendo os prelados visitá-las [...] estabelecendo, ainda, limites da administração eclesiástica em relação a essas associações (ISHAQ, 2017).

De modo geral, as irmandades leigas – ou somente irmandades religiosas – são associações católicas que surgem em torno da devoção a um

¹⁶ No contexto católico, os *leigos* são todos os fiéis que não fazem parte do clero, mas que possuem uma participação ativa na vida religiosa da Igreja e uma especial missão de levar a mensagem e o testemunho da salvação para o mundo através de seus serviços generosos em prol dos seus irmãos (CNBB, 2019). Além disso, historicamente, *leigo* é o termo dado às pessoas que não tinham conhecimentos suficientes sobre a religião, principalmente por não saberem o latim e, portanto, não terem acesso às escrituras bíblicas. É um termo carregado de conotações pejorativas que dentro do catolicismo divide o clero da população cristã em geral. É também um termo que atravessa o tempo e o espaço da Igreja, sendo utilizados na sociedade para se referir, de modo geral, às pessoas desprovidas de conhecimentos, pessoas inferiores, literalmente, “pessoas leigas”.

determinado santo padroeiro e realizam diversas atividades no âmbito da atuação da Igreja Católica e dos princípios da fé cristã. Nas palavras de Renato da Silveira, as irmandades leigas são:

[...] organizações voluntárias, monetarizadas, com “jóias” e anuidades, nas quais os próprios participantes, sob supervisão oficial, encarregavam-se da seleção dos integrantes, da direção e manutenção do culto, podendo assumir, além das funções devocionais e festivas, funções políticas, sindicais, assistenciais, funerárias e financeiras. Todas as classes, corporações, segmentos, de alto a baixo da escala social, tinham sua ou suas irmandades” (SILVEIRA, 2006b, p. 143).

Amplamente difundidas no Brasil Colonial, as irmandades religiosas já faziam parte das tradições do padroado português muito antes do processo de colonização, portanto são associações religiosas de inspirações europeias, a exemplo das primeiras irmandades do Rosário que surgiram em Portugal durante o século XIII (SANTANA, 2011). Assim, dado o fato de a irmandade ter sido “uma organização herdada da história europeia, um dos fundamentos do Antigo Regime europeu”, no âmbito da colonização portuguesa, a irmandade passou a ser “um dos fundamentos da sociedade colonial” e “uma das arenas onde se deu o choque entre os diversos segmentos sociais” (SILVEIRA, 2006, p. 196).

A inserção das confrarias no Brasil aconteceu por intermédio da Igreja Católica em seu objetivo de contribuir para a cristianização da população originária e africana, a exemplo da primeira Confraria do Rosário que foi criada pela Igreja nas primeiras décadas da colonização, no ano de 1586, para realizar a instrução religiosa de índios e negros a partir da missão catequética de conversão dos “gentios”¹⁷, a fé católica para “salvação” de suas almas (SILVA, 1994). Posteriormente, foram as irmandades leigas que propagaram pelo Brasil e pela Bahia ao longo dos séculos XVII e XVIII, especialmente em Salvador. No século XIX, segundo Silveira (2006b), havia em torno de uma centena de irmandades na cidade com uma intensa participação na programação anual e economia religiosa do lugar.

¹⁷ Como parte da visão de mundo judaico-cristã, o “gentio” simboliza a figura do homem bárbaro, idólatra e pagão, descendentes de determinados povos a partir de Noé. Os negros africanos, por exemplo, eram considerados descendentes de Cam, filho de Noé, amaldiçoados à eterna servidão, os herdeiros do pecado (SILVA, 1994). No caso dos índios, segundo Manuela Caneiro de Cunha (1992), a descendência era incerta, o que não impediu o processo de domesticação e escravização desses “gentios”.

Os leigos, através das irmandades religiosas, tiveram um importante papel na organização da vida católica local, pois patrocinavam os cultos, construíam e paramentavam as igrejas (SCARANO, 1978 *apud* REGINALDO, 2009), prestavam serviços de auxílio financeiro e de doença aos seus membros, garantiam o enterro cristão, dentre outras atividades, para além daquelas voltadas para a devoção ao santo padroeiro (REGINALDO, 2009), como a organização e mobilização para as festas religiosas, principalmente quando falamos das irmandades negras religiosas (REIS, 1997; 2000), o que tornava difícil viver – e morrer – sem participar de ao menos uma irmandade leiga, principalmente para a plebe das cidades, visto que as irmandades eram uma forma de acesso a cidadania na sociedade colonial (SLVEIRA, 2006b).

Contudo, ao mesmo tempo em que as irmandades leigas são consideradas uma extensão da atuação da Igreja na colônia, havia diversos conflitos de poder entre essas organizações e o clero colonial. Além de organizarem uma parte da vida religiosa da população e serem responsáveis pela expansão do culto católico em diversas regiões, sendo mais numerosas e influentes nos centros mais urbanizados (REGINALDO, 2009), as irmandades religiosas disputavam os dízimos administrados pela Coroa Portuguesa com o clero, tinham certa autonomia administrativa e podiam construir sua própria igreja a depender da quantidade de membros e do volume de recursos arrecadados para tal.

Era comum que em uma mesma igreja estivesse sediada mais de uma irmandade, e com o crescimento da associação e do volume de recursos arrecadados, a irmandade poderia construir sua própria igreja, existindo ainda a possibilidade de que um irmão abastado arcasse com a edificação da mesma, como foi o caso, por exemplo, da Igreja da Candelária na cidade do Rio de Janeiro. Nos documentos do Arquivo Nacional estão registrados os conflitos decorrentes da divisão de um mesmo espaço pelas diferentes irmandades, a busca de autonomia administrativa, assim como os esforços de arrecadação de recursos para construção e embelezamento das igrejas, pois elas eram o sinal visível da existência da associação para a comunidade de habitantes (ISHAQ, 2017).

As irmandades religiosas brasileiras no período colonial eram comumente divididas a partir do status social, vínculos profissionais, cor da pele, origem étnica ou nacionalidade (REGINALDO, 2009; SILVEIRA, 2006b). Na Bahia, era muito comum haver irmandades leigas formadas por determinadas profissões, seja de trabalhadores manuais e trabalhadores com profissões mais

prestigiadas (REGINALDO, 2009), a exemplo da Confraria de São Jorge composta por ferreiros e serralheiros; de São Crispim que reuniam sapateiros e celeiros (FLEXOR, 1977 *apud* REGINALDO, 2009); e a Irmandade da Gloriosa Virgem Mártir Santa Cecília, formada por músicos. Já a administração das confrarias era realizada através de uma hierarquia de cargos que compunham a mesa administrativa, como os cargos de juiz, presidente, prior, tesoureiros e etc.

O processo de criação de uma irmandade religiosa envolvia um período longo de atividades regulares até que pudesse se estruturar e ser oficializada (SILVEIRA, 2006b). Essa oficialização acontecia com a aprovação pelas autoridades de seus estatutos próprios, chamados de Compromissos, onde eram registradas as regras de funcionamento, “estabeleciam as normas de conduta para a vida dos irmãos” e a “qualidade e condição do associado” (REGINALDO, 2009, p. 27).

As confrarias na Bahia podiam ainda exigir dos irmãos a “pureza de sangue” e nobreza, tal qual fazia a Ordem Terceira de São Domingos e a Santa Casa da Misericórdia (REIS, 2017; REGINALDO, 2009), o mesmo impedimento era imposto pelas Ordens Terceiras de São Francisco e do Carmo (SILVA, 1994). Isso significa que os irmãos não podiam ser descendentes de judeus, mouros, índios, negros e outras “raças impuras” (REIS, 2017).

Ou seja, dada a visão de mundo judaico-cristão em relação a determinados povos, a hierarquia colonial e a importância da vida religiosa para essa colônia portuguesa participar de uma irmandade religiosa era privilégio que não estava disponível para todos. Contudo, mesmo estando na base da hierarquia social, a população negra escravizada e liberta não só adentrou o espaço e a vida religiosa colonial como também criou dentro dele seu próprio espaço religioso, político e de sociabilidades em torno de suas irmandades negras religiosas, principalmente quando falamos das irmandades baianas que eram numerosas e despertavam grande interesse entre essa população no período colonial (REGINALDO, 2009).

Portanto, havia na Bahia irmandades de brancos, de pretos e de pardos. Essa é a principal divisão apresentada na literatura, sendo que dentro de cada uma delas também havia divisões baseadas e combinadas, sobretudo, com a

nacionalidade, a exemplo das confrarias de brancos que podiam ser formadas, antes da Independência, por portugueses ou por brasileiros natos, que eram mais numerosas que as primeiras (REIS, 2017). Numerosas mesmo foram as irmandades negras baianas, principalmente entre os séculos XVIII e XIX.

Muitos foram os desafios enfrentados pelas irmandades negras para possibilitar a sua existência e continuidade, principalmente em relação as demais irmandades religiosas. Júlio Braga nos revela que houve grandes rivalidades e disputas entre as irmandades de brancos e as irmandades negras em razão do sistema social vigente, o que tornava cada vez mais intransigente o acesso de negros a irmandades brancas e vice e versa (BRAGA, 1987). As divisões também aconteciam nas irmandades de cor, que podiam ser formadas por crioulos, mulatos e africanos em suas diferentes nações (REIS, 1997; 2017), embora não houvesse um exclusivismo étnico na composição dessas organizações (SILVEIRA, 2006). Veremos que tanto alianças quanto conflitos marcaram as relações entre essa população (REIS, 1997).

5.1.2 Irmandades negras religiosas

Historicamente, o espaço religioso baiano abrigou uma grande quantidade de irmandades negras religiosas.¹⁸ Na segunda metade do século XVIII, Reginaldo (2009) identifica que quase todas as dez freguesias de Salvador possuíam alguma irmandade negra, havendo até mais de uma irmandade existente em uma mesma Igreja. Nesse período, as irmandades negras realizavam a devoção a Rosário dos Pretos, São Benedito, Santa Ifigênia, Bom Jesus do Martírio, Santo Antônio de Catajaró, Bom Jesus da Ressurreição, Bom Jesus da Redenção e Santo Rei Baltazar. Dentre as vinte irmandades listadas pela autora, sete delas eram irmandades de Nossa Senhora do Rosário e é justamente com a devoção a essa santa que nasce as primeiras irmandades negras baianas.

A primeira irmandade negra baiana que se tem registros é a *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo*, criada em 1685 (FARIAS, 1997; REGINALDO, 2009; SANTANA, 2011). No ano seguinte, em 1686, surge

¹⁸ São também chamadas de irmandades de cor pela literatura.

uma irmandade na Igreja da Conceição da Praia e em 1689 a irmandade na Freguesia de São Pedro¹⁹, ambas de devoção a Rosário (REGINALDO, 2009). A literatura aponta que a devoção a Rosário era muito comum entre a população negra na Bahia, principalmente entre a população africana da região de Angola. Estima-se que no século XVIII 27, das 131 devoções à Virgem, eram de devoção a Rosário (MONTEIRO, 1958 *apud* SILVA, 1994). Muito popular também era o culto a São Benedito e a Nossa Senhora da Boa Morte. Mas, o que explicaria essa forte devoção a Rosário e aos demais santos católicos? O que motivava a criação dessa grande quantidade de irmandades negras religiosas no espaço baiano?

Na Bahia colonial entre os séculos XVI e XVIII, havia uma grande concentração de população escravizada de originárias dos reinos do Congo e Angola, usando as experiências religiosas do cristianismo já vivenciadas na África Negra se articularam formando irmandades. Muitas irmandades negras se formaram em igrejas da capital e do interior especialmente pela influência Bantu (SANTANA, 2011, p. 3).

Ao tentar descobrir a resposta para essas questões, percebemos que muitos elementos são mobilizados pela *produção bibliográfica selecionada*. Diversos pesquisadores apresentam e, ao mesmo tempo, divergem das versões clássicas contadas pela narrativa da historiografia tradicional sobre o surgimento e finalidades dessas organizações. Nessas narrativas, as irmandades de cor seriam somente um resultado da vontade da Igreja, dos colonos, dos senhores e do Estado Colonial com o intuito de pacificar os africanos para garantir a dominação sobre essa população. Por outro lado, muitos outros entendimentos foram construídos sobre essas organizações, tal quais as perspectivas de Elizete da Silva e Renato da Silveira.

No artigo sobre *Irmandade Negra e Resistência Escrava*, Silva (1994) compreende as irmandades negras como núcleos de resistência cultural tanto em relação à realização das práticas religiosas ancestrais quanto no agenciamento de alforrias, muito embora a autora destaque os interesses da Igreja e dos senhores de escravo em torno dessas organizações, dado que era com a “benção” e permissão dos senhores que a população escrava podia se ausentar das suas atividades para participar dessas irmandades, havendo um

¹⁹ A Irmandade do Rosário da Freguesia de São Pedro passou, para a sua própria capela, em 1746, na rua grande de João Pereira Guimarães, na atual Avenida Sete de Setembro (COSTA, 1959 *apud* REGINALDO, 2009; SILVEIRA, 2006).

interesse colonial de garantir a subordinação e controle dessa população, principalmente para evitar as revoltas escravas, e de utilizar as irmandades negras como um instrumento de legitimação do poder colonial. Porém, como bem salienta a autora, não foi exatamente isso o que aconteceu com essas organizações.

O veículo que a Igreja criou e os senhores abençoaram como instrumento de controle e de subordinação pacífica, foi a Irmandade. [...] criadas em sua maioria para doutrinar, frear e submeter cordialmente os escravos, os mesmos não aceitaram a situação pacificamente e as irmandades de cor, transformaram-se em verdadeiras trincheiras de resistência cultural (SILVA, 1994, p.58).

Para Silva (1994), as irmandades negras representam a subversão da ordem colonial e dominação religiosa, os negros souberam aproveitar o espaço religioso para afirmar-se como pessoas, preservar sua cultura, construir sua identidade, cultuar seus deuses e dar assistência aos seus irmãos de cor, tudo isso sobre o manto da Igreja e da prática de um Catolicismo Negro desenvolvido por essas organizações (SILVA, 1994).

Por sua vez, Renato da Silveira faz importantes análises sobre o processo histórico de constituição das irmandades negras da Bahia. Na verdade, este autor contribuiu enormemente para as reflexões trazidas nesta dissertação, pois, em suas diversas produções, enfatiza a riqueza organizacional e política das irmandades negras religiosas e contrapõe as concepções clássicas que versam sobre a forma que estas se organizavam, além de construir suas próprias concepções sobre a sua natureza organizacional (SILVEIRA, 2015; 2006).

Uma das concepções contrapostas pelo autor é a tese do *exclusivismo étnico*, iniciado por Silva Campos. Nessa tese “as irmandades afro-baianas eram organizadas pela igreja de acordo com a proveniência étnica para facilitar a catequese, e pelo governo, visando ‘dividir para reinar’” (SILVEIRA, 2006, p.161). Para o autor, essa tese desconsidera todo o contexto social em que a população escrava estava inserida e as alianças políticas realizadas entre africanos, crioulos e brancos na sociedade em geral e dentro dessas organizações.

Outra concepção rejeitada pelo autor é a que concebe as irmandades negras como um prêmio de consolação benevolente para a população negra

escrava, como se a criação dessas irmandades estivesse somente vinculada à atuação da Igreja em sua ação “puramente” cristã e humanitária, invisibilizando as diversas atuações dos africanos na sociedade colonial, inclusive sua atuação econômica e política, além da capacidade de organização e negociação. De modo geral, o autor afirma que as explicações sobre o surgimento das irmandades negras devem levar em consideração o fato de que essas organizações participavam da estrutura de poderes e de um movimento dinâmico da história – e não unilinear – no qual também se faziam presente. Essas eram, simultaneamente, organizações de cunho religioso e civil.

[...] a instituição confrarial, tendo o estatuto *misti fori* nas ordenações do Reino, era no Antigo Regime simultaneamente religiosa e civil, e, enquanto tal, uma organização fundamental do que chamamos hoje de sociedade civil. A irmandade de negros, àquela altura a mais relevante organização da plebe na estrutura política da península Ibérica, antes mesmo de haver um projeto de colonização da *terra papagallis*, já tinha sido testada, só pra falar do mundo lusitano, em Lisboa e em São Tomé, era um item estratégico de qualquer projeto de colonização (SILVEIRA, 2006, p. 189-190).

Nas concepções clássicas, a ideia de docilidade, ingenuidade política e inferioridade religiosa dos africanos e seus descendentes também estão presentes nos trabalhos de diversos autores – como Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger e Russel-Wood – principalmente em relação aos povos *bantu* (SILVEIRA, 2006). Segundo ele, o olhar limitado sobre o funcionamento da sociedade colonial tende a associá-las a um mecanismo ou instrumento de controle, uma concepção linearista e mecanicista da história que reproduz preconceitos e não reconhecem a complexidade da constituição e atuação histórica dessas organizações.

[...] quando se fala da irmandade como “instrumento”, deve-se pensar que, no plano da teoria, ela é, antes de mais nada, uma organização complexa, e, no plano da história, uma resposta institucional oferecida pela própria sociedade portuguesa, jamais um objeto simples, usado oportunisticamente pelos do poder político-eclesiástico. [...] O mecanicismo teórico-metodológico tem levado o observador do cenário colonial a conceber as classes subalternas como figuras estáticas, sem iniciativa nem capacidade de mobilização, facilitando a reprodução de julgamentos segundo os quais os africanos e seus descendentes seriam essencialmente incapazes de tomar iniciativas políticas, e despóticos quando no exercício de algum poder (SILVEIRA, 2006, p. 196).

Em suma, Silveira (2015) nos convida a pensar as irmandades leigas como uma das “modalidades de organização” do antigo regime que, simultaneamente, conservavam e contestavam a ordem estabelecida. A complexidade parece ser sua marca distintiva. É importante ainda reconhecer que estas são organizações diversas entre si. Segundo o autor, cada irmandade traz consigo aspectos próprios de organização e atuação política, mas que refletem aspectos que os africanos transplantaram de sua terra. Portanto, podemos entender que, desde o contexto de escravização, essas organizações refletem elementos da ancestralidade africana na sua atuação organizacional.

[...] a composição dessas instituições era muito variada, não existem exemplos de irmandades puramente étnicas, vários tipos de divisão de poder e de aliança foram tramados, mostrando que o africano transplantado manteve na terra do cativo sua capacidade de mobilização, de organização. Um sujeito, portanto, não mais essencialmente apático, tal como quer a história oficial, mas ativo, alternativamente qualificado, capaz de tomar diversas iniciativas (SILVEIRA, 2006).

Ao olhar para as práticas das irmandades negras, Silveira (2015; 2006) as compreende não só como organizações complexas e plurifuncional como também chega a afirmar que estas são precursoras “tanto da organização burocrática moderna, quanto do que chamaríamos hoje de sociedade civil” (SILVEIRA, 2015, p. 1), sendo necessária uma abordagem multidisciplinar que dê conta de compreendê-las. Afinal, o estudo sobre as irmandades nos permite ultrapassar certas concepções e avançar no entendimento sobre o papel destas no seio da sociedade escravista.

[...] a imagem do africano como um pobre coitado não pode mais ocultar o fato de que alguns destes *jejes*²⁰ eram comerciantes experimentados, homens que calculavam; a irmandade, longe de ser uma tradição inventada por piedade, era uma produtora de eventos piedosos, com investimentos, patrimônio, orçamento, livros, contabilidade e tudo mais, precursora da organização burocrática de Max Weber; todo novo irmão pagava uma joia e anuidades, dinheiro novo que em momentos de penúria ou organização de festas, era certamente bem-vindo (SILVEIRA, 2006, p. 164).

²⁰ Ao falar dos *jejes* nessa passagem, Silveira (2006) se refere à Irmandade do Bom Jesus das Necessidades e Redenção criada em 1752 na Capela do Corpo Santo. E, além da já citada Irmandade do Rosário às Portas do Carmo, cita também a Irmandade de São Benedito, criada em 1812, pelos angolas, sendo a devoção a São Benedito muito popular entre a população africana no Brasil.

Entender que estas são organizações complexas e plurifuncionais (SILVEIRA, 2015; 2006) é também reconhecer que há diversos elementos que configuraram o surgimento e atuação dessas organizações e quando nos afastamos da historiografia tradicional, que assume somente uma influência colonial e religiosa na constituição das irmandades negras, identificamos que parte da *produção bibliográfica selecionada* enfatiza a dimensão da resistência político-cultural e da religiosidade africana como determinante para o surgimento dessas organizações, principalmente em relação ao Catolicismo Negro. É justamente sobre esse catolicismo, ou melhor, o *afro-catolicismo*, que Anália Santana tece discussões ainda mais profundas sobre a propagação das Irmandades negras no cenário baiano a partir das influências dos povos africanos de origem *Bantu*.

Utilizando os trabalhos de John Thornton, Santana (2011) – que também é irmã da Rosário dos Pretos às Portas do Carmo – vai afirmar que dado a existência da prática do catolicismo negro nas regiões do Congo e Angola, os africanos dessas regiões, que se concentravam na Bahia entre os séculos XVII e XVIII, utilizaram de suas experiências anteriores com o catolicismo para articular a criação das irmandades na Bahia, assim como contribuíram para a propagação do culto a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário.

A atuação religiosa das irmandades negras evidencia, segundo a autora, não somente a existência de um afro-catolicismo como também representa a dupla pertença religiosa dessa população, havendo uma ressignificação de elementos e símbolos no catolicismo a partir das religiões ancestrais em África, a exemplo das experiências *Bakongo* com o cristianismo no Reino do Congo:

[...] nos primeiros tempos as cruzes, ostensórios cristãos foram chamados *ninkisi* pelos próprios missionários católicos portugueses. Eles de certa maneira buscavam a equivalência entre o cristianismo e o universo religioso *bakongo*, usando a denominação local corrente, para objetos utilizados nos cultos religiosos, ocultando a enorme diferença de significados que havia outrora para as duas religiões. Essa experiência ressignificou e agregou elementos das religiões ancestrais ao novo catolicismo que surgia no Congo. Como também, acredito que provavelmente influenciou as irmandades negras do Brasil (SANTANA, 2011, p. 4).

Para a autora, a devoção do Rosário cresceu junto às religiões africanas, não à toa que a primeira irmandade negra do Rosário surge em Lisboa, no ano

de 1496 e as primeiras irmandades negras baianas tenham sido de devoção a Rosário dos Pretos. O próprio colar do Rosário representa as influências que o cristianismo sofreu de outras culturas e se relaciona com o cordão do *Ifá* (WARNER 1964 *apud* SANTANA, 2011), além da relação estabelecida entre Deus e *Nzambi* para os *Bakongos* (SANTOS, 2001 *apud* SANTANA, 2011).

Reginaldo (2009) também busca compreender a devoção a determinados santos católicos pela população africana na Bahia. Segundo ela, diversos fatores podem ter influenciado a escolha dos santos padroeiros das irmandades negras. Dentre eles, a *afinidade epidérmica e geográfica*, dado que a maioria dos padroeiros era santos pretos, havendo ainda a devoção a santos “brancos”, como o caso da Rosário dos Pretos (SANTANA, 2011). A identificação geográfica, por sua vez, está relacionada ao fato de diversos santos pretos serem oriundos de regiões do continente africano²¹.

Embora, para a autora, a identificação física não era o elemento mais importante na escolha da devoção, ela destaca a apropriação e interpretação dos santos católicos pelos africanos e seus descendentes com outras leituras de objetos e símbolos religiosos, sobretudo a existência, no continente africano, da crença do *santo-parente* (REGINALDO, 2009), a exemplo da lenda que se espalhou no século XVII em Angola de que São Benedito teria nascido na cidade de *Quissama*, nesse país (CADORNEGA, 1972 *apud* REGINALDO, 2009).

Desse modo, o parentesco com o santo se desvincula das complicadas relações sociais de parentesco e ganha moldes, aparentemente mais simples. A interpretação do santo - parente sugere que a apropriação negra das devoções católicas foi condição essencial para sua aceitação e propagação do catolicismo entre os negros nos três continentes (REGINALDO, 2009, p. 33).

Ou seja, embora haja diversos fatores para as devoções católicas pela população negra e propagação das irmandades negras, reconhece-se que esses fatores inicialmente atravessaram o atlântico e foram trazidos pelos

²¹ Reginaldo (2009) lista alguns desses santos africanos, tais como: São Benedito, que foi Frade Menor de Palermo e nascido na Sicília, mas seus pais eram mouros do norte da África; Santa Ifigênia, uma princesa do reino de Núbia, na Etiópia, que teria se convertido ao cristianismo e fundado um convento na região; Santo Alesbão, que também tinham origens etíopes e era o imperador da Etiópia no século VI, mas renuncia o trono e torna-se monge; Rei Baltazar que também era de uma linhagem real africana; Santo Antônio de Categeró ou Catalagerona, mulçumano que se converteu ao cristianismo, cuja devoção também era conhecida no reino de Angola; dentre outros.

povos africanos a partir de suas vivências e experiências anteriores em África. Nesse sentido, é impossível não se lembrar das irmandades negras baianas ao ler sobre a existência das chamadas *çgbě*, instituições de ordem sócio religiosas de sub-grupos *nagô-yorubanas* entendidas como “associações bem organizadas onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os *òrisà* e a dos ancestrais ilustres, os *égun*” (SANTOS, 1986 *apud* OMIDIRE, 2005, p. 61).

São diversas as possibilidades de interpretações e conexões que podem ser feitas ao olhar para as práticas e conhecimentos de povos e culturas do continente africano. A literatura pertinente às temáticas aponta que foi a partir das irmandades negras que surgem os primeiros terreiros de candomblé do Brasil, a exemplo de Nascimento (1999) que considera que as irmandades negras foi o lugar “onde foi possível a reelaboração do *ethos* africano”, tendo a própria organização africana no interior das irmandades negras fecundando “o embrião do culto aos orixás a partir da união de cultos religiosos específicos de cada etnia” (NASCIMENTO, 1999, p.12). Aqui ele se refere mais especificamente a atuação das mulheres da Irmandade da Boa Morte na construção e constituição de vínculos com terreiros de candomblé tanto em Salvador quanto em Cachoeira.

Raul Lody (1981) também defende a importância do culto a Boa Morte, que se popularizou no contexto baiano, para a própria prática católica exercida por outras Igrejas da inserção e reconhecimentos dos fundamentos e vínculos africanos, sobretudo com os terreiros de candomblé.

Assim, em nosso povo, com clima e espaço afro-brasileiros, as devoções católicas se ampliam num universo mais colorido, mais glutão, atingindo nos cortejos e outros acompanhamentos a marca processional, cheirando a dendê, e com muitas mulheres de torço, bata, saia e pano da costa. Esse significativo culto a Nossa Senhora, sua morte e assunção em corpo e alma, atingiu também na capital baiana outras igrejas como a da Saúde, São Domingos, São Francisco, Sant’Ana, Nossa Senhora do Carmo e Santíssima Trindade. Nessa popularização, o culto recebe a subjetividade interpretativa, dando aos grupos promotores dos festejos caráter próprio, quando desponta de maneira única a irmandade exclusivamente feminina dedicada à Nossa Senhora da Boa Morte. Essa organização é muito fundamentada nos parentescos socio-hierárquicos de uma complexa sociedade geral de terreiros que mantém entre si vínculos de ordem ética e moral (LODY, 1981, p. 6).

É importante ainda pontuar a importância social que era participar de uma irmandade negra, como reflete Júlio Braga. Embora esse autor corrobore em seus escritos com muitos dos entendimentos tradicionais sobre as irmandades negras, reconhece que a população negra soube aproveitar-se da religião do branco para participar da vida social e religiosa da Colônia, sendo verdadeiras agências de prestígio (BRAGA, 1987, p. 10). A busca pelo prestígio social também é uma das características que Santana (2011) associa a atuação das irmandades negras do período colonial, como também as atividades de prestação de diversos serviços desde o hospitalar até a compra de alforrias e a busca por reconstruir os laços e vínculos familiares, culturais e religiosos.

Portanto, a história de atuação das irmandades negras religiosas revela a importância destas para a população africana e crioula em seus respectivos períodos como também contribuíram para a reconstrução das identidades, cultura, memória e religiosidade assumidas pela afrodescendente na Bahia, memória amplamente registrada através da oralidade e dos documentos escritos. Aliás, João José Reis nos chama atenção de serem os Compromissos um dos poucos e notáveis registros históricos do período escravista que foram escritos por pessoas negras.

As irmandades, aliás, produziram muita escrita. Por ironia, através da escrita, homens e mulheres egressos de culturas orais construíram suas identidades, codificaram discursos sobre a diferença, defenderam-se da arrogância dos brancos, deixaram, em síntese, testemunho de uma notável resistência cultural (REIS, 1997, p. 5).

Como também para registrar suas contribuições dentro da complexa formação da sociedade brasileira, dado que:

Estas entidades possuem acervos que corroboram para revelar as nuances existentes, os embates para quebrar estereótipos, preservar tradições e poder celebrar dignamente sua religiosidade registrando as memórias de África nas Américas. Mas também, registram a contribuição do homem negro e da mulher negra para a elaboração complexa que foi e continua sendo a sociedade brasileira desde sua estruturação inicial (SANTANA, 2011).

A história dessas organizações, como bem afirma Silveira (2006), é um percurso dinâmico, cheio de reviravoltas, contradições, interesses, alianças e choques de mentalidade. Isso significa dizer que estas não podem ser consideradas como organizações estáticas ou produtos da história. E, dado o

entendimento de que africanos e seus descendentes construíram e reelaboraram novas e diversas experiências na diáspora, os aspectos da vida social, cultural, econômica, política e religiosa fizeram parte da atuação organizacional e política das irmandades negras religiosas ao longo do tempo. Portanto, nesse momento, iremos adentrar o espaço-tempo da Bahia do século XIX e outros elementos vão sendo incorporados à nossa discussão.

5.2 Breves aspectos contextuais do heterogêneo século XIX

Como bem nos lembra Manuela Carneiro de Cunha, a heterogeneidade é o que marca o longo período do século XIX. Nesse século, o Brasil transitou por diversos regimes políticos: era Colônia até as duas primeiras décadas, tornou-se Império e, posteriormente, uma República. Ao mesmo tempo, outras mudanças foram acontecendo, sobretudo por ser um século que “inicia-se em pleno tráfico negreiro e termina com o início das grandes vagas de imigrantes livres” (CUNHA, 1994, p. 135). As diversas rebeliões e lutas de resistência realizadas pela população africana e crioula são também importantes marcas do período, tal qual a grande Revolta dos Malês em 1835 (REIS, 2019), a Greve dos Ganhadores em 1857 (REIS, 1993) e tantos outros exemplos.

O que queremos destacar são alguns aspectos contextuais no qual as irmandades negras religiosas estavam imersas com o objetivo de melhor compreender como estas se organizavam e atuavam dentro da sociedade escravista oitocentista. Nesse sentido, aspectos populacionais, sociais e econômicos precisam ser destacados.

A periodização do tráfico na Bahia convencionalizada pela historiografia tradicional, principalmente a partir dos trabalhos de Vianna Filho e Pierre Verger, informam quatro fases distintas que representam as principais regiões de origem dos africanos. Dois desses ciclos corresponderiam ao século XIX: o Ciclo da Costa da Mina e do Golfo de Benin (séc. XVIII até 1815); e a fase da ilegalidade (até 1851), embora haja toda uma discussão sobre os equívocos dessa periodização, como traz Oliveira (1997) ao desconstruir certos “nomes de nação” e defender a presença de africanos de diversas origens. Para ela, a escravização negra na Bahia resultou na convivência de africanos vindos de

diferentes regiões e culturas africanas. Entre 1750 e 1850, a maioria dos africanos escravizados na Bahia era proveniente do Golfo de Benin e do antigo *Daomé*. Eram os *fon-ewe* chamados de *jejes*; os *iorubás* chamados *nagôs*; e os *haussás*. Durante o século XIX, os de nação *nagô* vieram a constituir formidável maioria.

Na primeira metade do século XIX, sobretudo no período em que ocorre a Revolta dos Malês, Reis (2019) observa que a população da cidade de Salvador era dividida, principalmente, a partir da nacionalidade dos sujeitos. Assim, entre os nascidos no Brasil estavam os crioulos, cabras, mulatos e brancos, cuja cor da pele também os diferenciava; os africanos, divididos segundo os grupos étnicos ou as “nações”; e os europeus, notadamente pessoas brancas. Os crioulos e africanos formavam a população de cor na Bahia – negros/pretos – e podiam até ser pessoas livres ou libertas, mas era a escravidão a condição comum e majoritária à essa população (REIS, 2019).

As estimativas populacionais realizadas pelo autor indicam que o número de escravos em Salvador no ano de 1835 era de 27.500 pessoas, representando 42% da população. A população africana e crioula – independente da condição social – era de 47 mil pessoas, representando uma maioria de 71,8% da população total da cidade. Eram os *iorubás* – chamados de *nagôs* – que constituía maioria dos africanos em Salvador durante o século XIX, assim como na Bahia (REIS, 1993).

Mais expressiva ainda parece ter sido a população de cor da Vila de Cachoeira. Segundo Luiz Carlos Dias do Nascimento, a população de Cachoeira era duplamente maior que a de Salvador em termos percentuais, o que a tornava um importante espaço de resistências escrava. Em 1824, a vila tinha aproximadamente 6.000 habitantes com uma população africana e crioula, escrava e liberta, em torno de 90% da população total (NASCIMENTO, 1999).

Alguns levantamentos populacionais realizados ao longo do século também indicam a expressividade da população escrava na Bahia, além de mostrar as variações durante o período. Na análise realizada por Botelho (2011) sobre os levantamentos da população brasileira entre 1720 e 1872, no ano de 1808 a população escrava é estimada em aproximadamente 108 mil, o

que representa 32,2% da população total. Já em 1835 esse quantitativo aumenta para aproximadamente 388 mil com um percentual de 47,25% da população²². Contudo, nos dados de 1872 o número da população escrava diminui para 168 mil e possui um percentual de 12,18%. Essa oscilação pode ter acontecido em razão do período de proibições e ilegalidades do tráfico e do período inicial de transição do trabalho com as primeiras leis abolicionistas. Embora haja alguns questionamentos sobre os dados levantados no período colonial²³, estas estimativas contribuem para indicar a presença populacional de crioulos e africanos no cenário urbano e rural da Bahia durante o século XIX.

Já em relação aos aspectos sociais, não há nenhuma novidade em dizer que a escravidão foi a base da sociedade colonial escravista, mas é preciso ainda destacar os diversos segmentos sociais que compunham essa hierarquia social na Bahia. Nesse quesito, o senhor de engenho é sempre citado como uma figura de grande poder e os escravos a principal classe trabalhadora subordinada. Para Reis (2019), as relações senhor-escravo são de fato importantes na estrutura social e econômica do período colonial, porém não é suficiente para compreender o modelo de sociedade da Bahia Oitocentista. Esta seria uma “visão empobrecedora” da história, já que os escravos não eram propriedade somente dos senhores de engenho e negociantes urbanos, enquanto classe dominante, pois diversas classes e setores sociais tinham escravos como propriedade, até mesmo, paradoxalmente, africanos escravos e libertos²⁴. Além disso, as funções sociais, econômicas, políticas e culturais também eram realizadas por outros grupos sociais, como os setores livres pobres e os libertos – ex-escravos (REIS, 2019).

²² Essas estimativas são semelhantes às apresentadas por Reis (2019) em relação à cidade de Salvador para o mesmo ano.

²³ Alguns indícios podem indicar que certamente esses dados históricos ainda estão distantes da real quantidade populacional dos seus respectivos períodos, dado que: antes de 1872 os levantamentos eram realizados de forma indireta em atividades encomendadas pela Coroa ou Império que serviam a outros objetivos e tinham métodos operacionais insuficientemente conhecidos (SITE MEMÓRIA IBGE); os levantamentos não consideravam todo o território da Bahia, a exemplo do recenseamento de 1808 que não considerou a região de Cachoeira, Santo Amaro e Sul da capitania, localidades de expressiva população escravizada (REIS, 2019); e era comum que os senhores ocultassem o número real de escravos por temerem os impostos e o confisco dos escravos ilegais (REIS, 1993).

²⁴ Para entender melhor esse paradoxo, ver “Viver e morrer no meio dos seus” de Maria Inês Cortes de Oliveira (1996).

Nesse sentido, utilizando as formulações de Kátia Mattoso, o autor destaca as quatro categorias básicas da estrutura social de Salvador no século XIX para refletir o nível de prestígio social, poder político e econômico dessas classes. Os senhores de engenhos, os grandes negociantes, os militares de alta patente, os altos funcionários da Igreja e do Estado seriam a primeira categoria social desse período. A segunda seria formada por profissionais liberais, funcionários da Igreja e do Estado, militares, comerciantes, mestres-artesões e alguns outros baianos. Na terceira categoria estariam militares de baixa patente, funcionários menores do Estado, outros profissionais liberais, ambulantes e trabalhadores de rua e os libertos. Por fim, na base, estariam os escravos e outras “classes perigosas”, tais quais os vagabundos e mendigos (REIS, 2019).

Embora alguns autores apontem que a estrutura social baiana não era completamente rígida e permitia uma relativa permeabilidade social de alguns grupos – sobretudo livres e brancos –, para Reis (2019) a condição social ainda era uma importante definição da estrutura social. Assim, para ter algum sucesso no mundo material, os africanos tinham que sacrificar sua autonomia e dignidade. Por outro lado, Renato da Silveira reforça a participação dos africanos e seus descendentes na estrutura de poderes da sociedade colonial e destaca que esta é uma questão que continua a ser ignorada pela historiografia. Esse autor aponta uma determinada ascensão social dessa população, mesmo que de forma limitada.

Embora os africanos e seus descendentes tivessem permanecidos juridicamente inelegíveis para cargos civis e eclesiásticos, bem como para o oficialato superior das tropas de linha ou de milícia, a documentação mostra-os exercendo funções públicas de manutenção da ordem, de administração da justiça e até no poder legislativo, enquanto capitães-domato, juizes de vintena, juizes ordinários, tabeliões e até mesmo vereadores (SILVEIRA, 2006, p. 192).

No contexto religioso, em relação à população de cor, haviam “os filhos de Alá e os filhos de Orixás, ou entre ambos e os seguidores da Igreja” (REIS, 1993, p. 11). Embora houvesse vários discursos e conflitos religiosos, os grupos islâmicos, os terreiros e as irmandades religiosas foram, para Reis (1993) espaços de aglutinação e articulação para aperfeiçoamento das estratégias de resistências cotidianas.

No que tange aos aspectos econômicos, até as duas décadas iniciais do século XIX a Bahia permanecia em um período de expansão da cultura do açúcar, fumo e algodão, o que levava a um aumento da importação de africanos escravizados (REIS, 2019), principalmente em relação a produção de tabaco, realizada exclusivamente na região de Cachoeira, que trazia uma importante vantagem para o comércio do tráfico de escravos nessa região²⁵. Assim, dada a importância da histórica produção açucareira e fumageira, a Vila de Cachoeira era uma região de grande concentração de africanos escravizados e também “de libertos que buscavam trabalho no cais, trapiches, alfândegas e cantos da vila” (NASCIMENTO, 1999, p. 15). Eram também locais de intensa vida católica, tendo uma populosa e desenvolvida paróquia composta por várias igrejas e confrarias (NASCIMENTO, 1999).

Em 1820/30, a economia baiana sofreu uma crise severa, principalmente, em razão da produção de açúcar de Cuba que passou a liderar o comércio externo; dos altos custos do algodão baiano; do encolhimento do mercado africano de fumo; das legislações externas que começavam a extinguir o tráfico de escravos; dos impactos trazidos pelos conflitos da Independência na produção e exportação de produtos; das epidemias no gado e períodos de seca que aumentou os preços e reduziu a oferta de alimentos; e o esvaziamento de mão-de-obra escrava nos engenhos de açúcar com a proibição do tráfico e o alto preço no mercado ilegal, tornando o trabalho cada vez maior para a população escravizada na Bahia (REIS, 2019). Segundo o autor, a intensificação do trabalho escravo contribuiu para o aumento das fugas e levantes coletivos e a situação econômica gerava revoltas entre a população pobre livre.

A Bahia estava marcada por profundas desigualdades sociais, agravadas pela rápida expansão da população pobre livre e escrava. A recessão econômica das décadas de 1820 e 1830 e o processo turbulento de descolonização e formação do Estado Nacional convergiram para romper com a relativa apatia política que caracterizara a sociedade colonial baiana. Então houve momento de violência (REIS, 2019).

²⁵ O tabaco era utilizado como mercadoria de troca nos portos africanos para a aquisição de pessoas escravizadas provenientes de determinadas regiões, sobretudo da Costa da Mina/Golfo da Guiné. Para compreender melhor a importância da produção de tabaco para a Bahia Colonial, ver “Quem eram os negros da Guiné?” de Maria Inês Cortes de Oliveira (1997).

Na segunda metade do século XIX, ainda no período provincial, a economia baiana permanecia com a exportação²⁶ – mesmo que oscilantes – de produtos primários, sobretudo açúcar, fumo, café, couros, aguardente, cacau e algodão, além da fabricação de charutos em Cachoeira, São Felix e Maragogipe (TAVARES, 1982).

O fim definitivo do tráfico de escravos é importante marca da segunda metade do século XIX. Segundo a periodização do tráfico na Bahia, o último ciclo do tráfico diz respeito ao período da ilegalidade e durou até o ano de 1851 (OLIVEIRA, 1997). Os milhares de africanos traficados para Bahia nesse período final foram destinados aos engenhos do Recôncavo Baiano ou foram reexportados para o sul do país e outros ainda se tornaram parte do cenário urbano de Salvador (REIS, 1993), distribuição essa que parece ser reflexo das atividades econômicas e das formas de trabalho realizadas pela população negra desse período.

Em Salvador, a maioria da população negra, escrava e livre realizava trabalhos de rua, principalmente a população africana liberta, muitos dos quais usaram suas experiências anteriores como mercadores e artesões em suas regiões de origem para organizar a distribuição e comercialização dos produtos na cidade (SILVEIRA, 2006). Para além dos trabalhadores de ofício, a figura dos ganhadores caracterizava o espaço e a economia urbana em Salvador, sobretudo os nagôs que representavam 77% dos africanos escravizados na cidade (REIS, 1993). A greve realizada pelos ganhadores em 1857 é um indicador do grau de dependência do comércio de Salvador – incluindo as atividades de exportação no porto – às atividades exercidas por esses trabalhadores.

Eles eram responsáveis pela circulação de coisas e pessoas pela cidade. Carregavam de tudo: pacotes grandes e pequenos, do envelope de carta a grandes caixas de açúcar, tinas de água e fezes, toneis de aguardente e gente em cadeiras de arruar. Não se viam mestiços, muito menos brancos nessa ocupação. [...] O trabalho ombro a ombro de escravos e libertos dava significados de liberdade aos primeiros e significados de escravidão aos segundos que faziam das relações de ganho na cidade um curto-circuito

²⁶ Outros aspectos e mudanças da economia da província da Bahia se destacam. Ver “A Economia da Província da Bahia na segunda Metade do século XIX” de Luiz Henrique Dias Tavares (1982).

permanente. De vez em quando dava em incêndio (REIS, 1993, p. 8 e 10).

Embora o autor destaque a figura dos ganhadores africanos e sua resistência política e organizativa em torno dos cantos de trabalho e da greve de 1857, eram as mulheres africanas que formavam, segundo ele, uma rede muito mais ampla de trabalhadores urbanos. Isso porque a mulher negra ocupava uma posição de destaque no ganho de rua, no século XIX, em Salvador. Sendo escravas, livres ou libertas em busca do sustento de suas famílias, as ganhadeiras detinham o “monopólio” na venda de determinados produtos, influenciavam e podiam até determinar o preço de venda.

Além de circularem com tabuleiros, gamelas e cestas habilmente equilibradas sobre as cabeças, as ganhadeiras ocupavam ruas e praças da cidade destinadas ao mercado público e feiras livres, onde vendiam de quase tudo. [...] incluíam-se peixe, banana, tecidos, verduras, frutas, sapato, mingau, açaçá e aberém. As negras de tabuleiro impressionaram vários viajantes (SOARES, 1996, p.62 e 65).

Assim, o espaço da cidade parece ter contribuído para a organização da população negra em torno das “redes de solidariedades e trabalho” (NASCIMENTO, 1999, p.10), estabelecidas pelas interações sociais e étnicas nas ruas da cidade. Para muitos autores, essa organização urbana possibilitou a recriação e fortalecimento das identidades africanas na Bahia, a exemplo da perspectiva de Maria Inês Cortes de Oliveira (1996) sobre os “laços de nação” constituídos na atuação da população negra no meio urbano, tais quais as *relações de vizinhança* estabelecidas na partilha do local de moradia e na convivência do trabalho e as *relações de parentesco linguístico*, principalmente entre os nagôs que, como vimos, eram expressivos na realização dos trabalhos de rua.

No ano anterior a abolição, segundo lacy Mata (2007), havia na província da Bahia 76.838 escravos. A maior parte deles estava espalhada pelo Recôncavo e outras regiões mais ao interior, principalmente nos engenhos e grandes lavouras que embora tenham sido impactados pela interrupção do tráfico, ainda dependiam da mão de obra escrava. Por outro lado, em Salvador, o número de escravizados matriculados era muito menor que as demais regiões e estava em torno de 3.172 escravos.

Ainda segundo a autora, com um 13 de maio aprovado às pressas, a abolição manteve a experiência da escravidão e não melhoraram as condições de vida dessa população. Em alguns casos, a senzala continuou sendo utilizada como espaço de moradia dos livres e libertos, muitos foram forçados ao trabalho gratuito, havia relatos de castigos corporais, espancamentos e cárcere, o que levou a muitos conflitos entre libertos e ex-senhores além de acordos e negociações com os antigos senhores (MATA, 2007).

Mas, de fato, novos e antigos desafios se colocavam para a população de cor que agora, em condição de “liberdade”, buscavam formas de sobreviver, principalmente através do trabalho de rua, e acesso a direitos sociais em meio as perseguições e opressões que continuaram recaindo sobre essa população. Nesse sentido, veremos que as irmandades negras religiosas na Bahia e demais organizações que se desenvolveram a partir delas – como a Sociedade Protetora dos Desvalidos – foram importantes espaços de articulação em todo esse complexo século XIX.

5.3 As Irmandades negras pesquisadas

A ***Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo*** foi criada por africanos oriundos de Angola, ainda na igreja Matriz da Vitória de Salvador, no ano de 1685, data de registro do seu primeiro compromisso²⁷. Esta é considerada a mais antiga irmandade negra da Bahia e uma das mais antigas do Brasil, sendo antecedida somente pela irmandade do Rosário no Rio de Janeiro, criada em 1639, e a da Rosário de Belém, criada em 1682 (REGINALDO, 2009). Uma organização tricentenária que permanece ativa até os dias atuais na mesma igreja construída por seus membros: a Igreja do Rosário dos Pretos no Pelourinho, às Portas do Carmo. Ao final do século XIX, a irmandade foi elevada ao grau de Ordem Terceira, o que representou ainda mais autonomia e prestígio social para essa organização (FARIAS, 1997). A literatura sobre essas irmandades é vasta e descritiva, havendo uma maior quantidade de informações sobre ela quando comparada a outras irmandades negras, como as que aqui estão sendo pesquisadas.

²⁷ Anália Santana (2011) pontua que possivelmente esta irmandade já existia antes mesmo da aprovação do compromisso em 1685.

Para além do antigo compromisso de 1685, a literatura se refere ao compromisso de 1781 ora como o primeiro da irmandade ora como a primeira reforma do compromisso antigo (FARIAS 1997; SANTANA, 2011). Possivelmente essa confusão acontece em razão do compromisso de 1781 ter sido o primeiro criado pela irmandade depois que passou a se localizar às Portas do Carmo, mas que parece ter sido baseado no antigo documento, havendo ainda algumas reformulações que atualizaram a atuação da irmandade ao longo do tempo, sendo o compromisso de 1820 aquele que marca a atuação desta irmandade no referido século. Nesse mesmo período, outros compromissos foram criados pela Rosário dos Pretos, mas não obtiveram aprovação pelas autoridades, como o projeto que data do ano de 1872 que registra as importantes mudanças que os irmãos desejavam realizar no estatuto vigente e que estaria “melhor adequado às mudanças do período” (FARIAS 1997, p. 12).

Figura 3 - Irmãs e Irmãos da Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo, em sua Igreja, 2021.



Fonte: Acervo digital da organização

A atuação histórica desta irmandade no contexto baiano representa as estratégias de resistência e articulação com os diversos segmentos da sociedade escravista que possibilitaram a preservação da memória, identidade e cultura africana através da composição dos membros, da construção e reconstrução dos laços sociais e étnicos, da evocação aos santos pretos e dos

elementos culturais presentes nas missas que performam o catolicismo negro (SANTANA, 2011) e de tantos outros aspectos de sua atuação. Essa irmandade teve importante contribuição para a melhoria das condições sociais da população negra em Salvador com a prestação de serviços aos seus irmãos e a busca por prestígio social do negro, para além de contribuir para o surgimento de outras irmandades e articulações dos negros na cidade de Salvador.

A segunda irmandade aqui pesquisada é a ***Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte*** que teria surgido em Salvador no início do século XIX, sendo formada por mulheres africanas de origem *Ketu* que eram ligadas à Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, na Igreja da Barroquinha. Segundo o importante historiador Luiz Cláudio Dias do Nascimento, em torno do culto católico a Boa Morte – que representa a morte e assunção da virgem Maria, uma preparação para a libertação do corpo material – esta irmandade passa a preservar e incorporar os elementos rituais dos deuses do panteão africano relacionados à morte e também ao nascimento, fundando um terreiro de candomblé no fundo da Igreja da Barroquinha: o *Iyá Omi Axé Ayrá Intilè* em homenagem a Xangô que depois se tornou o *Ilê Iyá Nassô Oká*, no bairro de Vasco da Gama, conhecido hoje como Casa Branca (NASCIMENTO, 1999).

Figura 4 - Irmãs da Boa Morte, em Cachoeira, 2015.



Fonte: Acervo digital da organização

No ano de 1820, a Irmandade da Boa Morte teria se deslocado para a vila de Cachoeira, possivelmente fugindo das perseguições da Igreja e autoridades

da época aos cultos dos orixás na cidade. Para Nascimento (1999), a concentração de africanos *jejes* e *nagôs* nas vilas próximas da Baía de Todos os Santos e na zona fumageira pode ser um dos motivos da expansão da entidade para o Recôncavo. O que se sabe, porém, é que esta irmandade manteve seus vínculos com os terreiros de candomblé tanto de Salvador quanto de Cachoeira. Com o seu deslocamento, a irmandade se instala em uma casa residencial conhecida por “Casa Estrela” – em razão de um Exu assentado na entrada – que era considerada como lugar de intercâmbio com a África e lugar dos ritos de feitura do povo-de-santo (NASCIMENTO, 1999).

Diferente das outras irmandades aqui estudadas, a Boa Morte não possui compromisso ou estatuto escrito, uma irmandade informal, como afirma Nascimento (1999). Além disso, documentos escritos que poderiam contribuir para o compartilhamento da história dessa e de outras irmandades foram destruídos em razão de incêndio ocorrido, em 1984, na Igreja da Barroquinha (CASTRO 2005), o que gerou uma diversidade de narrativas sobre ela, tornando difícil saber, por exemplo, o ano exato de seu surgimento e seus aspectos de organização inicial²⁸. Para obter informações históricas sobre a Boa Morte, pesquisadores se debruçaram em outros documentos como os da imprensa, os registros de terras e os registros orais transmitidos a partir da memória das irmãs mais antigas dessa irmandade, estas são importantes fontes históricas na literatura.

A terceira é a ***Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos***, que teria sido fundada em Salvador no dia 16 de setembro de 1832 por um africano livre, ganhador da Preguiça, chamado Manoel Victor Serra. Essa irmandade funcionava inicialmente na Capela Quinze Mistérios, no

²⁸ Uma das narrativas é defendida por Renato da Silveira (2006b) ao listar possíveis equívocos popularizados sobre essa organização, principalmente na confusão entre irmandades e devoções. Segundo ele, a Boa Morte não era uma irmandade católica. A Boa Morte teria sido em Salvador uma devoção organizada por uma ala feminina que integrava a Irmandade do Senhor dos Martírios, irmandade esta responsável por acobertar a fundação do Candomblé da Barroquinha. Em Cachoeira, a Boa Morte teria atribuído o título de irmandade religiosa, embora não fosse oficialmente formalizada. Em virtudes das limitações dessa investigação, não poderei adentrar importantes discussões historiográficas como essa. Ative-me a compreensão da organização como uma irmandade informal do século XIX, utilizando as informações, sobretudo da obra de Nascimento (1999) como também de Castro (2005) e algumas outras do próprio Silveira (2006b), pois independente de terem sido devoção ou irmandade, o autor contribui para compor os indícios sobre ela reforçando que a organização existiu e que serviu de fachada para mascarar o culto aos orixás em Salvador.

bairro de Santo Antônio Além do Carmo, depois passou a funcionar na Igreja da Irmandade Nossa Senhora do Rosário às Portas do Carmo durante 20 anos (BRAGA, 1987). Atualmente tem sede própria no terreiro de Jesus. Registrada como de devoção à Virgem de Soledade, surgiu com o objetivo principal de constituir uma junta de alforria²⁹ e a preocupação com a celebração de missa só teria meses após a assembleia que constituiu a irmandade. Em 1851, uma reforma em seus estatutos realiza uma adaptação do nome da irmandade que passa a chamar *Sociedade Protetora dos Desvalidos* - SPD (BRAGA, 1987).

Figura 5 - Atual presidente da SPD, Ligia Margarida de Jesus



Fonte: Felipe Iruatã/Aq. A tarde

Outras narrativas são também construídas sobre as origens dessa irmandade. Douglas Guimarães Leite, em sua tese sobre essa organização, provoca questionamentos a respeito dos primeiros homens que fundam a irmandade. Para tal, ele utiliza um trecho do termo da reunião da irmandade ocorrida em 29 de março de 1832 – antes da data que tradicionalmente marca a criação da irmandade – em que os primeiros confrades se dizem “Chiolos Liver de Cores pretas Nãidos no Inperio do Barzelio” (LEITE, 2017), em outras palavras, esta irmandade pode ter sido criada por crioulos e não por africanos. Não cabendo nesta dissertação adentrar estes aspectos das narrativas

²⁹ A junta de alforria pode ser compreendida como um tipo de sistema rotativo de crédito (BRAGA, 1987) ou poupança coletiva (SILVEIRA, 2006b) muito comum na vida cotidiana dos grupos étnicos para favorecer a compra de alforrias dos seus contribuintes.

historiográficas, utilizamos aqui narrativa compartilhada por Júlio Braga e tantos outros antropólogos e historiadores baianos.

No período do século XIX, como Sociedade Protetora dos Desvalidos, a organização continuou a utilizar o espaço social da Igreja, mas agora tendo sua sede própria e assumindo abertamente seu caráter associativo para dar assistência aos seus associados libertos e cativos, assim como seus familiares. E, dado as mudanças na sociedade baiana em razão do trabalho livre, passa a “acolher indivíduos ciosos de sua liberdade recém-adquirida, mas completamente despreparados para enfrentar uma sociedade de classes que formava” (BRAGA, 1987, p. 42). O olhar sobre a SPD permite identificar as mudanças ocorridas na realidade da população de cor ao longo do século XIX e entender, de fato, as finalidades em torno dessa organização que podem também ser um sumo para a compreensão das demais irmandades negras baianas.

5.4 Como se organizavam na Bahia Oitocentista?

5.4.1 Admissão e composição dos membros

As Irmandades Negras Religiosas na Bahia, em sua maioria, registravam em seus documentos internos, sobretudo nos *compromissos*, quem poderia ou não poderia ser aceito como irmão ou irmã da irmandade. Como defende Silveira (2006; 2006b), as irmandades não eram estritamente étnicas e possuíam composições ecléticas, embora a prevalência étnica pudesse se apresentar em muitos momentos.

A depender das relações sociais, políticas, étnicas e territoriais estabelecidas entre a população de cor no período, que resultavam em alianças ou rivalidades, essas organizações podiam ser formadas por crioulos e/ou africanos em condição de liberdade ou de escravidão. Além disso, a população de cor do período geralmente se associava a mais de uma irmandade negra e então diversos vínculos podiam ou não ser constituídos nas relações étnicas e sociais.

Nesse sentido, havia irmandades exclusivamente formadas por crioulos, a exemplo da Irmandade Senhor do Bom Jesus da Cruz dos Crioulos em

Cachoeira (FARIAS, 1997; REIS, 1997); irmandades que repugnavam os crioulos, como a Irmandade do Rosário da Rua João Pereira, embora também os admitissem (FARIAS, 1997); irmandades formadas tanto por crioulos quanto por africanos, bastante comum nas numerosas irmandades de devoção ao Rosário; além de irmandades que permitiam a participação de pessoas brancas em alguns cargos, como a Rosário dos Pretos de São Bartolomeu localizada na Vila de Maragogipe (REIS, 197) e a Irmandade do Glorioso Santo Rei Baltasar na Freguesia de São Pedro (REGINALDO, 2009).

Nas três irmandades pesquisadas, africanos e crioulos podiam ser admitidos como membros, sendo mais expressiva a presença da população africana de diversos grupos étnicos, embora cada uma delas apresentassem especificidades sobre os seus integrantes – irmãos e irmãs – e o processo em que se davam suas admissões.

De modo geral, é possível identificar que a admissão de irmãos nas irmandades negras baianas era livre e acontecia a partir do pagamento de um determinado valor – chamado de joia de entrada – para contribuir para a realização das atividades e usufruir dos direitos como irmão/irmã da respectiva confraria. Identificamos que esse processo acontecia na Irmandade do Rosário às Portas do Carmo e na Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos – posterior SPD.

Na Irmandade do Rosário às Portas do Carmo era admitido como irmão “toda a pessoa de qualquer qualidade, e sexo que seja, tanto liberto, quanto escravo” (COMPROMISSO DE 1820), para tal, deveriam dar uma joia de entrada no valor de 2\$000, realizar um pagamento anual de cem reis e fazer cumprir as suas obrigações que estavam relacionadas à devoção à N.S do Rosário, como a realização das rezas, participação das missas e festividades e todos os preceitos da vida católica.

O número de irmãos registrados é um importante indicativo do prestígio que essa irmandade possuía na cidade. Entre 1719 e 1837 foram registrados de 3.175 negros na irmandade, dentre eles 115 eram crioulos, 103 *jejes*, 48 angolas, 37 minas 17 benguelas, 4 nagôs e 3 moçambicanos (FARIAS, 1997). E embora não seja possível identificar nos documentos do período a origem da grande maioria dos irmãos, a relação observada pela autora traz como

evidência a diversidade étnica dos membros da Irmandade do Rosário neste período, principalmente entre os crioulos, *jejes* e angolas, sendo justamente os angolas responsáveis pela criação desta e de outras irmandades de devoção ao Rosário na Bahia, como vimos anteriormente.

Em relação à Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos – posterior SPD – ficou estabelecido, nos primeiros meses de criação, que a irmandade somente admitiria sócios que fossem exclusivamente de cor preta, sendo os seus membros fundadores um grupo de negros libertos que eram ganhadores e trabalhadores de ofício, como marceneiros e pedreiros (BRAGA, 1987). A exigência de ter cor preta se manteve mesmo quando esta passou a se chamar Sociedade Protetora dos Desvalidos, como consta em seu primeiro estatuto datado de 1874 que amplia ainda mais as exigências da admissão.

Podem ser admitidos sócios efetivos da Sociedade Protetora dos Desvalidos todos os cidadãos brasileiros de cor preta, que esteja no caso de o ser, que tenham um meio lícito de onde tirem um lucro suficiente para sua subsistência, e que sejam de idade nunca menor de 18 anos, nem maior de 50, e cuja conduta seja regular (ESTATUTO DE 1874 DA SPD).

Portanto, desde o seu momento inicial esta irmandade/sociedade era formada e propunha atender as demandas das pessoas de cor que eram trabalhadores livres. De acordo com Braga (1987) e Campos (2018), a admissão de novos membros se intensificou após a abolição em razão das mudanças ocorridas na Bahia e dos novos desafios que a população de cor enfrentava. Assim, se entre 1850 e 1862 houve uma redução de 118 para 82 pessoas e um aumento para 101 em 1875 (CAMPOS, 2018), na década posterior, com a abolição, 234 novos membros foram admitidos (BRAGA, 1987).

Importante salientar ainda que nesta irmandade os seus membros eram chamados de *sócios* e não somente de irmãos/irmãs, como nas demais irmandades. Existindo ainda dois tipos de sócios, segundo estatuto de 1874: os sócios efetivos e os sócios protetores. Embora o documento não descreva diretamente as diferenças entre eles, entende-se que – como o nome já diz – os efetivos eram aqueles que efetivamente eram sócios da irmandade, devendo ser aprovados pela maioria dos votos do Conselho – mesa administrativa – e pagar tanto as joias de entrada para sua admissão quanto as

mensalidades que no início compunha os recursos da junta de alforria enquanto irmandade e posteriormente passa a contribuir para suas atividades de caráter previdenciário e profissional enquanto Sociedade (CAMPOS, 2018). Em 1874, de acordo com estatuto da organização, o valor da joia era de 15\$000 e a mensalidade tinha o valor de 1\$000.

Já os *sócios protetores* eram pessoas que contribuía para a organização, mas não eram efetivadas. Uma espécie de título dado para determinadas pessoas em razão dos seus trabalhos externos em favor da irmandade. Podemos até pensar que estes sócios não seguiam os critérios estabelecidos para admissão dos sócios efetivos, como ter cor preta ou estar em determinada faixa etária, havendo ainda documento específico para registros desses sócios.

Art. 9º - Os socios protectores poderão ser todas aquellas pessoas que por seu coração bemfazejo, segundo suas altas representações, queirão voluntariamente proteger a esta Sociedade, os quaes se assignarão em um livro que a Sociedade tem para este fim (ESTATUTO DA SPD, 1874).

Já na irmandade da Boa Morte, são exclusivamente mulheres de cor que integram historicamente essa organização. Sendo formada inicialmente por africanas da nação *Ketu* “libertas e endinheiradas moradoras do sodalício da Barroquinha” (NASCIMENTO, 1999, p.13) E mesmo com o deslocamento para Cachoeira, em torno de 1820, a Irmandade da Boa Morte continuaria com seu quadro feminino, agora com moradoras de várias regiões do Recôncavo Baiano (NASCIMENTO, 1999). Ao que parece, esta é a única irmandade negra religiosa da Bahia exclusivamente feminina do período.

Embora as irmandades negras baianas do século XIX admitissem como membros pessoas de cor de ambos os sexos, eram os homens que compunham majoritariamente as irmandades negras. Reis (1997; 2017) ainda pontua o fato que, de modo geral, a presença de mulheres de cor era desejada nas irmandades negras em virtude do “mercado afetivo dos homens” em razão do menor número de mulheres africanas na Bahia. Além dos muitos casos em que as mulheres ingressavam nas irmandades junto com seus maridos, talvez como forma de garantir pensões em caso de viuvez. Diferente da Boa Morte, a participação efetiva das mulheres negras em boa parte dessas organizações só

começava a acontecer no século seguinte, sobretudo na composição da Mesa Administrativa, como veremos mais a diante.

A Boa Morte também se diferencia das demais irmandades pesquisadas em relação aos seus processos de organização e formas de atuação pela presença dos ritos e culto aos orixás dentro do culto católico a Nossa Senhora da Boa Morte. As práticas, comportamentos e memórias perpetuaram diversos aspectos de organização interna da irmandade, assim como alguns outros foram sendo modificados ao longo do tempo e das relações com outros atores sociais. Como esta irmandade não possui compromisso escrito ou outros documentos que registrem o ingresso das irmãs e demais aspectos da organização nesse período, temos em Nascimento (1999) algumas informações históricas e relatos sobre a organização que possivelmente remetia ao período de pesquisa.

Nesse sentido, o processo de admissão das irmãs da Boa Morte descrito pelo autor era significativamente diferente do que identificamos nas irmandades pesquisadas. A admissão era antecedida de um longo processo de aprendizagem e se concentrava nas relações familiares e de compadrio que era estabelecida entre as candidatas e as membras dessa organização. Em primeiro lugar, cabia à irmã mais velha escolher e preparar uma criança para que futuramente fosse admitida na irmandade e herdasse seus bens³⁰. Essa criança, que geralmente tinha alguma relação familiar com a irmã mais velha – filha, neta, sobrinha e etc – tornava-se afilhada de adoção e acompanhava sua agora madrinha – irmã mais velha – em diversas atividades da irmandade. Após o processo de aprendizado e transmissão do conhecimento, quando já adulta, atuava efetivamente na irmandade, mas ainda de fora. Só depois era admitida e tornava-se uma irmã. Isto é o que o autor chama de processo linear de sucessão que ocorria também a partir dos vínculos que as irmãs mais velhas tinham com os terreiros tradicionais de Cachoeira (NASCIMENTO, 1999).

Portanto, na Irmandade da Boa Morte, o ingresso de novos membros parece ter sido um processo que visava garantir a continuidade da organização, em que as relações consanguíneas se entrelaçavam às relações

³⁰ Hoje a entrada é feita por indicação e votação. O candidato precisa ser pessoa-de-santo e preferivelmente ter vínculos ancestrais com a organização. (Nascimento, 1999)

de parentesco ritual dentro da organização e nas suas relações com os terreiros de candomblé da região, processo esse que seria impossível acontecer sem a atuação e benção das irmãs mais velhas. Como observa Nascimento (1999), o *princípio da senhoria* está presente em todos os aspectos de atuação da Boa Morte. Isso fica ainda mais evidente na forma em que essas irmãs se organizavam internamente.

5.4.2 Estrutura hierárquica e divisão de poder interno

No período do escravismo, as irmandades negras religiosas eram dirigidas, em sua maioria, por um ou mais grupos étnicos africanos³¹, para além dos chamados crioulos. Percebe-se que as relações de poder entre os grupos étnicos e sociais em cada irmandade influenciavam a organização interna, a distribuição dos cargos, a definição das lideranças e representações externas.

A distinção étnico-nacional constituía a lógica de estruturação social das confrarias no Brasil. [...] criaram microestruturas de poder, conceberam estratégias de alianças, estabeleceram regras de sociabilidade, abriram canais de negociação e ativaram formas de resistência. [...] Podemos sugerir que essas alianças se faziam ao sabor das condições locais, da história específica da comunidade africana e seus conflitos em cada região, em cada cidade, vila ou vizinhança. É justamente neste sentido que as irmandades servem como um bom termômetro das tensões no interior da comunidade negra no tempo da escravidão e do tráfico atlântico de escravos (REIS, 1997, p. 5 e 8).

Portanto, no contexto baiano havia irmandades que eram lideradas somente por um grupo étnico, como a Irmandade Bom Jesus das Necessidades e Redenção em Salvador (SILVEIRA, 2006; REIS, 1997) e a do Senhor Bom Jesus dos Martírios em Cachoeira (REIS 1997; FARIAS, 1997), ambas de liderança *jeje*; que dividiam o poder entre determinados grupos étnicos como a Rosário da Rua João Pereira que eram liderados pelos benguelas e os *jejes* (REIS 1997); e que dividiam a liderança entre os crioulos e angolas, principalmente em Salvador, a exemplo da própria Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo.

³¹ Isto nada se relaciona com a tese do exclusivismo étnico que informa que as irmandades foram divididas por etnia pela Igreja e pelo Governo no intuito de “dividir para reinar” a partir de uma suposta ingenuidade política dos africanos. (SILVEIRA, 2015; 2006)

A aliança entre crioulos e angolanos talvez possa ser explicada pelo fato de terem sido os angolanos os primeiros a chegarem a Bahia, e tivessem se adaptado aos costumes da terra. [...] Não é possível desprezar o espaço que a comunidade angolana ocupava na Bahia. No Rosário, eram os mais antigos e não iriam ceder seus cargos para outros grupos de africanos [...] Angolas uniram-se aos crioulos, foram capazes de organizar estratégias de alianças e rivalidades. O que parece estranho é o fato de crioulos e africanos se solidarizarem, porque o comum era o conflito (FREITAS, 1997, p. 30-31).

Como vimos anteriormente, as confrarias religiosas no geral eram administradas através de uma hierarquia de cargos que compunham a mesa administrativa e que possuíam funções específicas. O nome dado a esses cargos poderia variar a depender da confraria, destacando-se os cargos de juiz, presidente, prior, provedores, tesoureiros, escrivães e procuradores (REGINALDO, 2009). Também vimos uma organização parecida nas irmandades de cor, embora seja possível observar algumas diferenças.

Na Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo, angolas e crioulos dividiam os cargos na Mesa que representa o órgão administrativo da irmandade, sendo chamados de mesários os irmãos que possuíam um cargo na referida mesa (FARIAS, 1997). No compromisso de 1820, que prevaleceu durante o século XIX, toda a Mesa era eleita anualmente com possibilidade de reeleição. A votação era feita entre os irmãos utilizando favas brancas e pretas, sendo que os irmãos em situação de escravidão não podiam concorrer a nenhum cargo dos cargos. No Compromisso de 1820 a justificativa dada para esta proibição estava relacionada com o tempo de dedicação necessário para exercer as funções, com exceção daqueles que tivessem um cativeiro suave.

A proibição de participação de escravizados na administração das irmandades parece ter sido bastante comum no referido período. Importante refletir que esta pode ter sido uma estratégia de determinadas irmandades na busca por reconhecimento e prestígio social e religioso que eram aspectos importantes para assegurar a continuidade e atuação dessas organizações dentro de uma sociedade escravista. Ter um irmão em situação de escravidão na mesa administrativa poderia trazer uma imagem ruim à irmandade e gerar dúvidas em relação a sua capacidade de ocupar certos cargos que necessitavam de boa leitura, escrita e cálculos e cargos de representação da irmandade junto a outros atores sociais.

Mas essas associações tiveram um papel forçosamente ambíguo em relação à escravidão. Muitas delas, por exemplo, não permitiam que escravos fossem mesários. Uma delas escreveu que não podiam ser porque a situação de escravo era incompatível com a de dirigente. Os juizes e outros membros da mesa tinham de contribuir com tempo e dinheiro para o progresso da associação, coisas de que o escravo não dispunha. E ademais, quem respeitaria a um escravo? Diversos compromissos falam da indignidade da escravidão e fazem veladas críticas aos senhores que maltratavam seus escravos. Nenhuma, todavia, pôde combater a escravidão enquanto sistema. Seu papel foi o de abrir espaços dentro dos limites do sistema (REIS, 1997, p. 15).

Em relação aos dirigentes, o compromisso de 1820 aponta que pelo menos dez irmãos eram eleitos anualmente pela Irmandade do Rosário dos Pretos para ocupar um dos seis cargos que compunham a Mesa Administrativa. Assim, após o período de um ano eram eleitos para a mesa:

- dois juizes, sendo um da “série dos Angolas” e outro da “série dos Crioulos” que tinha as funções de presidir a mesa, promover a devoção a Rosário, acompanhar os enterros e fiscalizar as atividades da irmandade;
- um escrivão responsável pela guarda dos documentos da irmandade, lavrar aberturas de livros atas, receitas e despesas, além dos termos de entrada dos irmãos e irmãs;
- um tesoureiro – responsável por arrecadar recursos e lançar as receitas e despesas nos livros da irmandade;
- um procurador geral – responsável por representar internamente a irmandade para possibilitar seu bom andamento e defendia a irmandade externamente diante das autoridades civis e religiosas;
- quatro procuradores – quando necessário, era requisitado para realizar as funções de procurador.
- Consultores - pessoas de bom senso que eram uma espécie de conselheiros da irmandade para opinar em questões administrativas, além de acompanhar as missas dos irmãos falecidos, procissões e reuniões, sendo que seu número seria determinado pelo juiz e a escolha seria dos procuradores (COMPROMISSO DE 1820).

Com exceção dos juizes, os demais cargos eram ocupados de forma a realizar uma alternância de poder entre angolas e crioulos. Assim, se em um

ano foi eleito um angola para o cargo de tesoureiro, no outro ano teria que ser um crioulo e vice-versa. Contudo, de acordo com Freitas (1997), em um projeto de compromisso criado em 1872, mas que não foi aprovado pelas autoridades, essa irmandade não mais informava as condições étnicas para ocupar os cargos na Mesa Administrativa, o que reflete, segundo a autora, as mudanças ocorridas no período em relação ao encerramento do tráfico de escravos que cada vez mais diminuía a população de cor nascida no continente africano, tornando esta uma irmandade de crioulos.

Para ocupar o cargo de Procurador Geral, era preciso também que já tivesse ocupado um cargo de juiz “para com maior inteligência exercer o lugar” (COMPROMISSO DE 1820). Essa exigência enfatiza a importância desse cargo para a irmandade nesse período, sendo que era esta a figura que representava a organização perante as autoridades externas. Além disso, a todos os membros da mesa eram exigidos o bom desempenho das suas funções e que fossem pessoas confiáveis para dirigir a organização interna e externamente.

Serão de inteiro procedimento e verdade, com aptidão e agilidade para satisfazerem com desempenho suas obrigações, tudo se fará na forma, e pelo modo que lhes devem succeder no anno seguinte, como fica disposto no ditto Cap. 5o, que todos devem ser pessoas de quem se confie o zelo, e aumenta da Irmandade (COMPROMISSO DE 1820).

Assim como os irmãos em situação de escravidão, as mulheres não podiam ocupar os cargos de mesários na irmandade, eram ocupados exclusivamente por homens livres. Por sua vez, as irmãs podiam participar de uma mesa formada exclusivamente por mulheres e que era composta pelos cargos de juízas, mordomas e procuradoras. Somente a partir de 1900 as mulheres começaram a ocupar cargos da Mesa Administrativa junto com os homens do Rosário (FARIAS, 1997).

Na mesa Administrativa da então *Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos*, o número de dirigentes era mais reduzido, tendo ainda uma nomenclatura de cargos e funções que vemos ser utilizadas atualmente em diretorias de organizações associativas. A partir do levantamento feito por Braga (1897), é possível observar que em seus primeiros anos a figura do juiz ainda aparece como principal cargo da mesa,

assim como o de provedor, tesoureiro e secretário. Posteriormente, ainda como irmandade, a mesa passa a ser formada por um provedor, vice-provedor, 1º secretário, 2º secretário e o tesoureiro. A partir de 1851, quando se torna Sociedade, a composição do Conselho – antiga mesa administrativa – se mantém, com exceção do provedor e vice-provedor que passa a se chamar presidente e vice-presidente. Em 1874, de acordo com Estatuto, o conselho é formado por sete cargos formado por 8 sócios – também chamados de empregados da Sociedade – que possuíam a seguinte composição e obrigações principais:

- um presidente – convoca, dirige e suspende as reuniões, assembleias e sessões da irmandade; nomeia as comissões; faz cumprir e acompanha o desenvolvimento das atividades das demais funções; assina os documentos da irmandade; e julga os requerimentos de socorros dos sócios.
- um 1º secretário – faz as correspondências; recebe e encaminha os requerimentos ao conselho; organiza os registros de admissão; e lança as entradas e saídas da sociedade;
- um 2º secretário – lança aprovadas do tesoureiro; escreve e faz a guarda das atas das sessões durante a ocupação do cargo;
- um tesoureiro – faz a lista de receita dos fundos da Sociedade; guarda uma das chaves do cofre junto com o presidente e 1º secretário; são responsáveis pelos valores faltantes no cofre.
- Um visitador – realiza as visitas aos sócios doentes, presos ou em qualquer situação difícil, assim como a família dos sócios falecidos; repassa a situação dos sócios para a Sociedade; e faz cumprir as atividades que a Sociedade encarregar;
- um arquivista – faz o zelo dos móveis e salas da Sociedade;
- dois cobradores – avisa os sócios sobre as datas das sessões, recebe os valores que os sócios tiverem devido à Sociedade; e entrega os recibos ao tesoureiro;

Por sua vez, em relação à Irmandade da Boa Morte, há uma ausência de informações sobre sua estrutura hierárquica no período do século XIX em virtude da falta de documentação escrita sobre ela. Utilizando informações

recolhidas por Waldeloir Rego, Silveira (2006b) informa possíveis indícios que a devoção em Salvador assumiu como fachada a organização semelhante às demais irmandades a partir de cargos da mesa da diretora. Estes cargos eram ocupados por sacerdotisas de altos cargos hierárquicos nos cultos aos orixás tanto em Salvador quanto em Cachoeira. Como bem pontua Nascimento (1999), a organização dessa irmandade se assemelha a organização dos terreiros de candomblé, principalmente em relação a sua estrutura hierárquica em que as mais velhas são as guardiãs do segredo, possuem elevados cargos e são responsáveis pela transmissão do conhecimento aos mais novos³².

5.4.3 Socorro aos irmãos e auxílio mútuo

Para além da devoção aos santos padroeiros, dar assistência aos irmãos de cor era uma das principais atividades das irmandades negras religiosas na Bahia. Imbuídas por laços étnicos e relações de parentesco/família ritual, esses eram um dos únicos espaços possíveis para homens e mulheres africanas ou crioulas buscarem proteção e amparo, contribuindo para melhoria da condição de vida dessa população, verdadeiros espaços em que se constituíam identidades e solidariedades coletivas “em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua” (REIS, 1997, p. 4).

Dentre os diversos serviços que podiam ser realizados em prol dos irmãos, estava a realização dos enterros decentes e cristãos aos irmãos falecidos. A garantia de ser enterrado por uma irmandade negra era, possivelmente, um grande motivo que levava as pessoas negras a ingressarem nesses espaços, tendo em vista que a realização de enterros elaborados para seus mortos era uma importante preocupação da população de cor na Bahia.

Em tradições africanas, a realização dos rituais fúnebres específicos é essencial para proteger seus mortos e garantir uma passagem segura. A importância dos mortos nas culturas africanas se evidencia também pelo culto aos mortos, aos espíritos dos seus ancestrais, como o culto dos *eguns* pelos *iorubás*. Na Bahia, mesmo tendo que incorporar os costumes católicos de

³² Hoje para ser irmã da Boa Morte é necessário ter entre 40 e 50 anos de idade, possuir vínculos com o Candomblé e manter os preceitos e condutas da irmandade, podendo ter os seguintes cargos: irmãs de bolsa, irmãs, tesoureira, provedora, procuradora-geral, escritã e juíza-perpétua (CASTRO, 2005).

morrer, a população africana ainda manteve também seus próprios, principalmente através da atuação dos terreiros e sociedades secretas africanas do período. Seria então essa dualidade entre a ritualística católica e africana que Reis (2017) acredita ter caracterizado os funerais negros até os dias de hoje.

Assim, além de ter a certeza do enterro decente para si e sua família no contexto escravista – o que já significava não ter o destino da indigência das covas coletivas fora das igrejas ou nem mesmo ser enterrado, como acontecia com grande parte da população escrava³³ –, ser associado à irmandade garantia um enterro entre os seus, em sua comunidade étnica e ainda com a possibilidade de que certos rituais e festividades fúnebres tradicionalmente africanos acontecessem, como também era sinal de prestígio social da família, principalmente se o funeral reunisse uma grande multidão (REIS, 2017; 2006).

Inicialmente os enterros eram realizados dentro das Igrejas pelas paróquias e confrarias. Dessa forma, as irmandades negras religiosas realizavam o enterro dos seus irmãos em suas próprias igrejas negras, se houvesse, ou em algum outro templo católico. Este era o caso da Irmandade Senhor do Bom Jesus dos Martírios, em Cachoeira, que utilizavam as sepulturas do Convento do Carmo, também em Cachoeira (REIS, 2017). Contudo, a realização de enterros não era uma tarefa fácil para as irmandades negras baianas.

Nenhuma irmandade baiana, por exemplo, inclusive as de brancos, tinha direito a possuir esquifes para o transporte dos cadáveres de casa à igreja de sepultura. Os esquifes eram monopólio da Santa Casa de Misericórdia, a mais poderosa irmandade branca, que cobrava por seu uso para financiar sua vasta obra filantrópica. E as irmandades negras só podiam pagar por um esquife pobre, indigno e sujo, espécie de tabuleiro, chamado banguê. O esquife mais decente, chamado tumba de arco, era para os brancos. As irmandades negras, uma após outra, exigiram, lutaram e finalmente conseguiram de Lisboa o direito a possuir tumba própria, e tumba de arco, apesar da feroz resistência da Santa Casa. Esse direito nem as irmandades brancas conseguiam por longo tempo (REIS, 1997, p. 16-17).

³³ Segundo Reis (2017; 2006), em Salvador, os cadáveres de indigentes e escravos eram transportados pela Santa Casa a um arremedo do Campo da Pólvora para ser enterrado em covas coletivas.

Com a proibição dos enterros no interior das Igrejas em 1855 pelas reformas funerárias e leis sanitárias em resposta as epidemias, sobretudo a de cólera, os enterros passaram a acontecer obrigatoriamente em cemitérios.

Dentre as irmandades pesquisadas, a relação com a morte parece ser mais expressiva na Irmandade da Boa Morte que já traz em seu nome alguns desses indícios. A existência do culto à morte e assunção da Virgem Maria, também associada à imagem de Nossa Senhora da Glória, era comum nas igrejas da Bahia. A Irmandade feminina foi instituída a partir da invocação a Boa Morte que preserva concepções e ritualísticas próprias da cultura africana relacionadas à vida e à morte.

[...] boa morte passou a ser a forma de vida de seus ancestrais míticos, tendo como atributo o orixá feminino Nanã Buruku, o responsável pela transição do corpo material para o outro mundo, e outros orixás relacionados à morte. Mas também os deuses do panteão africano relacionados ao nascimento (NASCIMENTO, 1999, p. 9).

Embora não seja possível saber se e de que forma essa irmandade realizava os enterros de suas irmãs, é possível presumir que os ritos fúnebres teria uma importância para a organização, havendo conexões com os preceitos realizados pelas sociedades e terreiros de candomblé as quais eram vinculadas em Salvador e Cachoeira.

Em relação à irmandade do Rosário às Portas do Carmo, todos os irmãos e irmãs tinham o direito de ser enterrado pela irmandade, independente da situação de fortuna ou pobreza. Os irmãos da Rosário eram convocados a contribuir para o enterro dos irmãos, acompanhando o ato fúnebre com suas indumentárias e mandando dizer as missas pela alma de cada irmão falecido. Todos eram enterrados vestindo uma mortalha branca³⁴ e tendo o direito de ter no mínimo 5 missas, sendo que esse número poderia aumentar a depender se o falecido já tivesse ocupado cargo de mesário na referida irmandade.

Quando qualquer Irmão fallecer, e for enterrado no acto da Irmandade se convocará esta no maior numero que poder ser, e todos com suas capas, e velas em duas alias com o Esquife, guião, e manga, hirão buscar para Capella onde será enterrado; e não faltará sahir com o Esquife o Capellão, ou

³⁴ O uso da mortalha pelos mortos fazia parte da ritualística católica para o enterro, sendo a mortalha de cor branca utilizada especialmente entre a população de cor da Bahia no século XIX, podendo haver relação com os rituais fúnebres africanos (REIS, 2017; 2006; FARIAS, 1997).

outro qualquer Sacerdote a seu rogo, e os Juizes com os mais Irmãos que poderem, e se acharem no dito acto, cobrirão a Irmandade levando capas, e tochas distintas. Pela alma de cada hum dos Irmãos que fallecer se mandarão dizer as Missas que se vão declarar. Pelo que tiver servido os Cargos de Juizes, tendo pago a sua promessa, se lhe dira Missas: o que tiver sido Escrivão, e Thesoureiro, na mesma conformidade: o Escrivão oito Missas; igual ao Thesoureiro: os Procuradores e Consultores terão sette: o que só tenha sido Irmão cinco Missas, todas de esmolas de duzentos e quarenta reis, ditas pelo Pe. Capellão, e Sachristão na própria Capella (COMPROMISSO DE 1820).

Ademais, mesmo pessoas não associadas poderiam acessar os serviços fúnebres da irmandade, isso acontecia mediante pagamento pelo serviço. O projeto do compromisso de 1872 já avançava no sentido de assegurar o enterro decente e cristão para aqueles não-associados que, na hora da morte, não tivessem renda suficiente para pagar o serviço ou mesmo alguma família que o pudesse fazer (FARIAS, 1997).

Ainda sobre a Rosário dos Pretos, as práticas do auxílio mútuo, realizadas por essa irmandade, também envolvia a oferta de outros serviços aos irmãos e irmãs que se encontravam doentes, em situação de pobreza ou encarcerados. Eles recebiam visitas dos irmãos procuradores e era provido de recursos financeiros, quando necessário, em valor que se julgava justo de acordo com a situação e estado de pobreza do irmão. Esse auxílio se apresentava no compromisso dentro de uma perspectiva de caridade cristã, mas a partir de 1900 passou-se a falar em “direito” dos irmãos. Assim, aqueles que se encontravam em situação de pobreza e enfermidade podiam ter direito a ser um pensionista da irmandade, recebendo uma pensão mensal até que houvesse mudança em sua situação (FARIAS, 1997). A autora destaca ainda que essa mudança é resultado das questões sociais que eram apresentadas pela elite da época e associadas à população negra após a abolição, como a noção de caridade que passou a ser sinônimo de ociosidade e vadiagem. Assim, ser um irmão da Rosário nos pós-abolição era ser um trabalhador e isto impactou nas ações de ditas de caridade realizadas pela irmandade.

[...] os negros da irmandade não podiam e nem queriam ser associados ao homem ocioso. Eram negros aptos para o trabalho, carregavam cestos, transportavam mercadorias, mercadejavam nas ruas de Salvador. O trabalho era por excelência negro. A ideologia montada pela elite certamente influenciava toda a população, inclusive os negros do Rosário. Isso poderia explicar, em parte, a ausência ou diminuição das

práticas caritativas nos regimentos da confraria na segunda metade do século XIX (FARIAS, 1997, p. 17).

Diversas solicitações de auxílio foram escritas e encaminhadas à irmandade ao longo do século XIX por irmãos e irmãs da Rosário. Farias (1997) identifica nos documentos da irmandade duas dessas solicitações. Uma foi escrita em 1848 por um ex-procurador da irmandade de nome Joaquim Timóteo de Jesus que padecia de moléstias e solicitava roupas e ajuda, visto que se encontrava em situação bastante miserável. outro documento foi escrito em 1856 por de Clara Maria do Monte Falcão que era pobre e cega, solicitando da irmandade a permissão para construir sua humilde moradia em terreno de propriedade da irmandade e que após a sua morte a moradia seria dada de herança a Rosário dos Pretos.

Quanto às ações abolicionistas, o compromisso do período não faz nenhuma menção e isto suscita muitos questionamentos. Será que, de fato, essa irmandade negra não tinha a pretensão de libertar seus irmãos do jugo da escravidão? Sobre isso, Farias (1997) faz algumas pontuações. Para ela, o fato de a Rosário dos Pretos não financiar as alforrias não significa que ela não combatia o sistema escravista, dado que a própria alforria também era um mecanismo do sistema dominante. Além do alto valor que era necessário mobilizar para financiar as alforrias, não sendo possível beneficiar a todos os irmãos que necessitassem.

Contudo, para tratar sobre essa questão, é preciso um olhar ainda mais profundo sobre o contexto de atuação dessas organizações. Embora os compromissos sejam um importante registro histórico das irmandades, certas ações podem ter sido ocultadas desses documentos por vários motivos, como o risco de não serem aceitas pela Igreja e autoridades. Então, acreditamos que a ausência de ações abolicionistas não significa necessariamente que a referida irmandade em seu período não se engajou na libertação dos seus irmãos e irmãs escravizados, sendo necessário partir para as fontes orais para identificar as possíveis atuações abolicionistas realizadas por essa irmandade.

A tradição oral do Rosário das Portas do Carmo menciona que esta irmandade defendia liberdades ameaçadas de irmãos alforriados e pleiteava, junto aos senhores, a alforria de membros escravos que pudessem pagá-la. Algumas irmandades emprestavam dinheiro para seus associados comprarem a liberdade, embora, por falta de recursos,

nenhuma delas pudesse favorecer a muitos com esse tipo de crédito (REIS, 1997, p.14-15).

Por sua vez, ao olharmos para o caso da então Irmandade Nossa Senhora da Soledade Protetora dos Desvalidos, observamos que a atuação para a alforria de seus associados cativos era uma constante desde a criação desta organização. Como pontuamos anteriormente, nos seus primeiros anos de surgimento, a irmandade atuava como uma junta de alforria que foi formada a partir das entradas dos irmãos para posterior cotização e compra das cartas de alforria por aqueles ainda escravizados, o mesmo parece ter ocorrido com a Irmandade da Boa Morte. Silveira (2006b) sugere que um dos principais objetivos dessa devoção foi organizar junta de alforria para libertar as futuras e mais importantes sacerdotisas do candomblé *jeje-marrim*.

Outros auxílios também eram ofertados pela Irmandade dos Desvalidos aos seus associados, mesmo antes desta organização tornar-se sociedade. Segundo Braga (1987), parte dos recursos da “Loteria Nossa Senhora da Soledade” era utilizada para prover auxílio aos irmãos doentes daquela irmandade. Porém, de fato, ao tornar-se Sociedade, a organização amplia e torna ainda mais evidente suas ações em prol da assistência dos seus sócios e suas famílias.

No antigo estatuto de 1874 foram registrados as possibilidades e os socorros dados aos sócios, aos familiares órfãos e suas respectivas viúvas. Em relação aos sócios, estes podiam receber assistência da SPD após seis meses de admissão caso se encontrassem em situação: de indigência, acontecimento desastroso que impossibilitava a garantia de sua subsistência ou enfermidade, podendo receber um valor de 7\$500 por quinzena; de prisão, cujo valor da assistência era definido em 8\$000 mensais; de velhice, aleijamento ou cegueira, sendo considerado um pensionista da SPD com um auxílio de 8\$000 mensais.

Os filhos órfãos legítimos e naturais dos sócios falecidos podiam receber auxílio para garantir a sua subsistência e educação até a idade de 18 anos, sendo que para as filhas eram concedidas a assistência enquanto não casassem ou tivessem algum outro tipo de amparo. Já às viúvas dos sócios podiam receber uma pensão mensal de 8\$000 até quando houvesse a necessidade. Caso o sócio falecido não fosse casado, a pensão era destinada

a outros membros familiares que antes estavam sobre o cuidado desse sócio, como uma mãe ou irmã “honesta”.

Como Sociedade e não mais irmandade, a organização não realizava os enterros de seus associados, mas destinava um valor de 25\$000 para o enterro dos sócios que não podiam arcar com as despesas fúnebres e um valor de 20\$000 para o enterro dos seus pensionistas. No século seguinte a organização amplia ainda mais seus serviços que são vistos por Braga (1987) como uma ênfase no caráter de sociabilidades da Sociedade, como as ações de beneficência e recreação que constam no estatuto de 1956.

5.4.4 Gestão dos recursos e bens

Para viabilizar a realização das atividades e garantir sua continuidade, as irmandades negras do período precisavam mobilizar certo volume de recursos financeiros e de bens. A principal fonte de recursos era proveniente dos seus próprios membros através das joias de entrada, mensalidades ou anuidades, loterias, esmolas coletadas, aluguéis de imóveis e bens deixados em testamentos (SILVEIRA, 2006b). Quanto maior o número de membros e de recursos mobilizados, maior poderia ser a atuação da irmandade, podendo viabilizar, por exemplo, a construção de sua própria Igreja, o que era extremamente difícil para uma confraria de cor. De modo geral, pode-se dizer que os recursos auferidos pelas irmandades eram gastos:

[...] nas obrigações para com os irmãos e em caridade pública; na construção, reforma e manutenção de suas igrejas, asilos, hospitais e cemitérios; na compra de objetos do culto, como imagens, roupas, bandeiras, insígnias; folha de pagamento de capelães, sacristãos, funcionários; e, não pouco, nas despesas com as festas anuais (SILVEIRA, 2006b).

Porém, a mobilização de recursos não era único aspecto que possibilitava a boa economia das irmandades negras. Para equilibrar receitas e despesas era também necessário realizar uma boa gestão dos recursos que, por sua vez, necessitava do bom desempenho do tesoureiro, principal responsável pelas finanças da irmandade (FARIAS, 1997). Como vimos anteriormente, eram atribuições do tesoureiro arrecadar, contabilizar e lançar os recursos da irmandade em livros específicos que ficavam sobre a guarda dele durante o

período de ocupação do cargo, sendo ainda um dos responsáveis pela guarda dos recursos no cofre da confraria.

Na Irmandade do Rosário, tanto escravos quanto libertos contribuíam para a economia da organização com quantias iguais de joias de entrada (2\$000) e anuidades (\$100). Como vimos, crioulos e africanos libertos geravam suas rendas através das atividades de rua, principalmente as de ganho. Já os irmãos em situação de escravidão também podiam auferir recursos no trabalho de ganho com o valor que sobrava dos serviços realizados para seus senhores (REIS, 1993; FARIAS, 1997). Além dos casos em que os próprios senhores pagavam a mensalidade dos seus escravos (FARIAS, 1997), dado que havia certo interesse da elite em mantê-los sob “controle” em irmandades religiosas (SILVA, 1994).

Nessa irmandade havia, ainda, a doação de *termos de promessa*, anualmente realizadas por cada um dos mesários cujos valores de esmola variavam a partir do cargo, sendo: 16\$000 para juiz; 8\$000 para escrivão; 4\$000 para tesoureiro; 6\$000 para procurador geral; e 4\$000 para consultor (COMPROMISSO DE 1820). Assim, para ser mesário dessa irmandade seria precisaria obter condições materiais suficientes para tal. Segundo Farias (1997), este certamente era um fato que impedia o acesso à diretoria a todos os irmãos libertos e livres do da irmandade, dado que nem todos podiam pagar os investimentos necessários para dirigir a irmandade e obter prestígio social dentro e fora dela. A irmandade também levantava receitas através de peditórios nas festas religiosas e através de doações individuais de irmãos e simpatizantes que variavam conforme cada período.

No livro de receita do ano de 1839-1840, cinco mesários doaram um total de 34\$400. As esmolas variaram de 4\$000 a 16\$000 réis neste período. Um juiz de devoção doou nesse mesmo ano 4\$000 réis. As juízas do ano de 1840-41, doaram 61\$000 réis. Os fiéis doaram para esse mesmo ano 31 \$370 réis. A receita da irmandade para o ano de 1843-44 indicava a soma apenas de esmolas como sendo de 1:014\$180 (leia-se um conto quatorze mil cento e oitenta réis). Dinheiro suficiente para comprar na época pelo menos dois escravos homens em perfeita saúde. Mas valores altos doados individualmente pelos irmãos, como se vê para o ano de 1839-41, não foram frequentes (FARIAS, 1997).

Os valores e bens deixados por irmãos falecidos em testamentos também compunha a economia da irmandade. Segundo Maria Inês Cortes de Oliveira,

africanos deixavam legados para seus parentes consanguíneos, afetivos e espirituais como forma de garantir “proteção e segurança para indivíduos que não tinham com quem contar no fim da existência” (OLIVEIRA, 1996). Para além de pessoas físicas, deixavam também legados para as irmandades que declaravam pertencer. Segundo Farias (1997), a partir de levantamentos feitos por outras historiadoras, a Irmandade do Rosário era a mais citada entre os testamentos de africanos libertos que deixavam valores e bens, como propriedade e escravos.

A irmandade também mobiliza recursos a partir da venda de serviços fúnebres para não associados; da venda de carneiros de sua propriedade no Cemitério Quinta dos Lázaros; da celebração das missas fúnebres; do aluguel das dependências de sua Igreja que eram utilizadas como sala de aula; do aluguel de suas propriedades na cidade e etc. (FARIAS, 1997). Durante o século XIX, esta irmandade tinha 20 propriedades eram entre casas térreas e sobrados ao redor do atual centro histórico. E, segundo a autora, embora fossem importantes fontes de receitas que complementavam o orçamento da irmandade, ainda era modesta quando comparada a uma irmandade de brancos.

A Ordem 3ª do Carmo possuía, em 1853, 37 casas térreas, 43 sobrados, 15 terrenos, entre outros bens. Mais modesta, a Ordem 3ª dos Pardos de N.S. da Conceição do Boqueirão possuía, no início deste século, nove casas e três terrenos. Para uma irmandade composta por negros, possuir vinte propriedades significava muito (FARIAS, 1997).

Por outro lado, as despesas da Rosário dos Pretos era uma constatare preocupação. A partir do levantamento das informações do livro de despesa da organização no período entre 1822 e 1899, Farias (1997) evidencia que a principal saída de recursos era para cobrir os gastos para a realização das festas religiosas que só aumentou durante o século: em 1822/23 a festa custou 55\$280, em 1846 custou 209\$560, mas em 1893 chegou a custar 3:9805260. As demais saídas de recursos aconteciam em razão: dos gastos com os funerais; dos pagamentos do ordenado do padre; das celebrações de missas; dos pagamentos das despesas de alguns cargos; das obras e reformas para conservar seus patrimônios, principalmente da igreja; e outras despesas. Em certos períodos, as despesas podiam ser maiores do que as receitas.

No período 1853-54 encontrei o valor da despesa que foi de 671\$820. E nos anos 1854-55 a despesa aumentou para 1:586\$382. Em 1855-56, a receita ficou em 1:742\$635 e a despesa em 1:780\$415. [...] Os anos seguintes mantiveram essa tendência. Para tentar equilibrar o orçamento da confraria, certamente muitos recursos foram utilizados. Foi o que aconteceu em 1879, quando a irmandade colocou à venda algumas propriedades: o sobrado da ladeira do Carmo e quatro casas térreas (FARIAS, 1997, p. 82 e 83).

O que se sabe é que, certamente, a capacidade dessa irmandade em mobilizar e gerir recursos foi um importante fator para o prestígio social e perpetuação secular de sua existência.

Na Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos, a mobilização e gestão dos recursos financeiros e bens foi uma preocupação desde as primeiras reuniões da irmandade em razão da formação da junta de alforria. Os recursos desse sistema rotativo de crédito, como chama Braga (1987), consistiam nos valores das joias pagas pelos associados e eram cotizados entre eles para dar assistência a aqueles que ainda se encontravam cativos. Dado que inicialmente a organização não tinha sede, o cofre da irmandade que ficaria guardada junto ao cofre da irmandade de cor Senhor dos Martírios, acabou sob a guarda do Vigário Padre Joaquim José de Santana por decisão da maioria dos irmãos. Porém, o registro e controle do cofre era dividido entre os três principais fundadores da irmandade: o juiz fundador Manoel Victor Serra – fundador; o escrivão Luiz Teixeira Gomes; e o procurador geral José do Nascimento (BRAGA, 1987).

Dois anos após a sua criação, foi estabelecido outra forma de mobilizar recursos para a irmandade através da “Loteria Nossa Senhora da Soledade”, inicialmente com mil bilhetes no valor de \$320 cada (BRAGA, 1987). Com os valores das apostas era possível viabilizar auxílio aos irmãos doentes. Era comum as irmandades negras utilizarem essa prática para levantar recursos e não só na Bahia. Como informa Alves (2006), as irmandades de cor na Paraíba podiam solicitar mais de uma loteria ao Governo Provincial para serem administradas pelas irmandades e os lucros serem convertidos para a organização. Esse foi o caso da Irmandade do Senhor dos Martírios dos Homens Pretos Livres que solicitou à Assembleia Provincial a extração de dez loterias em favor das obras de sua capela no ano de 1857. Infelizmente não foi

possível saber como as loterias eram organizadas pelas irmandades negras na Bahia, mas, ao que parece, a Loteria Nossa Senhora da Soledade pertencia à própria irmandade.

5.4.5 Organização das festas e prestígio social

No contexto do catolicismo colonial, a realização das festas em homenagem aos santos padroeiros era uma importante atuação das irmandades religiosas baianas. A depender de alguns elementos – como a influência religiosa, política e social, a tradição local de culto a um determinado santo e a capacidade de mobilizar recursos – as irmandades podiam realizar grandes festas acrescidas de uma expressiva participação popular. Para além de um ato de fé, as festas realizadas pelas irmandades negras muito nos informam sobre sua organização e outros elementos que se articulavam em torno delas.

Para Reis (1997), as festas eram importantes momentos de reunião de escravos tanto no campo quanto na cidade. Ao fazer referência a um episódio em que negros escravizados de diversas etnias realizaram uma festa em 1809 ao som de atabaques, adereços e danças, no dia do Natal, em Santo Amaro, o autor realiza as seguintes constatações:

O comportamento dos escravos não era menos rico em sentidos. Revela uma grande capacidade de mobilização e organização para uma festa em que não devem ter sido poucos os recursos materiais e simbólicos mobilizados, além da energia pessoal e coletiva. [...] os escravos aproveitavam as celebrações do calendário cultural dos senhores para praticarem suas próprias tradições culturais, entre as quais a tradição, frequentemente reinventada, de se organizarem segundo a origem étnica (REIS, 1997, p. 2-3).

Segundo ele, a promoção da vida lúdica era uma das principais atividades realizadas pelas irmandades aos seus membros e a comunidade de cor em geral. Olhando para as irmandades negras do Brasil, identificam-se eleições de reis, rainhas, imperatrizes e imperadores da comunidade africana que acontecia em meio às festas dos santos padroeiros, como acontecia na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro (REIS, 1997). As irmandades negras baianas também se destacavam como produtoras de ludicidade e organização política, embora tivessem a todo o tempo que resistir

e negociar a utilização de expressões de sua cultura nas festas católicas em razão das proibições recorrentes por parte das autoridades da Coroa e do Império.

Reagindo a uma dessas proibições, em 1786 um grupo de irmãos do Rosário da Bahia pediu a Lisboa permissão para celebrar a “sempre Gloriosa Mãe de Deus”, usando de “máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, cânticos e louvores”. Argumentavam ainda que assim se praticava “em muitos Países da Cristandade”. Mas Lisboa não cedeu aos argumentos dos pretos. Anos depois, já no Brasil independente, a resistência prosseguia. Em 1835, vamos encontrar um grupo de africanos a negociar com os vereadores de Salvador licença para celebrar o Senhor do Bonfim com danças e atabaques (REIS, 1997, p. 16).

Dentre as irmandades pesquisadas, identificamos importantes escritos históricos sobre as festas realizadas pela Irmandade do Rosário às Portas do Carmo, Irmandade que mantém até hoje em suas missas e celebrações muitos dos diversos aspectos de resistência étnica de outrora.

Como abordarmos anteriormente, o culto a Nossa Senhora do Rosário era muito comum entre a população de cor no Brasil. E embora houvesse diversas irmandades negras em Salvador que tinham a Rosário como sua padroeira, era a “Festa da Virgem Nossa Senhora do Rosário” realizada pela Irmandade às Portas do Carmo que se destacava no calendário religioso da cidade. Segundo Farias (1997), a realização da festa era o momento mais importante nessa irmandade, uma celebração-espetáculo que demandava brilho, esplendor e a participação de todos os irmãos e membros da Mesa Administrativa.

De acordo com o Compromisso de 1820, a festa acontecia anualmente no segundo domingo do mês de outubro e era precedida de missas realizadas ao longo de nove dias – a Novena – e de procissão no dia da festa que corria as ruas da cidade até as Portas de São Bento – região da Praça Castro Alves – que depois realizava o caminho de volta. A procissão também revelava a organização hierárquica dessa irmandade, dado que na frente da procissão iam os membros da Mesa Administrativa dessa confraria e em seguida as demais irmandades negras que se reuniam na Igreja do Rosário.

Aqui, devemos pontuar que a Igreja do Rosário abrigou irmandades negras religiosas de diferentes devoções. Era “uma espécie de igreja matriz”,

como afirma Farias (1997), possibilitando que outras irmandades negras pudessem ser constituídas e abrigadas. Em outras palavras, no contexto histórico de escravidão este era um importante espaço para as pessoas de cor da cidade de Salvador, dado que podiam se reunir “livremente” sobre o manto da devoção católica, uma possibilidade de articulações de resistências e intercâmbios culturais entre crioulos e africanos de diferentes regiões, sobretudo do povo *bantu*. Mas voltemos para os elementos identificados na organização da festa.

Para além dos papéis destinados aos membros da Mesa Administrativa durante todos os dias de celebração, havia também a importante figura dos *Mordomos da Festa*, compostos por um total de doze pessoas convocadas para servirem a padroeira, sendo irmão ou não, e destinarem recursos para arcar com parte dos gastos da festa. Assim, não bastava ser uma pessoa reconhecida e respeitada na sociedade, como também era preciso ter posses. Afinal, a realização das festas demandava uma alta mobilização de recursos pela irmandade.

Os dados levantados por Farias (1997) apontam que, frequentemente, os gastos com a festa representavam uma grande parte dos recursos arrecadados nessa irmandade durante todo o ano. Em 1824, por exemplo, 477\$840 réis foram gastos na festa, sendo que as demandas das despesas da irmandade somavam 248\$390 réis. E quando não havia recursos suficientes para arcar com a festa, adiava a sua realização até obter os recursos necessários.

Nos anos de 1822-23, a irmandade gastou apenas 55\$280 com cera para a festa. Para os anos de 1823-24, foram gastos 157\$020 entre aluguel de cera, carros para a festa, sacristão, organista, lenha para fogueiras. A música, elemento fundamental numa festividade, custou 30\$000, e os foguetes, 14\$400. No decorrer do século, a despesa com a festa foi aumentando, acompanhando o custo de vida da Bahia. [...] Em 1893, a despesa com as festividades foi 3:9805260. Só a cera comprada para a festa custou 217\$630. Missas, Te-Deum e fogos de artifício custaram 453\$000. Com a missa festiva ao S.S. Sacramento, foram gastos 48\$000. Mesmo com o passar do tempo, a festa na irmandade continuava firme. Em 1897, às vésperas da irmandade ser levada à categoria de Ordem Terceira, a festa custou para os cofres da confraria 909\$000 (FARIAS, 1997).

Segundo Farias (1997), era comum a utilização de máscaras africanas e dos atabaques nos festejos dos confrades do Rosário nos séculos XVI e XVII.

Mas no século XIX as máscaras tinham praticamente desaparecido das ruas, muito em razão das proibições que surgiram a partir do temor dos brancos de que esse elemento facilitasse a rebeldia da população de cor. Porém, outros elementos da cultura negra permanecem sendo utilizados nas festas e celebrações católicas ao longo do século XIX até os dias de hoje, tal quais as danças, cantos, músicas e instrumentos – atabaques, agogôs e xequerês e etc – que resguardam a memória e identidade africana e afrodescendente nessa irmandade.

Para além das festas e missas realizadas pela irmandade, outras festividades também aconteciam na Igreja do Rosário organizadas por outras irmandades negras religiosas. De acordo com Farias (1997), a solidariedade era uma característica das relações constituídas entre a Irmandade do Rosário às Portas do Carmo e essas demais irmandades. Além do prestígio que a antiga Igreja e a irmandade traziam para a notoriedade das festas e missas ali celebradas, sendo que essa Irmandade também participava das festividades das outras irmandades negras locais, a exemplo da própria celebração da Boa Morte que inicialmente era realizada na cidade pela Irmandade do Rosário às Portas do Carmo no mês de agosto e só posteriormente passa a ser celebração realizada pela Irmandade da Boa Morte na Igreja da Barroquinha (FARIAS, 1997; NASCIMENTO, 1999).

Importantes elementos da cultura africana podiam também ser identificados nos festejos a Nossa Senhora da Boa Morte no século XIX. Segundo Lody (1981), esses festejos, em Salvador, eram caracterizados pela grande participação e organização popular, sobretudo da população de cor da cidade, na Igreja da Barroquinha. Era uma grande festa “ao sabor afro-baiano” que “cheirava a dendê” e destoava do comportamento católico tradicional, dado que:

comidas, bebidas, geralmente vinhos e licores, algazarras, gritarias, guarneciam o clima solene do corpo da Santa em seu velório no interior da Igreja da Barroquinha. Os organizadores da festa eram os negros forros, vendedeiras de tabuleiro, gente de terreiro e demais grupos de profissões simples, que se empenhavam o ano todo para custear as honras e suntuosidades dos dias de devoção. Assim, ocorriam as festas, mistura solene dos santos, velas, incensos às comidas e batuques no adro da Igreja (LODY, 1981, p. 7 - 8).

Além disso, as festas populares católicas eram um importante momento de encontros das diversas irmandades, sobretudo nas procissões. Com isso, podemos refletir o quanto que esses momentos favoreciam a comunicação e as articulações de resistência entre a população de cor – liberta e escrava – de um lugar. Ainda hoje é possível identificar a aglomeração e as trocas que acontecem dentro e fora das Igrejas em épocas de celebrações católicas: “Era uma oportunidade de reunirem-se negros brasileiros e africanos, oportunidade que precisava ser bem aproveitada pelos negros que assim ampliavam o seu espírito de comunidade” (FARIAS, 1997, p. 114).

Assim como essa irmandade acompanhava as celebrações das confrarias negras, também podiam participar de certas festividades das confrarias brancas ou festividades tradicionais católicas, como a solene procissão de Corpus Christi (FARIAS, 1997). A presença das irmandades negras em festividades tradicionais também era uma expressão de prestígio desta na vida católica local e nas articulações realizadas com diversos setores da sociedade.

Nesse contexto, a Irmandade do Rosário se configura como um grupo privilegiado de articulação de memórias negro africanas e afrobrasileiras nas Américas, porque soube dialogar com os vários segmentos da sociedade forjando relações nesses trezentos e vinte e seis anos de existência não se conformando apenas com seu papel no espaço religioso católico. (SANTANA, 2011, p. 7).

A produção de prestígio social é um importante aspecto observado por Braga (1987) em relação à participação da Sociedade Protetora dos Desvalidos nas atividades da Igreja Católica, das irmandades e demais associações do período.

Com efeito, a participação dessas irmandades nas cerimônias na Igreja, independente de ser uma de suas finalidades específicas, em termos de sua significação psicossocial, representava um meio de canalização das aspirações do negro, que tinha nos atos litúrgicos o momento permitido pela sociedade maior de, aparentemente, igualar-se ao branco. As procissões religiosas eram, sem dúvida, a melhor oportunidade de concretização desse nivelamento social, quando se mesclavam negros livres, escravos e senhores num mesmo ato de fé cristã (BRAGA, 1987, p. 16).

Segundo o autor, os principais festejos da Sociedade aconteciam anualmente para celebrar o aniversário da organização. Na ocasião, era celebrada uma missa na capela com a presença de importantes figuras da

sociedade, das irmandades e associações congêneres – as coirmãs. Essa era uma oportunidade de inserção social dos membros e fortalecimento das relações entre as organizações locais, assim como a participação da Sociedade nas demais atividades sociais e religiosas, havendo uma preparação com muita antecedência para se fazer representar através da formação de comitivas formadas por três a cinco membros escolhidos geralmente pelo presidente da organização, a exemplo da comitativa formada para a participação na inauguração da Liga Operária em 1876.

Observa-se ainda com a leitura das atas, o desejo de muitos serem escolhidos pra participar dessas comitivas, num sinal evidente da quanto tal participação poderia representar como evidência de prestígio intragrupal e projeção na Sociedade. Nota-se um cuidado muito especial de seus membros quanto às obrigações sociais para com as coirmãs e para com as festas de toda a espécie, nas quais a Sociedade Protetora dos Desvalidos deveria ser representada (BRAGA, 1987, p. 52).

Ainda de acordo com Braga (1987), essas representações pareciam mais oportunizar a participação de seus membros em certos espaços sociais, dado que raramente poderia acessá-los de outras formas. Aliás, para o autor, a participação nessas comitivas “fomentavam a criação de uma elite dominante”, o que parece um devido exagero em razão do fato de serem pessoas de cor dentro de um sistema colonialista e imperial. Isso significa que não havia mobilidades para certas posições sociais, como na discussão apresentada anteriormente a partir de Reis e Silveira.

De modo geral, a participação e convívio de irmãs e irmãos de cor na sociedade baiana transformaria as irmandades negras religiosas, sobretudo a Sociedade Protetora dos Desvalidos, em verdadeiras agências de prestígio social, tal qual afirma o autor.

A Sociedade Protetora dos Desvalidos, criada para socorrer e amparar seus associados em caso de necessidade, constituiu-se como tantas outras, numa agência de prestígio para seus membros, onde essas aspirações eram possíveis de serem concretizadas, na medida em que não se chocassem com os interesses maiores da sociedade dominante. De qualquer forma ela servia como indicador de *status*; uma entidade capaz de permitir ao associado uma oportunidade de reafirmação psicossocial através das atividades ali desenvolvidas (BRAGA, 1987, p. 55).

Assim, embora enfatize o interesse das pessoas de cor em ingressar como sócio efetivo na organização em razão da busca por um status social –

uma estratégia totalmente compreensível e inteligente de inserção social da população de cor – não deixa de reconhecer a importância de acessar serviços de diversas esferas – educacional, previdenciário, fúnebre e etc – e desenvolver atividades no âmbito de uma coletividade negra por excelência. Afinal, deveriam existir muitos motivos do aumento das solicitações de admissões nessa organização no período pós-abolição em que homens e mulheres negras são lançados a toda a sorte no que se chamou de “trabalho livre”. Não à toa, essas organizações traçam novas atuações em seus compromissos que se relacionam com as mudanças ocorridas no pós-abolição, sobretudo na ampliação das atividades associativas aos irmãos e seus familiares.

6 Discussões finais e considerações iniciais para novos caminhos de pesquisa em Administração

Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, pudemos realizar importantes reflexões sobre as Organizações Negras e discutir as invisibilidades percebidas no campo da Administração em relação as nossas experiências negras e indígenas. Nessa jornada, a decolonialidade foi a lente teórica-epistemológica utilizada para alargar as fronteiras do conhecimento e compreender os processos de produção de invisibilidades resultantes do exercício da colonialidade do conhecimento e epistemicídio que atinge a população negra afrodescendente no Brasil.

As encruzilhadas que se apresentam nesta pesquisa nos inquietam e demandam novas atitudes em termo de produção do conhecimento que rompa com esse grande vazio de existências organizativas no campo da Administração e Estudos Organizacionais. Como forma de contribuir para tais reflexões, realizamos uma pesquisa histórica sobre a atuação das Irmandades Negras Religiosas na Bahia do século XIX, sendo possível compreender como os aspectos anteriormente identificados sobre as Organizações Negras se apresentam nessas organizações, além da possibilidade de observar novos aspectos analíticos que surgem de suas especificidades e contextos histórico-sociais.

Os resultados já percebidos na pesquisa evidenciam importantes contribuições para o campo, sobretudo quando identificamos *a ancestralidade como dimensão organizacional* principal das Organizações Negras. É a partir da ancestralidade africana que os sujeitos se mobilizam em torno dessas organizações, podendo ser observada nos aspectos de organização interna, nas relações constituídas e nas atuações que resguardam práticas, saberes e tecnologias ancestrais. O reconhecimento dessa dimensão organizacional é extremamente importante para avançarmos em teorias, modelos e práticas de organização e gestão que represente as existências e contribuições dos nossos povos ancestrais em nossa realidade social.

Na pesquisa histórica sobre as Irmandades Negras Religiosas da Bahia, vimos diversos aspectos que reforçam nossas reflexões sobre as *Organizações Negras*. O próprio surgimento dessas organizações traz como base as influências africanas presentes na organização político-cultural e no tipo de catolicismo praticado, um Catolicismo Negro que exprime aspectos de identidade étnica e resistência ancestral, como a escolha de santos pretos como padroeiros, possivelmente em razão das experiências anteriores no Congo e Angola (SANTANA, 2011); da *afinidade epidérmica e geográfica* e da noção de *santo-parente* (REGINALDO, 2009), estabelecendo relações entre os rituais, símbolos e objetos do culto católico e do culto aos deuses africanos.

Nesse sentido, não podemos deixar de pontuar o processo de violências e imposições do catolicismo no processo de conversão dos chamados gentios – indígenas e africanos –, os interesses da colônia na domesticação dos escravizados e a repressão aos cultos africanos durante todo o contexto de escravidão e de criminalização nos pós-abolição. Entendemos que essa dupla pertença religiosa, que é fortemente presente na atuação das irmandades negras e que compõe nossa cultura popular, exprime a alteridade presente nas culturas africanas que também é lido como sincretismo religioso, um reconhecimento da existência do outro como pessoa, podendo acolher elementos válidos de suas culturas e religiosidade, o que difere do processo de negação, roubo, desumanização e destruição constantemente gerado pela atitude colonial caracterizada pelo *ceticismo misantrópico maniqueísta racista/imperial* (MALDONADO-TORRES, 2007).

Em relação às características das *Organizações Negras* percebidas em nossas reflexões iniciais, pontuamos anteriormente que estas são formadas por pessoas pretas que reconhecem sua identidade negra afrodescendente e passa a se organizar coletivamente a partir dela. Na pesquisa histórica, identificamos que as irmandades negras pesquisadas eram compostas exclusivamente por pessoas de cor, sobretudo por determinados grupos étnicos africanos. e que longe de ser uma obviedade, ao reconhecer que seus integrantes são pessoas negras e, mais do que isso, constroem suas identidades em uma perspectiva étnico-racial, é possível melhor entender a existência de outras lógicas, relações e práticas resguardadas por tais organizações que se baseiam em aspectos da ancestralidade africana, além do fato dessas organizações historicamente atuarem para o fortalecimento das identidades e para a melhoria das condições sociais, econômicas, culturais, políticas, religiosas, ambientais e/ou educacionais dessa população.

Por sua vez, assim como pudemos refletir sobre as *Organizações Negras*, identificamos a multiplicidade de atuações realizadas pelas Irmandades Negras Religiosas pesquisadas. Mais do que isso: identificamos a existência de uma indissociabilidade das dimensões da vida. Afinal, será que as ritualísticas realizadas no contexto das *Organizações Negras* refletem somente aspectos da religiosidade? Nada teriam a informar sobre os processos de gestão e tomada de decisões? É comum vermos líderes e/ou gestores/as de Organizações Negras definir suas ações a partir dos compromissos com a ancestralidade ou mesmo reavaliar decisões após acolher orientações espirituais.

Portanto, falar de ancestralidade é reconhecer que há outros elementos que mobilizam as ações coletivas e que esta indissociabilidade atinge não somente as dimensões da vida física, como também espiritual. Em relação a isso, vimos que a *Ética Ubuntu* nos informa sobre a existência de uma teia de relações que conecta todos os seres, as divindades e a natureza que se traduz na ideia de que *toda a existência é sagrada*. Em outras palavras, a espiritualidade não está separada da natureza e nem mesmo das relações entre os seres. Essa compreensão deve ser ampliada para refletir e reconhecer como essas dimensões se apresentam nas experiências e práticas organizacionais.

No que tange às relações entre os sujeitos, percebemos na atuação histórica das Irmandades Negras Religiosas a importância da constituição e fortalecimento dos vínculos para os integrantes dessas organizações. Tais relações se aproximam daquelas identificadas por Maria Inês Cortes de Oliveira (1996) em torno dos “laços de nação” e o conjunto de relações afetivas e espirituais construídas pela população africana na diáspora. Nesse sentido, identificamos na atuação histórica das Irmandades Negras Religiosas a forte presença das *relações de compadrio ou parentesco ritual*, seus membros eram – e ainda são – irmãos e irmãs espirituais, relações extremamente importantes para a população africana e seus descendentes, sobretudo em razão do rompimento dos vínculos familiares a partir do tráfico. Não à toa que se entende que principais motivos para o ingresso de homens e mulheres de cor nessas organizações estavam no desejo de construir novos arranjos familiares, de estar junto dos seus, de construir afetividades. Podemos imaginar a importância disso em um contexto histórico de violências coloniais físicas e subjetivas sofridas por essa população, verdadeiros espaços de sociabilidade do povo negro ou, como diz Braga (1987), espaços de *reafirmção psicossocial* das pessoas de cor.

Além disso, as atividades mutualistas realizadas pelas irmandades para socorrer os irmãos e irmãs nos momentos de dificuldade e melhorar suas condições de vida e de morte também refletem as relações constituídas e o zelo pelos vínculos comunitários e ancestrais, sobretudo as relações de solidariedade, uma solidariedade étnica que promovia o alforriamento do cativo; o enterro digno e cristão; o auxílio na hora da doença; a pensão por viuvez aos seus familiares; os momentos de celebração e ludicidade; dentre outras formas de expressão da solidariedade.

Olhando para essas práticas, podemos também construir um paralelo com o que chamamos hoje de *prestação de serviços públicos*, principalmente de Seguridade Social, assumidos pelo Estado. Isso permite evidenciar a extrema importância dessas organizações para que a população de cor pudesse acessar serviços essenciais à vida e sobreviver com um mínimo de dignidade. Em outras palavras, as irmandades negras já atuavam como agentes de promoção social para as pessoas de cor antes mesmo da implantação do Estado de bem-estar social no Brasil na Era Vargas e, mesmo

assim, com todas as suas deficiências no atendimento às necessidades dessa mesma população, o que nos mostra a riqueza dessas experiências históricas, a complexidade das práticas, a articulação e estratégias de sobrevivência e os diversos legados que essas organizações historicamente nos ofereceram sobre diversos aspectos, mas que ainda são invisibilizadas pelo conhecimento formal.

Além disso, ao reconhecer a atuação, legados e complexidades organizacionais das irmandades, podemos também compreendê-las como organizações que precedem o desenvolvimento do associativismo na Bahia. Talvez o exemplo mais concreto desse associativismo tenha sido a mudança da Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos para Sociedade Protetora dos Desvalidos, revelando por completo seu caráter associativo que estava posto desde o seu início, sem falar da forma de organização interna e as práticas realizadas pelo conjunto das irmandades negras que por si só já evidenciam o caráter associativo dessas organizações, podendo ser múltiplas as influências dessas experiências para o surgimento dos movimentos e organizações da sociedade civil, a propagação de grupos associativos e das cooperativas ao longo do tempo na cidade e, sobretudo, no meio rural. A propósito, vemos que essa atuação e organização associativa é bastante comum hoje entre as Organizações Negras, seja em relação àquelas que são juridicamente constituídas como associação – o que permite desenvolver um conjunto de atividades em diversos segmentos de atuação – ou mesmo em relação aos grupos não formalizados que se organizam de forma associativa. Portanto, para nós, o *associativismo* é também uma importante característica que pode ser identificada dentro do conjunto de *Organizações Negras*.

As irmandades também podem ser lidas em nossa pesquisa como organizações solidárias que são precursoras do que chamamos hoje no Brasil de Finanças Solidárias, sobretudo quando analisamos a metodologia dos Fundos Rotativos Solidários. Afinal, as Juntas de Alforria também eram sistemas de crédito baseados na solidariedade entre libertos e cativos, beneficiando-os de forma rotativa e gerando o compromisso de devolução do recurso adquirido pelos seus integrantes. Isso reforça ainda mais a necessidade de retomar as práticas realizadas historicamente pelos nossos povos ancestrais, identificar as expressões de solidariedade anteriormente

desenvolvidas e as diferentes leituras possíveis de serem feitas sobre ela, deslocar o eixo de discussão sobre a solidariedade do Norte para o Sul. Identificamos inicialmente que a *Ética Ubuntu* pode ser mobilizada para melhor compreender de que solidariedade falamos em relação às práticas e relações assumidas em nossas experiências afrodescendentes.

Para além das relações entre os sujeitos, também foi possível observar a constituição de relações entre as diferentes irmandades e *Organizações Negras* do período, sobretudo com os movimentos de resistência cultural e política realizados pela população de cor. Aqui, podemos citar os fortes vínculos entre os terreiros de candomblé do Recôncavo e a Irmandade da Boa Morte, assim como as possíveis relações estabelecidas no surgimento da Irmandade da Nossa Senhora dos Desvalidos e os cantos de trabalho, dado o fato de seu fundador ter sido ganhador que integrava o Canto da Preguiça e da organização ter sido historicamente formada por trabalhadores de rua da cidade de Salvador.

Essas relações são mais bem refletidas a partir da memória oral informada por irmãos e irmãs da Irmandade do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo quando relatam, em diversas ocasiões públicas, a contribuição dessa irmandade para a fuga de negros malês que estavam sendo perseguidos pela polícia no contexto da grande Revolta dos Malês, em 1835. A irmandade teria abrigado esses africanos em sua Igreja e para despistar preparavam uma refeição a base de carne de porco, pois esse alimento não era ingerido por mulçumanos o que significava que estes não estavam escondidos naquele lugar. Essa história é bastante emblemática, principalmente em razão do famoso prato de bacalhau com toucinho que é servido em dias de festas, uma tradição simbólica que parece ter resistido no tempo como forma de lembrar as diferentes e silenciosas formas de resistência realizadas por essa irmandade.

Assim, as Irmandades Negras Religiosas expressam não somente formas de organização coletiva, mas também de articulações em rede. Não são somente espaços de sociabilidade, mas também de articulações de resistências. E, embora os documentos escritos sejam importantes fontes históricas para essas organizações, é na memória e oralidade que encontramos os relatos de rebeldia e resistências diretas. Até porque

difícilmente essas informações estariam disponibilizadas em documentos que podiam ser acessados à época pelo Estado ou pela Igreja.

Todas as reflexões que realizamos aqui sobre as irmandades negras nos permitem avançar para o entendimento sobre o que elas representam como organizações presentes em nosso contexto-histórico. Entendê-las como “percussoras da organização burocrática e moderna”, como defende Renato da Silveira, embora possa contribuir para reconhecer a dimensão organizacional das experiências ao relacioná-las com os modelos organizacionais posteriormente existentes, acaba reforçando as mesmas lógicas, finalidades e modelos de organização e gestão já legitimados, além de deixar de reconhecer todas as especificidades de atuação dessas organizações que fogem a esses modelos funcionais e formalistas.

O que identificamos na atuação das irmandades negras religiosas é a existência de práticas de gestão coletiva e solidária, de autogestão – mesmo que limitada –, de gestão democrática e de gestão baseada nas ancestralidades e identidades étnicas que tiveram como referência seus duplos territórios de atuação – o lugar das experiências africanas e da diáspora. Uma “outra gestão” (FRANÇA FILHO; EYNAUD, 2020) que se opõe aos modelos formais ao mesmo tempo em que informa a existência e a possibilidade de construção de novos modelos organizacionais.

É claro que, ao falarmos sobre as Irmandades Negras Religiosas em uma perspectiva histórica, não queremos limitá-las ao passado. Todas as organizações pesquisadas estão presentes na contemporaneidade, criando estratégias de atuação e enfrentando novos desafios. Inquestionavelmente, estas organizações tiveram grande relevância no contexto histórico de escravização negra, mas continuam contribuindo hoje para a melhoria das condições sociais e autoestima, nas articulações políticas, na valorização das identidades e da cultura afro-brasileira, até porque, embora não estejamos mais em uma sociedade baseada na escravização, os nossos corpos, saberes e práticas continuam sendo violentados. Como traz os aportes decoloniais, é preciso reconhecer a manutenção de uma estrutura colonial de poder, saber e conhecimento. Em nossa realidade, essa estrutura mantém e é mantido pelo racismo estrutural, institucional e cotidiano, um racismo naturalizado enquanto sistema de dominação.

No quadro a seguir apresentamos uma síntese das reflexões realizadas sobre as *Organizações Negras* e os aspectos identificados na pesquisa histórica sobre as três Irmandades Negras Religiosas da Bahia, muito embora seja preciso reconhecer que esta dissertação representa, por si só, um importante resultado social e acadêmico por todos os questionamentos e reflexões apresentadas, um abre-alas para novos caminhos a serem empreendidos, sobretudo, por pessoas negras na academia. E isto tudo torna esta pesquisa dissertativa igualmente importante, peculiar e inquietadora.

Quadro: Síntese dos resultados da pesquisa em relação às Organizações e a Pesquisa Histórica realizada

REFLEXÕES SOBRE AS ORGANIZAÇÕES NEGRAS	ASPECTOS IDENTIFICADOS NAS ORGANIZAÇÕES PESQUISADAS
Têm a ancestralidade africana como sua dimensão principal	A ancestralidade se expressa no surgimento e atuação das irmandades negras que, ao longo da história, articularam e resguardaram as memórias e as identidades africanas e afrodescendentes na Bahia.
Representam uma multiplicidade de formas organizacionais e de gestão	Essas organizações representam uma das formas de atuação coletiva da população africana e afrodescendente na história baiana, assim como revelam semelhanças e diferenças entre si no que tange aos diferentes cultos, articulações entre os seus e organização interna. As práticas realizadas por essas organizações refletem uma gestão coletiva, solidária, democrática e, fortemente, baseadas nos aspectos da ancestralidade e das identidades africanas e afrodescendentes.
Compostas majoritariamente por pessoas negras que assumem ou passam a assumir uma ancestralidade africana e se organizam a partir dela.	Admitiam exclusivamente pessoas de cor, sendo elas os crioulos e africanos de diversas origens étnicas: angola, <i>jeje</i> , <i>ketu</i> , <i>haussás</i> , nagôs, moçambicanos, benguelas e etc. Embora as pessoas brancas também pudessem participar das irmandades de cor ocupando alguma função na Mesa, essa participação refletia o entendimento de que pessoas de cor não tinham a capacidade de realizar certas funções de administração. Com isso, a não participação dos brancos era uma forma de permanecer entre os seus e de reafirmar as capacidades e autonomia das irmandades negras.

<p>Importância da liderança feminina</p>	<p>Nesse aspecto, observa-se que dentre as irmandades pesquisadas, a Irmandade da Boa Morte é aquela que possui desde o seu surgimento uma efetiva participação feminina na composição e administração da organização. Essa é uma característica que possivelmente resulta da forte relação com os terreiros de candomblé em todo o seu percurso histórico, inclusive reunindo entre seus membros muitas lideranças femininas dos terreiros do Recôncavo Baiano.</p>
<p>Princípio da senioridade</p>	<p>Também é importante aspecto observado na Irmandade da Boa Morte. Nessa organização, os cargos mais importantes eram – e continuam sendo – ocupados a partir da idade, do tempo de exercício em determinados cargos e do convívio e interação social com o grupo. São as mais velhas que guardam a memória e os segredos da organização. Antigamente eram também as responsáveis por escolher uma criança e acompanhá-la por muitos anos até que pudesse sucedê-la na organização.</p>
<p>Atuação em múltiplas dimensões indissociáveis da vida.</p>	<p>Identificou-se não somente uma atuação religiosa e cultural nessas organizações, mas também atuações sociais, políticas, econômicas e educacionais, sobretudo através dos serviços prestados aos seus membros e a inserção na vida social do lugar que gerava prestígio social, melhoria das condições de vida e acesso a direitos.</p>
<p>Constitui fortes vínculos e relações entre os sujeitos baseados no reconhecimento das identidades étnicas.</p>	<p>É sabido que dentro do nosso contexto histórico essas organizações constituíram importantes espaços de sociabilidades e articulações de identidades, contribuindo para a reconstrução e fortalecimento das relações e vínculos étnicos; das relações familiares rompidas com o tráfico; das relações de parentesco espiritual e das relações de solidariedade em torno das práticas mutualistas e solidárias.</p>
<p>Articulam práticas de solidariedade para fortalecer os vínculos e melhorar as condições de vida dos sujeitos sociais (acesso a direitos sociais)</p>	<p>Realização de serviços aos irmãos e irmãs de cor para possibilitar o crédito para compra de alforrias; o recebimento de pensão por viuvez; o enterro digno; auxílio em caso de pobreza, doença e encarceramento; o lazer e ludicidade através dos festejos religiosos e dos momentos de reuniões/celebrações internas; a inserção e prestígio social ao integrar uma irmandade, sobretudo como mesário, e participar</p>

	da vida religiosa da cidade.
<p>Resguardam a memória através da oralidade e escrita</p>	<p>Boa parte das Irmandades Negras Religiosas baianas mantém em seus diversos documentos escritos – como os Compromissos – parte da sua história de atuação e organização em determinados períodos históricos, ao mesmo tempo em que preserva a memória e a ancestralidade africana nos corpos, na memória oral, nos cantos, músicas e danças. Podemos identificar a importância da oralidade, sobretudo, para a Irmandade da Boa Morte que não possui registros históricos escritos como as demais organizações, mas cuja história é transmitida a partir da memória oral das irmãs mais antigas, o que resulta também em diversas narrativas sobre essa irmandade.</p>

Por fim, reforçamos ainda alguns desses novos caminhos de pesquisa que se desdobram a partir daqui e que devem dar continuidade às nossas reflexões e melhor aprofundamento às temáticas mobilizadas.

Em primeiro lugar, é preciso aprofundar a discussão sobre a ancestralidade, tanto pelas contribuições que esta discussão traz para os Estudos Organizacionais quanto pela complexidade ontológica, epistemológica e filosófica deste conceito. No âmbito deste trabalho, entendemos que a ancestralidade africana está presente e materializada nas Organizações Negras em torno das relações entre os sujeitos, das práticas e propósitos, dos saberes, dos usos de objetos e tecnologias, como também na relação com os elementos da natureza, territórios/comunidades, descendências e espiritualidade. A ancestralidade nos permite dialogar com o mundo físico e não físico. Ao orientar as ações dos indivíduos, resguardam e desenvolvem formas de gestão capazes de lidar e apresentar soluções para os desafios que se apresentam no cotidiano das pessoas negras. Aquilombar-se através de organização coletiva. De fato, precisamos ocupar esse campo do conhecimento para que essas e outras perspectivas negras possam ser acessadas e reconhecidas, trilhar o caminho de pesquisa sobre as nossas próprias organizações.

Inclusive, torna-se evidente a importância de dialogar com as epistemologias e cosmovisões africanas em pesquisas futuras. Aqui, o olhar decolonial nos permitiu discutir com o campo do conhecimento, mas é necessário propor outras lógicas de reflexão. Como vimos, a Ética *Ubuntu* pode ser requerida para refletirmos a solidariedade praticada pelas *Organizações Negras*, quem sabe utilizar outras epistemologias para transmutar essa noção de organização que utilizamos e melhor compreender as experiências afrodescendentes.

Um grande desafio a ser enfrentado nesse campo de pesquisa que se inicia sobre *Organizações Negras* e ancestralidade é o engajamento em estudos que não se limitem as experiências do passado. É preciso avançar na discussão sobre a ancestralidade africana/afrodescendente no tempo presente, pois está em constante articulação e dinamização prática e conceitual. Como bem advertiu Tiganá Santana na ocasião de um seminário sobre Filosofia da Ancestralidade, a tradição negra é dinâmica, criativa e inventiva. Pensar a filosofia da ancestralidade é pensar presença, articulação, invenção, criação, movimento, complexidade e tensionamento. Uma necessidade de pensar a ancestralidade para além da escravidão, do passado e das relações raciais. Afinal, se a Europa fala o tempo todo em ancestralidade, “por que a nossa fica no passado”?

Reconhecemos ainda que, para ocupar o campo e avançar nas reflexões sobre as *Organizações Negras*, é preciso aprofundar a temática da oralidade em termos teóricos/conceituais e fazer uso de fontes orais para a coleta de dados. Possibilitar que os próprios gestores e membros das organizações sejam enfatizados na pesquisa é interessante para melhor apreensão da realidade e entendimento dos aspectos a serem pesquisados, muitas contribuições podem surgir a partir disso. Além disso, entendemos ainda que a perspectiva da oralidade também deve ser utilizada como forma de transmitir o conhecimento produzido na academia, registrá-los a partir de uma produção audiovisual, por exemplo, ao invés de somente registrar e compartilhar nos formatos tradicionais – artigos, livros, teses e etc –, pode contribuir para que este material esteja mais acessível, inclusive em termos de linguagem.

Isso tudo requer grandes esforços de pesquisa que, em nossa perspectiva, só podem ser implementados de forma coletiva, sobretudo, por

sujeitos negros comprometidos com a temática. É preciso produzir conhecimentos baseados nos pensamentos e experiências negras para que seja possível mudar as lentes e os parâmetros em que a realidade organizacional tem sido construída. Uma atitude prática e estratégica consiste na formação de uma Rede de Pesquisa Étnico-Racial em Estudos Organizacionais e de Gestão que articule pesquisadoras e pesquisadores comprometidos com a temática, uma rede que incentive novas pesquisas e fortaleça os pesquisadores que tem tentado ocupar – ou melhor disputar – esse campo do conhecimento.

Esperamos que esta dissertação possa, de fato, contribuir para as reflexões nesse campo do conhecimento, principalmente para que as pessoas pretas que estão e que irão adentrar a universidade possam se fortalecer e produzir conhecimentos a partir dos saberes e práticas que fazem parte de sua realidade social, cultural, política e ancestral. Descolonizar o espaço acadêmico para que outras perspectivas possam ser reconhecidas e contribuir para as mudanças sociais, econômicas e ambientais que precisamos.

REFERÊNCIAS

- ABDALLA, Márcio Moutinho; FARIA, Alexandre. Em defesa da opção decolonial em administração/gestão. **Cadernos EBAPE**. BR, v. 15, n. 4, p. 914-929, 2017.
- ALVES, Naiara Ferraz Bandeira *et al.* **Irmãos de cor e de fé: irmandades negras na Parahyba do século XIX**. 2006.
- ISHAQ, Vivian. **Irmadades**. O Arquivo Nacional. 24 jan. 2017. Disponível em http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3171&Itemid=351
- AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. 2005.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade e Estado**, v. 33, p. 117-135, 2018.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Autêntica, 2018.
- BERTERO, Carlos Osmar *et al.* Os desafios da produção de conhecimento em administração no Brasil. **Cadernos Ebape**. Br, v. 11, n. 1, p. 181-196, 2013.
- BOTELHO, T. R. Estimativas de população para o Brasil, séculos XVIII e XIX. In: **V JORNADAS URUGUAIAS DE HISTÓRIA ECONÔMICA**. Anais... Montevideu: Universidad de la Republica, 2011.
- CAMPOS, Lucas Ribeiro. **Sociedade Protetora dos Desvalidos: mutualismo entre homens negros em Salvador (1874-1894)**. história, n. 1, p. 144-170, 2007.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005.
- CASTRO, Armando Alexandre. **A Irmandade da Boa Morte: memória, intervenção e turistização da festa em Cachoeira (BA)**. Ilhéus (BA): UESC, 2005.
- CAVALCANTE, Kellison Lima. Fundamentos da filosofia Ubuntu: afroperspectivas e o humanismo africano. **Revista Semiárido De Visu**, v. 8, n. 2, p. 184-192, 2020.
- COSTA, Alessandra de Sá Mello da; BARROS, Denise Franca; MARTINS, Paulo Emílio Matos. Perspectiva histórica em administração: novos objetos, novos problemas, novas abordagens. **RAE-Revista de Administração de Empresas**, v. 50, n. 3, p. 288-299, 2010.

COSTA, Alessandra de Sá Mello da; DE CARVALHO SILVA, Marcelo Almeida. A Pesquisa Histórica em Administração: uma Proposta para Práticas de Pesquisa. *Administração: Ensino e Pesquisa*, v. 20, n. 1, p. 1-20, 2019.

COUTO, Felipe Fróes; HONORATO, Bruno Eduardo Freitas; SILVA, Everton Rodrigues da. Organizações Outras: Diálogos Entre a Teoria da Prática e a Abordagem Decolonial de Dussel. *Revista de Administração Contemporânea*, v. 23, n. 2, p. 249-267, 2019.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

FARIA, Alexandre; WANDERLEY, Sergio. Fundamentalismo da gestão encontra a descolonialidade: repensando estrategicamente organizações familiares. *Cadernos Ebape*. BR, v. 11, n. 4, p. 569-587, 2013.

FARIAS, S. Oliveira. **Irmãos de cor, de caridade e de crença**”: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX. Mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1997.

FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de; EYNAUD Philippe. **Solidariedade e Organizações**: pensar uma outra gestão. – Salvador: EDUFBA, Ateliê de Humanidades, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A **categoria político-cultural da Amefricanidade**. 1988.

LEITE, Douglas Guimarães. **Mutualistas, graças a Deus**: identidade de cor, tradições e transformações do mutualismo popular na Bahia do século XIX (1831-1869). 2017. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

LODY, Raul. **Devoção e culto a Nossa Senhora da Boa Morte**: pesquisa sócio-religiosa. Rio de Janeiro: Altiva Gráfica e Editora Ltda, 1981.

LUBISCO, Nídia Maria Lienert; VIEIRA, Sônia Chagas. **Manual de estilo acadêmico**: trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses. 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade**: algumas dimensões básicas. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, v. 2, p. 27-53, 2018

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula rasa**, n. 9, p. 61-72, 2008.

MALOMALO, Bas'Illele. Eu só existo porque nós existimos”: a ética Ubuntu. Entrevista concedida a Moises Sbardelotto. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos-IHU On-line**. Edição, v. 353, 2010.

MATA, Iacy Maia. Libertos de treze de maio e ex-senhores na Bahia: conflitos no pós-abolição. **Afro-Ásia**, n. 35, p. 163-198, 2007.

- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**–Dossiê: Literatura, língua e identidade, v. 34, p. 287-324, 2008.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista Afrodiáspora**, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.
- NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Editora Letramento, 2019.
- NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias do. **Candomblé e Irmandade da Boa Morte**. Cachoeira, BA: Fundação Maria América da Cruz, 1999.
- PERES, Janaina Lopes Pereira. **Reinterpretando o fluxo das políticas públicas a partir da experiência**: do pragmatismo crítico ao Hip Hop da Ceilândia/DF. 2020.
- PINTO, Júlio Roberto de Souza; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é de fato universal?: Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 15, p. 381-402, 2015.
- OLIVEIRA, Eduardo. Epistemologia da ancestralidade. Entrelugares: **Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, v. 1, n. 2, p. 10, 2009.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os" negros da Guiné? A origem dos africanos na Bahia. **Afro-Ásia**, n. 19-20, 1997.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus-Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista USP**, n. 28, p. 174-193, 1996.
- PIERANTI, Octavio Penna. A metodologia historiográfica na pesquisa em administração: uma discussão acerca de princípios e de sua aplicabilidade no Brasil contemporâneo. **Cadernos EBAPE. br**, v. 6, n. 1, p. 1-12, 2008.
- REGINALDO, Lucilene. **Irmandades e devoções de africanos e crioulos na Bahia setecentista**: histórias e experiências atlânticas. Afro-Latin American Religious Expressions and Representations Representaciones y expresiones religiosas afrolatinoamericanas, 2009.
- REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista USP**, n. 18, p. 6-29, 1993.
- REIS, Joao José. Resistência escrava na Bahia: Poderemos brincar folgar e cantar...? o protesto escravo na América. **Afro-Ásia**, n. 14, 1983.
- REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. 3. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ROSA, Alexandre Reis. Relações raciais e estudos organizacionais no Brasil. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 18, n. 3, p. 240-260, 2014.
- RUFINO, Luiz. Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 40, 2016.

SANTANA, Anália. A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos do Pelourinho: memória e identidade afrocatólica na Bahia. **Africanias.com**, v. 1, p. 1-13, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 78, p. 3-46, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 63, p. 237-280, 2002.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Edufba, 2009.

SERVA, Maurício. Epistemologia da administração no Brasil: o estado da arte. **Cadernos EBAPE**. BR, v. 15, n. 4, p. 741-750, 2017.

SILVA, Elizete da. **Irmandade Negra e resistência escrava**. 1994.

SILVA, Manuela Ramos da; SOUZA, Risia Kaliane Santana de; SILVA, Mônica de Aguiar Mac-Allister da. **Pequenas ousadias historiográficas contra a timidez dos estudos históricos-organizacionais brasileiros: uma discussão sobre escolhas epistemológicas, teóricas e metodológicas**. 2017.

SILVEIRA, Renato da. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. **Afro-Ásia**, n. 38, p. 245-301, 2008.

SILVEIRA, Renato da. **Repensando a irmandade negra na sociedade colonial**. Dossiê Irmandades Negras. Biblioteca Virtual Consuelo Pondé. Salvador, Bahia, 31 ago. 2015. Acessível em: <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=70>

SILVEIRA, Renato da. **Sobre o exclusivismo e outros ismos das irmandades negras na Bahia colonial**. BELLINI, Lígia, SOUZA; SALES, Evergton & SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: Ed. UFBA, 2006.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Maianga, 2006.

TAVARES, Luis Henrique Dias. A Economia da Província da Bahia na 2ª metade do século XIX. **Universitas**, n. 29, p. 31-31, 1982.

WANDERLEY, Sergio. Estudos organizacionais, (des) colonialidade e estudos da dependência: as contribuições da Cepal. **Cadernos EBAPE**. BR, v. 1, n. 4, p. 237-255, 2015.